



UEPB

UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E
INTERCULTURALIDADE

JOSÉ ALDO RIBEIRO DA SILVA

**A POTÊNCIA DO ESCOMBRO: O TRANSCULTURAL E O
TRANSESCRITURAL EM A ÚLTIMA TRAGÉDIA, DE ABDULAI SILA**

Campina Grande – PB

2022

JOSÉ ALDO RIBEIRO DA SILVA

**A POTÊNCIA DO ESCOMBRO: O TRANSCULTURAL E O
TRANSESCRITURAL EM A ÚLTIMA TRAGÉDIA, DE ABDULAI SILA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade, da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor.

Área Temática: Literatura e Estudos Interculturais
Linha de Pesquisa: Literatura, Memória e Estudos Culturais

Orientadora: Professora Doutora Francisca Zuleide Duarte de Souza

Campina Grande – PB
2022

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

S586p Silva, José Aldo Ribeiro da.
A potência do escombros [manuscrito] : o transcultural e o transescritural em A última tragédia, de Abdulai Sila / José Aldo Ribeiro da Silva. - 2022.
216 p.

Digitado.
Tese (Doutorado em Literatura e Interculturalidade) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2022.
"Orientação : Profa. Dra. Francisca Zuleide Duarte de Souza, Departamento de Letras e Artes - CEDUC."
1. Transculturização narrativa. 2. Transescrita. 3. Análise literária. I. Título

21. ed. CDD 801.95

José Aldo Ribeiro da Silva

**A POTÊNCIA DO ESCOMBRO: O TRANSCULTURAL E O
TRANSESCRITURAL EM A ÚLTIMA TRAGÉDIA, DE ABDULAI SILA**

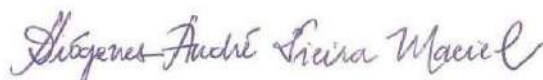
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade, da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor.

Aprovada em: 31/03/2022

BANCA EXAMINADORA




Francisca Zuleide Duarte de Souza – UEPB
Orientadora



Diógenes André Vieira Maciel – UEPB
Examinador Interno



Marcelo Medeiros da Silva – UEPB
Examinador Interno



Josilene Pinheiro-Mariz – UFCG
Examinadora Externa



Sylvania Núbia Chagas – UPE
Examinadora Externa

A Josefa e Antônio, meus pais, a quem as desigualdades sociais negaram o acesso à educação formal, mas a Professora Vida não deixou de ensinar as grandezas do sentir, dedico este trabalho, por me apresentarem o amor e a persistência.

AGRADECIMENTOS

Em 2017, quando projetei a escrita desta tese, eram inimagináveis os desafios que atravessariam a trajetória de pesquisa. Suspensão de todas as atividades presenciais do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade, futuro incerto nas instituições públicas e privadas, fechamento de bibliotecas, dificuldades de acesso a livros físicos... Sonhos interrompidos. Mortes por Covid-19. Inúmeras! Entre os meus, os seus, os nossos. Dentre os próprios professores-faróis que tanto incentivaram a pesquisa nas universidades brasileiras. Alfredo Bosi, Jairo Luna, Rosilda Alves Bezerra... Quantos dos que me ensinaram sobre literatura e vida se foram? Quantos dos que dedicaram seus dias ao estudo da palavra perdemos nos últimos dois anos? Incontáveis e imensuráveis perdas, cada uma com a sua dor. E, em cada uma delas, o medo do amanhã a violentar o nosso peito.

A escrita deste trabalho teve que acontecer entre notas fúnebres e cansativos rituais de assepsia. Em meio a um “luto” que passava de verbo a substantivo em questão de instantes. Por muitas vezes, foi preciso, como anunciam os versos Ovídio Martins¹ (1986), “teimosamente continuar de pé” e, por isso, faço questão de agradecer aos que me mantiveram esperançoso durante este percurso.

Deixo aqui os meus sinceros agradecimentos:

À Professora Zuleide Duarte, orientadora e amiga, pela parceria nesta pesquisa, em muitas leituras e em tantos outros sonhos! Também por ter me apresentado Bienvenido Granda e muitos artistas e escritores que me acompanharão pela vida.

A Josefa e Antônio, meus pais, a quem dedico este trabalho, por me apresentarem o amor e a persistência – as duas grandes forças que impulsionaram esta escrita.

À Professora Sylvania Núbia Chagas, pelas aulas de teoria literária e pela forma apaixonada com que me colocou diante dos estudos das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. Há muito de seu incentivo em cada página desta tese.

A Andreia, Adriana, Ana e Ângela, minhas irmãs, com quem compartilho o melhor e o mais difícil da caminhada.

A Paola Maria, minha sobrinha, por ter grifado um livro inteiro, antes mesmo de ser alfabetizada, com o intuito de me ajudar a concluir mais rápido os fichamentos para esta pesquisa. Também por ter me incluído em suas brincadeiras de infância e conferido leveza ao

¹MARTINS, Ovídio. Flagelados do Vento-Leste. In: FERREIRA, Manuel (Org.). **50 poetas africanos**. Lisboa: Plátano, 1986. p. 227.

período de isolamento que vivenciamos durante a quarentena ocasionada pela pandemia de Covid-19.

A Adriana Ribeiro de Araújo, por compartilhar comigo, além dos laços de sangue e afeto, a paixão pela pesquisa, que afinal é o fundamento deste trabalho.

A Livia, minha sobrinha, por ter dividido comigo os melhores abraços e o seu sorriso iluminado durante o período de escrita.

A Renan Ribeiro, por tornar meus dias mais felizes.

A Micheline, minha grande amiga desde os tempos do mestrado, pelas palavras de incentivo, as longas conversas sobre arte, os valiosos conselhos sobre a vida e por ter me concedido tantas vezes a compreensão de uma escuta. Que sigamos caminhando juntos!

A Aline Oliveira, por me ensinar tanto sobre amizade desde os tempos do Ensino Médio.

A Jane e Adelângela, por terem caminhando comigo para admirar o poente durante boa parte das tardes em que, imerso na escrita deste texto, precisava admirar o horizonte para recobrar o fôlego.

A Gabriela, Annie, Renally e Aparecida, amigas que fizeram mais leves os dias em que estive vinculado à Universidade Estadual da Paraíba (UEPB).

Aos professores Diógenes André Vieira Maciel e Josilene Pinheiro-Mariz, pela leitura atenta dos resultados iniciais desta pesquisa na banca de qualificação da tese.

Aos docentes do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade (PPGLI), pelas aulas e por todo o incentivo ao longo do curso.

A Telma Cardoso Graciano, secretária do PPGLI, pelas orientações cuidadosas a respeito da dinâmica do curso e pela forma atenciosa como me atendeu sempre que precisei de sua ajuda.

A Rosineuman, Sylvia e Vera, amigas que conheci no Instituto Federal do Sertão Pernambucano (IFSertãoPE), pelo amparo e incentivo durante a realização do doutorado.

Aos estudantes que passaram por minha sala de aula nos últimos dez anos, em especial aos do IF Sertão PE, por fomentarem em mim o anseio por aprendizado.

Aos amigos, de longe e de perto, que incentivaram esta e tantas outras travessias.

Meu apetite pela arte livra-me do escombros, da náusea, do hoje, de mim.
(Zuleide Duarte)

RESUMO

Este trabalho analisa o romance *A Última Tragédia* (2011), do escritor bissau-guineense Abdulai Sila, à luz dos conceitos de transculturação narrativa e transescrita, propagados no âmbito da crítica literária latino-americana pelos estudos de Ángel Rama (2001) e Roland Walter (2009), respectivamente. Seu desenvolvimento embasa-se na percepção de que as imposições culturais resultantes dos processos de colonização, somadas às expropriações de naturezas várias que foram perpetradas nos territórios colonizados, desencadearam o surgimento de textualidades ficcionais que se assemelham ao converterem os escombros resultantes da opressão colonial em potências de resistência e reivindicação da diversidade. Os conceitos de transculturação narrativa e transescrita, aqui empregados como fundamentos teóricos basilares, amplificam as possibilidades de compreensão das escrituras oriundas de espaços marcados por confrontos entre manifestações culturais de origens distintas. O primeiro surge para analisar mais detidamente as produções literárias que se encarregam da delicada tarefa de conciliar formas de expressão tradicionais e modernas. O segundo tem como interesse a investigação dos recursos mobilizados por autores situados nas encruzilhadas afro-diaspóricas para resistir e revidar às investidas colonizantes que tornaram possível a dominação de um país sobre outros, durante os processos de expansão ultramarina, e ainda legitimam a hierarquização entre comunidades e culturas. Ambas as teorizações auxiliam na compreensão de escrituras como a do autor guineense em foco, por se dedicarem ao desvendamento de estratégias composicionais desenvolvidas por sujeitos situados em e entre culturas e relações de poder para trazerem a lume projetos literários capazes de expor dilemas e inquietudes presentes em suas territorialidades de origem. Sendo assim, a presente pesquisa se dispõe metodologicamente a agenciar “epistemologias do sul” (SANTOS; MENESES, 2009) – tendo como principais centros de interesse as produções dos pesquisadores citados, mas não se limitando a elas – na investigação do romance mencionado, que é uma das primeiras produções romanescas publicadas na Guiné-Bissau. A análise empreendida revela a recorrência, por parte do autor luso-africano, a muitas das estratégias apontadas pelos teóricos referidos, o que denota certo alinhamento entre os artifícios de resistência empregados pelos povos colonizados no processo de desconstrução de mitos e miopias – para aqui referendar a feliz expressão de Francisco Noa (2019) – engendrados pelos discursos coloniais. O desenvolvimento do percurso analítico demonstra a viabilidade de estudos comprometidos com a compreensão dos mecanismos de resistência forjados pelas comunidades colonizadas e orientados por perspectivas teóricas que desafiem a fronteirização imposta pelos acordos e disputas territoriais promovidos pelas colonizações.

Palavras-chave: Abdulai Sila; Transculturação Narrativa; Transescrita.

RESUMEN

Este trabajo analiza la novela *A Última Tragédia* (2011), del escritor bisaugineano Abdulai Sila, a la luz de los conceptos de transculturación narrativa y transescrita, propagados en el contexto de la crítica literaria latinoamericana por los estudios de Ángel Rama (2001) y Roland Walter (2009), respectivamente. Su desarrollo parte de la percepción de que las imposiciones culturales resultantes de los procesos de colonización, sumadas a las expropiaciones de diversas índoles que se perpetraron en los territorios colonizados, desencadenaron el surgimiento de textualidades ficcionales que se asemejan en convertir los escombros resultantes de la opresión colonial en poderes de resistencia y reivindicación de la diversidad. Los conceptos de transculturación narrativa y transescrita, utilizados aquí como fundamentos teóricos básicos, amplían las posibilidades de comprensión de las escrituras provenientes de espacios marcados por choques entre manifestaciones culturales de diferente origen. El primero surge para analizar con más detalle las producciones literarias que se encargan de la delicada tarea de conciliar formas de expresión tradicionales y modernas. El segundo se interesa por la indagación de los recursos movilizados por autores ubicados en la encrucijada afrodiaspórica para resistir y luchar contra las embestidas colonizadoras que posibilitaron el dominio de un país sobre otros, durante los procesos de expansión ultramarina, y aún legitiman la jerarquía entre comunidades y culturas. Ambas teorías ayudan en la comprensión de escritos como el del autor guineano en foco, ya que se dedican a revelar estrategias compositivas desarrolladas por sujetos ubicados en y entre culturas y relaciones de poder para sacar a la luz proyectos literarios capaces de exponer dilemas y preocupaciones presentes en sus territorios de origen. Por tanto, la presente investigación se dispone metodológicamente a movilizar “epistemologías del sur” (SANTOS; MENESES, 2009) – teniendo como principales centros de interés las producciones de los citados investigadores, pero sin limitarse a ellos – en la investigación de la citada novela, que es una de las primeras publicadas en Guinea-Bisáu. El análisis realizado revela la recurrencia, por parte del autor lusoafriano, a muchas de las estrategias señaladas por los citados teóricos, lo que denota un cierto alineamiento entre los artificios de resistencia empleados por los pueblos colonizados en el proceso de deconstrucción de los mitos y miopías – para refrendar aquí la feliz expresión de Francisco Noa (2019) – engendrados por los discursos coloniales. El desarrollo del camino analítico demuestra la factibilidad de los estudios comprometidos con la comprensión de los mecanismos de resistencia forjados por las comunidades colonizadas y guiados por perspectivas teóricas que desafían las fronteras impuestas por los acuerdos y disputas territoriales promovidas por las colonizaciones.

Palabras clave: Abdulai Sila; transculturación narrativa; transescrita.

ABSTRACT

This work analyzes the novel *A Última Tragédia* (2011), by the Bissau-Guinean writer Abdulai Sila, in the light of the concepts of narrative transculturation and trans-scripture, propagated in the context of Latin American literary criticism by the studies of Ángel Rama (2001) and Roland Walter (2009), respectively. Its development is based on the perception that the cultural impositions resulting from the colonization processes, added to the expropriations of various natures that were perpetrated in the colonized territories, triggered the emergence of fictional textualities that are similar in converting the debris resulting from colonial oppression into powers of resistance and claim for diversity. The concepts of narrative transculturation and trans-scripture, used here as basic theoretical foundations, amplify the possibilities of understanding the scriptures originating from spaces marked by clashes between cultural manifestations of different origins. The first arises to analyze in more detail the literary productions that are in charge of the delicate task of reconciling traditional and modern forms of expression. The second is interested in the investigation of the resources mobilized by authors located at the Afro-Diasporic crossroads to resist and fight back against the colonizing onslaughts that made possible the domination of one country over others, during the processes of overseas expansion, and still legitimize the hierarchy between communities and cultures. Both theories help in the understanding of writings such as that of the Bissau-Guinean author in focus, as they are dedicated to the unveiling of compositional strategies developed by subjects located in and between cultures and power relations to bring to light literary projects capable of exposing dilemmas and concerns present in their territorialities of origin. Therefore, the present research is methodologically disposed to organize “southern epistemologies” (SANTOS; MENESES, 2009) – having as main centers of interest the productions of the cited researchers, but not limited to them – in the investigation of the aforementioned book, which is one of the first novels published in Guinea-Bissau. The analysis undertaken reveals the recurrence, on the part of the Luso-African author, to many of the strategies pointed out by the mentioned theorists, which denotes a certain alignment between the artifices of resistance employed by the colonized peoples in the process of deconstructing of myths and myopia – to endorse here the happy expression of Francisco Noa (2019) – engendered by colonial discourses. The development of the analytical path demonstrates the feasibility of studies committed to understanding the mechanisms of resistance forged by the colonized communities and guided by theoretical perspectives that challenge the frontiers imposed by the agreements and territorial disputes promoted by the colonizations.

Keywords: Abdulai Sila; Transculturation Narrative; trans-scripture.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| 1. INTRODUÇÃO..... | 11 |
| 2. NARRAÇÃO E DESVENDAMENTO DO ESCOMBRO: ÁNGEL RAMA, ROLAND WALTER E A REFLEXÃO SOBRE POÉTICAS TRANSCULTURAIS..... | 19 |
| 2.1. Ángel Rama e os diálogos interculturais latino-americanos | 21 |
| 2.2. O conceito de transculturação narrativa | 25 |
| 2.3. O histórico, o mimético e o transescritural nas produções literárias afro-diaspóricas..... | 45 |
| 2.3.1 O lugar da <i>mimesis</i> nas reflexões sobre texto literário e realidade..... | 45 |
| 2.3.2. O conceito de transescrita de Roland Walter | 55 |
| 3. ENTRE COSMOVISÕES E FRONTEIRAS: ENCONTROS POSSÍVEIS..... | 76 |
| 3.1. Ndani, a maldição e a busca de oportunidades no “mundo diferente” dos brancos..... | 76 |
| 3.1.2. O discurso indireto livre como ponto de encontro entre narrador e personagem..... | 83 |
| 3.1.3. Ndani e o processo de transculturação narrativa..... | 87 |
| 3.1.4. Traumas e violações..... | 96 |
| 3.2. O Régulo de Quinhamel e as interlocuções entre tradição e modernidade..... | 106 |
| 3.2.1. Ascensão de um líder de quatro cabeças..... | 106 |
| 3.2.2. A transculturação de um líder..... | 114 |
| 3.2.3. A ambivalência dos regedores..... | 132 |
| 4. DA ESCOLA À ESCRITA: A CONSTRUÇÃO DE TRINCHEIRAS..... | 146 |
| 4.1. Entre fala e ato: O surgimento de um educador transcultural..... | 147 |
| 4.2. Quando a consciência transculturada retorna à aldeia..... | 156 |
| 4.3. Ambivalências do processo de transculturação..... | 161 |
| 4.4. Pelas frestas: Insubordinações e revides..... | 165 |
| 4.5. Queda e ascensão de um líder transcultural..... | 171 |
| 4.6. Do preconceito à predestinação: A consagração dos mártires..... | 186 |
| 4.7. O transescritural como última trincheira..... | 194 |
| 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 198 |
| REFERÊNCIAS..... | 203 |

1. INTRODUÇÃO

A produção literária do escritor bissau-guineense Abdulai Sila é considerada uma das mais expressivas no conjunto das letras produzidas até o momento em seu país. Autor do primeiro romance publicado na Guiné-Bissau – *Eterna Paixão* (1994) – e até hoje um dos intelectuais mais fortemente engajados na luta pela valorização das manifestações culturais de seu povo, Sila se sobressai não somente pelo pioneirismo na publicação de um gênero literário, mas pelo importante papel que suas palavras desempenham na enunciação das inquietudes e experiências de comunidades por muito tempo silenciadas em meio às relações de dominação e poder.

No conjunto de sua obra, o romance *A Última Tragédia* (1995) assume lugar de destaque, por condensar em sua composição algumas das linhas de força que impulsionam o projeto literário conduzido pelo autor até o momento. Nesse sentido se ressaltam: a exposição das interlocuções entre tradição e modernidade; a busca por dicções narrativas capazes de expressar os anseios dos colonizados através da escrita herdada do colonizador; e a revisão de acontecimentos históricos, norteada pela ótica dos naturais da terra – que, como se sabe, por muito tempo foi colocada em segundo plano na escrita da história oficial da construção ultramarina do império português. A convergência desses ímpetus de resistência faz com que a produção romanesca em questão coloque diante do leitor uma arte literária que, como tentaremos demonstrar ao longo deste trabalho, se constitui como transcultural (RAMA, 2001) e transescritural (WALTER, 2009), ao lançar mão de recursos expressivos impostos pelo invasor europeu para reivindicar o direito à expressão por muito tempo negado aos colonizados.

A Guiné-Bissau tem sido ao longo de sua história, conforme registram Augel (2007), Semedo (2010) e Bispo (2013), um dos países mais pobres do mundo. Contribuem para essa situação, além de seu passado de expropriação enquanto colônia portuguesa, os “cíclicos golpes militares”, que o país sofreu desde a década de 1980 e que o fizeram “vulnerável em todas as vertentes”, segundo observa Caetano (2020, p. 142). As circunstâncias históricas que delinearão o seu atual perfil político e econômico foram também decisivas para comprometer a sua formação literária, haja vista a quase que total ausência de investimentos em educação formal durante o período de colonização portuguesa e a subsequente negligência em relação à implementação e ao posterior fortalecimento de políticas públicas que favorecessem a formação de intelectuais dedicados à arte da palavra escrita – processo que seria decisivo para

tentar assegurar aos guineenses o poder de narrar as suas histórias diante das comunidades grafocêntricas que, de olhos semicerrados, testemunharam a violência de sua colonização.

Nascido em Catió, pequena cidade situada ao sul da Guiné-Bissau, Abdulai Sila estudou engenharia eletrotécnica na Alemanha e vem desempenhando papel crucial no desenvolvimento empresarial, artístico e cultural de seu país de origem. Nessas frentes de atuação, é digno de ênfase o seu engajamento na cofundação de várias instituições importantes para o desenvolvimento de sua terra natal, dentre as quais se destacam: a) o Instituto Nacional de Pesquisas (INEP), que, como bem registra Augel (2011), desfruta de reconhecimento internacional e “desenvolve estudos teóricos e aplicados na área das ciências políticas, econômicas e sociais” (AUGEL, 2011, p. 7); b) a Sila Technologies (SITEC), empresa de eletrônicos que rapidamente se consolidou como uma das maiores do gênero na Guiné-Bissau; c) a Eguitel Comunicações, que, ainda de acordo com Augel (2011, p. 8), é considerada pioneira no campo das telecomunicações e a maior fornecedora de acesso à internet do país; d) e a Ku Si Mon Editora, primeira editora privada da Guiné-Bissau, que em seu nome referencia os três intelectuais encarregados de sua fundação (**Ku, Si e Mon** remetem respectivamente a Fafali **Koudawo**, Abdulai **Sila** e Teresa **Montenegro**), além de intencionalmente evocar a expressão crioula “*ku si mon*”, cujo significado, “criar com as próprias mãos”², bem traduz a determinação presente no ato de inaugurar um mercado editorial, através de iniciativa privada, em um território que, segundo Augel (2007, p. 28), sai da colonização oficial portuguesa com quase cem por cento de sua população analfabeta³.

Do conjunto de ações que vêm sendo colocadas em prática por Sila, infere-se o seu comprometimento ético com a construção e circulação de saberes em seu lugar de origem, sejam eles provenientes do campo literário ou oriundos de outras esferas de produção de conhecimento. Abdulai e seus companheiros de sonhos e de lutas vertem o duro imperativo de “criar com as próprias mãos” (*Ku si mon*, em crioulo guineense), com o qual se deparam, em emblema reivindicatório explicitado no nome da primeira editora particular do país, erguida como potência para resistir à ausência de incentivos governamentais para a formação de escritores e leitores na Guiné-Bissau.

² Conforme informação veiculada no site oficial da editora. Disponível em: <https://www.kusimon.com/editora/>. Acesso em: 21/10/2021.

³ Além de todas as ações citadas, é importante ainda registrar as contribuições de Sila: a) para o surgimento do GREC (Grupo de Expressão Cultural), em Bissau (fundado, nas palavras de Odete Semedo (2005, p. 72), “por um grupo de amigos da Cultura” e responsável, entre outras coisas, pela criação da revista *Tcholona*, com publicações voltadas para as áreas de Letras, Artes e Cultura, com o objetivo de estreitar relações de artistas e intelectuais entre si e com o grande público); b) para a fundação da Associação de Escritores da Guiné-Bissau; c) e para a criação do Centro de Poetas, Ensaístas e Novelistas da Guiné-Bissau (Centro PEN), uma agremiação que tem incentivado a formação de leitores e fortalecido as atividades literárias no país.

O desejo de transformação da realidade guineense, perceptível nos feitos encabeçados pelo autor, revela toda a sua robustez nos textos que foram sendo publicados ao longo de sua trajetória, dentre os quais se notabilizam diversos gêneros literários, além de artigos científicos e produções técnicas. Textualidades nem sempre acolhidas pelo mercado editorial, sobretudo a nível internacional, mas mesmo assim corajosamente trazidas a público.

As inúmeras circunstâncias adversas enfrentadas por Sila e outros autores da Guiné-Bissau para colocarem seus escritos em circulação, se retardaram a formação e consolidação de uma literatura guineense, não foram capazes de conter a expressão literária de um povo que, ao se declarar independente de Portugal em 1973, já demonstrava a sua força reivindicatória em face aos seus potenciais opressores. Conclamados pelos brados de liberdade de líderes como Amílcar Cabral, os guineenses vão aos poucos se movendo entre as ruínas deixadas pelo colonialismo que devastou o país; reconhecendo traços de suas feições por baixo das cicatrizes provocadas pela negação de sua cultura, apropriando-se do porte das armas utilizadas pelo colonizador, subvertendo-as e repensando acontecimentos históricos, na medida em que se amplia o seu contato com a maior das ferramentas legitimadoras da dominação colonial: a palavra escrita – que pela sua força na preservação e propagação de narrativas foi capaz de colocar os povos africanos à mercê daquilo que a escritora nigeriana Chimamanda Adichie chama de “perigo da história única” (ADICHIE, 2009).

Da necessidade de expor as inconsistências da “história única” (ADICHIE, 2009), propagada em torno dos naturais da terra, e do desejo de fazer visíveis as perspectivas sociais dos colonizados, projetando a diversidade cultural bissau-guineense para além dos domínios da tradição oral, surge uma arte literária escrita, da qual Abdulai Sila é exímio representante, comprometida com o que se pode chamar de ruptura de um monopólio representacional (DALCASTAGNÈ, 2012) até então predominante nas narrativas construídas em torno da Guiné-Bissau. Essa produção artística é marcada por revisões de sentidos, apropriações, reapropriações, desconstruções e ressignificações, pois para existir precisa negociar com uma condição colonial ainda em carne viva e, em meio aos artifícios que a fizeram possível, extrair formas de expressão potentes na projeção das vivências e manifestações culturais de povos por muito tempo privados da oportunidade de enunciar no universo da escrita. Ela converte um instrumento de opressão – a palavra escrita – em trincheira de resistência e ferramenta de combate aos preconceitos que foram se consolidando ao longo de séculos de narrações eurocentradas, sempre desenvolvidas tendo como pressuposto basilar o inquestionável protagonismo dos colonizadores.

Do processo de retorno aos fundamentos do colonial, movido pela intenção de resistir à sua persistência e legado, surgem, na Guiné-Bissau e não só, narrativas compromissadas com a revisão do passado, com a revisitação dos cárceres e porões de navio, capazes de converter os escombros da devastação empreendida pelos colonizadores em forças de resistência, através de uma estratégica ampliação das possibilidades de narrar que se move entre heranças culturais de origens diversas para promover “a luta pelo passado oprimido” (BENJAMIN, 2012, p. 251), tendo como principal ferramenta de combate a narração da história a partir da perspectiva dos “condenados da terra” (FANON, 1968). São escritas literárias que tematizam os contatos interculturais para dar conta da complexa e ininterrupta Relação (GLISSANT, 2011) que constitui os sujeitos culturais.

Ao analisar o surgimento de manifestações literárias dessa natureza no contexto das Américas, Ángel Rama (2001), na esteira de Fernando Ortiz (1963), chama os relatos resultantes desse processo de narrativas transculturais, por observar que eles promovem negociações interculturais, situadas entre a modernidade geralmente imposta pelas ações colonizantes e as tradições presentes nas comunidades colonizadas, proporcionando um diálogo do qual resultariam expressões artísticas que aliam tradicional e moderno, próprio e alheio, na expressão literária das inquietudes de grupos subalternizados.

Roland Walter (2009), anos mais tarde, influenciado por Ortiz (1963), Rama (2001) e também pelo conceito de metaficção historiográfica desenvolvido por Linda Hutcheon (1988), vai um pouco mais adiante que seus precursores, ao tratar as narrativas transculturais resultantes das migrações de povos africanos e afrodescendentes desencadeadas pelo colonialismo como pertencentes a um movimento mais amplo, que ele denomina transescrita afro-diaspórica. Movimento este que seria marcado pela reivindicação da humanidade negada aos povos indígenas em meio à violência colonial e também pelo reconhecimento da Relação (GLISSANT, 2011) e do rizoma⁴ (DELEUZE; GUATTARI, 2011) como fundamentos de todos os processos identitários, inclusive aqueles experimentados em meio aos espaços cujas culturas são tidas como atávicas.

As perspectivas teóricas de Rama (2001) e Walter (2009), apesar de pensadas tendo em vista as escrituras oriundas de espaços geograficamente distantes da Guiné-Bissau, contribuem para ampliar a compreensão da arte literária produzida no país, por refletirem

⁴ O conceito de “rizoma” é aqui compreendido, em conformidade com o que é postulado por Deleuze e Guattari (2011) e Glissant (2005), como estrutura radicular que se desenvolve de modo horizontal, indo ao encontro de outros enraizamentos com os quais estabelece relações – perspectiva que se opõe à ideia de raiz única estruturada verticalmente, que, como demonstra Glissant (2011, p. 53-66), por muito tempo fertilizou as “filosofias do uno”, pautadas em percepções essencialistas a respeito das identidades e fenômenos culturais.

sobre conflitos interculturais que muito se assemelham aos presentes na trajetória de seu povo e de suas letras. Além disso, fazem parte daquilo que Boaventura de Sousa Santos e outros estudiosos denominam “Epistemologias do Sul”⁵ – sendo o “Sul” compreendido nessa expressão não como lugar geográfico, mas “metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 12) – e por isso partilham com a escrita de Abdulai Sila o interesse em suspender o estabelecimento de hierarquias entre manifestações e práticas culturais.

Considerando o exposto, é possível afirmar que a mobilização dos conceitos de Rama (2001) e Walter (2009), na leitura do referido romance de Sila, pode proporcionar uma compreensão transfronteiriça de fenômenos composicionais que se apresentam como decisivos para a emergência e consolidação de produções literárias com pretensões decoloniais, por visibilizar artifícios e estratégias desenvolvidos na elaboração de textos escritos que não suprimem a opacidade presente nas relações interculturais⁶ (GLISSANT, 2011). Esse esforço teórico, além de contribuir para a avaliação da abrangência das conceituações dos pesquisadores citados, colabora para o enriquecimento da fortuna crítica do escritor, já que promove a leitura de sua obra à luz de referenciais teóricos ainda pouco explorados pelos intelectuais que até então se debruçaram sobre sua produção literária⁷.

⁵ O termo Epistemologias do Sul foi pioneiramente empregado por Boaventura de Sousa Santos em 1995. Outros estudiosos posteriormente vieram a convalidá-lo, ao convocarem-no em suas reflexões sobre as estratégias de dominação epistemológica que acompanharam a expansão do colonialismo europeu.

⁶ Édouard Glissant, em sua *Poética da Relação* (2011, p. 53-66), argumenta que as conquistas e dominações são essencialistas por natureza e negligenciam a opacidade constitutiva do humano, estabelecendo com o diverso somente relações de assimilação ou aniquilação. Suas investidas em relação ao Outro são sempre no sentido de fazê-lo refê de uma transparência reducionista, que rapidamente dá conta de “categorizar” as suas diferenças e enquadrá-lo no mundo hierarquizado do qual os conquistadores se consideram parte.

⁷ Abdulai Sila começa a ser mais pesquisado no Brasil a partir dos esforços pioneiros de Moema Parente Augel, que, em seu estudo basilar sobre a literatura guineense, reunido no livro *O desafio do escombros* (2007), sublinha o papel fundamental do escritor para a consolidação do romance enquanto gênero literário nas letras da Guiné-Bissau.

Uma busca virtual nas principais plataformas de divulgação científica, tais como *SciELO* e *Google Acadêmico*, revela um crescimento de sua fortuna crítica nos últimos anos. À publicação do livro de Moema Augel (2007), segue-se a elaboração da pesquisa de Nágila Kelli Prado Sana e Ana Paula Kaimoti (2011), que analisam as transgressões linguísticas presentes em *A Última Tragédia* (1995), além de refletirem sobre as implicações identitárias que atravessam a inventividade lexical característica do autor.

No âmbito das pesquisas realizadas em nível de doutoramento, é importante mencionar a tese de Érica Cristina Bispo, defendida em 2013, que desenvolve um estudo sobre as faces do trágico na obra do escritor, além de ressaltar as reverberações dos discursos de Amílcar Cabral em sua escrita, tendo os romances *Eterna Paixão* (1994), *A Última Tragédia* (1995) e *Mistida* (1997) como objetos de estudo. Merece destaque também a tese de Kleyton Pereira (2015), que, ao se voltar para o estudo do espaço diaspórico nas Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, analisa a forma como as consequências das migrações e do (pós)colonial atravessam a escrita de *A Última Tragédia* (2011). Ademais, cabe mencionar a pesquisa de Wellington Marçal de Carvalho (2017), que

Tendo tudo isso em vista, o caminho seguido por esta pesquisa está disposto em três capítulos. No primeiro, intitulado **Narração e desvendamento do escomburo: Ángel Rama, Roland Walter e a reflexão sobre poéticas transculturais**, definimos transculturação, tomando como base os estudos de Fernando Ortiz (1963), intelectual cubano responsável por forjar o termo e desenvolver as primeiras teorizações a seu respeito. Em seguida, abordamos a transposição do conceito de transculturação para o campo dos estudos literários, realizada por Ángel Rama (2001), avaliando as suas contribuições específicas para a compreensão das

analisa a construção de lugares de memória nas escrituras do autor e de Odete Semedo, além de avaliar o papel desses processos na formação do que se poderia chamar de guineidade; e os estudos de Suely Santos Santana (2014; 2015), que foram iniciados durante o período em que realizou o seu doutoramento e já se desdobram em várias outras publicações, em sua maioria centradas na análise do modo como a trilogia romanesca de Abdulai (formada por *A Última Tragédia* (1995), *Eterna Paixão* (1994) e *Mistida* (1997)) contribui para a desconstrução de estereótipos criados por meio da propagação de discursos eurocêntricos e, conseqüentemente, desempenha um papel central para narrar a nação bissau-guineense.

Em nível de mestrado, as seguintes pesquisas podem ser mencionadas: a dissertação de Letícia Valandro (2011), que analisa as representações identitárias e nacionais ensejadas pela trilogia produzida por Abdulai Sila; a pesquisa de Manuella Pereira de Carvalho (2014), que se dedica a investigar como a problemática da nação atravessa as obras de Abdulai Sila e Mia Couto, analisando o romance *Eterna Paixão* (1994) no caso do escritor guineense; a investigação de Maria Filomena Gomes Correia Umabano (2014), que se volta para os três primeiros romances de Sila e para a peça teatral *As orações de Mansata* (2007) para avaliar os diálogos entre tradição e modernidade; o trabalho de Jonh Jefferson do Nascimento Alves (2018), que estuda a representação de um nacionalismo guineense em Abdulai Sila; e o estudo de Adulai Baldé (2017), que, a partir da leitura da peça teatral *As Orações de Mansata* (2007), reflete sobre os processos de identificação cultural bissau-guineenses tendo em vista as interferências do pós-colonial na formação identitária do país.

Além disso, uma série de textos acadêmicos publicados em periódicos vem adensando a fortuna crítica do autor nos últimos anos, entre os quais não se pode deixar de mencionar: o artigo de Lauro Wanderley Meller (2007), que analisa como o autor se apropria de traços da tradição oral para a composição de *Mistida* (1997) e os coloca a serviço dos ideais de liberdade presentes em seu país; o estudo feito por Juliana Cristina Salvadori (2009), que desvenda estratégias narrativas empregadas pelo autor na elaboração do romance *Mistida* (1997), tendo em vista as suas relações com os outros dois romances que compõem a sua trilogia; o artigo de Zuleide Duarte (2012), que analisa a condição social de Ndani e tece considerações fundamentais a respeito das temáticas abordadas por Sila em *A Última Tragédia* (1995); as investigações de Sebastião Marques Cardoso (2013; 2015), que expõem a maneira como o autor guineense contraria a rota convencional do processo de descolonização ao implementar o desejo utópico como uma das forças motrizes de sua ficção, sem deixar de refletir sobre princípios morais e éticos de sua comunidade – além de evidenciarem o modo como a esperança se institui como potência de revide na obra do escritor e analisarem a forma como história e mestiçagem atravessam os seus escritos; as publicações de Rosilda Alves Bezerra (2013; 2017), que investigam as relações de alteridade entre colonizadores e colonizados em *A Última Tragédia* (1995), além de ressaltarem o papel desempenhado por Abdulai Sila na formação de uma literatura nacional bissau-guineense e estudarem os processos de desterritorialização e reterritorialização na produção do autor; o artigo de Luciene Rocha dos Santos Cruz (2020), que se dedica a estudar as representações das mulheres guineenses na obra do escritor; o texto de Rodrigo de Moraes Freitas (2019), que investiga a forma como a exclusão se faz presente na tessitura de *A Última Tragédia* (1995); e o trabalho de Adulai Baldé e Maria de Fátima Maia Ribeiro (2020), que versa sobre a relevância da escrita de Sila nos debates relacionados a identidades culturais e nação no contexto da Guiné-Bissau*.

*Salientamos que este apanhado não ambiciona dar conta de todas as pesquisas já realizadas sobre o autor; pretende, antes disso, situar o leitor a respeito dos principais caminhos percorridos pela crítica no estudo de sua obra.

literaturas provenientes de contextos (pós/neo)coloniais, nos quais práticas culturais de origens diversas coexistem em condições frequentemente conflitivas. Discorremos, ainda, sobre os três níveis de transculturação narrativa observados pelo crítico literário, avaliando a forma como eles se apresentam e a viabilidade de sua instrumentalização na análise literária que será empreendida pela pesquisa. Posteriormente, no subcapítulo designado **O histórico, o mimético e o transescritural nas produções literárias afro-diaspóricas**, problematizamos as relações entre real e ficcional, fundamentados pelos estudos de Luiz Costa Lima (1995; 2003; 2006; 2012) e Wolfgang Iser (2002), para em seguida apresentar o conceito de *mimesis* e refletir sobre as formas como o discurso literário consegue dialogar com o histórico e questionar as suas limitações. Feito isso, apresentamos o conceito de transescrita desenvolvido por Roland Walter (2009) com o intuito de ampliar a compreensão dos textos compostos como resposta e revide à opressão imposta à afrodescendência latino-americana ao longo de sua história. Nesse momento, evidenciamos a pertinência de sua mobilização na leitura do romance *A Última Tragédia* (2011), enfatizando o seu caráter transfronteiriço.

No segundo capítulo, designado **Entre cosmovisões e fronteiras: encontros possíveis**, analisamos a trajetória de duas das três personagens centrais do romance *A Última Tragédia* (2011), tendo como embasamento os referenciais teóricos até então apresentados. Nesta parte do trabalho, tentamos conferir notoriedade à forma como Sila se move entre os espaços ocupados pelos povos colonizador e colonizado para problematizar as relações transculturais que entre eles se impuseram. Na primeira parte desta seção da pesquisa, avaliamos o percurso de Ndani, jovem indígena que adentra o mundo dos brancos em busca de uma oportunidade de trabalho, para analisar as interlocuções entre tradições e crenças de origens diversas, transcorridas em consequência das condições impostas pelos portugueses para permitir o trânsito de indígenas nas áreas por eles habitadas. Em um segundo momento, analisamos a maneira como Sila, ao colocar em cena as vivências de um líder vinculado à tradição indígena e aliado à administração portuguesa, reflete sobre a organização da sociedade colonial guineense e desnuda estratégias transculturais de resistência que se fizeram possíveis ao longo da história de seu país.

No terceiro capítulo, denominado **Da escola à escrita: a construção de trincheiras**, discorremos sobre a trajetória do Professor⁸, terceiro personagem protagonista do romance, e analisamos o projeto empreendido pelo narrador que Abdulai constrói por meio de sua narrativa. Para isso, dividimos o capítulo em dois momentos. No primeiro, observamos as

⁸ Sila designa o seu personagem sempre pela referência à sua profissão com inicial maiúscula, convertendo o seu ofício em substantivo próprio que o denomina. Optamos por adotar também essa grafia em nosso estudo.

negociações transculturais que se impõem ao Professor quando este, após anos estudando a tradição escrita e a religião do colonizador, aceita o desafio de alfabetizar o colonizado. No segundo, fazemos um apanhado a respeito do papel do narrador ao longo do romance, enfatizando tanto as suas contribuições enquanto voz que se constitui e valida a partir do discurso indireto livre, quanto as indagações que sugere ao, nas últimas páginas da narrativa, admitir a sua incapacidade de dar conta da verdade dos fatos em torno das personagens que apresentou. Para operacionalizar esse último empreendimento, recorreremos principalmente ao conceito de transescrita de Roland Walter (2009) e às reflexões sobre *mimesis*, desenvolvidas na primeira parte da tese.

Concluído o percurso analítico, avaliamos, nas considerações finais, os êxitos e limitações da pesquisa empreendida e discutimos os resultados obtidos nas análises literárias realizadas. Além disso, discorreremos a respeito da viabilidade das escolhas teóricas feitas ao longo da tese.

2. NARRAÇÃO E DESVENDAMENTO DO ESCOMBRO: ÁNGEL RAMA, ROLAND WALTER E A REFLEXÃO SOBRE POÉTICAS TRANSCULTURAIS

Compreender as veredas literárias percorridas pelos autores oriundos de contextos (pós/neo)coloniais tem sido, nas últimas décadas, além de um desafio instigante, uma demanda urgente e necessária a ser sanada pelos pesquisadores comprometidos com o cenário intelectual dos países formados a partir de negociações culturais, econômicas e políticas entre povos colonizadores e colonizados. A luta pela independência política, nos países colonizados, trouxe consigo a necessidade de questionar os mecanismos legitimadores da dominação e, conseqüentemente, incentivou a reavaliação de acontecimentos históricos, perspectivas sociais, relações de poder e pressupostos ideológicos. No conjunto dos mecanismos de dominação, revistos e revisitados pela mirada intelectual ansiosa por romper com as amarras da dependência, a produção literária e as textualidades que em torno dela se constroem passaram a constituir uma das preocupações centrais dos estudiosos e pensadores da cultura dos países subalternizados, desencadeando uma série de esforços no sentido de pensar a representação dos diálogos interculturais transcorridos no seio dos grupos colonizados.

Nesse contexto, conscientes do potencial da arte literária no questionamento do histórico, do político, do cultural e do ideológico, ficcionistas e poetas têm feito da escrita um campo de indagações, em que certezas que por muito tempo justificaram a dominação de um povo sobre outros são colocadas em pauta e, amiúde, depostas do altar de grandes verdades. Tradições, valores, crenças e outros fundamentos culturais dos povos colonizadores e colonizados passam a ser explicitamente convocados ao engendramento dos textos literários – compondo complexos cenários nos quais a convivência entre cosmovisões se materializa de maneiras muito diversas – e, por vezes, são mediadas por estratégias discursivas que desconstroem ou desestabilizam hierarquias herdeiras do pensar eurocêntrico.

A propagação de tais procedimentos estético-literários nas antigas colônias tem exigido, por parte da crítica centrada nas produções escritas surgidas nesses espaços, a reavaliação de protocolos de leitura que outrora imperaram em seus estudos e, com isso, estimulado o surgimento de instrumentos conceituais mais eficazes no entendimento das estratégias empregadas pelos escritores provenientes de comunidades subalternizadas. Esses movimentos de revisão e mudança de parâmetros exegéticos têm sido feitos tanto por

estudiosos que escrevem a partir das grandes potências econômicas erguidas durante os processos de colonização quanto por pesquisadores imersos nos espaços colonizados.

Tendo em vista a impossibilidade de dar conta de todos os estudos realizados nesse sentido e a necessidade de selecionar um recorte teórico empenhado em compreender os diálogos interculturais decisivos para a formação literária de comunidades colonizadas, neste trabalho optamos por priorizar as teorizações de intelectuais latino-americanos preocupados com as escritas insurgentes contra as tentativas de subalternização inerentes aos processos de dominação colonial, considerando o fato de serem estes expoentes intelectuais de um hemisfério convertido em palco de violentas imposições culturais. Sendo assim, foram eleitos como referenciais teóricos basilares para a pesquisa os conceitos de transculturação narrativa, de Ángel Rama (1982; 2001) e transescrita, de Roland Walter (2009). A decisão de agenciar os trabalhos desses pesquisadores para compreender as escrituras compostas a partir da “experiência do escombros” (AUGEL, 2007) justifica-se pela referência por eles realizada ao ato de escrever como resposta e revide à tentativa de hierarquização cultural, geralmente mascarada sob o rótulo de progresso.

A partir de diferentes lugares, Rama (2001) e Walter (2009) se dispõem a pensar as letras erguidas a partir do cenário de devastação engendrado pelos mecanismos que sustentaram os processos de colonização. Seus percursos de pesquisa, mesmo não tendo sido traçados sob as mesmas circunstâncias, nem tendo como horizontes específicos as mesmas realidades, alinham-se na visão do literário enquanto espaço de resistência de comunidades colonizadas e, por isso, carregam em si análises dos embates entre ecos provenientes da dominação imposta pelos colonizadores e audaciosos gritos de liberdade dos povos colonizados, apontando inegavelmente para textualidades com caráter prospectivo que se instituem como conciliadoras do tradicional negado pelos colonos e do moderno que estes tentaram impor.

Considerando todas essas questões, neste capítulo, revisitamos os conceitos de transculturação narrativa e transescrita com o objetivo de evidenciar seus contributos para a leitura das poéticas oriundas de contextos coloniais. Nesse percurso, são também ponderados os seus pontos de convergência e as especificidades que os notabilizam no conjunto das produções intelectuais desenvolvidas para refletir sobre as escritas produzidas por populações em situação de vulnerabilidade.

2.1. Ángel Rama e os diálogos interculturais latino-americanos

O legado de Ángel Rama⁹ para a crítica literária faz parte de um projeto intelectual de grandes proporções desenvolvido por toda uma geração de pesquisadores comprometidos com o entendimento da literatura produzida em uma América plural, formada a partir do convívio entre perspectivas sociais, variações linguísticas, imaginários e outras distinções culturais, postos em diálogo e pugna. Seu surgimento, no século XX, é acompanhado do emergir de uma série de estudos desenvolvidos com o claro intento de favorecer a compreensão teórico-crítica das obras de arte produzidas a partir de contextos sociais em que culturas foram violentamente impostas e negadas, mediante conflitos encenados em decorrência de relações de poder, coerção e dominação. Os trabalhos desenvolvidos pelo uruguaio integram um esforço intelectual latino-americano, desenvolvido de forma ampla ao longo do século em questão, pois, como admite Olmos,

Apesar do risco de imprecisão que toda generalização supõe, é possível afirmar que, ao longo do século XX, os esforços dos estudos de cultura da América Latina concentraram-se no propósito de formular categorias que dessem conta dos processos não pouco conflitantes da configuração cultural do continente. Assim, a síntese, a mestiçagem, a transculturação, a heterogeneidade ou o hibridismo desfilaram como variantes de uma formulação que aspirava a descrever os confrontos e as conciliações culturais que uma experiência de modernidade desigual, diversificada e tardia comportava (OLMOS, 2007, p. 13).

Conduzindo o seu fazer em paralelo a estudiosos da estatura de Cornejo Polar, Serge Gruzinski, Néstor García Canclini, Roberto Retamar, Severo Sarduy e Hugo Achugar (para citar só alguns exemplos), Rama integra um grupo de intelectuais comprometidos com a ampliação do entendimento das produções culturais engendradas no continente americano, que tem como prioridade crítica a análise das negociações culturais entre tradição e modernidade, próprio e alheio, específico e “universal”. As instâncias teóricas produzidas a partir do empenho desse grupo convergem na tentativa de compreensão do culturalmente

⁹ Nascido em Montevideu (Uruguai), em 1926, Ángel Rama é considerado um dos mais importantes intelectuais da América hispânica, além de ser tido como um dos críticos literários mais representativos de sua geração. Sua multifacetada atuação profissional favoreceu a ampliação de perspectivas a respeito das dinâmicas interculturais presentes nas letras e nas culturas latino-americanas, além de ter contribuído para a percepção de traços comuns que as constituem. Dentre os seus mais notáveis legados, cabe salientar o desenvolvimento dos conceitos de transculturação narrativa e de comarcas culturais e a idealização da Biblioteca de Ayacucho, sediada na Venezuela e considerada uma das mais potentes iniciativas editoriais da cultura latino-americana. No que diz respeito especificamente à suas contribuições na biblioteca referida, se sobressai a iniciativa pioneira em incluir as letras produzidas em português brasileiro no acervo considerado latino-americano – um claro aceno no sentido de ampliar a integração cultural e intelectual na América Latina.

plural, embora assumam caminhos peculiares no decorrer de seus desdobramentos reflexivos. Além de comungar inquietações relacionadas à multiplicidade das produções artísticas de uma América híbrida, os pesquisadores mencionados parecem partilhar a suspeita, explicitada por Cornejo Polar, de que nenhuma categoria crítica ou dispositivo teórico pode “dar conta da totalidade do objeto que estuda”, conforme registra Ana Cecilia Olmos (2007, p. 13).

O conceito de transculturação narrativa, considerado um dos maiores contributos teóricos legados por Ángel Rama (2001), tem sido alvo de inúmeras revisões críticas nas últimas décadas, instigadas pela densidade das reflexões promovidas pelo crítico uruguaio – em um projeto teórico-crítico que, ainda que concentrado no artigo “*Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana*”, de 1974, e no livro *La transculturación narrativa en Latinoamérica*, publicado em 1982, tem suas raízes fincadas em exercícios críticos anteriores a esses textos e se desdobra em escritos posteriores a eles, como demonstram as muitas pesquisas acadêmicas que se dispuseram a avaliar o percurso intelectual desenvolvido pelo professor uruguaio. No conjunto dos trabalhos que reverberam as teorizações de Rama, destaca-se em nível nacional a tese de Roseli Barros Cunha, desenvolvida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo e publicada, em 2007, pela Humanitas Editorial, por causa da profundidade com que analisa as diversas nuances e influências do trabalho executado pelo crítico literário.

As perspectivas dos revisores do conceito de transculturação narrativa desenvolvido por Rama, conforme ressalta Ana Cecilia Olmos (2007, p. 14), oscilam entre a celebração da pertinência de uma “categoria que privilegia o diálogo cultural como gesto fundador de uma literatura” e a denúncia de um “otimismo” crítico responsável por instituir uma imagem de cultura carente de conflitos da qual resultaria uma visão do literário enquanto síntese conciliatória das divergências culturais.

Apesar de, por vezes, dissonantes, os textos que se dispõem a repensar o trajeto crítico do uruguaio são unânimes ao reconhecerem a sua pertinência e relevância na abordagem dos conflitos culturais que se impuseram a escritores e intelectuais latino-americanos e, nesse sentido, não deixam de reconhecer a importância das categorias críticas por ele engendradas no processo de compreensão das letras produzidas no continente.

Concentrada na segunda metade do século XX, a divulgação dos textos de Rama é divisor de águas na trajetória da crítica literária latino-americana, por propagar ideias que favorecem consideravelmente a ampliação do entendimento das letras produzidas em contextos (pós/neo)coloniais. Herdeiro e interlocutor de pensadores latino-americanos, como

o dominicano Pedro Henríquez Ureña, o venezuelano Mariano Picón Salas e os brasileiros Antonio Candido, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro, Rama concilia, como bem ressalta Cunha (2007), contribuições intelectuais de seu continente com reflexões de projeção mais ampla, vindas da Europa, como as que são feitas pelo etnólogo italiano Vittorio Lanternari. Realiza, dessa forma, em seu próprio projeto teórico-crítico, procedimentos de apropriação, negociação e ressignificação que viriam a ser exaltados em seu trabalho como etapas constituintes do processo de transculturação narrativa que ele se dispõe a estudar.

A trajetória intelectual de Rama, iniciada em 1947, segundo registra Cunha (2007, p. 19), com a publicação do texto “*Sobre la composición del gaucho Matrín Fierro*”, é marcada pela incidência de temas relacionados à emancipação cultural e política do continente americano. O literário, sempre o ponto central de suas reflexões, possibilita-lhe a inquietude sobre questões mais amplas relacionadas à cultura latino-americana e os seus desdobramentos durante o processo de dominação colonial e, sobretudo, no período posterior a ele. A amplitude de seu legado faz com que Roseli Barros Cunha afirme: “desde a década de quarenta, quando começou a escrever em revistas culturais, Ángel Rama não fora um acadêmico tratando de literatura, mas um intelectual interessado pelos acontecimentos de sua cidade” (CUNHA, 2007, p. 21).

Professor do que hoje designamos ensino médio, colaborador em alguns dos mais importantes periódicos de sua época, professor visitante em instituições latino-americanas com grande potencial de produção e socialização de saberes, Rama foi um estudioso empenhado em fornecer suportes capazes de aguçar o olhar de seus contemporâneos a respeito da arte literária e das produções culturais de sua época, que, como se sabe, foi um período decisivo para o fortalecimento das letras produzidas na América Latina. O uruguaio, preocupado que estava em entender as letras e a cultura latino-americana de seu tempo, criou vários conceitos fundamentais na análise do decurso histórico-cultural do continente, dentre os quais destacaremos os de comarca cultural e transculturação narrativa, no âmbito deste trabalho, pela sua pertinência na reflexão sobre culturas formadas mediante a interlocução entre componentes vinculados a povos que ocupam posições antagônicas nas relações de dominação e poder¹⁰. Em uma biografia dedicada à cultura e às letras de sua época, Rama defendeu a ideia de uma América Latina integrada mediante o fazer de seus intelectuais e foi um dos primeiros pesquisadores de grande estatura a insistir abertamente na inclusão do Brasil no rol das discussões sobre arte e cultura latino-americana, rompendo a barreira

¹⁰ Trataremos mais detidamente da natureza antagônica dessas relações de poder ao longo do capítulo.

linguística que separava a antiga colônia portuguesa de seus vizinhos de colonização hispânica. Essa postura torna-se explícita em sua atuação como diretor literário da Biblioteca de Ayacucho, onde militou pela inclusão de textos de autores brasileiros no espaço que à altura era considerado símbolo da integração intelectual latino-americana e da preservação de saberes produzidos no continente, e também no intenso diálogo que manteve com Antonio Candido e outros pesquisadores brasileiros.

Os esforços conceituais de Rama, como aqui já ficou dito, são frutos de negociações entre heranças intelectuais latino-americanas e reflexões desenvolvidas fora do continente. Talvez por isso, no conjunto de seu trabalho, se destaquem conceitos capazes de pensar o cultural para além das fronteiras politicamente definidas. Os conceitos de transculturação narrativa e de comarcas culturais se sobressaem no âmbito desse esforço de ponderação que transcende fronteiras, por terem como intuito norteador a vontade de repensar a configuração cultural do continente considerando dois vetores essenciais: as tradições autóctones e as intervenções externas normalmente concentradas com maior força nos espaços urbanos e apresentadas às comunidades rurais como índices de desenvolvimento e progresso. As reflexões feitas pelo uruguaio para o desenvolvimento de tais conceituações são de grande valia por promoverem uma análise da situação normalmente vivida pelos povos subalternizados em meio a um contexto de dominação: oprimidos pela imposição de uma cultura apresentada como superior e obrigados a negociar entre as suas tradições e aquilo que lhes é apresentado como “obrigação cultural” a cumprir em busca de melhores condições de vida.

Tidos como marcos decisivos na reflexão sobre América Latina, os conceitos de Ángel Rama fazem parte de um projeto intelectual que busca uma integração entre os povos que povoavam o continente e, por isso, primam por considerar processos culturais de forma mais ampla para o desenvolvimento de suas circunspeções, mesmo quando decorrentes de acontecimentos históricos peculiares a um lugar específico. Dessa situação decorre a possibilidade de tomar os conceitos do intelectual uruguaio como suportes para a compreensão de dinâmicas culturais que fazem parte da realidade de outras comunidades e países, como a Guiné-Bissau, por exemplo, que mesmo situada em outro continente passa por negociações culturais semelhantes às observadas por Rama na América Latina.

O conceito de transculturação narrativa é, nesse sentido, exemplo lapidar da amplitude dos horizontes de reflexão de Rama, por tentar dar conta de um processo de negociação cultural amplo, rico em nuances e possibilidades, cujos desdobramentos ninguém, nem o

próprio intelectual responsável pelo seu engendramento, é capaz de prever, como a seguir tentaremos demonstrar.

2.2.O conceito de transculturação narrativa

Considerado uma das mais importantes contribuições teóricas desenvolvidas por Ángel Rama, o conceito de transculturação narrativa surge em seus escritos a partir de uma série de leituras de contribuições intelectuais de autores da América Latina e não só, que, ao longo de décadas, fomentaram a análise dos encontros e embates entre povos e culturas. O seu emergir nos escritos do uruguaio é propiciado pelo contributo de um número expressivo de estudiosos, dentre os quais alguns serão destacados nos parágrafos seguintes em função da profundidade de suas influências nas formulações teóricas do pesquisador.

Inicialmente, o conceito de “transculturação” foi desenvolvido e empregado por Fernando Ortiz¹¹, no livro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, cuja primeira publicação data de 1940. Em sua obra, Ortiz (1963) partiu da necessidade de engendrar uma terminologia científica que adequadamente abrigasse as ponderações que desenvolvia a respeito da formação econômica e sociocultural de seu país e, atendendo a aspirações científicas da intelectualidade de sua época, cunhou o vocábulo *transculturação* por entender que este

expressa melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura a outra, porque este não consiste somente em adquirir uma distinta cultura, que é o que em rigor indica o termo anglo-americano *aculturation* [aculturação], mas sim que o processo também implica necessariamente a perda ou desarraigo de uma cultura precedente, o que se poderia chamar de uma parcial desculturação, e, além disso, significa a conseqüente criação de novos fenômenos culturais que poderiam ser chamados de *neoculturação*. Ao fim, como bem sustenta a escola de Malinowski, em todo abraço de culturas sucede o mesmo que na cópula genética dos indivíduos: a criatura sempre tem algo de ambos os progenitores, mas também sempre é distinta de cada um dos dois¹² (ORTIZ, 1963, p. 96-97).

¹¹ Nascido em Havana (Cuba), em 1881, Fernando Ortiz é considerado um dos precursores dos estudos sobre a afrodescendência cubana. Desenvolveu, ao longo de sua trajetória acadêmica, pesquisas etnográficas e antropológicas comprometidas com a análise das contribuições negras para a formação cultural de seu país. Foi também responsável pela fundação da Sociedade de Estudos Afro-cubanos, instituição interessada em valorizar as influências africanas no acervo cultural de seu país de origem.

¹² Tradução nossa: “expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de

Para o ensaísta latino-americano, o neologismo por ele criado é mais adequado à compreensão da realidade cubana, uma vez que o termo de origem anglo-saxônica “aculturação”, até então empregado para designar os processos de negociação interculturais presentes nas sociedades colonizadas, para além de ter sido uma designação imposta de fora para dentro, ou seja, atribuída por intelectuais estrangeiros, não responde integralmente às demandas que perpassam a formação cultural cubana (e, por extensão, latino-americana). Roland Walter (2009), leitor de Ortiz e importante propagador de seu espólio intelectual, assim sintetiza o processo de transculturação, em tentativa de facilitar a sua compreensão para os pesquisadores contemporâneos: “a perda parcial de cultura (desculturação), a concomitante assimilação de elementos de outras culturas por cada grupo de imigrantes (aculturação) e a criação de uma nova cultura cubana (neoculturação)” (WALTER, 2003, p. 58)¹³.

A forma verbal “aculturar” (*to acculturate*), de acordo com Malinowski (1963, p. 3), traz em si uma série de pressuposições ideológicas incompatíveis com a dinâmica predominante no contexto sociocultural da América Latina, pois sugere uma passiva adaptação a um padrão cultural fixo e definido. Tais pressupostos, segundo o mesmo autor (1963, p. 4), negligenciam o fato de que, em um contato entre culturas, as influências decorrentes são múltiplas e se desenvolvem em todas as direções, i.e., não são somente as comunidades em posição subalternizada que são influenciadas e se adaptam às culturas impostas, mas essas mesmas culturas, ao serem postas em contato mediante a realização de experiências migrantes, se ressignificam e recebem influências das manifestações culturais com as quais convivem. Conforme ressalta Malinowski, toda transculturação

é um processo no qual sempre se dá algo em troca do que se recebe; é um “toma y da ca”, como dizem os castelhanos. É um processo no qual ambas as partes da equação resultam modificadas. Um processo no qual emerge uma nova realidade, composta e complexa; uma realidade que não é uma aglomeração mecânica de caracteres, nem sequer um mosaico, mas um fenômeno novo, original e independente. Para descrever tal processo o vocábulo de latinas raízes *transculturação* proporciona um termo que não contém a implicação de uma certa cultura em direção a qual tem que tender a outra, mas sim uma transição entre duas culturas, ambas ativas, ambas contribuintes com suas respectivas participações e

nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación. Al fin, como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de sus progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos” (ORTIZ, 1963, p. 96-97).

¹³ As análises literárias empreendidas nos capítulos seguintes desta pesquisa demonstram, através da observação das narrativas construídas em torno das três personagens principais de *A Última Tragédia* (2011), a forma como essas etapas do processo de transculturação se materializam ao longo de suas respectivas trajetórias.

ambas cooperantes ao advento de uma nova realidade de civilização (MALINOWSKI, 1963, p. 5)¹⁴ (Grifos nossos).

Ortiz, como ressalta Malinowski (1963), desenvolve um conceito que propõe um olhar não hierárquico para as culturas que, em contextos coloniais, são postas em diálogo. A transculturação seria um processo sempre original e imprevisível do qual resultariam realidades civilizacionais que, conquanto herdeiras das tradições culturais conjugadas em sua composição, não tenderiam a reduzir-se à condição de desdobramento de nenhuma delas. O fenômeno seria o insurgir de expressões culturais novas a partir dos diálogos forjados entre outras já existentes.

A necessidade sentida por Ortiz (1963) de fazer uso de uma nova denominação justifica-se, segundo Cunha (2007, p. 114), pelo interesse em “expressar os “variadíssimos” fenômenos que se originariam em Cuba devido às “complexíssimas” transmutações de culturas que ela apresentava e que sem conhecê-la seria impossível entender”. O pesquisador cubano é enfático em registrar que a singularização das transições culturais ocorridas em seu país não se devem às negociações interculturais em si – comuns a todas as sociedades – , mas ao fato de que aquilo que na Europa demorou mais de quatro milênios para ocorrer tivesse acontecido lá em menos de quatro séculos (CUNHA, 2007, p. 115).

De forma geral, as considerações de Ortiz em torno do transcultural desbravam caminhos de reflexão de grande importância para a compreensão das negociações interculturais. Sua visão não hierarquizada a respeito das culturas que dialogam em contextos coloniais contribui para a construção de uma consciência de igualdade em torno das manifestações culturais que disputam e dividem espaço nas chamadas zonas de contato (PRATT, 1999) – isto é, nos “espaços de encontros coloniais nos quais pessoas geográfica e historicamente separadas entram em contato e estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade radical e obstinada” (PRATT, 1999, p. 31). Outrossim, a sua apresentação dos diálogos entre culturas enquanto processos dotados de imprevisibilidade e originalidade contribuem para a análise das negociações que se operam não só entre expressões culturais de diferentes comunidades, mas no âmago do acervo cultural

¹⁴ Tradução nossa: “es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; es un “toma y daca”, como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso el vocablo de latinas raíces transculturación proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización” (MALINOWSKI, 1963: 5).

de um mesmo grupo através, por exemplo, do diálogo entre gerações, pois, como afirma Glissant (2005), as culturas se constituem dentro de um incontinente processo de relação que faz emergir suas complexidades e heterogeneidades específicas.

Cabe salientar que, apesar de construir um dos mais importantes alicerces da conceituação a ser desenvolvida por Rama para pensar as letras latino-americanas, ao cunhar o termo “transculturação”, Ortiz (1963) não tinha o literário no horizonte de suas preocupações. Seu contributo era voltado para as questões culturais de forma mais ampla, sendo por isso passível de agenciamentos que permitissem a análise de problemáticas pertencentes a campos mais restritos da produção cultural. A canalização das problematizações do estudioso cubano para a esfera do literário constitui um dos mais importantes contributos de Ángel Rama para a crítica literária de sua época.

Para além das influências diretas e explícitas de Ortiz, o estudioso uruguaio é herdeiro de anseios e aspirações intelectuais de outros pesquisadores de grande projeção na América Latina. De Pedro Henríquez Ureña, ele incorpora, como bem ressalta Roseli Barros Cunha (2007, p. 24), uma produção intelectual desenvolvida já na década de 1920, que propunha uma integração daquilo que ele designa “nuestra América”, pautada na unidade, mas sem silenciar os espaços para a existência do diverso. O dominicano defendia uma união latino-americana enquanto devir necessário para o fortalecimento do continente, enxergando como destino inadiável a integração dos povos marcados pela colonização espanhola. Para ele, a língua consistiria em um importante instrumento integrador, por carregar em si um repertório de tradições, crenças e atitudes diante da vida, que resistem a mudanças e revoluções (UREÑA *apud* CUNHA, 2007, p. 26).

Para o dominicano, conforme pontua Cunha (2007), o espanhol seria a língua de unificação latino-americana, se sobrepondo à diversidade linguística dos povos indígenas que habitam o continente. Esse movimento de sobreposição ocorreria de forma pacífica e seria um gesto através do qual seriam preservadas as peculiaridades de cada região e comunidade latino-americana.

Do legado de Ureña, Rama herdará principalmente o afã de promover uma integração latino-americana – mais ampla no caso do intelectual uruguaio, uma vez que ele insiste na inclusão do Brasil nas discussões sobre a história e a cultura da América Latina – e a convicção de que isso só pode efetivamente ocorrer na medida em que se processam negociações entre as culturas dos povos colonizador e colonizado, sendo a língua do primeiro artifício importante para a visibilização e tentativa de preservação do patrimônio imaterial do

segundo. Ainda do dominicano, Rama herdará a tendência ao questionamento de fronteiras políticas, que será fundamental no desenvolvimento da noção de *comarcas culturais*, que explicaremos mais adiante.

Outro intelectual que influencia diretamente o pensar de Rama é o venezuelano Mariano Picón Salas, responsável pela propagação da noção de *síntese cultural*. O estudioso lança mão do conceito de transculturação de Ortiz para pensar a hibridização de mitos e cerimônias, da qual resultaria uma América formada a partir de “conciliações mestiças”. Em seu trabalho, Salas defende, conforme registra Cunha (2007), a possibilidade de confluência de duas culturas que se opõem para dar origem a uma terceira, mestiça e progênie das que lhe antecederam. É válido salientar que, embora sua perspectiva muito se assemelhe a que será adotada posteriormente por Rama ao cunhar o conceito de transculturação narrativa, os intelectuais formulam suas ideias em momentos distintos e incorporando leituras, em alguns momentos, diversas. Isso naturalmente faz com que as suas compreensões do fenômeno transcultural apresentem divergências, dentre as quais se pode, à título de exemplo, mencionar o fato de o venezuelano tomar o termo – *transcultural* – de forma mais superficial como sinônimo de outros como “síntese”, “cultura mestiça” e “cultura híbrida”, que posteriormente farão parte das conceituações de pesquisadores como Serge Gruzinski e Néstor García-Canclini – o que não acontece em Rama (2001), que ressalta a transculturação como um fenômeno específico e exalta o vocábulo *transcultural*, na esteira de Ortiz (1963), como aquele que melhor expressa a sua compreensão do que ocorre nas zonas de contato.

A Picón Salas e Rama será feita, posteriormente, a crítica de terem teorizado a partir de um lugar de otimismo, que utopicamente tende a enxergar um ponto de pacificação dos conflitos entre culturas, proporcionado pelo que eles entendem como processo de transculturação. Sua postura é compreensível quando se tem em vista o projeto intelectual de integração latino-americana que a intelectualidade da época tendia a defender com o objetivo de fortalecer os países expropriados pelo processo de colonização europeia.

Voltando ao levantamento das influências de Rama, três intelectuais brasileiros apresentam-se como interlocutores decisivos no amadurecimento das ideias do uruguaio. São eles: Antonio Candido, Darcy Ribeiro e Gilberto Freyre.

Antonio Candido, de quem Ángel Rama foi amigo pessoal, é considerado um dos maiores críticos literários que o Brasil já teve. Sua influência no trabalho do uruguaio, como se pode pressupor, está diretamente vinculada à adaptação do conceito desenvolvido por Ortiz (1963) no âmago das discussões sociológicas e antropológicas para os domínios da literatura. O brasileiro estabelece, no seio da crítica literária de seu lugar de origem, uma distinção que será fundamental ao considerar as trajetórias literárias dos países subalternizados. Ao diferir manifestações literárias de literatura propriamente dita – assim considerada porque organizada enquanto sistema, ele institui diretrizes que ampliam o olhar sobre o desenvolvimento da arte da palavra nas colônias europeias. Conforme o pesquisador conceitua, em um de seus mais referenciados livros – *Formação da literatura brasileira* (2009) –, existe literatura em uma comunidade quando se tem a produção efetiva de obras interligadas por denominadores comuns que lhes conferem continuidade e unidade. No conjunto desses fatores, estariam elementos literários internos à obra de arte – linguagem, temática, representações imagéticas –, e outros de cariz externo, mas que não se podem dissociar da concepção do artístico, tais como: produtores de arte conscientes de sua função social, um público leitor de caráter plural e heterogêneo e a existência de alguma forma de transmissão capaz de relacionar o conjunto desses componentes, de modo a possibilitar a consolidação de um emergir ininterrupto de obras e autores.

Leitor confesso de Candido, Rama internalizará a noção de literatura enquanto sistema e enxergará o processo de transculturação narrativa como responsável pelo surgimento e consolidação de um projeto literário que transcende as fronteiras políticas que delimitam os países e se consolida enquanto estratégia intelectual dos escritores provenientes de contextos marcados pela imposição cultural para compor textos capazes de atingir diferentes públicos leitores sem abdicar dos pressupostos culturais que particularizam as comunidades que neles estão representadas ou que condicionaram direta ou indiretamente a sua concepção¹⁵.

¹⁵ Em seu texto “Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana”, de 1974, e no livro *La transculturación narrativa en Latinoamérica*, publicado em 1982, Rama apontará a existência de um grupo de escritores transculturadores, do qual seriam membros autores como o brasileiro João Guimarães Rosa, o colombiano Gabriel García Márquez e o mexicano Juan Rulfo, que, a partir de diferentes lugares e lançando mão de distintos legados culturais, teriam conduzido projetos narrativos capazes de projetar componentes da tradição mais íntima e peculiar de seus povos sem com isso circunscrever a apreciação de suas obras a um grupo restrito de iniciados nos estudos culturais. O processo de transculturação narrativa funcionaria como um mecanismo de comunicação inter-humana capaz de evidenciar os vínculos entre tradicional e moderno, projetando as culturas de comunidades subalternizadas para além dos espaços em que elas se desenvolveram e favorecendo o fortalecimento do literário enquanto sistema nos territórios outrora(?) colonizados.

Além disso, Rama incorpora do contato com o brasileiro a preocupação com a sistematização literária na América Latina, uma inquietação que, somada à percepção da literatura enquanto sistema, se apresentará como basilar para o desenvolvimento de seus escritos voltados para o transcultural, sobretudo quando se tem em vista que o processo de transculturação narrativa possibilitaria o fortalecimento dos laços entre os componentes que o crítico brasileiro indica como fundamentais para a existência de um sistema literário.

Ao legado de Candido, Ángel Rama acresce a compreensão de Darcy Ribeiro dos processos de formação americana como fenômenos que transcendem as fronteiras políticas. Preocupado com a constituição do povo brasileiro, Ribeiro (1995) analisa as dinâmicas que a perpassaram e reflete sobre os contatos entre etnias e culturas, que, como é de conhecimento geral, foram decisivos para a trajetória formativa do país. Entre os seus mais importantes contributos, destaca-se, segundo Roseli Barros Cunha (2007, p. 61-62), a ideia de “aceleração evolutiva”, que consistiria na compreensão de que, quando um povo com domínio de uma “nova tecnologia” era posto em contato com outro que não o detinha, havia uma tendência à modificação de ambas as comunidades: a que tinha acesso ao domínio tecnológico tenderia a se expandir sobre a outra que, muito provavelmente, teria o seu perfil étnico alterado. A esse processo se seguiria uma etapa subsequente em que a comunidade iria formular criativamente novas formas de ser e ver o mundo, pautadas em aspectos das culturas dominante e dominada; e, em um terceiro momento, as expressões culturais formuladas se tornariam independentes, sendo capazes de se dissociar das culturas que lhe deram origem e atingindo o status de culturas nacionais.

A perspectiva de Ribeiro (1995), embora em alguns momentos aparente estar pautada por uma compreensão de transição cultural enquanto indício de progresso – algo que pode ser questionado quando se compreende que a colonização europeia, frequentemente, se valia das ilusões de progressão e avanço para impor modos de ser e de se organizar socialmente aos povos colonizados –, vem a ser importante para Rama por possibilitar a ampliação de suas reflexões sobre os diálogos interculturais e os seus desdobramentos a curto e longo prazo. Outra contribuição do autor brasileiro que seria decisiva para o fazer teórico de Rama seria a compreensão de que a América Latina poderia ser dividida em regiões culturais, elaborada nos textos publicados no Uruguai sob o título de *Configuraciones histórico-culturales americanas*, em 1972. Essa compreensão seria decisiva para o engendramento do conceito de *comarcas culturais*, a ser desenvolvido por Rama para defender a existência de expressiva

similaridade cultural entre pontos geográficos separados por fronteiras políticas traçadas pelas lutas pela dominação do continente americano.

O entendimento das limitações estabelecidas pela divisão geográfica e política imposta pelo processo de colonização europeia e as influências recebidas de estudiosos como Pedro Henríquez Ureña – que segundo registra Cunha (2007, p. 80) já faz referência a comarcas em um texto divulgado em 1925 – e Darcy Ribeiro – que analisa as possibilidades de divisão e organização da América Latina tendo em vista aspectos históricos, sociológicos e culturais – condicionam a percepção de Rama de que uma região pode transcender os espaços delimitados cartograficamente pelos acordos políticos, de modo que, como bem registra Cunha ao sintetizar as ideias do crítico uruguaio,

uma região poderia abranger ao mesmo tempo diversos países contíguos, ou dentro deles recortar áreas com traços comuns, oferecendo um segundo mapa, mais verdadeiro inclusive que o oficial – este último tantas vezes determinado por divisões administrativas coloniais ou por questões políticas posteriores (CUNHA, 2007, p. 84).

O conceito de comarcas culturais, conforme assinala Roseli Barros Cunha (2007), é de grande importância para o desenvolvimento e consolidação do de transculturação narrativa, pois é resultado da projeção de reflexões antropológicas e sociológicas para uma esfera que ultrapassa o local e o nacional, sem com isso desconsiderar sua relevância enquanto categorias de análise, para cotejar fenômenos culturais a partir de uma ótica mais abrangente. Espaços são cotejados a nível macro sem deixar de lado os possíveis distanciamentos existentes entre eles em outros níveis. Transposto para a reflexão sobre o literário, o reconhecimento da existência da aproximação cultural entre áreas situadas em diferentes lados das fronteiras politicamente instituídas contribui para que projetos literários conduzidos na América Latina possam ser avaliados de forma mais ampla e em relação ao que vem sendo produzido para além das linhas divisórias que demarcam os mapas. Essa percepção acena no sentido de uma compreensão transfronteiriça dos fenômenos culturais e literários.

Antonio Candido descreve o desenvolvimento do conceito de comarcas culturais como “um dos feitos críticos mais brilhantes e operativos” de que tomou conhecimento (CANDIDO, 2013, p. 32) e destaca, no campo das reflexões feitas na América Latina, a relevância dessas teorizações: “Todos sabemos que até a minha geração a América de fala espanhola e a América de fala portuguesa eram, por assim dizer, culturalmente estranhas em grande parte uma com relação a outra. Ambas se voltavam para a Europa de maneira absorvente e pouco se comunicavam” (CANDIDO, 2013, p. 29). Para o crítico brasileiro, o

conceito foi divisor de águas no sentido de possibilitar a ruptura com as perspectivas eurocêntricas reinantes em alguns estudos literários feitos até o momento e permitiu que as literaturas pudessem ser encaradas “em perspectiva supranacional, com base em afinidades de tema e de fatura que transbordam as fronteiras geográficas” (CANDIDO, 2013, p. 29-30). Rama, como bem observam Flávio Aguiar e Sandra Vasconcelos (2001, p. 9) em apresentação a edição brasileira de uma coletânea que reúne alguns dos principais textos do pesquisador uruguaio, concebe a América Latina como “um projeto a ser delineado pelo trabalho intelectual” e abre espaços importantes para que a cultura do continente passe a ser analisada de forma mais ampla e menos dependente dos parâmetros de análise eurocentrados. Flávio Aguiar faz questão, inclusive, de enfatizar abertamente a relevância desse conceito, corroborando o que é afirmado por Candido:

Graças a conceitos como esse, é possível começar a observação de tendências orgânicas supranacionais no interior das literaturas latino-americanas, quando antes a crítica buscava mais sistematicamente apenas a comparação com as culturas europeias ou a norte-americana, por muito tempo tomadas como “matrizes” ou “desdobramentos” deste lado do Atlântico (AGUIAR, 2013, p. 44).

Da posição de professor, pesquisador, poeta, jornalista e facilitador da publicação dos textos do uruguaio no Brasil, Flávio Aguiar pontua

Rama, a partir dos anos 60 até sua morte, em 1983, projetava a América Latina para o futuro, abrindo-lhe a perspectiva de ser uma resposta de dimensão secular a todos os processos sucessivos de conquista e dominação, na medida em que pudesse tornar-se um território de liberdade solidária com fundamento numa visão abrangente de suas homologias culturais, apesar de suas diferenças (AGUIAR, 2013, p. 34).

O empenho do uruguaio na formulação dos conceitos de transculturação narrativa e comarcas culturais está vinculado à intenção de projetar a imagem dos países latino-americanos para além da miragem do império colonial europeu. Para isso, Rama se esmerava em forjar perspectivas críticas capazes de pensar os processos de negociação cultural para além das fronteirizações inerentes aos procedimentos de colonização e a partir de perspectivas mais abertas que aquelas até então adotadas pela intelectualidade europeia e norte-americana.

Ainda no cenário das contribuições brasileiras para o desenvolvimento dos conceitos de Ángel Rama, é importante mencionar a influência que Gilberto Freyre e a postura integradora que adotou em seu “Manifesto Regionalista” – apresentado, conforme ressalta Cunha (2007, p. 151), no primeiro Congresso Brasileiro de Regionalismo, realizado em

Recife no ano de 1926 – exerceram sob a compreensão do crítico uruguaio do que poderia ser considerado regional. Em seu manifesto, o sociólogo brasileiro ressalta a importância de preservar os componentes culturais de uma região sem com isso prescindir da incorporação de influências externas, colocando no púlpito das alterações de sua época um regionalismo cosmopolita – que será depois caro às teorizações de Rama a respeito de um transcultural que coloca o próprio em tela sem menoscar as contribuições de um alheio em relação ao qual as comunidades desenvolveram um movimento de apropriação ou incorporação.

Como é possível perceber através das observações feitas até aqui, ao legado de Ortiz, serão somadas as pesquisas de um expressivo número de estudiosos, que se encarregam de transpor as ponderações do ensaísta cubano para outros horizontes de pensamento, a elas acrescentando problematizações e contributos de várias proveniências, áreas do conhecimento e épocas. Nesse quadro de contribuições e acréscimos, o trabalho de Rama – no artigo “Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana”, de 1974, no livro *La transculturación narrativa en Latinoamérica*, publicado em 1982, e em vários outros textos que compõem o seu legado e foram publicados principalmente na década de 1980 – ocupa lugar proeminente por promover uma ampliação das perspectivas conceituais do pesquisador cubano e revitalizá-las ao se apropriar das discussões em torno do transcultural para pensar o campo das escritas literárias, aumentando-lhe conseqüentemente o fôlego e as ressonâncias. Como bem observa Roseli Barros Cunha,

Tanto o cubano [Ortiz] quanto o uruguaio [Rama] desejam reforçar a capacidade de se revitalizar da cultura que recebe o impacto modernizador, ou externo. Podemos entender que o processo em si não teria sofrido nenhuma alteração, mas o foco seria outro: na aculturação, este incidiria sobre o contato entre as culturas; na *transculturação*, o foco se voltaria para a possibilidade de respostas (CUNHA, 2007, p.130).

Ao desenvolver seus estudos sobre transculturação narrativa, Rama se demonstra preocupado com as possíveis réplicas dadas pelos escritores latino-americanos aos diálogos interculturais que o processo de dominação colonial forjou no continente e privilegiará o romance como gênero literário fundamentador de suas principais constatações. Não por acaso, apontará grandes mestres na composição do gênero como exemplos de escritores que podem ser considerados transculturadores. Os estudos sobre a produção romanesca latino-americana desenvolvidos pelo uruguaio (2001) partem da constatação de que o romance é o “peixe ensabado” da literatura, ou seja, é um gênero muito difícil de “pegar” precisamente porque extraiu de suas “baixas origens” uma aguçada capacidade “de adaptação, de sobrevivência, de

transformação” (RAMA, 2001, p. 41) . As diversas possibilidades que permeiam o gênero fazem com que escritores de diferentes países e distintos contextos dele se apropriem para dar conta de necessidades expressivas atreladas a suas vivências históricas e socioculturais.

Essa percepção fundamental para os estudos de Rama (2001) vem a ser endossada em estudos literários mais recentes, como os que vêm sendo desenvolvidos por Eurídice Figueiredo¹⁶, que lhe permitem afirmar que “a riqueza do romance decorre de sua maleabilidade: sem regras fixas, tem uma possibilidade infinita de se adaptar aos novos tempos” (FIGUEIREDO, 2020, p. 234).

A análise do crítico uruguaio a respeito das narrativas pertencentes ao projeto estético dos escritores que ele chama de “transculturadores” parte da percepção de que a negociação entre formas literárias vindas de fora e pressupostos culturais locais sempre se impôs como fundamental no desenvolvimento da trajetória escritural dos autores pertencentes aos países latino-americanos – observação que, como se sabe, atualmente pode ser estendida para a realidade dos países africanos da lusofonia, por terem vivenciado situação semelhante em seu processo de afirmação literária. Para lidar com o conflito entre formas literárias surgidas na Europa e modos de narrar característicos da tradição, muitas foram as estratégias empregadas pelos escritores. Também para lidar com os confrontos entre as imposições da modernidade experimentadas mais acentuadamente no meio urbano e os princípios da tradição mais fortemente arraigados no meio rural, os autores foram desafiados a refletir sobre a maneira como conduziriam seus exercícios de escrita.

Rama (2001) chama a atenção para alguns caminhos percorridos por eles com a intenção de salvaguardar a cultura de suas respectivas comunidades sem renunciar às influências europeias e sem fechar os olhos às imposições da modernidade, que se faziam importantes para a consolidação de sistemas literários em seus respectivos países. Dentre eles, destacamos: a produção de narrativas regionalistas, a composição de narrativas indigenistas de cunho social e a criação de narrativas transculturais. As principais críticas feitas por Rama (2001, p. 253) aos dois primeiros caminhos referem-se, principalmente, ao fato de eles comportarem em si uma espécie de esquecimento em relação às modificações que vinham se impondo ao legado tradicional presente nas comunidades focalizadas pelos textos narrativos e à constatação de que muitos dos narradores que os percorreram delimitavam muito rigorosamente as falas das personagens associadas ao regional/tradicional, como que demarcando a presença de um narrador situado em um espaço erudito, diferente daquele em

¹⁶ Eurídice Figueiredo (2020) vem desenvolvendo instigantes pesquisas a respeito do modo como procedimentos das chamadas escritas de si têm contribuído para a transformação do romance contemporâneo.

que se moviam as personagens, normalmente mais articulado ao popular. Em relação especificamente à literatura social de caráter indigenista, outra crítica externada por Rama (2001, p. 360) está ligada à sua forte tendência à excessiva racionalização dos relatos, o que, para o pesquisador, indicia a presença de uma cosmovisão dissonante da pertencente aos grupos representados nas narrativas literárias e pode ter como consequência direta a artificialidade do narrado.

A criação de narrativas transculturais é apresentada pelo pesquisador como a única estratégia, dentre as três citadas, que efetivamente consegue conjugar elementos tradicionais e modernos, internos e externos, em um ato criativo que não se corrompe com o passar do tempo, pois se nutre de fontes variadas sem se curvar inteiramente a nenhuma delas. Nesse processo, há uma rica e complexa integração entre os possíveis constituintes da textualidade, da qual resulta um texto ficcional que ultrapassa a soma de seus componentes.

Na concepção de Rama, conforme observado por Aguiar e Vasconcelos, o fazer literário apresenta-se “como um fazer de fronteira entre a recordação e a perda” (AGUIAR; VASCONCELOS, 2001, p. 22). Nascida entre recordação e reconstrução, a palavra do romance seria, em função disso, “bipolar” (AGUIAR; VASCONCELOS, 2001, p. 22), oscilando entre o risco de perda e a tentativa de resgate. Os narradores responsáveis pela apresentação de fatos aos potenciais leitores se moveriam, como se pode concluir, por meio de atos de recordação – aqui compreendidos na acepção de Aleida Assmann (2011, p. 71) –, que, como tais, não estão isentos de fraturas, falhas e ênfases, influenciadas pelas possíveis emoções vividas ao longo de suas trajetórias, funcionando, pois, como “guardiães do recordar e do esquecer” (ASSMANN, 2011, p. 71).

Em análise ao legado de Rama, Flávio Aguiar e Sandra Vasconcelos afirmam:

Para Rama, o processo de transculturação, ao se exprimir literariamente, ganha, além de sua óbvia dimensão cultural, uma vocação ilustrada, adaptando formas de modernidade europeia à realidade tradicionalmente vista como caudatária da América Latina. Ou seja, não é apenas o “referente”, América Latina, que se adapta à “fôrma” europeia, como a do romance, por exemplo: ambos os polos se sobrepõem para dar à luz uma nova “forma” de romance, baseada em uma linguagem virtual que exprime, ela mesma, o choque das culturas (AGUIAR; VASCONCELOS, 2001, p. 23-24).

Anos mais tarde, esse posicionamento vem a ser reiterado em um texto de Flávio Aguiar, publicado no livro *Ángel Rama: Um transculturador do futuro* (2013), que foi concebido com a intenção de ressaltar a importância do pesquisador uruguaio no cenário latino-americano e internacional. Nesse escrito mais recente, Aguiar elucida a diferença entre

o que antes da propagação do conceito de Fernando Ortiz se compreendia como aculturação e o que passa a ser compreendido como transculturação a partir das publicações do livro já citado do intelectual cubano e dos desdobramentos do transcultural nas produções de Rama:

Pelo conceito de aculturação, culturas dominantes e hegemônicas assimilariam, quase sem se modificar, elementos de culturas subalternas e remetidas a uma espécie de “passado da humanidade”. Pelo de transculturação as culturas dominantes, ao se proporem a “absorver” outras culturas, também se modificariam. Resulta desse processo dialético um novo universo cultural, que passa a fazer o papel de uma “nova tradição”, com as contradições que a expressão contém. Ao transpor o conceito para o plano da criação literária, Rama inclui nele os projetos estéticos, culturais e políticos (AGUIAR, 2013, p. 42).

Flávio Aguiar é enfático ao avaliar que o conceito de transculturação narrativa rompe com a visão hierárquica entre as culturas postas em diálogo, por insistir na ideia de que a partir dessas interlocuções “novas tradições”, forjadas mediante a cópula entre tradicional e moderno, vêm à tona. Vista sob esse viés, a conceituação de Ortiz posteriormente amadurecida e ampliada por Rama é de suma importância, por evidenciar que o cultural não se hibridiza mediante o movimento de preservação de uma cultura tomada como superior para a qual tendem as outras, mas acontece a partir de interlocuções complexas, cujos resultados podem ser, e frequentemente são, imprevisíveis.

Ao canalizar para o âmbito das análises literárias a discussão sobre o transcultural, Rama (2001) amplia o conceito de Ortiz (1963) por evidenciar que ele pode perpassar projetos estéticos, culturais e políticos, que se fazem imensamente necessários em contextos marcados pela imposição cultural. Segundo ele (2001, p. 214), são os escritores oriundos de realidades marcadas por relações de dominação que, tendo diante de si práticas e saberes cultivados pelas comunidades “autóctones”, buscarão equivalências “originais e insólitas” para as “incitações externas” que se impõem em seus lugares de origem. Seus projetos literários surgem, assim, como

um mergulho protetor no seio da cultura regional e materna, com um premente apelo a suas fontes nutritivas, mas também com o desejo de reexaminar de forma crítica suas condições peculiares, as forças de que dispõe[m], a viabilidade dos valores aceitos sem análise, a autenticidade de seus recursos expressivos (RAMA, 2001, p. 214).

Esse intenso processo de reavaliação dos pressupostos situados na base da cultura de uma comunidade exige, conforme salienta o crítico uruguaio, uma “reimersão” nas fontes “primigênicas”, um olhar para aquilo que estaria nos alicerces das práticas, fazeres e saberes

que compõem a cultura de uma comunidade. Desse processo de imersão resultaria “uma intensificação de certos valores peculiares, que às vezes parecem proceder de estratos ainda primitivos, mas que ostentam uma capacidade significativa que os torna invulneráveis à corrosão das contribuições modernizadoras” (RAMA, 2001, p. 215). Ao tentar compor um projeto literário transculturador se distanciando das técnicas predominantes nas narrativas “cultas” da época, os escritores partirão em busca de artifícios que lhes possibilitem a criação de textualidades alinhadas com os princípios que permeiam as suas vivências culturais e as vivências consideradas primeiras em suas comunidades. Para isso, de acordo com Ángel Rama, três componentes de suas criações literárias assumem papéis decisivos: a linguagem, a estruturação literária e a cosmovisão visibilizada e edificada através do texto.

É válido ressaltar que, para o crítico, esses três elementos se encontram interligados na construção narrativa, de modo que não podem ser completamente dissociados para efeitos de análise. Também é importante dizer que, no entender de Rama, como bem registra Roseli Cunha (2007), é impossível prever os resultados de um processo de narração transcultural, assim como não há como indicar um método de análise que se encaixe perfeitamente no percurso exegético dos textos que nessa categoria se enquadram, justamente porque os resultados de um processo criativo transculturador são imprevisíveis, como imprevisíveis são as manifestações culturais surgidas a partir do diálogo entre diferentes culturas, como pontua Malinowski (1963) em passagem já citada neste capítulo. Nesse sentido, é notório, como observam Martín e Castrillon-Mendes (2015, p. 2), “o empenho de certos criadores literários [...] em tornar suas produções simultaneamente autorreferenciais e contemporâneas dos quadros modelares de outras culturas”, compondo para tanto obras que “incorporaram valores tanto internos (locais), quanto externos (cooptados de fora), expandindo as fronteiras culturais de suas produções artísticas”.

O âmbito linguístico é, segundo Rama (2001), fundamental para que uma narrativa ultrapasse as fronteiras que tentam separar manifestações culturais de proveniências diversas e consiga incorporá-las de forma integradora em sua composição. De modo geral, no acervo literário dos escritores que o crítico uruguaio designa transculturadores, léxico, prosódia, morfologia e sintaxe das línguas regionais são incorporados pela voz narrativa, que reclama o lugar de fala ocupado nas narrativas regionalistas por um narrador erudito para expor as perspectivas sociais atribuídas ao contador de estórias/histórias. Institui-se, na pena dos autores transculturadores, uma dicção que não dissocia as vozes das personagens pertencentes

ao meio tradicional daquela que conduz o relato principal ao qual estão articuladas as falas destas (RAMA, 2001, p. 268).

As narrativas dessa natureza seriam aquelas que conseguiram superar as querelas dualistas entre o afã cosmopolita, que impulsionava os autores para a busca de uma linguagem de alcance e aceitação mais amplos, e o desejo de representar as particularidades de seus lugares de origem, que os levava à tentativa de preservação de singularidades culturais e linguísticas de povos específicos – geralmente subalternizados no campo das relações de dominação e poder – e os fazia inserir em seus textos as marcas linguísticas específicas de suas comunidades ou regiões. Indo além do sistema dual empregado no nível da linguagem pelos primeiros regionalistas¹⁷, os autores que Rama denomina “transculturadores”, “regionalistas plásticos” ou “continuadores-transformadores” priorizariam a busca de uma unidade artística através do encurtamento da distância entre o falar do narrador e das personagens representadas, recorrendo a novas formas de expressão cunhadas mediante diálogos interculturais. Nas palavras de Roseli Barros Cunha,

os referidos autores em “transe de transculturação” deixariam de “imitar” o falar regional. Mesmo os que trabalhavam nos limites das comunidades indígenas acabavam por elaborar a linguagem “de dentro delas”, não buscando a cópia, e sim a “recriação” da linguagem. Verificar-se-ia, portanto, uma inversão na posição hierárquica percebida nos primeiros regionalistas, pelo menos no interior do romance. A voz popular passaria de singularizadora do personagem àquela que narraria e que poderia, como o narrador, manifestar sua visão de mundo preservando a própria identidade (CUNHA, 2007, p. 186).

Do comentário da pesquisadora se pode concluir que a alternativa empregada pelos autores transculturadores desfaz no nível da linguagem as barreiras supostamente hierárquicas entre popular e erudito, rural e urbano, colonizador e colonizado. Ao recriarem a linguagem “de dentro”, os escritores desfazem fronteiras e criam uma dicção narrativa que alicerça o relato no chão dos homens comuns, não deixando espaço para que uma voz cerceada pela modalidade padrão do idioma se apresente, no interior do texto ficcional, como superior ao falar adotado pelas comunidades nele representadas. Há, nesse sentido, uma dissolução de hierarquias sociais dentro do texto, que desconstrói a impressão de que determinada modalidade linguística, adotada pelo narrador e respaldada pelo seu poder de condução textual, é mais adequada à textualização das inquietações humanas.

¹⁷ Antonio Candido (1972), em seu conhecido texto “Literatura e subdesenvolvimento”, faz referência a essa dualidade linguística ao se debruçar sobre as várias nuances do regionalismo.

O segundo elemento indicado por Rama (2001) como fundamental no processo de transculturação narrativa é a estruturação literária. Nesse sentido, parte-se de estruturas narrativas populares, profundamente enraizadas na vida dos povos tradicionais e portadoras de “fluências” ainda não folclorizadas para elaborar textos que subvertem os moldes oferecidos pelas tradições literárias europeias, engendrando materialidades interpretativas de uma realidade que se projetará sobre o leitor, cabendo a este a ação de mediar em seus gestos de leitura as esferas culturais desconectadas que se interpenetram na narrativa: tradicional e moderno, “interior-regional” e “exterior-universal” (RAMA, 2001, p. 271). Ao exemplificar esse aspecto das narrativas transculturais, o uruguaio se remete ao que designa “novela social” (em tradução para o português, romance social) latino-americana dos anos 1930. O crítico ressalta, conforme destaca Cunha (2007), que a própria ascensão do romance em território americano, um gênero nascido no seio da burguesia europeia, já seria por si só uma operação transculturante, uma vez que, para se estabelecer no Novo Mundo, o gênero literário teve que passar por modificações estruturais decisivas até atender às demandas expressivas dos intelectuais do continente (RAMA, 1982).

Na pena dos latino-americanos, o gênero literário oriundo da cultura ocidental burguesa passa, segundo assinala Roseli Cunha (2007, p. 216-217), a responder a orientações ideológicas alinhadas a pensamentos distintos, alicerçados em imperativos reivindicatórios que, muitas vezes, comprometem a trajetória do herói e o seu próprio perfil na arquitetura da narrativa, distanciando-o da tradição europeia.

Se no nível da linguagem temos uma mistura entre popular e erudito, tradicional e moderno, próprio e alheio, para dar conta de uma expressão literária que emerge através de contatos interculturais, no nível da estruturação narrativa, formas de narrar da tradição oral indígena são convocadas a conviver com as linhas de força que notabilizaram o romance. A cultura autóctone colocaria formas de expressão “emprestadas” a serviço de suas demandas e pressupostos, em um processo de resignificação que dá origem a uma produção romanesca extraída do âmago das comunidades outrora colonizadas, como esclarece Cunha (2007, p. 217). Produto disso seria a pluralidade de dicções presentes nos textos resultantes dessas operações transculturantes¹⁸.

O terceiro item caro à composição de narrativas transculturadoras é, segundo Rama (2001), a cosmovisão. Com o intento de visibilizar aquilo que, no seu entender, está no cerne da cultura tradicional, sem abrir mão de influências impostas por suas épocas, os

¹⁸ Diversidade que pode ser observada na composição de *A Última Tragédia* (2011), como tentaremos demonstrar no capítulo seguinte.

transculturadores recorrem a algo que “é ainda maior que o mito” (RAMA, 2001, p. 279). Trata-se de uma revisão das “plasmações literárias nas quais [o mito] foi consolidado”, que implica em uma “submissão do mito a novas “refrações, a instalações universais” permeadas pelo irracionalismo contemporâneo. Desse processo, resultariam novos relatos míticos potencializados como “precisas e enigmáticas criações” (RAMA, 2001, p. 279). As narrativas engendradas por esses intelectuais representariam um pensar distanciado dos “mitos literários” tradicionais (RAMA, 2001, p. 223-224). Para esses escritores, “mais importante do que a recuperação dessas estruturas cognoscitivas em constante emergência, será a indagação dos mecanismos mentais que geram o mito, a ascensão e as operações que o determinam” (RAMA, 2001. P. 279).

Considerada por Rama (2001) a mais importante dentre os três níveis das operações transculturantes, justamente por ter as duas etapas anteriores funcionando a seu serviço, a cosmovisão seria o âmbito em que se acomodam os valores e se desenvolveriam os pressupostos ideológicos materializados no romance. Eliade (1972), em tentativa de conceituação do mito, afirma que este

conta uma história sagrada; [...] relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. [...] Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje (ELIADE, 1972, p. 11).

Essa definição vem a ser corroborada por Rodrigo Portella (2008), quando afirma que “os mitos são narrativas exemplares compostas de elementos simbólicos, que buscam explicar o início de algo ou o porquê de algo existir em determinada forma” (MAGALHÃES; PORTELLA, 2008, p. 66)¹⁹ e, com isso, evidencia o papel desempenhado por essas narrativas na incessante busca do homem por compreensão do mundo e do próprio humano enquanto condição de existência.

As teorizações de Rama (1982) parecem alinhadas às concepções expressas pelos autores citados, já que o crítico uruguaio pontua que os escritores transculturadores deixam de

¹⁹ Embora a citação seja extraída de um livro produzido a partir da colaboração de dois autores, a atribuímos somente a Rodrigo Portella por se tratar de uma obra escrita a quatro mãos em que há a indicação da autoria individual em cada um dos capítulos que a compõem. A parte que contempla mais detidamente a reflexão sobre o mito é, como se pode deduzir a partir da atribuição de autoria no parágrafo, redigida por Portella (2008).

lado o entendimento do mito enquanto fábula, invenção ou ficção para o compreender como uma história verdadeira, tomada por uma comunidade como sagrada, exemplar e significativa e, por isso mesmo, fundamentadora de modos de ser e estar no mundo. Para o crítico uruguaio, os escritores transculturadores empreenderiam um retorno às fontes locais e aos aspectos mais tradicionais da cultura de suas comunidades. Esses elementos, embora não se limitem a este espaço, se fariam mais visíveis no meio rural. Para incorporar esses componentes em seus textos, os autores dariam um salto no sentido de transpor barreiras lógico-rationais para mediar algo que está para além do mito e é capaz de representar a dispersão e a conflitualidade do que, em essência, é dispersivo e conflitivo na condição humana. Os relatos de tais narradores seriam mobilizados pelo que Rama (1982; 2001) chama de “pensar mítico”, um procedimento que consistiria no questionamento dos procedimentos geracionais do mito (RAMA, 1982, p. 55).

Rodrigo Portella, em estudo desenvolvido em parceria com Antonio Carlos Magalhães e anteriormente mencionado, ao discorrer sobre a importância dos mitos, registra que eles

são “reais” e “objetivos”, não por evidenciarem uma realidade histórica ou científica, mas por responderem, através da dramatização fantástica, às questões existenciais e de sentido da vida. Eles são respostas veladas aos problemas e às grandes questões humanas, são respostas em nível simbólico, que articulam uma comunicação que está para além do analítico-rationais (MAGALHÃES; PORTELLA, 2008, p. 67).

O papel dos escritores transculturadores pode ser, nesse sentido, o de trazer à tona respostas veladas às inquietudes humanas desencadeadas pelos conflitos que o embate entre distintas realidades culturais ocasiona. Ao recuarem até uma instância que antecede o mito, os narradores se sobrepõem ao analítico-rationais para encenarem, através de seus relatos, as questões que se apresentam como relevantes para uma comunidade ao longo de sua trajetória.

Ángel Rama (2001) indica os seguintes intelectuais como autores mais bem sucedidos no processo de transculturação narrativa: João Guimarães Rosa (1908-1967), Gabriel García Márquez (1928-2014), Juan Rulfo (1918-1986) e José María Arguedas (1919-1969). Segundo o crítico, cada um deles teria desenvolvido à sua maneira um projeto estético-literário representativo dos diálogos interculturais que permearam a trajetória de seus países. Os desdobramentos do processo de transculturação nas páginas compostas por eles estariam marcados por singularidades que exigiriam um amplo percurso analítico e, por reconhecer essa exigência, o crítico opta por se debruçar com maior atenção somente sobre a obra do

último dentre os citados. Roseli Barros Cunha (2007), sintetiza lapidariamente a análise realizada por Rama tendo como foco o romance *Os Rios Profundos* (2005):

Para o crítico uruguaio, o autor teria promovido uma transformação no modelo narrativo realista não apenas no âmbito da fala dos personagens índios. A partir do que considera uma “subjetivação generalizada” alcançada pela visão infantil de um dos narradores e da inserção de um componente lírico com a utilização da poética da canção popular, o peruano teria alcançado uma unificação do relato por meio de uma nova narrativa literária. O uruguaio avalia que o autor conseguira rebelar-se e dispersar-se da realidade mediante “fragmentos de prosa lírica” e, por meio de uma “cosmovisão infantil verista”, dava acesso à “cosmovisão mítica” [...] (CUNHA, 2007, p. 224).

A síntese feita pela pesquisadora a partir do apanhado crítico de Rama é elucidativa, por ressaltar os enlaces entre os três níveis de transculturação apontados pelo uruguaio. Na obra de Arguedas, a fala das personagens, crivada por inúmeras influências indígenas, somada a uma estrutura narrativa que se apresenta como romanésca, apesar de permeada de passagens líricas advindas do cancionero popular, se coloca a favor de um processo de subjetivação infantil, desenvolvido em torno do campo experiencial de Ernesto (protagonista do romance), que dá conta da procura por respostas e sentidos – processo característico do “pensar mítico”. É na busca por autocompreensão e compreensão do mundo, na narrativa exposta por meio dos artifícios mencionados, que Arguedas compõe um texto capaz de tornar visíveis as marcas do transcultural que perpassam a história de seu país. Obviamente, outros autores encontraram, conforme observa Rama (2001), possibilidades outras de visibilizar esse processo.

Como observa Roseli Barros Cunha,

O uruguaio seguirá defendendo que qualquer sociedade, seja ela primitiva ou desenvolvida, antiga ou moderna, desenvolveria seu pensamento por meio de histórias, crenças, doutrinas que constituem sistemas interpretativos do mundo. Partiriam do conhecido para construir explicações sobre o desconhecido, sobre o incontrolado, aplicando os procedimentos com os quais operam na realidade conhecida sobre aquela ignorada e transpondo a esta seus materiais, seus conhecimentos, seus sistemas de relações. A leitura dos mitos primitivos, assim como a dos atuais, segundo a concepção de Ángel Rama, nos revela muito sobre as sociedades que os geraram. Tanto para os homens primitivos como para os modernos, tais histórias funcionariam como verdades, excluindo a aceção de “falsidade” que lhes teria sido incorporada pelos gregos (CUNHA, 2007, p. 239-240).

Como se pode concluir da observação de Cunha (2007), Rama enxerga na relação das sociedades com o mito muito do que a crítica especializada aponta como determinante para a relevância social do literário. A literatura, como nos ensina Leyla Perrone-Moisés, “aponta

sempre para o que falta, no mundo e em nós” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 104), trazendo à luz desejos, anseios, angústias e inquietações que são inerentes à condição humana e que, por isso mesmo, atravessam os tempos e ultrapassam as fronteiras que o homem tenta fixar para demarcar divisões entre os povos. Nesse sentido, a criação literária se aproxima do mito, já que este também emerge para tentar responder às questões que atormentam o homem carente de explicações para a realidade que o cerca. Octavio Paz (2012), ao discorrer sobre as relações entre poesia e sagrado, ressalta que literatura e religião haurem da mesma fonte e têm muito a dizer sobre a humanidade, uma vez que “o homem imagina-se; e ao imaginar-se ele se revela” (PAZ, 2012, p. 143). Todos esses pontos de convergência entre mito e arte literária evidenciam que a presença do pensar mítico na escrita transcultural é uma produtiva via de acesso às inquietações presentes na realidade que se apresenta aos sujeitos colocados na situação de viver em espaços marcados pelos contatos entre culturas. Sandra Vasconcelos, em estudo sobre João Guimarães Rosa, que coincidentemente é apontado por Rama (2001) como um dos maiores expoentes da transculturação narrativa na América Latina, enuncia o seguinte: “Em tempos imemoriais, os homens narravam mitos para resolver mistérios que não chegavam a compreender. Nos tempos modernos, os homens ouvem e narram histórias para não esquecer quem são” (VASCONCELOS, 1997, p. 183). Dessa constatação se pode seguramente inferir que mito e literatura estão na base da formulação de respostas humanas ao desconhecido de si e do outro, sendo, por isso, amplamente importantes para a compreensão do sistema de relações que dinamiza o social.

Flávio Aguiar, ao tratar da plêiade de escritores considerados transculturadores, sentencia o seguinte: “Essa geração, com suas concordâncias e polêmicas, consolida aquela consciência do ‘repatriamento’ do conceito de uma literatura (e cultura) latino-americana. Renova todas as artes no pós-Segunda Guerra e em outras áreas geográficas além da Europa” (AGUIAR, 2013, p. 41). E complementa a sua apreciação a respeito da escrita transcultural destacando que as narrativas que compõem projetos dessa natureza são responsáveis pela articulação de saberes antes segregados pela “dramática construção de fronteiras” de exclusão para um suposto “passado da humanidade”, que era menoscabado junto a tudo aquilo que não fazia parte “dos sucessivos projetos de modernização (social, não apenas literária e cultural) liderados pelas classes dominantes”. O fazer dos autores transculturadores é, assim, encarregado da restituição de espaços para o saberes tradicionais autóctones, arduamente minorizados pelas elites ao serem rotulados como “atraso”. Uma de suas funções mais importantes é, para Aguiar, a reabilitação “desse “arcaico rejeitado” no plano da memória”

através de “processos culturais homólogos e análogos nos diferentes países” (AGUIAR, 2013, p. 43), ainda que calcados em questões históricas e culturais peculiares. O pensar mítico se impõe, nesse contexto, como um articulador de conhecimentos capaz de romper com as hierarquias socialmente estabelecidas entre produtos e manifestações culturais, pois aponta para um anseio humano por respostas que antecede todos os processos narrativos.

2.3.O histórico, o mimético e o transescritural nas produções literárias afro-diaspóricas

2.3.1. O lugar da *mimesis* nas reflexões sobre texto literário e realidade

Os diálogos entre arte literária e realidade sempre ocuparam um espaço privilegiado no plano das investigações sobre o fenômeno poético. A maneira como as duas instâncias dialogam e mutuamente se alimentam, em uma espécie de canibalismo constitutivo, tem se apresentado como questão de grande relevância para estudiosos das mais distintas épocas e filiações teóricas. A clássica diferenciação aristotélica entre os labores do historiador e do poeta, na qual o estagirita afirma que o primeiro trabalha com aquilo que foi e o segundo com o que “poderia ter sido”²⁰, institui-se como gesto inaugural no sentido de iluminar as frágeis e descontínuas fronteiras que delimitam os espaços ocupados pela ficção e pela realidade, problematizando um campo de raciocínio a ser explorado da Antiguidade Clássica aos dias atuais.

Antonio Candido (1985, p. 53) destaca que a literatura surge a partir de negociações entre o socialmente instituído e o arbitrário, pois

A arte, e portanto a literatura, é uma transposição do real para o ilusório por meio de uma estilização formal, que propõe um tipo arbitrário de ordem para as coisas, os seres, os sentimentos. Nela se combinam um elemento de vinculação à realidade natural ou social e um elemento de manipulação técnica, indispensável à sua configuração [...] (CANDIDO, 1985, p. 53).

A definição evidencia que os diálogos entre real e arbitrário se estabelecem em um processo de transposição para o “ilusório”, ou seja, para os domínios do imaginário, nos quais os espaços para as experiências possíveis de uma época adquirem amplitude.

²⁰ Tal afirmação está presente na *Poética* (1996) e está vinculada à conceituação de verossimilhança.

Instituída como campo fértil de possibilidades, a arte literária, embora seja comumente definida pelo seu caráter ficcional e sua falta de compromisso em face do fidedigno, apresenta-se, muitas vezes, como já observou Alfredo Bosi (1996, p. 27), como “o lugar da verdade mais exigente”, de modo a colocar em xeque a suposta consciência das barreiras que, por muito tempo, se tentou erigir entre a literatura e a realidade e o consequente equívoco contido na tentativa de separação rigorosa entre os domínios do ficcional e do real. O entendimento das relações entre o real e o literário não pode se esquivar do questionamento das fundamentações que sustentam cada uma das duas categorias, pois, ainda que pareçam opostos, realidade e literatura têm o imaginário como ponto de tangência e nutrem-se de ficções, cada uma a seu modo.

Costa Lima (2003, p. 40) chama a atenção para o fato de que a realidade “é uma potencialidade de significações, que efetivamente só desperta ao contato com o significante de suporte”, ou seja, adquire forma à medida que a ela é associado um significante, sendo o ato de associação predominantemente parcial e sempre desempenhado por um exegeta, que toma para si a missão de observar os elementos do “real” diante dele dispostos e convertê-los em outra coisa, na tentativa de operacionalizar sua verbalização e entendimento. Sua percepção vai ao encontro das problematizações intensificadas, no âmbito da teoria literária, pelos estudos de Wolfgang Iser (2002), de quem é leitor confesso.

Uma indagação fundamental incitada por Iser, ao refletir sobre os enlaces entre o real e o fictício, é precisamente a que se segue: “Os textos ficcionados serão de fato tão ficcionais e os que assim não se dizem serão de fato isentos de ficções?” (ISER, 2002, p. 957). Com esse questionamento o teórico estimula a reflexão sobre a inconsistência da oposição clássica entre ficção e realidade, demonstrando o produtivo diálogo estabelecido entre ambas. Ele enfatiza:

há no texto ficcional muita realidade que não só deve ser identificável como realidade social, mas que também pode ser de ordem sentimental e emocional. Estas realidades por certo diversas não são ficções, nem tampouco se transformam em tais pelo fato de entrarem na apresentação de textos ficcionais (ISER, 2002, p. 958).

E, a partir dessa constatação, observa que o engendramento do literário se dá a partir de duas movimentações essenciais, uma de realização e a outra de irrealização, pois na criação da obra de arte, segundo o autor, a realidade vivencial repetida é transgredida por força de seu emprego (irrealização) e o caráter difuso do imaginário é transferido para uma configuração determinada (realização) (ISER, 2002, p. 959). Desse modo, se estabelece no texto ficcional “uma relação dialética entre o imaginário e o real”, que cria, através de processos de seleção,

combinação e desnudamento, condições para que a realidade seja melhor compreendida (ISER, 2002, p. 983).

Segundo Iser (2002), o texto ficcional se edifica a partir de alguns gestos fundamentais. São eles os processos de seleção, combinação e desnudamento, chamados pelo teórico de atos de fingir. A seleção e a combinação seriam responsáveis por integrar elementos contextuais específicos, que não são em si fictícios, mas passam a ser reforçados e mais bem visualizados pela ausência dos componentes do real não convocados para a composição do texto literário. Os relacionamentos estabelecidos entre os constituintes do real selecionados seriam potencializados pela transgressão de suas fronteiras e a delimitação de campos de referência no interior do texto – processos possíveis graças à interlocução que se estabelece entre eles na concepção do texto ficcional. O selecionar e o combinar seriam atos que fazem mais visíveis os elementos da realidade convocados ao texto por desvencilhá-los dos “sombreamentos” decorrentes da coexistência com outros constitutivos do mundo real.

Já o desnudamento referido por Iser (2002) encarrega-se de estabelecer um “*como se*”, assegurado do pacto ficcional que faz com que o mundo representado no texto não se represente a si mesmo, mas estabeleça-se como análogo do mundo real e, por isso, contribua na compreensão dos fenômenos situados nos domínios deste último. O texto ficcional se abstém de rígidas amarras com a realidade e isso é “desnudado” para o leitor. Desse modo, ele emerge como sendo outra coisa, em paralelo com a realidade, e, por isso, priva-se de algumas das censuras impostas pelo princípio de realidade que rege os homens, convidando a mergulhos mais profundos no imaginário.

Para Costa Lima (2006), as próprias verdades formadoras do real são sempre porosas, uma vez que, enquanto elaborações humanas, são parciais. Aquilo que é tido como real, verdadeiro, edifica-se a partir de numerosas ficções, dentre as quais podemos destacar a ilusão de que a linguagem “espelha” a realidade, ou seja, a ideia de que há uma correspondência exata entre as palavras e as coisas. Se levamos em conta que no signo verbal se materializam as ideologias, conforme propõe Bakhtin (2009), percebemos a linguagem também como “engendradora” de realidades e não só como mediadora entre o homem e o real, de modo a verificarmos que a ideia de correspondência precisa entre o que elaboramos linguisticamente e o mundo ao qual nos referimos é uma ficção necessária para o convívio em sociedade, que, por si só, indicia a presença de ficções no que compreendemos como verdadeiro. Neste sentido, como nos ensina Costa Lima (2006, p. 269), “o fictício poético se acerca da verdade

não por se manter próximo da realidade, mas por abrir caminhos para o que está sob ela: o real”.

Ernest Cassirer defende que

nenhum processo mental chega a captar a realidade em si, já que, para poder representá-la, para poder, de algum modo, retê-la tem de socorrer-se do signo, do símbolo. E todo o simbolismo esconde em si o estigma da mediatez, o que o obriga a encobrir quanto pretende manifestar. Assim, os sons da linguagem esforçam-se por “expressar” o acontecer subjectivo, o mundo “interno” e “externo”; porém, o que captam não é a vida e a planitude individual da própria existência, mas apenas a sua abreviatura morta. Toda essa “denotação”, que as palavras ditas pretendem dar, não vai realmente, mais longe que a simples “alusão”; alusão que parecerá mesquinha e vazia, frente à [...] multiplicidade e totalidade da experiência real (CASSIRER, 1976, p. 14).

Mediadas pelos signos e símbolos, as representações do real seriam sempre insuficientes, “abreviaturas mortas” de uma existência que vivamente pulsa. A literatura, tida como espaço ficcional, aparece, nesse contexto como uma história aberta às sensibilidades, capaz de tornar mais viva a expressão de algumas feições da experiência humana.

No entender de Wolfgang Iser (2002), ficção e realidade estariam interligadas pelas redes do imaginário, das quais nenhuma das duas instâncias conseguiria se desvencilhar. O texto ficcional é tratado nesse contexto como materialidade que, situada nas fronteiras entre fato e *ficto*, possibilita o vislumbre das configurações do imaginário ao mesmo tempo em que convida à reflexão sobre a realidade. O entendimento desses diálogos – entre fictício e real – torna evidente a relevância do literário na compreensão do mundo e no desvendamento do humano.

Em Luiz Costa Lima (1995; 2003; 2006; 2012), encontramos uma intensa problematização das limitações apresentadas pelas oposições radicais entre literatura e realidade. O autor, mobilizado pela sede dos antigos que os conduziu à reflexão sobre *mimesis*, volta-se para o problema da representação literária com o intuito de, munido do legado aristotélico – que, segundo ele, tem a felicidade de situar no campo teórico algumas das questões mais relevantes no que se refere à compreensão do *mimema*²¹ –, ampliar a compreensão da *mimesis* enquanto elemento fundamental no processo de composição do literário. Segundo ele, “a teorização da *mimesis* só é passível de realizar-se quando a própria relação entre a palavra declaradora e a realidade declarada é questionada” (COSTA LIMA, 2003, p. 78), uma vez que se faz necessária, na compreensão das relações entre o real e o

²¹ Entenda-se como *mimema* o produto do ato mimético, ou seja, o produto da *mimesis*.

fictício, a consciência de que o verbo é dotado da ambivalente capacidade de, simultaneamente, “iluminar” e “sombrear o iluminado”, apresentando-se sempre como “palavra em dobra” (COSTA LIMA, 2003, p. 43), porque dotado de uma opacidade que o impede de estabelecer uma correspondência exata com o constituinte do real com o qual se relaciona, como já ficou dito anteriormente. O teórico brasileiro salienta que “a dobra da palavra significa sua força de engano, sua capacidade de conduzir para este ou para aquele rumo” (COSTA LIMA, 2003, p. 43), refere-se ao seu poder de conduzir o ser que estabelece uma interlocução por caminhos tortuosos ao invés de levá-lo precisamente ao local almejado. Suas divagações sobre as potencialidades do verbo e a suas relações com seus possíveis referentes ressaltam um ponto crucial na percepção das relações entre palavra e realidade, pois o autor sentencia: “A quem engana a palavra não é falsa” (COSTA LIMA, 2003, p. 59), e com isso demonstra a fluidez da linguagem em meio aos debates entre o que é real ou fictício, e, conseqüentemente, a porosidade dos alicerces sobre os quais se edifica aquilo que é tido como verdadeiro, pois, para aquele que é ludibriado, as palavras do mentiroso constituem uma verdade. Segundo o crítico literário,

Entre o designado e o signo designante há um abismo infranqueável. A busca de criar uma ponte entre eles assinala apenas a vontade humana de controlar a insegurança. A “invenção” da verdade é um erro constitutivo, i. e., algo inevitável para a própria espécie. Depois de ser ele instalado, parece estabelecida a possibilidade de especular-se sobre qualquer coisa. Ainda: de distinguir-se o verdadeiro do falso. E, daí, de estabelecer-se uma sólida hierarquia entre os usuários da ponte preciosa: a linguagem. Tal erro portanto se investe de uma função pragmática central (COSTA LIMA, 1995, p. 205).

Diante disso, compreende-se que a própria fé na inquestionabilidade do que é tomado como verdadeiro apresenta-se como uma ficção necessária à existência de uma “realidade”. A afirmação do pesquisador se justifica pela sua crença na parcialidade presente em todos os discursos elaborados pelo homem, pois, em sua compreensão, qualquer discurso que se habilite a iluminar um determinado aspecto do real tenderá sempre a sombrear alguns dos contornos da figura sobre a qual se detém, haja vista que, por sermos “criaturas históricas, não podemos deixar de ser parciais”, sendo a exatidão, muitas vezes, “sinônimo de superficialidade” (COSTA LIMA, 2006, p. 95). Destarte, “a reconstituição de uma cena passada desvela e ao mesmo tempo oculta, sem que isso dependa de alguma intenção de fraude de quem a empreende” (COSTA LIMA, 2006, p. 111). Desse modo, é possível concluir que mesmo os discursos aparentemente compromissados com a “verdade” tendem a clarificar mais alguns aspectos do real que os antecede, deixando outros menos visíveis, ainda

que o sujeito que se dispõe a compor tal discurso não esteja ciente desse processo de escolha que lhe é imposto pela posição social que ocupa e pretenda-se imparcial ao discorrer sobre determinado fenômeno. A eleição dos que proferem a verdade, por sua vez, implica o estabelecimento de uma hierarquia e, portanto, o menoscabo de determinados sujeitos em consequência do apreço que passa a ser nutrido por outros. Isso acontece porque

A ambiência social nos atravessa como se fosse nossa própria natureza. Cultura, classe, camada, meio profissional parecem-se então a roupas muito leves, tão leves que a pele não sente que as transporta. Melhor, roupas que se tornam a própria pele, da qual não nos imaginamos despossuídos. Então julgamos que nossos hábitos, condutas e práticas são nossos simplesmente porque pertencem à humanidade (COSTA LIMA, 2003, p. 85).

Tendo em vista tais constatações, é possível afirmar que a arte literária é um espaço privilegiado de produção discursiva, haja vista que, como nos ensina Bosi, “pode escolher tudo quanto à ideologia dominante esquece, evita ou repele” (BOSI, 1996, p. 16), trazendo a lume aspectos do real que não são normalmente convocados na descrição que lhes é feita em meio aos discursos oficiais. Para Inocência Mata, o homem que toma para si o ofício de escritor,

em pleno domínio e responsabilidade sobre o que diz, ou faz as suas personagens dizerem – psicografa os anseios e demônios de sua época, dando voz àqueles que se colocam, ou são colocados, à margem da “voz oficial”: daí poder pensar-se que o indizível de uma época só encontra lugar na literatura (MATA, 2007, p. 29).

Vista por este ângulo, a arte literária, para além de sua inquestionável relevância enquanto processo de sublimação, necessário na expressão do humano, mantém um importante papel no desvendamento de tudo quanto é colocado à margem da sociedade. Produto da *mimesis*, ela é um espaço de desvendamento necessário em meio a comunidades que elegem, por meio de complexas relações de poder, as verdades a serem propagadas nos discursos oficiais. Luiz Costa Lima destaca que,

Vista em si mesma, a *mimesis* não tem um *referente* como guia, é ao contrário uma produção, análoga à da natureza [...]. Não sendo o homólogo de algum referente, tanto ao ser criada, quanto ao ser recebida, ela o é em função de um estoque prévio de conhecimentos que orientam sua feitura e sua recepção. [...] é este estoque prévio que leva à aceitação ou recusa da obra, possibilitando ou não a liberação catártica. Como, ademais, este estoque prévio varia de acordo com a posição histórica do receptor – i. é., com a ideia de realidade trazida por sua cultura, com sua posição de classe, com seus interesses etc. – o que o receptor *põe* na obra é, em princípio,

historicamente variável e distinto do que aí *punha* o criador (COSTA LIMA, 2003, p. 70).

Essa concepção de *mimesis* interessa-nos porquanto confere visibilidade ao fato de que o ato mimético é um construto que, assim como as concepções que se tem acerca da natureza, se realiza mediante o agenciamento de um leque de conhecimentos socialmente adquiridos, variáveis de acordo com a posição social e cultural do autor e do receptor do *mimema*. O texto literário, tendo em vista a sua criação, não seria um agente de segundo plano no campo das ações atribuídas ao homem, mas uma produção análoga às tentativas de apreensão da realidade mediadas pela linguagem, embora norteadas por princípios e demandas diferentes das que condicionam a produção dos discursos aos quais os imperativos sociais atribuem o valor de verdade, pois, como explicita Costa Lima “a ficção não *representa* a verdade mas tem por ponto de partida o que produtores e receptores têm por verdade” (COSTA LIMA, 2014, p. 52). Como análogo aos discursos oficiais, o produto da *mimesis* pode proporcionar o entendimento de ângulos da realidade pouco explorados em outros campos do fazer intelectual humano, dando lugar “ao indizível de uma época”, como sugere Mata (2007, p. 29), que não deixa de ser relevante por ser negligenciado pelos enunciadores que ocupam lugares privilegiados nas relações de poder.

Na interpretação do *mimema*, por sua vez, entram em cena os olhares do criador e do receptor, que nunca não são perfeitamente coincidentes. Disso, em parte, decorre a sensação de atualidade legada por certas manifestações literárias, ainda quando estas carregam marcas evidentes do período histórico que condicionou a sua feitura. De acordo com Costa Lima:

a *mimesis* supõe algo antes de si a que se amolda, de que é um análogo, algo que não é a realidade, mas uma concepção da realidade. Este algo antes permanece em vigor mesmo quando o produto mimético valoriza o oposto do que seria destacável segundo os valores então dominantes (COSTA LIMA, 2003, p. 180).

Neste sentido, o ato mimético funda-se a partir das percepções de seu produtor, que, por sua vez, estão diretamente relacionadas ao social na medida em que são por ele condicionadas. A arte surge, de acordo com essa linha reflexiva, como uma arquitetura social que atua em movimentos de aproximação e distanciamento em relação àquilo que a antecede, já que

O próprio da arte verbal é “fingir” uma alteridade, como maneira de seu feitor – palavra que engloba tanto o autor quanto o leitor – saber-se a si pelo drible das resistências oferecidas pela censura do *ego*. Assim o discurso mimético é uma das

formas do discurso do inconsciente, o qual só é reconhecido como artístico quando o receptor encontra no texto uma semelhança com a própria situação histórica. A situação histórica funciona portanto como o possibilitador do significado que será alocado no texto. A obra, enquanto tal, é um significante a que o leitor empresta um significado. Ela permanece tomada como artística enquanto a situação histórica permitir a alocação de um significado ficcional, sendo próprio do ficcional permitir a descoberta, na alteridade da cena do texto, de uma semelhança com a cena dos valores de quem o recebe (COSTA LIMA, 2003, p. 81).

Sendo complementados pela atuação de um autor/receptor, os atos miméticos se processariam, na compreensão de Costa Lima (2003), entre dois vetores fundamentais: o da semelhança e o da diferença. O vetor da semelhança é responsável pelas associações que o receptor do texto faz entre a realidade por ele percebida e as conjunturas criadas na concepção do *mimema*. Já o vetor da diferença seria responsável pelos processos de desconstrução e desterritorialização que fazem parte da composição do texto literário, através dos quais aquilo que antecede a criação é modificado ou até mesmo negado pela produção edificada nos desdobramentos do ato criativo, embora ainda permaneça como ponto de referência. A definição desses vetores torna evidente que o contato com o *mimema* implica necessariamente um olhar sobre a realidade e sobre as impressões dela oriundas, instituindo-se como alargamento de horizontes por parte tanto do produtor quando do receptor do produto da *mímesis*. Dessa maneira, conforme enuncia Figueiredo,

O texto artístico deixa de ser uma imagem do mundo para se tornar uma reflexão sobre ele ao cobrar do receptor a alteridade que lhe é ponto de partida. É pelo fingimento que a *mímesis* faz com que o referente emanado pelo texto estabeleça uma relação com as referências históricas do receptor, assemelhando-se ou distanciando-se das representações vigentes na sociedade deste último (FIGUEIREDO, 2013, p. 52-53).

Para Costa Lima (2003, 2012, 2014), ainda que, no caso específico da obra de arte, o produto mimético esteja impulsionado de modo mais expressivo pelo vetor da diferença, ele será sempre engendrado a partir da relação entre semelhança e divergência, até mesmo porque são as semelhanças percebidas pelo leitor/receptor entre o seu mundo e universo criado que lhe facultam a imersão neste último, fazendo dele muito mais que um “mundo paralelo”. Para o teórico,

O não ser guiada por critérios estabilizadores não significa que a obra seja incomparável ao que a envolve. Ela apenas não é moldada pelo princípio da semelhança senão que pelo vetor da diferença, em suas diversas formas (a distorção, a configuração distinta ou oposta, a negatividade, etc.). Por mais radicais que sejam as formas de diferença, elas sempre mantêm um resto de semelhança, uma

correspondência, não necessariamente com a natureza mas sim com o que tem significado em uma sociedade, com a maneira como a sociedade concebe a própria natureza (COSTA LIMA, 2014, p. 46).

A *mimesis*, diante disso, “não pode ser pensada a partir do indivíduo, quer o produtor, quer o receptor. Nela, sempre uma coletividade se faz ouvir. Nessa coletividade de tão distintos efeitos, é possível enumerarem-se as distinções e as equivalências” (COSTA LIMA, 2014, p. 47). Seu surgimento seria possível graças à existência daquilo que, tomando de empréstimo um conceito empregado por Erving Goffman, Costa Lima denomina *frames* (“molduras”, em tradução para o português), que seriam

configurações verbais e/ou gestuais, estabelecidas anteriormente ao indivíduo que as emprega, que as terá aprendido por sua convivência no interior de um grupo social – um estrato de classe ou de um estamento ou de um setor de uma região geograficamente delimitada – que, sendo de decodificação frequente, incentivam a interação cotidiana, desde logo dentro do grupo social originário (COSTA LIMA, 2012, p. 104).

Tais agências seriam de grande relevância na formulação de impressões a respeito de uma organização social por fornecerem os componentes necessários para identificação de uma determinada comunidade como tal, na medida em que auxiliam na visibilidade social por “situar[em] um interlocutor até então desconhecido não só por seu uso da língua, mas por seu modo de falar, de gesticular, até mesmo de andar” e possibilitarem o entendimento de que “a interação humana se cumpre através de rituais e formulações simbólicas de que raramente seu agente está consciente” (COSTA LIMA, 2012, p. 104). Tais rituais e formulações simbólicas seriam incorporados e reproduzidos pelo sujeito sem que ele próprio se desse conta, a partir da internalização e execução de gestos e ações específicos como se estivessem necessariamente atrelados à condição humana.

Ainda na concepção do autor,

Deuses, mitos e heróis são molduras (*frames*) destinadas à canalização dos comportamentos sociais, seja sob a forma do culto a eles prestados, seja sob a forma de representação explícita e previamente estocadas para que os indivíduos estabeleçam laços de identidade com seu grupo e seus interesses. Ao lado dos entes e das forças assim sacralizadas, as sociedades ainda dispõem de meios mais “profanos”, destinados ao mesmo fim, como o tipo de carro, de roupa, de fumo que se prefere, o tipo de clube ou de restaurante que se frequenta etc. (COSTA LIMA, 2003, p. 87).

A citação sublinha a importância dos *frames* nos processos de identificação dos quais resulta o estabelecimento de laços identitários entre sujeitos. Enquanto constituintes dos

mimemas, eles são decisivos para a construção imagético-discursiva dos padrões que determinam o que é aceitável ou não em uma sociedade. Sendo assim, a propagação de relatos, literários e não só, que celebrem a diversidade de perspectivas sociais e visibilizem distintos modos de ser, estar e perceber o mundo é fundamental para o rompimento de preconceitos e a promoção de um convívio mais saudável com as diferenças constitutivas do humano. Nesse sentido, criações literárias se apresentam como produtivas pontes para o acesso a campos experienciais e vivenciais distantes dos que nos foram apresentados em nossas trajetórias subjetivas individuais.

Costa Lima diz que, em virtude das molduras nas quais se enquadram os gestos desenvolvidos em uma sociedade e também das oscilações dos produtos miméticos entre os vetores de semelhança e diferença, a *mímesis* pode assumir um caráter mais imitativo ou produtivo em seus desdobramentos, destacando que:

nos grupos, nas coletividades, nas aglomerações, nas multidões, a *mímesis* é fundamentalmente imitativa e, então, passiva. Trata-se aí de estabelecer uma semelhança que facilite a convergência do recém-advindo com um padrão reconhecido e modelante. Na obra de arte, ao contrário, trata-se de aprender uma forma, um estilo, uma técnica, na expectativa de que de seu domínio derive o caminho da diferença (COSTA LIMA, 2014, p. 48).

Rota aberta para a exploração do diverso, o *mimema* se apresenta como espaço de acesso à diferença, nas mais diversas acepções do termo. Nesse campo, onde a liberdade inventiva rompe barreiras e hierarquias predominantes em determinados contextos sociais, realidades outras podem ser gestadas e elementos do real, melhor expostos e questionados. Ademais perspectivas sociais invisibilizadas pelas relações de poder podem ser trazidas a lume, através de interlocuções leitor-texto-autor na arena vívida que é a obra de arte. Não por acaso, em situações nas quais a legitimidade de poderes instituídos precisou ser inquirida ou situações de opressão precisaram ser indagadas, a obra de arte foi valiosa aliada na exposição da ótica experimentada pelos oprimidos.

Nas últimas décadas, numerosos têm sido os estudos sobre o potencial reivindicativo da arte. As teorizações de Roland Walter, sobre as quais doravante passaremos a dissertar, se destacam nesse sentido.

2.3.2. O conceito de transescrita de Roland Walter²²

Invento? Sim, invento, sem o menor pudor. Então, as histórias não são inventadas? Mesmo as reais, quando são contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. O real vivido fica comprometido. [...] Entretanto, afirmo que, ao registrar estas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência.
(Conceição Evaristo)²³

O desenvolvimento de parâmetros teóricos capazes de potencializar a compreensão de textualidades compostas nas chamadas zonas de contato (PRATT, 1999) tem desafiado um expressivo número de pesquisadores nas últimas décadas. Ángel Rama (2001) e Antonio Candido (1989), compromissados com o seu tempo e seus lugares de origem – quiçá também impulsionados, em seus estudos literários, por algum afeto de certa forma semelhante ao “instinto de nacionalidade” que Machado de Assis (1973) reconheceu como traço da literatura brasileira produzida em sua época – e preocupados que estavam com a ampliação de perspectivas críticas a respeito das letras latino-americanas, desenvolveram os conceitos de “transculturação narrativa” e “suprarregionalismo”, tendo como centro de interesse a cópula intercultural que ocorre na escrita literária conciliadora de formas de expressão socialmente prestigiadas e modos de ser, perceber e sentir o mundo articulados a acervos culturais historicamente subalternizados.

A eficácia e a aplicabilidade dessas conceituações são comprovadas pelo vasto número de estudos que nelas se embasam ou a elas recorrem para analisar trajetórias narrativas produzidas em territorialidades ou circunstâncias de intersecção entre culturas. Em paralelo, aos esforços dos dois estudiosos citados, vem a se somar o exercício crítico de Roland Walter (2009), indiretamente alinhado a algumas percepções de Candido (1973) sobre o suprarregionalismo e herdeiro confesso de Rama (2001), de quem retoma algumas conceituações fundamentais.

Preocupado, de modo específico, com a maneira como as literaturas produzidas nas zonas de contato se estabelecem enquanto resposta às investidas subalternizantes que historicamente se impuseram aos povos afrodescendentes, Roland Walter (2009) ressalta a existência de uma transescrita afro-diaspórica, composta pelo legado intelectual de autores transculturadores compromissados com a visibilização de experiências e vivências de povos

²² Roland Walter é professor do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) com vasta produção no âmbito dos Estudos Culturais e Decoloniais.

²³ EVARISTO, 2016, p. 8. Conforme referências bibliográficas.

silenciados pelos discursos históricos considerados oficiais. Sua maior contribuição ao legado de Fernando Ortiz (1963) e Ángel Rama (2001) consiste no reconhecimento de uma afrodescendência transculturante que se autoafirma para falar sobre si mesma e ocupar espaços de enunciação antes restritos aos discursos que se harmonizavam com as perspectivas sociais hegemônicas. Conforme anunciado em vários momentos dos estudos que compõem *Afro-América* (2009) – obra fundamental de Walter na qual são apresentadas ao público brasileiro algumas de suas ideias basilares acerca do transcultural – e em vários dos artigos e ensaios que publicou nas duas últimas décadas²⁴, o pesquisador centra suas reflexões na maneira como processos narrativos refletem e refratam a dinâmica de fluxos interculturais ocorridos nas encruzilhadas negras historicamente constituídas nas Américas. Para empreender essa travessia crítica, lança mão do conceito de transculturação como lastro hermenêutico facilitador de interpretações literárias transfronteiriças, necessárias à compreensão de obras compostas em e entre perspectivas sociais dissonantes colocadas em diálogo a partir das situações coercitivas que permearam a diáspora negra ao longo da história, e ressalta a existência daquilo que vem a chamar de “transescrita”:

uma maneira de escrever que se move através de um espaço intersticial em e entre fronteiras e espaços fronteiros, atravessa os contextos e as experiências culturais compostas de múltiplas zonas de contato e se esforça para ir além deste limbo intersticial, isto é, mudá-lo. Este processo sempre implica – embora em medidas e consequências diferentes – em contatos interculturais, entendendo contato intercultural como uma troca transcultural caracterizada por apropriação, reapropriação, articulação e rearticulação, visão e revisão. [...] esta “reordenação excêntrica da cultura” (Hutcheon, 1988, p. 63) na transescrita africana das Américas envolve tanto resistência como assimilação ou colaboração enquanto estratégias de potencialização para redefinir a posição sujeito, mediante uma história individual e coletiva, ligada à busca de um lugar num espaço-tempo específico (WALTER, 2009, p. 24).

Abertamente apoiado em conceitos que embasam uma exegese do literário disposta a repensar e rediscutir o histórico e as supostas verdades que o constituem, tal como o de metaficção historiográfica²⁵ desenvolvido por Linda Hutcheon (1991), Roland Walter dá um passo além dos seus antecessores, no sentido de desenvolver um arcabouço teórico a ser utilizado especificamente em contextos nos quais africanos ou afrodescendentes foram

²⁴ Haja vista as ideias apresentadas por Walter em textos publicados nos anos de 2003, 2006, 2008, 2010, 2011, 2017 e 2019, conforme consta em nossas referências bibliográficas.

²⁵ O conceito de metaficção historiográfica apresenta-se, na atualidade, como basilar para o entendimento das potencialidades do literário em problematizar verdades históricas. Desenvolvido por Linda Hutcheon (1991), ele centra-se na forma como os constituintes do ficcional são capazes de proporcionar revisão e reflexão sobre elementos do histórico por muito tempo consensualmente tidos como verdadeiros.

obrigados a assimilar, confrontar, dialogar e até mesmo colaborar com pressupostos culturais de outras comunidades. Ao reconhecer a presença de uma potência literária, oriunda dos espaços fronteiriços situados nas chamadas zonas de contato, que se apresenta como mobilizante de escritas literárias comprometidas com a superação de um “limbo intersticial” criado pelas práticas colonizantes de que muitas territorialidades foram vítimas, o autor antropofagicamente incorpora o conceito de metaficção historiográfica para transcendê-lo ao forjar uma conceituação que dialogue mais diretamente com a trajetória escritural dos autores africanos e afrodescendentes da diáspora.

A transescrita se apresenta, assim, como uma atividade literária que envolve resistência, assimilação e/ou colaboração enquanto táticas para a redefinição da posição sujeito de comunidades historicamente subalternizadas. É palavra que se afirma “escrevivência”, na feliz expressão de Evaristo (2016), e se impõe portadora de um legado testemunhal e experiencial discursivamente situado do lado dos oprimidos e ao mesmo tempo questionador dos discursos opressores e das supostas verdades que os apoiam. Nesse sentido, essa vertente estético-literária promove uma reencenação do histórico, a partir de processos narrativos transculturantes, que proporcionam visão e revisão de circunstâncias e imposições históricas para instituir e legitimar espaços de enunciação outrora negados às comunidades colocadas à margem da sociedade pelas relações de dominação e poder. Conforme sublinha Walter,

Neste lugar da transescrita, [...] a colonização e a descolonização, a dominação e a resistência dançam aos ritmos do poder, se abrem, fecham e reabrem entre-espaços/estados/condições onde a diferença cultural, enquanto alienação e separação (*desterritorialização*), é justaposta, oposta ou traduzida para a diversidade cultural em processo (*reterritorialização*). Este movimento entre a distopia e a utopia é de suma importância porque gera uma dinâmica de tensões que implica o sujeito em constantes cruzamentos e recruzamentos de fronteiras e estiliza neste processo o sentido estável e unitário do eu (WALTER, 2009, p. 24-25).

Constituída como um espaço de cruzamentos e rejunctes, a transescrita é apresentada por Walter (2009) como o lugar propício para a ressignificação do escombro que desafia as vozes literárias insurgentes em contextos nos quais um legado colonialista precisa ser superado. Ela é subversão dos “ritmos do poder” mediada pela convocação de cadências tradicionais. É também reterritorialização²⁶, reconquista dos espaços usurpados pelas

²⁶ O conceito de “território” é aqui compreendido, em consonância com as formulações teóricas de Deleuze e Guattari (2017) e Bernd (2011), como um “conjunto de representações que um indivíduo ou grupo tem de si próprio” (BERND, 2011, p. 12).

concepções preconceituosas a respeito da diferença e, por conseguinte, da diversidade cultural. Apresenta-se como potência do escombro alicerçada no processo de transculturação narrativa, como celebração do diverso que reivindica o seu direito à existência a partir da ruptura com visões essencialistas a respeito dos processos de subjetivação e de suas implicações. É revide constituído a partir de alianças entre os estilhaços deixados pelas trilhas abertas pela empresa colonial e os referenciais de civilização e cultura por ela impostos; somente possível por intermédio da força do literário enquanto centro catalisador de experiências humanas incomunicáveis em outras esferas de produção discursiva. É uma potência escritural capaz de ligar “escritores na sua diferença”, por meio do “*insight*” de que “nas Américas [e por extensão nos espaços da diáspora africana] as fronteiras entre culturas, raças e etnicidades não podem ser vistas como limites fixos e estáveis, mas, dado o processo histórico de transculturação, como linhas dinâmicas, fluidas e porosas” (WALTER, 2003, p. 59). Como bem afirma Walter,

Criando imagens emotivas por meio da revelação de experiências íntimas, a arte literária traduz o sentimento para o pensamento, transmitindo neste processo a profundidade da experiência humana, do ser-estar no mundo de mulheres e homens. A escrita, baseada nas suas metáforas, alegorias e no seu discurso retórico, delimita o espaço social como terreno no qual os seres humanos atuam. A realidade existe e é constantemente recriada por um processo cíclico de articulação, desarticulação e rearticulação [...] (WALTER, 2009, p. 27).

A arte literária consegue projetar, para o domínio do pensamento, afetos e questões geralmente secundarizadas na maior parte dos discursos produzidos sob o respaldo direto da cientificidade. Sendo assim, é o campo em que se fazem possíveis a articulação, a rearticulação, a desarticulação e até mesmo o questionamento de narrativas históricas escritas a partir das perspectivas de quem estava em melhor posição nas disputas de poder que marcaram os processos de colonização. Encarar as obras produzidas em contextos diaspóricos segundo paradigmas transescriturais, portanto, representa, como bem afirma Roberto Seidel,

um esforço na direção do ato contínuo de descrever, reescrever o já antes escrito, de descrever e escrever o novo a partir da experiência vivida nos distintos *inter-loci* (portanto, nas encruzilhadas) em constante processo de transformação nos limiares ambíguos entre etnias, nações, regiões, culturas, cosmovisões e identidades (SEIDEL, 2009, p. 11).

As produções literárias realizadas por autores postos à margem da voz oficial, sobretudo nas zonas de contato, tais como as analisadas por Walter (2009) no contexto afro-

americano, se instituem, pois, como aportes de enunciação nos quais os silêncios, por muito tempo legitimados pelos encarregados de escrever versões “oficiais” da história, se projetam a partir das encruzilhadas e escombros, rompendo mordanças históricas e tornando audíveis as vozes dos povos subalternizados. Nesse sentido, a escrita de um novo a partir da narração de movências identitárias se apresenta como caminho a ser percorrido por uma intelectualidade comprometida em afirmar a diversidade de seus lugares de origem e minar visões essencialistas a respeito das noções de identidade, povo e cultura, que, como se sabe, são sempre indicadas como pontos de ancoragem para se pensar a formação de um país, mas por muito tempo estiveram pautadas quase que exclusivamente por perspectivas eurocêntricas.

O texto literário, como ressalta Inocência Mata (2007), é “uma representação artística do imaginário cultural” e, por excelência, “um objeto simbólico muito importante na construção da imagem da sociedade, sobretudo em espaços políticos emergentes, que vivem de forma por vezes ambígua e tensa sua pós-colonialidade” (MATA, 2007, p. 29). Sua exegese se apresenta como “um dos veículos para que se chegue à História [...], pois é grande a probabilidade de [...] se construir pela incorporação das contingências da história e das informações do contexto espaço-temporal, que a análise textual não deverá ignorar” (MATA, 2007, p. 29-30). Não se pode esquecer que o literário ainda que assumidamente ficcional não consegue romper definitivamente com o real, como bem observa Iser (2002).

Nas zonas de contato, de acordo com Walter (2009), opera-se uma intensa “negociação de fragmentos culturais, discursivos, identitários e ideológicos dentro da rede dinâmica de múltiplas relações de poder” (WALTER, 2009, p. 21). Os estilhaços justapostos e imbricados no processo de negociação referenciado pelo estudioso nos remetem diretamente à imagem do escombros evocada por Moema Parente Augel (2007) para, em termos gerais, sugerir os entraves e estilhaçamentos que desafiaram o surgimento de uma produção literária com pretensões nacionais na Guiné-Bissau ao longo de sua história colonial e pós-colonial. Nas palavras da pesquisadora,

A incontornável e dolorosa história de opressão transparece pelo tecido literário guineense, interligado às práticas de resistência e à arquitetura do futuro. Buscam-se o sagrado e a tradição ancestral. Os mitos e os símbolos das culturas abafadas ressurgem com uma nova vitalidade e são convocados sem subterfúgios as forças espirituais e os entes protetores. É convincente a solidariedade sentida pelos

subalternos, a empatia pelos marginalizados ou socialmente desfavorecidos. É onipresente e polissêmica a repulsa ao *status quo* vigente, a denúncia contra os abusos do poder. É surpreendente a arrojada alegoria do apodrecimento dos frutos abortados de um sonho. É comovente e encorajadora a teimosia dos que continuam a crer e a lutar contra as marés adversas, os redemoinhos desassossegantes. São todas as facetas de um cristal poliédrico, gema rara, com seus lados de brilho, seus lados de sombra, suas arestas acutilantes e suas riscas de interseção. São linhas e ângulos, são traços e trilhas que adquirem um valor emblemático para a narração da nação e da nacionalidade (AUGEL, 2007, p. 21-22).

O apanhado feito pela autora denota o cariz transcultural da produção literária bissau-guineense, soerguida a partir dos escombros deixados pelo colonialismo, não como produção menor, mas como cristal poliédrico, composto por luzes e sombras em intensa e conflitiva projeção, o que lhe confere singular valia no conjunto das letras produzidas em língua portuguesa. As características expostas por Augel (2007) tornam possível o reconhecimento da existência de uma arte literária transescritural no país, encarregada da incumbência de narrar a nação, muito embora este não esteja situado no continente americano, tomado como foco das teorizações de Roland Walter. Ao traçar referenciais teóricos com viés transfronteiriço, voltados para trajetórias culturais afro-diaspóricas desenvolvidas em zonas de contato, Walter (2009) constrói um arcabouço teórico transnacional, impossível de ser circunscrito às demarcações de fronteiras, porque já nascido para pensar em e entre tais categorias e as suas possíveis implicações. Daí a compatibilidade entre o que ele afirma e o que Augel (2007) observa na crescente literatura guineense. Os traços e desdobramentos do que Walter (2009) entende como transculturação são constatáveis no apanhado feito pela estudiosa das letras guineenses, pois, para o autor, a transculturação deve ser entendida como

modo polivalente que abrange um diálogo incômodo entre a síntese e a simbiose, a continuidade e a ruptura, a coerência e a fragmentação, a utopia e a distopia, o consenso e o dissenso, a desconstrução e a reconstrução. Um diálogo desconfortável, em outras palavras, entre forças e práticas hegemônicas e contra-hegemônicas, entre gestos, atos e estratégias de coerção, expropriação e (re)apropriação, que discrimina entre diversas categorias: a assimilação intencional e imposta, o autodesprezo internalizado e diversas formas de resistência como a mímica e a transcrita (WALTER, 2009, p. 40).

Sendo por isso uma força crítica que

permite traçar maneiras de transmissão que acontecem entre culturas, regiões e nações, particularmente entre aquelas caracterizadas por relações de poder desiguais enraizadas em formas e práticas de coerção e dominação. Além disso, e talvez o mais importante, enquanto negociadora da zona intersticial de disjunções e conjunções inter e intraculturais – zona esta onde diversas histórias, costumes,

valores, crenças e sistemas cognitivos, cujas diferentes representações não se diluem umas nas outras, são contestados e entrelaçados – a transculturação mede o entrelaçamento dos elementos locais e globais, bem como a interação da diferença e da semelhança. Neste processo, ela possibilita o exame daquilo/daqueles que determinam, se movem e agem no entre-lugar, assim como dos interesses e das relações de poder que efetuam estas práticas (WALTER, 2009, p. 40).

Herdeira do que é proposto por Ortiz (1963) e Rama (2001), a compreensão de Walter (2009), ao referenciá-los, mergulha mais fundo no que se entende por dinâmica transcultural quando enfatiza o desconforto que permeia o diálogo entre forças hegemônicas e contra-hegemônicas do qual resultam as poéticas transescriturais. Suas teorizações se debruçam de maneira mais densa sobre o potencial conflitivo da transculturação, enquanto as pesquisas de seus precursores, por serem estudos pioneiros em suas respectivas áreas do conhecimento – estudos culturais e crítica literária – acabam por adotar uma perspectiva um pouco mais otimista a respeito do fenômeno, por considerarem-no dotado de potencial harmonizador em relação aos conflitos culturais por muito tempo colocados como entraves para a formação de um sentimento nacional em espaços marcados pelos embates entre culturas. Não por acaso, uma das críticas mais recorrentes ao conceito de transculturação narrativa de Rama, segundo registra Ana Cecilia Olmos (2007, p. 14), refere-se precisamente a impressão de que o dispositivo teórico adota uma visão de cultura demasiado otimista, carente de conflitos e ancorada numa percepção dos diálogos interculturais como sínteses conciliatórias.

Um dos maiores contributos de Walter (2009) nas teorizações sobre transculturação é, nesse sentido, a concessão de maior visibilidade ao caráter agressivo inerente às escritas transculturantes, sublinhando, inclusive, a perpetuação de embates e querelas em sua gênese, de modo a contribuir, em evidente interlocução com Édouard Glissant (2005; 2011) e Gilles Deleuze (DELEUZE; GUATTARI, 2011), para “se suplementar o pensamento-raiz com um pensamento-rizoma” (WALTER, 2011, p. 1), aberto à percepção da diversidade como constituinte basilar de toda cultura. Em seus escritos, a transculturação narrativa se apresenta muito mais como força propulsora de uma poética reivindicatória da legitimação de diferenças do que como textualidade conciliadora de entrechoques culturais. Forjadas a partir de um diálogo incômodo entre conjunção e disjunção, as narrativas transculturais seriam o campo em que se opera a transescrita; esta última delineada a partir de esforços intelectuais de escritores de origem afro oprimidos pelos fluxos migratórios que lhes foram impostos e pelos preconceitos e silenciamentos que acompanhavam esses trânsitos.

Para Walter (2009),

a força da literatura reside na sua retórica e metafóricidade. É mediante a indecisão dos tropos poéticos e dos discursos retóricos – a ambiguidade perturbadora, transgressiva e transformadora do processo significativo capturado pelos signos – que somos capazes de explorar a memória e, neste processo, tornar audível o silêncio histórico. Esta mesma imprevisibilidade permite-nos a exploração da episteme cultural e da sua tradução para o agenciamento humano. Esta natureza da escrita, liberando a significação da prisão reducionista da ordem e abrindo as suas possibilidades intrínsecas, move-se entre o dito e o não-dito e articula as ambivalências da episteme cultural e seu efeito no processo de produção da subjetividade e da identidade individual e coletiva. Além disso, a ficção é considerada uma epistemologia experimental que permite ao leitor ultrapassar limites existentes, explorar outros mundos e imaginar outras identidades. Neste processo, por meio do que Wolfgang Iser (1974) chamou de “leitor implícito” da estrutura e do estilo, a narrativa instala um afeto que tem um efeito no leitor. Em outras palavras, o efeito ético da literatura reside na sua capacidade de provocar ideias de (outras) identidades, (outras) mundos e uma variedade de (outras) cenários possíveis; ideias estas que abrem o processo de pensamento racional aos seus horizontes emocionais, constituindo encruzilhadas imaginárias onde é possível avaliar as nossas escolhas. Desta forma, a literatura constrói pontes entre tempos, lugares, culturas e participa em transformação cultural (WALTER, 2009, p. 27-28).

Via exploratória de mundos outros, ponte entre tempos e lugares, lugar de conjunção do que se assemelha oposto em uma primeira mirada, mas também de exposição dos conflitos que nos constituem. Assim Roland Walter define o literário, ressaltando o seu caráter retórico e metafórico como trilhas por onde se consegue acessar o memorialístico, promovendo um ressurgir de falas emudecidas pelos jogos de poder; ressurgimento mediado pela potência do emocional que se alia a elaboração linguística consciente para nos permitir a avaliação de nossas escolhas²⁷.

O pesquisador (2009), em evidente concordância com a premissa de Adélia Bezerra de Menezes de que “a arte é um espaço onde se permite ao inconsciente aflorar” (MENEZES, 1995, p. 13), partilha com a estudiosa a compreensão de que a literatura é “experiência da transgressão dos próprios limites”, que permite ao homem “viver vicariamente outras vidas”

²⁷ Essa é uma perspectiva aparentemente dissonante da compreensão de literatura enquanto sistema postulada por Candido (2009), pois sobrepõe o singular e o silenciado ao unitário e ao efetivo que tornam possível a existência dos sistemas literários. É preciso não perder de vista, porém, que, enquanto Antonio Candido se esforça por discorrer a respeito dos parâmetros integradores que configuram uma literatura como sistema, Walter (2009) se empenha em demonstrar a maneira como escritores situados à margem desses mesmos sistemas encontram espaço para tematizar inquietações sombreadas pelas relações de dominação – contribuindo para a ampliação e diversificação dos sistemas literários e das perspectivas sociais. Suas linhas de raciocínio, embora não se contradigam, caminham em sentidos distintos no que se refere ao trabalho com as textualidades ficcionais, instigadas pelos imperativos que se apresentam aos estudos literários em suas respectivas épocas – o que não faz com que as teorizações de um pesquisador inviabilizem ou comprometam o trabalho do outro. Uma perspectiva conciliatória entre as duas frentes teóricas é justamente a desenvolvida por Ángel Rama (2001), que aponta os escritores transculturadores como intelectuais comprometidos com o engendramento de sistemas literários transfronteiriços capazes de exprimir a diversidade cultural presente nos contextos sociais a partir dos quais os autores oriundos de espaços marcados por conflitos culturais escrevem.

(MENEZES, 1995, p.16), na medida em que, mediada pela palavra, instala afetos e produz efeitos no leitor, tendo, portanto, notáveis implicações éticas.

No entender de Walter,

A literatura não somente desafia ou sustenta dimensões sociais de memória ao preservar ou subverter significações culturais. Ela também, e principalmente, deve ser considerada uma forma específica de memória cultural: um complexo lugar de memória com suas próprias formas e estratégias de observação e escrita baseadas em memórias mais antigas e as diversas representações delas. Cabe-se perguntar, portanto, sobre quais premissas trabalha e funciona este lugar mnemônico chamado literatura? (WALTER, 2010, p. 2).

O pesquisador sublinha a importância do literário enquanto lugar de memória cultural, instituído através de formas próprias de expressão e estratégias composicionais que dialogam com atos de recordação mais antigos e as diversas representações que deles se tem. O funcionamento desse *locus* mnemônico deve, por conseguinte, ser perscrutado pela crítica, de modo a desvendar a maneira como significações culturais são preservadas ou subvertidas no fazer dos escritores. Ainda conforme o autor (2010),

Textos literários [...] funcionam como lugares impessoais de memória porque acumulam e geram significados da episteme cultural de um grupo, etnia, sociedade, nação. Esta memória acumulada e gerada mediante imagens mnemônicas não é mimética no sentido de traduzir o material memorizado de forma como atualmente aconteceu porque o ato de representação não é natural, mas sempre manipulado por processos subjetivos de seleção e transformação. Em outras palavras, a memória é inevitavelmente discursiva e sujeita à disposição psicológica da pessoa que memoriza. Ao ser situado dentro da rede de relações de poder que caracterizam a vivência social, os atos de memória são determinados por uma infinita série de reestruturações já que as ideias, objetivos e interesses que os alimentam sofrem variações (WALTER, 2010, p. 4-5).

Em sua fala, Walter (2010) pontua que processos de seleção e transformação sujeitam os registros mnemônicos aos afetos e interesses do sujeito que rememora. No campo ficcional, essa sujeição se amplifica e assume dimensões mais complexas. Reverentes aos imperativos do presente, sobretudo quando convocados à composição de textos literários, os registros mnemônicos são potencializados pelos atos de fingir (ISER, 2002), ou seja, os processos de seleção, combinação e desnudamento, sobre os quais já discorreremos neste trabalho. Disso resulta a projeção de disposições psicológicas particulares para uma esfera mais ampla e impessoal em que uma coletividade consegue se autoavaliar e reconhecer ou não traços de sua face. A arte literária, na condição de geradora, propagadora e questionadora de significados da episteme cultural de grupos é uma importante guardiã da memória, podendo funcionar tanto a

favor quanto contra os discursos que se apresentam como hegemônicos em uma determinada época. Nesse sentido,

a reescrita da história tem sido um esforço constante dos diversos povos e grupos étnicos que ao emergir da experiência comum de colonialismo e imperialismo encontraram-se perante uma história escrita pelo outro, carregada de ideologias dos poderes coloniais que governaram seus respectivos países por séculos. Em geral, eles não foram senão testemunhas sem qualquer responsabilidade de uma história feita por outros. Nisto reside a raiz da crise identitária compartilhada de diversas maneiras por esses grupos, etnias e comunidades colonizados porque ter uma identidade significa ter uma história inscrita numa terra. Ter uma história imposta contra a vontade, sem poder inscrevê-la na terra enquanto seu dono significa ter uma não-identidade. [...] É na literatura enquanto espaço mnemônico que autores pós-coloniais recriam os mitos necessários para se enraizar como sujeitos autóctones. A reapropriação do espaço via memória, portanto, possibilita a colocação do colonizado na sua própria história. A renomeação do seu lugar e da sua história significa reconstruir sua identidade, tomar posse de sua cultura; significa, em última análise, resistir a uma violência epistêmica que continua até o presente (WALTER, 2010, p. 3).

Lançando luz sobre a brutalidade inerente à imposição de discursos históricos oficiais sempre aliados aos interesses dos colonizadores, o pesquisador ressalta o papel da arte literária no enfrentamento das crises identitárias causadas pelas ações colonialistas. Se a expansão colonial implicou na violação de nomes, espaços, corpos e até mesmo altares, é urgente a reconquista do poder de narrar, a reconstrução dos espaços sagrados e dos saberes oprimidos, a ressignificação de escombros históricos, norteadas pela difícil percepção de que “o passado não passa, mas acumula” (WALTER, 2010, p. 3).

Subjugados em prol da expansão dos grandes impérios coloniais, os colonizados são condenados à subalternização, à condição migrante, à subserviência e, em um último golpe inferiorizante, ao convívio com uma História que os minoriza. A reversão desse último golpe, que influi diretamente nas concepções que se propagam sobre os outros passos da investida colonizante, é somente possível mediante a criação de dicções narrativas que oportunizem a projeção de uma subjetividade transcultural, cosmovisões que reflitam e refratem percepções de cultura enquanto “enraizerrância” (expressão propagada, no âmbito dos estudos literários nacionais por Zilá Bernd (2011), na esteira de Michel Maffesoli), capaz de impulsionar a superação de feridas provocadas pela brutalidade colonial, ainda em carne viva no âmbito do imaginário, e discursivamente proporcionar os movimentos de busca identitária, inevitáveis em momentos de crise, conforme assinala Bernd (2011, p. 17).

Para Walter (2010) a subjetividade transcultural

torna-se o motor de uma forma de expressão cultural que oscila entre o desarraigamento e o enraizamento — uma condição intervalar tanto no sentido de desenvolvimento histórico quanto de força motriz da narrativa. A retórica desse agenciamento problematiza os pressupostos racionais e históricos inerentes à metafísica ocidental e os sistemas e práticas de significação nos quais a raça, a cor, a classe, o gênero e a orientação sexual, entre outras localizações identitárias, têm sido valorizados como ausência natural ou realidade distorcida. Em outras palavras, ao evocar os traços do passado no presente mediante um processo de “interrogação liminar” (BHABHA, 1995, p. 59), o discurso de muitos escritores pós-coloniais revela e problematiza os limites ideológicos do saber e da linguagem hegemônicos enquanto “violência epistêmica” (SPIVAK, 1988, p. 171). A função desmistificadora desta dialética traduz a História para múltiplas experiências subjetivas e transmite, assim, o processo da formação identitária, a formação de um ego social autônomo, como um complexo processo intercultural no hífen que separa e liga utopias imaginadas e distopias vividas (WALTER, 2010, p. 5).

Problematizadoras dos limites ideológicos do saber e da linguagem em posição hegemônica, as escritas pós-coloniais colocam em cena uma subjetividade transculturada que, a partir das fronteiras entre enraizamento e errância, expõe as fragilizadas de pressupostos racionais e históricos mantenedores da metafísica ocidental. Dessa maneira, questionam e ressignificam as imagens forjadas unilateralmente pelos “olhos do império” (PRATT, 1999), ao desnudarem a mitificação e a miopia (NOA, 2019) de que resultam. Assim, possibilitam o reposicionamento imagético do subalternizado, ao tornarem possível a tomada de consciência de que

A memória viva escreve o subalterno dentro da memória quebrada do discurso e da ideologia oficial, problematizando-os, interpretando-os e transformando-os. Como tal ela gera energia semiótica (re)construtiva e torna-se um fator importante em atos de legitimação identitária e política. A oralização desta memória viva é uma força curativa de transformação porque cria constantemente novas conexões rizomáticas entre diversos elementos desafiando a relação arbitrária entre cultura, identidade, memória e território mediante sua essência serpenteante (WALTER, 2008, p. 108-109).

O acesso ao mnemônico via literatura é importante instrumento de legitimação identitária e política. A conversão da experiência em linguagem e a inscrição da vivência no literário são importantes fontes curativas, tal como sugere Walter (2008), no combate aos efeitos do colonialismo no imaginário das comunidades subalternizadas, por permitirem o reconhecimento das conexões rizomáticas que constituem o humano, rompendo com as amarras essencialistas forjadas para manter a ilusão de superioridade de determinados grupos sobre outros.

O processo de produção literária transescritural se apresenta como promotor de uma revisitação do relato histórico norteada por perspectivas transculturais; reconhecedora e legitimadora da heterogeneidade do humano e, por isso mesmo, forte enquanto energia de superação da violência epistêmica inerente à univocidade predominante nos discursos históricos oficializados pelos grupos hegemônicos que se impuseram às sociedades colonizadas ao longo da história. Conduzido por escritores transculturadores, para aqui fazer uso da designação de Rama (2001), ele se posiciona em e entre fronteiras, saberes e culturas e questiona os limites ideológicos dos discursos considerados oficiais, problematizando pressupostos basilares da episteme ocidental.

Reconhecedores das forças imbuídas nas experiências da viagem e da errância, os escritores transculturadores, na compreensão de Walter (2008), suplantam as interpretações maniqueístas das experiências humanas, ao revelarem a detenção da consciência de que “a mobilidade é um elemento sumamente importante como também o é o seu contrário: a imobilidade, as raízes culturais, o lar”, de maneira que “a arte da vida e sobrevivência é juntar os dois, misturá-los sem exagerar nenhum lado para, neste processo, (re)criar as identidades culturais” (WALTER, 2008, p. 104). São responsáveis por gestos narrativos que se pretendem plurais e, muito recorrentemente, problematizam em suas trajetórias escriturais questões como diáspora e fronteira, que se apresentam como temáticas de grande relevância para os países que, por conviverem com o colonialismo, tiveram as suas realidades marcadas por migrações involuntárias e fronteirizações impostas de fora para dentro pelos europeus.

No entender de Roland Walter (2009, p. 43), a própria ideia de diáspora, que por si só indica “um grupo de pessoas, um estado histórico do *Dasein*²⁸, um entre-lugar geográfico e temporal”, pressupõe a noção de fronteira, que é crucial para sustentar distanciamentos sociais e hierarquizações identitárias entre um interior e um exterior instituídos a partir do momento em que as relações de poder traçam linhas imaginárias entre os povos. Linhas estas que comportam em si uma ambivalência, pois, da mesma forma que separam, se consolidam como ponto de encontro entre territórios. O pesquisador ressalta que

Enquanto linhas divisórias da diferenciação espacial, temporal e cultural, fronteiras distanciam a identidade interna da alteridade externa e, enquanto entre-espacos compartilhados, ligam-nas. Estabelecem hierarquias entre o interior e o exterior, assim como dentro destes. Desse modo, elas contêm as diversas formas de diferença ao transformar os sujeitos em estrangeiros e/ou ilegais (perigosos), fora do real inteligível, normal e/ou humano. Simultaneamente, as fronteiras e seus entre-

²⁸ Roland Walter emprega o termo *Dasein* em sua acepção heideggeriana, como “ser-aí” repleto de possibilidades em meio ao histórico, o ideológico e o cultural.

espaços são reproduzidos e reimaginados no processo da resistência à subalternização e marginalização. As fronteiras e os espaços fronteiriços, portanto, constituem o terreno onde as identidades são vividas e imaginadas, numa interação tensiva de estase cultural (diferença enquanto separação) e transgressão cultural (diversidade enquanto relação). Fronteiras conotam estase cultural ao canalizar a identidade cultural para epistemes nacionalmente identificadas enquanto a transgressão destas fronteiras revela espaços intersticiais onde as diferenças culturais são traduzidas para as relações interculturais de pluralidade simbólica e/ou sintética. Neste sentido, fronteiras e espaços fronteiriços são entidades materiais e símbolos que constituem lugares tanto de poder do Estado repressivo e normalizador, quanto de transgressivas funções e práticas transnacionais e transculturais (WALTER, 2009, p. 49).

O fronteiriço é arena na qual se confrontam forças de estase e transgressão cultural, como é observado por Walter (2009). Para o pesquisador, o espaço das fronteiras é “geográfico, etnoracial, espiritual e psicológico dinâmico” e deve ser tido “como ponto de partida para implicitamente problematizar o seu valor como indicador cultural e como instrumento conceitual-teórico” (WALTER, 2003, p. 56). Em sociedades (pós/neo)coloniais, marcadas pelo nomadismo imposto, “a migração e a resultante mestiçagem de pessoas, culturas e realidades além de fronteiras regionais e nacionais” forjaria uma existência fronteiriça, “uma vida entre a desterritorialização e a reterritorialização, o local e o global, o físico e o virtual”, que o crítico literário chama de “entre-condição”. A reimaginação de fronteiras e espaços fronteiriços, pautada na tentativa de romper com visões essencialistas a respeito das noções de território, povo e cultura se apresenta como imperativa para as poéticas que Walter (2009) denomina transescriturais, haja vista o compromisso desses exercícios de escrita em desconstruir as hierarquizações existentes entre as categorias mencionadas, cristalizadas a partir da ampla propagação de discursos eurocentrados nas sociedades grafocêntricas. Para Walter, o conceito de fronteira é fundamental na busca por respostas a respeito dos processos de identificação experimentados por quem vive nas encruzilhadas afro-diaspóricas:

Este conceito de fronteira permite-nos encontrar respostas que tentam dar conta do que significa viver dentro de e entre mundos, na encruzilhada de histórias esquecidas, lembradas, recompostas e revisadas, do que significa ser prendido nas fronteiras, dançar na corda bamba das fronteiras ou esquivar-se das fronteiras (in)visíveis cruzando territórios, pensamentos, corpos, línguas e a vida e, nesse processo, ser territorializado, desterritorializado e reterritorializado entre o lar do passado que não existe mais, o desamparo do presente e um futuro lar desejado (WALTER, 2003, p. 61).

Fronteiras, como evidencia o pesquisador, funcionam tanto como materialização do poder de Estados repressivos, quanto como faixas de contaminação nas quais diferenças se entrelaçam. Desempenham, assim, um papel ambivalente no que se refere ao estabelecimento de relações entre comunidades e culturas, pois se funcionam como linhas divisórias, também são pontos de intersecção, cenários cruciformes em que o diverso enquanto devir é condicionado.

A transescrita, de acordo com o que define Roland Walter (2009), é um fazer literário de fronteira, situado entre a recordação e a perda, a partir do qual é possível formular compreensões “antiessencialistas” de “formações identitárias e de cidadanias interculturais e transnacionais” (WALTER, 2009, p. 45). Seu ponto de partida é o reconhecimento de que as memórias do passado, como bem observa Inocência Mata,

são imagens construídas, e não reflexo do acontecido e, no caso de imagens evocadas, na maior parte das recorrências ao passado, como as do passado histórico por que se pretende interpretar o presente, a ideologia é o *pivot* desse processo, que muitas vezes até se constrói também de imagens perceptivas, próprias de emoções (MATA, 2007, p. 78).

Nesse processo de construção imagético-discursiva do passado, a palavra assume função primordial, já que é ela a encarregada de arbitrariamente materializar as impressões que se tem a respeito de um acontecimento ou época. Walter observa:

É a palavra que recupera um mundo de referências mediante a memória. Este mundo de referências, ao depositar a consciência histórica como sedimento, (re)constitui a identidade individual e coletiva num processo histórico. Desta forma, a literatura recria o *ethos* e a cosmovisão cultural e revela o que a historiografia oficial distorce e/ou esconde (WALTER, 2019, p. 28).

O processo de rememoração nunca está incólume diante das influências e interesses predominantes em uma conjuntura histórica, podendo tanto funcionar a favor de forças hegemônicas quanto como “artifício contra-hegemônico” que revela “elementos que foram esquecidos ou falsificados” mediante uma espécie de insurreição a favor dos povos subalternizados (WALTER, 2009, p. 68). A memória, em sociedades subalternizadas, é, segundo Walter (2019), “um meio de reconstruir a identidade dentro de um processo de reescrita historiográfica”, de modo a funcionar como “uma contramemória”, ou, nas palavras de Michel Foucault, como “insurreição do saber subjugado” (FOUCAULT *apud* WALTER, 2019, p. 31). O mnemônico tanto pode funcionar como dispositivo a favor do exercício de

poderes instituídos quanto como artifício de combate frente às injustiças históricas. Como enuncia Walter (2009),

A memória funciona enquanto interstício traiçoeiro entre a memorização e o esquecimento muitas vezes no âmbito do subconsciente. Mais subjetiva do que objetiva e concreta, ela é distorcida e ambígua porque sempre é inventada, reimaginada e reconstruída. A memória é um lugar de negociação cultural por meio da qual diferentes histórias, discursos e ideologias competem por um lugar na história. Assim, ela é política, revelando necessidades, autodefinições e desejos individuais e coletivos dentro das relações de poder. Devido ao fato de que não existem culturas puras, que cada cultura é uma transcultura, a memória é um lugar de transferência intercultural (WALTER, 2009, p. 68-69).

Entendendo o mnemônico como uma complexa rede na qual saberes, interesses e poderes se entretecem traiçoeiramente através de processos conscientes e inconscientes, Walter (2009) encara a memória como um campo de negociação cultural, no qual narrativas, discursos e ideologias se entrechocam. Para ele, a memória é “lugar de transferência intercultural”, mesmo entre as comunidades com culturas aparentemente atávicas, que não sofreram diretamente a violenta negação de suas práticas culturais, perpetrada pela expansão do colonialismo. O crítico literário sublinha que “toda cultura é uma transcultura” (WALTER, 2009, p. 69) e com isso estabelece a transculturação como dinâmica perene, presente em todas as sociedades ao longo do tempo, independente de suas posições nas relações de poder. Com isso, projeta o conceito para além do cenário latino-americano, que abrigou as primeiras teorizações a seu respeito. Essa consciência se alinha ao que é percebido por Édouard Glissant (2005), quando este ressalta que mesmo as culturas aparentemente atávicas²⁹ são compósitas e não estão isentas da vivência das negociações interculturais que se fizeram e fazem presentes nos países colonizados – com a diferença de que em cenários nos quais as culturas são tidas como atávicas os diálogos interculturais ocorreram de forma mais gradual, ao contrário do que se processou nos espaços colonizados, em que a imposição de uma cultura sobre outras

²⁹ Glissant (2005) situa a criouliização (por ele definida como “um encontro de elementos culturais vindos de horizontes absolutamente diversos e que realmente se crioulizam, realmente se imbricam e se confundem um no outro para dar nascimento a algo absolutamente imprevisível, absolutamente novo – a realidade crioula” (GLISSANT, 2005: 17-18)) como dinâmica presente em todas as culturas; promovida em longos períodos de tempo, no caso dos países europeus, e proporcionada de forma violentamente rápida no contexto dos espaços coloniais, uma vez que a coerção presente nas migrações forçadas que perpassavam esses territórios obrigava aqueles que o autor chama de “migrantes armados”, vindos das potências colonizantes com uma série de privilégios, a conviverem, impondo sua cultura, com os “migrantes nus”, geralmente transferidos para essas localidades na condição de escravos, despidos dos utensílios que asseguravam a perpetuação de suas práticas cotidianas e crenças e, por isso, mais suscetíveis à incorporação de componentes de outras culturas para tentar recompor, através de rastros ou resíduos (GLISSANT, 2005), as tradições, ritos, saberes e fazeres que conferiam sentido às suas respectivas trajetórias. A tese do autor é audaciosa por dessacralizar os acervos culturais que, por muito tempo, foram tidos como hegemônicos e colocá-los em pé de igualdade com aqueles que foram formados a partir dos recentes contatos e negociações proporcionados pelas ações colonialistas.

foi violenta e impôs negociações bruscas entre crenças de proveniências várias e as singularidades mundivivenciais dos povos nativos.

A necessidade de desvendar o transcultural que se faz presente em todas as culturas, acrescida do ímpeto em desconstruir discursos hegemônicos que, por séculos, constituíram os “pés de barro” do império colonial, faz com que atos de recordação (ASSMANN, 2011) sejam componentes fundamentais dos projetos literários transescriturais. A esse respeito, ressalta Walter (2009):

A análise da memória enquanto prática na encruzilhada diaspórica ajuda a revelar, problematizar e entender os processos interligados da memória hegemônica e contra-hegemônica e seu efeito sobre a subjetividade dos indivíduos no entre-lugar de culturas. Ou seja, a memória evoca a subjetividade, identidade e posição do sujeito em relação às identificações de raça, etnicidade, gênero, classe, idade, etc. Se, segundo Foucault (1975, p. 25), “ao controlar a memória de um povo controla-se seu dinamismo”, então a análise mnemônica na encruzilhada transnacional e transcultural é de suma importância: quem determina o que lembrar e por quê? Neste sentido, a memória não é somente ligada às questões de poder, política, economia, cultura, cidadania e identidade, mas também à utopia e distopia (WALTER, 2009, p. 68-69).

Roland Walter (2009) chama a atenção para a forma como a memória, atravessando o identitário, o político, o social, o econômico e o ideológico, interfere nas perspectivas utópicas e distópicas que ganham espaço em meio a um determinado grupo social. Para ele, urge a análise do papel do mnemônico nas encruzilhadas transculturais, para que possam ficar mais claros os fatores que determinaram o estabelecimento de hierarquias entre povos e culturas. Nesse contexto, as poéticas transescriturais se impõem como textualidades compromissadas com a rememoração do histórico e a revisão do que é considerado hegemônico a partir de perspectivas dissonantes daquelas que os instituíram enquanto discursos oficiais. Walter esclarece que

o processo da memorização é impregnado de atitudes emotivas e ideológicas (in)conscientes. Enquanto signos e textos, a memória é uma expressão performática de um contínuo *re-telling* caracterizado [...] por uma multivocalização, cujas diversas dimensões individuais e coletivas referem-se a complexos e entrelaçados mecanismos cerebrais e socioculturais.

A narração, portanto, acumula, gera e assim abre um espaço mnemônico constituído por diversos lugares e vozes. Enquanto tal espaço, ela tenta estruturar os contextos e conteúdos da experiência em termos de sua sequência no tempo e no espaço (WALTER, 2010, p. 8).

Amparado em uma percepção do mnemônico enquanto espaço multivocalizado, o ponto de vista de Walter (2009) sublinha a interferência do emocional e do ideológico no processo de rememoração, ressaltando o processo de narração como gerador, acumulador e desbravador de lugares e vozes que comunicam o passado. Sua perspectiva, nesse sentido, vai ao encontro do que é postulado por Aleida Assmann (2011), quando a autora, ao tratar das formas e transformações da memória cultural, resalta o fato de que a problematização de questões identitárias passa decisivamente pela reformulação da memória cultural, processo no qual a arte desempenha papel fundamental, por ser uma importante aliada na tematização de crises mnemônicas e na construção de caminhos para que uma coletividade acesse, através da narração em suas mais variadas nuances, aquilo que sucumbiu em meio ao esquecimento cultural. Na concepção de Assmann (2011), a “reformulação da identidade sempre significa também reorganização da memória” [...] (ASSMANN, 2011, p. 70) e “hoje é sobretudo a arte que tematiza a crise da memória e encontra novas formas para a dinâmica da recordação e do esquecimento culturais” (ASSMANN, 2011, p. 26). O artístico se apresenta, pois, como um fazer que reflete a consciência formulada por Walter Benjamin (2012) de que “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘tal como de fato foi’. Significa apropriar-se de uma recordação, como ela relampeja no momento de um perigo” (BENJAMIN, 2012, p. 243).

Definindo arquivo como “um lugar onde o passado é construído e produzido” e não somente como “um repositório para documentos do passado” (ASSMANN, 2011, p. 25), a autora destaca que a construção do pretérito “não depende apenas de interesses sociais, políticos e culturais, mas é essencialmente codeterminada pelos meios de comunicação e pelas técnicas de registro” (ASSMANN, 2011, p. 26). O literário se apresenta, dessa forma, como arquivo em potencial, onde técnicas de registro são mobilizadas, através de atos de recordação, para tornar possível a produção de um passado, respaldado por um pacto ficcional, que é dotado de certa liberdade em relação aos discursos históricos oficiais e, por isso mesmo, é capaz de promover o seu questionamento e revisão. Desse modo, é um campo dotado do poder de “traduzir o invisível para o visível mediante imagens poéticas para interromper o reino da amnésia e articular o não-dito indescritível” (WALTER, 2010, p. 8).

Os atos de recordação, salienta Assmann (2011), não estão isentos de fraturas, falhas e ênfases influenciadas pelas possíveis emoções experimentadas no instante presente. A pesquisadora, na esteira de F. G. Jünger, afirma:

A recordação procede basicamente de forma reconstrutiva: sempre começa do presente e avança inevitavelmente para um deslocamento, uma deformação, uma distorção, uma reavaliação e uma renovação do que foi lembrado até o momento de sua recuperação. Assim, nesse intervalo de latência, a lembrança não está guardada em um repositório seguro, e sim sujeita a um processo de transformação. A palavra “potência” indica, nesse caso, que a memória não deve ser compreendida como um recipiente protetor, mas como uma força imanente, como uma energia com leis próprias. Essa energia pode dificultar a recuperação da informação – como no caso do esquecimento – ou bloqueá-la – como no caso da repressão. Porém ela também pode ser controlada pela inteligência, pela vontade ou por uma nova situação de necessidade, e proporcionar uma nova disposição das lembranças. O ato do armazenamento acontece contra o tempo e o esquecimento, cujos efeitos são superados com a ajuda de certas técnicas. O ato de recordação, por sua vez, acontece dentro do tempo, que participa ativamente do processo. No que diz respeito à psicomotricidade da recordação, esquecimento e recordação estão indissociavelmente intrincados. Um é possibilitador do outro. Podemos também dizer: o esquecimento é oponente do armazenamento, mas cúmplice da recordação (ASSMANN, 2011, p. 34).

Sua abordagem é de grande valia por apresentar a memória como potência, ao salientar que as lembranças não estão preservadas incólumes em recipientes cognitivos protetores, mas sujeitas às ações do tempo e dos afetos. Sendo por isso parciais e passíveis de distorções, reavaliações e renovações. A pesquisadora alemã pondera:

Os teóricos que substituem a noção de memória como um armazenador pela tese do caráter reconstrutivo das recordações enfatizam que a memória sempre está submetida aos imperativos do presente. Afetos, motivações e intenções atuais são os vigias do recordar e esquecer. Eles determinam quais recordações ficam disponíveis ao indivíduo em um momento presente e quais se mantêm inacessíveis; além disso, produzem também os matizes valorativos específicos das recordações entre aversão moral e transfiguração nostálgica, entre relevância e indiferença (ASSMANN, 2011, p. 284).

Com isso, estabelece uma distinção entre atos de armazenamento e atos de recordação. Na percepção de Assmann (2011), os primeiros são inimigos do tempo, buscam se sobrepor às suas ações corrosivas; já os segundos – os atos de recordação – estão situados dentro dele e são aliados do esquecimento. Isso porque o recordar é impulsionado pelas buscas e afetos do momento presente, procuram nos repositórios parciais e instáveis da memória aquilo que é ansiado no agora, da forma como sobreviveu aos deslocamentos, distorções, reavaliações e renovações que interferem na formulação de lembranças.

A intelectual alemã destaca que “a recordação não é reflexo passivo de reconstituição, mas ato produtivo de uma nova percepção” (ASSMANN, 2011, p. 117), pois

As recordações estão entre as coisas menos confiáveis que um ser humano possui. As respectivas emoções e os motivos do agora são guardiães do recordar e do esquecer. Eles decidem que lembranças são acessíveis para o indivíduo em um momento presente e quais delas permanecem inacessíveis (ASSMANN, 2011, p. 71-72).

Disso se conclui que quem se dispõe a narrar sobre o passado o faz sempre a partir de um *locus* enunciativo, forjado a partir não só de suas vivências, mas das interferências que as forças preponderantes em sua época exercem sobre si. Os atos de recordação, presentes nas relações entre homem e passado, são potencializados nos textos assumidamente ficcionais, onde as interferências do agora se desvencilham de um compromisso mais rigoroso com as supostas verdades históricas. Daí a importância de poéticas transescriturais que se dispõem a iluminar perspectivas sociais minorizadas pelas relações de dominação e poder em um determinado contexto social. Tais produções literárias, conforme demonstra Walter (2009), trazem à tona o silenciado nos discursos históricos considerados oficiais. Iluminam o incômodo colocado por baixo dos tapetes estendidos para muitas das louvadas figuras históricas.

Assmann (2011) destaca ainda que “a comunicação entre épocas e gerações interrompe-se quando um dado repositório de conhecimento partilhado se perde” (ASSMANN, 2011, p. 17). Dessa afirmação se conclui que a seleção do que deve ser preservado enquanto memória é essencial para que se formulem representações imagético-discursivas de povos e culturas e funcionou, ao longo da história da humanidade, como instrumento a favor da manutenção de privilégios e poderes institucionais. Não por acaso os nobiliários ou livros de linhagem, que cumpriam a função de preservar informações genealógicas com o intuito de notabilizar determinadas famílias, ao registrar a suposta nobreza de suas origens, figuram dentre as mais antigas textualidades compostas em língua portuguesa.

As produções literárias, diante das circunstâncias expostas, cumprem um importante papel para a “pluralização de memórias” e a consequente ruptura do monopólio representacional que por séculos predominou em países colonizadores e colonizados, uma vez que conseguem potencializar saberes colocados de lado no processo de formulação dos discursos históricos oficializados. Como observa Assmann (2011), “a impressão de livros quebrou o antigo monopólio da recordação exercido pela Igreja e pela corte e possibilitou novos acessos à memória e à história”, criando assim “novos espaços de recordação” (ASSMANN, 2011, p. 54). Nesse contexto, se a expansão da imprensa contribuiu para a ruptura de um monopólio mnemônico, o fortalecimento do literário que se propõe a revisitar o

histórico foi decisivo para a diversificação dos espaços de recordação, oportunizando a visibilização da experiência de grupos humanos para os quais foram limitadas as representações imagéticas nas páginas das narrativas constituintes da História Oficial. Essa pluralização dos espaços de recordação é decisiva para os contornos que os processos de identificação assumem e assumirão em um determinado território, já que, como analisa a pesquisadora,

espaços de recordação surgem por meio da iluminação parcial do passado, do modo como um indivíduo ou um grupo precisam dele para a construção de sentido, para a fundação de sua identidade, para a orientação de sua vida, para a motivação de suas ações. Uma recordação como essa, vinculada a um suporte individual ou coletivo, apresenta uma tendência basicamente perspectivista; a partir de um determinado presente ilumina-se um determinado recorte do passado de modo que ele descortina um determinado horizonte futuro (ASSMANN, 2011, p. 437).

Os espaços de recordação, sempre parciais e limitados, interferem diretamente na maneira como as sociedades constroem sentidos a partir do vivido e, conseqüentemente, se relacionam com o seu passado. Vinculados a suportes individuais ou coletivos, eles são decisivos na conformação dos processos de identificação cultural e, por isso, não podem ser dissociados das imagens que uma comunidade constrói de si mesma e das possibilidades de existência que ela consegue enxergar em seu porvir. São cruciais também para a determinação do que deve ser resgatado em meio ao vivido, a partir do engendramento de arquivos, e do que deve restar para se esvaír nas ruínas que o tempo constrói/corrói. Para Assmann (2011), o memorialístico pressupõe arquivos nos quais se preservam as recordações na mesma medida em que impõe resíduos que sucumbirão em meio às engrenagens que movem o tempo. O artístico e o histórico surgem, diante dessa situação, como campos do fazer humano com a capacidade de estabelecer e ampliar os espaços de recordação, mas incapazes de evitar a existência de experiências residuais que escapam às possíveis tentativas de preservação do passado. Nas palavras da autora,

Mesmo que o olhar histórico ou artístico ainda pudesse transformar a prosa dos resíduos na poesia da recordação, ainda assim restariam muitas coisas que não se querem resgatar, ou que não se podem resgatar. O resto é o que resta, e com isso pode-se ter em mente tanto o arquivo quanto o lixo. De qualquer forma, os resquícios não se deixam apagar. O lixo é estruturalmente tão importante para o arquivo quanto o esquecimento para a lembrança. Isto é trazido à consciência *ex negativo* pelas instalações artísticas e narrativas fantásticas que cumprem o experimento intelectual de arquivar o lixo sem restrições (ASSMANN, 2011, p. 27).

Se a existência de arquivos e espaços de recordação pressupõe o existir da prosa residual do lixo, como bem elucidada a autora, a transcrita contemporânea, ao passo em que se posiciona enquanto poética do escombros, se encarrega do arquivamento do lixo, da revisitação das ruínas em busca do que se tentou soterrar com o silêncio. Assume-se, desse modo, como uma escrita compromissada com a elaboração de uma “contramemória”, formada a partir de “arquivos de lixo” compostos pelo “esquecido e o rejeitado” (ASSMANN, 2011, p. 426). Nesse sentido, ela se estabelece como “uma nova arte paradoxal que lembra o esquecimento” (ASSMANN, 2011, p. 426), como uma “escrevivência” consciente de que a guerra, enquanto luta necessária para romper com os incessantes ciclos de subalternização de povos e culturas, “alimenta-se de pessoas incapazes de esquecer” (ASSMANN, 2011, p. 77). Os autores africanos e afrodescendentes que desenvolvem projetos escriturais alinhados a essa verve literária parecem partilhar com Shakespeare a consciência de que também a ruína é capaz de nos ensinar a ruminar³⁰, principalmente sobre o que foi tratado como lixo ou resíduo em meio aos arquivos produzidos pelas forças hegemônicas que impulsionaram os sistemas coloniais.

Situando-se em e entre, nas encruzilhadas transculturais afro-diaspóricas que o colonialismo forjou, a transcrita proporciona uma intensa reflexão a respeito dos processos de identificação cultural, demonstrando a partir das narrativas que a constituem que “nem o “um”, nem o “outro”; nem o “aqui” nem o “lá”, mas movendo-se entre os dois, a identidade-em-processo oscila entre rotas e raízes” (WALTER, 2009: 56).

³⁰ SHAKESPEARE, William. Soneto 64. In: SHAKESPEARE, William. **50 sonetos**. Tradução Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

3. ENTRE COSMOVISÕES E FRONTEIRAS: ENCONTROS POSSÍVEIS

3.1. Ndani, a maldição e a busca de oportunidades no “mundo diferente” dos brancos

“– Senhora, quer criado?” (SILA, 2011, p. 21). Com essas palavras, Abdulai Sila inicia *A Última Tragédia* (2011), livro escrito na década de 1980, segundo registra Laura Padilha (2011) em texto feito para a apresentação da edição brasileira da obra, e cuja publicação data de 1995. Mais de dez anos afastam a escrita inicial do texto de sua primeira edição no país de origem do autor, um período de tempo semelhante ao que distancia a publicação do livro na Guiné-Bissau de sua primeira edição no Brasil. A distância entre essas datas aponta para as fragilidades do mercado editorial dos países egressos da dominação colonial portuguesa e deixa exposta uma das muitas fraturas que apartam escritores e público leitor nos países da lusofonia: as dificuldades em torno da circulação dos livros, sobretudo quando estes são escritos a partir de lugares de enunciação pouco prestigiados pela intelectualidade que consagra e legitima o que será lido pelos seus sucessores.

O texto literário em foco faz parte de uma trilogia, junto aos romances *Eterna Paixão* (1994) e *Mistida* (1997). No âmago desse conjunto, é a primeira trama romanesca escrita por Sila e a segunda a ser publicada, se notabilizando pelo fato de ser a textualidade que mais de perto contempla o período de dominação colonial no país. Essa ambiência narrativa impõe um questionamento a respeito do título do romance: Sendo a composição do relato posterior à proclamação da independência da Guiné-Bissau, a história contada se intitula “*A Última Tragédia*” (2011) por estar o narrador se referindo, no momento específico em que narra, a um acontecimento trágico derradeiro ou àquele que é mais recente? Essa questão desliza facilmente para uma outra: Seriam o colonialismo e os seus desdobramentos “a última tragédia”? Fica reservada ao leitor a função de levantar hipóteses a esse respeito, pois mesmo os três romances compondo um conjunto, os percursos existenciais neles relatados não estabelecem uma interdependência explícita que possa justificar de modo decisivo o nome atribuído ao livro; estão antes alinhados pelo interesse do autor em dizer dos conflitos culturais que atravessam o território a partir do qual escreve.

A fala de abertura do romance, transcrita no parágrafo que dá início a este capítulo, diz muito sobre as bases alicerçantes da narrativa a ser apresentada, bem como sobre o projeto estético-literário desenvolvido por Sila. Nela é exposta uma voz que se apropria da língua

portuguesa sem se render plenamente às normas que regem o seu uso padrão, o que explicita o vínculo da personagem responsável pelo ato enunciativo com o universo da tradição oral bissau-guineense; ademais, ela introduz um “eu” em posição subalternizada que se dirige a uma interlocutora que ocupa posição hierarquicamente superior e indaga a respeito de suas vontades, em um gesto de submissão que demarca a condição inicial da personagem em relação ao que ela considera “mundo dos brancos”. A apropriação de uma língua sem a rendição plena às normas que regem o seu uso, remete diretamente ao primeiro nível da transculturação narrativa sobre o qual discorre Rama (2001): o linguístico. Nele se materializam os indícios de um movimento no sentido de instrumentalizar os recursos de uma língua, geralmente imposta por um grupo que ocupa uma posição socialmente privilegiada, a favor da expressão de horizontes culturais que não estão contemplados no uso de sua modalidade padrão.

Além disso, a opção consciente do escritor pelo uso desse registro linguístico prenuncia a abertura de trilhas através das quais caminhará a trama narrativa construída, já que apresenta um passo dado pelo sujeito subalternizado em direção às vontades de alguém em posição superior dentro da hierarquia social predominante – atente-se para o uso do verbo querer na fala transcrita (“Sinhora, quer criado?” (SILA, 2011, p. 21)). Indicação que vem a ser reforçada nas linhas seguintes da narrativa em análise, quando é revelado o percurso já traçado pela detentora da voz que, com resignação aparente, interpela uma interlocutora a respeito do interesse em seus serviços, submetendo-se, para isso, ao uso de uma língua que não faz parte de sua origem indígena:

Ela repetira esta frase já não sabia quantas vezes naquele dia. Uma pergunta imbuída de esperança, que colocara em muitas casas e a diversas pessoas. Até parecia que a origem das pessoas que a atendiam era determinada pela altura do sol: no início, quando o sol se encontrava lá embaixo, ainda mansinho, ela fora atendida quase sempre por jovens brancos, provavelmente filhos das senhoras brancas a quem ela de facto queria dirigir a fala; depois o sol subira, tornando-se bravo, agitando as pessoas e as coisas, e então, durante todo aquele período, só fora atendida por gente que certamente não habitava naquelas casas, uns empregados domésticos que apesar de serem, na quase totalidade dos casos, da sua raça, nem por isso se dignavam ouvi-la, deixá-la explicar direito as suas pretensões; enfim, o sol se acalmara de novo, o suor deixara de correr por todo o corpo e eis que finalmente ela localiza uma interlocutora condigna, uma senhora branca que habitava uma casa grande, que até parecia estar à sua espera (SILA, 2011, p. 21).

O fragmento acima sucede e precede a indagação já aqui transcrita: “Sinhora, quer criado?” (SILA, 2011, p. 21, 22, 23). Ela se repete insistentemente nas primeiras páginas do

romance e, como se pode observar a partir da leitura do trecho acima, a voz narrativa, em um primeiro momento, prossegue o relato, mais preocupada em apresentar a condição da jovem indagadora do que em discorrer a respeito das réplicas com as quais ela se depara. O questionamento é sucedido por discursos que vão apresentando a origem e a trajetória de Ndani, personagem responsável pela fala, desenvolvidos à revelia da pergunta e sem caminharem diretamente para dar-lhe uma resposta. A estratégia empregada é estruturalmente interessante, haja vista que, ao discurso direto com marcas de oralidade, proferido por uma jovem negra que estabelece os primeiros contatos com a língua do português colonizador, soma-se um discurso narrativo em terceira pessoa, revelador de um amplo domínio do idioma dos brancos, apesar de construído a partir de uma dicção idiossincrática, que, assim como as personagens com as quais a menina interage, parece ir sucessivamente ignorando a voz e o teor do questionamento feito, embora se debruce sobre a narração dos fatos que proporcionaram a sua enunciação. Constrói-se, de forma proposital, uma lacuna discursiva que aponta de modo direto para o silêncio perturbador dos moradores da cidade de Bissau, que ambienta os acontecimentos narrados na primeira parte do romance, diante da voz subalternizada que a eles se dirige, e também denuncia a pouca relevância, diria até o caráter indizível e inaudível, da voz dos povos subalternizados em meio aos espaços dominados pelos colonizadores.

A pergunta vai se repetindo como um eco nas primeiras páginas do romance, sempre sucedida pela apresentação da personagem a partir do discurso indireto livre, capaz de intercalar as percepções do narrador com as da jovem que peregrina em busca de um espaço no “mundo dos brancos”. Desse movimento de repetição se depreende a obstinação de Ndani e o desespero com que clama por aceitação, ainda que em posição de criada, no mundo dos brancos. Inconformada com o aparente desprezo pela sua súplica, a nativa insiste, provocando uma reação inesperada.

O hiato que se instaura entre o questionamento e o registro da primeira réplica em discurso direto desvenda circunstâncias importantes em torno da condição social da jovem, discursivamente compondo espaços e silêncios entre as vozes apresentadas a essa altura do romance, o que denuncia o caráter rudimentar da comunicação estabelecida entre elas. A estruturação romanesca é colocada a serviço da demonstração da invisibilidade da adolescente no contexto social que ambienta os fatos. Os percalços enfrentados na procura de uma escuta se materializam discursivamente na ausência de respostas e na interposição de longas falas do narrador entre uma indagação e outra.

Essa comunicação constituída por lacunas e hiatos é um traço marcante da primeira parte do romance de Sila. Intitulada “Um mundo tão diferente”, a primeira parte do livro centra-se no desvendamento da história de Ndani, menina de mais ou menos 13 anos, que, ao tentar fugir da previsão de um futuro de tragédias feita por um Djambakus³¹ em sua aldeia natal, peregrina pela capital da Guiné-Bissau em busca de uma família de brancos interessada em seus serviços.

Nesse primeiro momento do texto, a estruturação romanesca assume a função de conciliar percepções do narrador e da personagem, revelando o mundo dos brancos através da ótica infantil. Ótica ensinada, em grande parte, por uma das mulheres do genitor da personagem-protagonista, que cultivou na sua alma ingênua o desejo de branquear-se e “ascender” (o que quer que se entenda por isso) na qualidade de criada de branco. Focada no discurso da “madrasta”, a menina peregrina em busca de uma oportunidade de trabalho e, principalmente, de uma chance de fugir à maldição conhecida por todos na sua tabanca.

O título atribuído à primeira parte do livro – “Um mundo tão diferente” – sinaliza o ponto de enunciação adotado: o olhar dos povos colonizados, mais especificamente construído a partir da visão de uma criança cujo ponto de vista a respeito do colonizador se construiu com base no que ouviu a respeito do português. É a partir desse olhar que os encontros, conflitos e diálogos entre a cultura portuguesa e as culturas presentes na Guiné-Bissau serão apresentados nas páginas seguintes. Vale pontuar que essa é uma engenhosa estratégia empregada por Sila para alicerçar no romance as bases para a construção daquilo que Rama (2001) chama de “cosmovisão transculturada”, haja vista que, ao imbuir o discurso narrativo com a inexperiência característica da infância, o autor foge dos lugares comuns demarcadores do racional para estabelecer um movimento de busca por explicações inerentes ao pensar mítico (RAMA, 2001), capaz de visibilizar o esforço por compreensão do mundo realizado pela personagem em questão.

Tem-se, na primeira parte do livro, a infância enquanto alicerce para a construção de um pensar mítico na narrativa, situação que também é condicionada pela ausência de experiências anteriores da personagem no mundo dos brancos, evidenciada pelo seu precário domínio em relação à língua portuguesa:

– Senhora, quer criado?

³¹ O glossário da edição brasileira de *A Última Tragédia* (2011) aponta como tradução de “Djambakus” os termos **curandeiro** e **feiticeiro**. De modo mais abrangente, pode-se considerar que o designativo se refere a um líder religioso vinculado à tradição.

Esta era uma das frases da língua dos brancos que aprendera quando decidira ir para Bissau arranjar trabalho, trabalho de criado, numa casa qualquer de brancos. A ideia nascera num dia que para ela se tornara inesquecível, depois de um longo djumbai com uma das madrastas. Essa madrasta, a mais nova das quatro mulheres do seu pai, exercera a profissão durante alguns anos em Bissau. Trabalhara para uma senhora branca, mulher de um comerciante branco muito rico, que tinha lojas em Bissau [...]. Ela falara da vida dos brancos, dos seus hábitos, do bem-estar, do conforto... (SILA, 2011, p. 22)

No excerto, é revelada a natureza rudimentar dos conhecimentos da personagem em relação à cultura portuguesa. Incentivada pelas conversas com a madrasta mais nova, Ndani desenvolve uma visão idealista a respeito da cidade povoada pelos colonizadores e, com o objetivo de escapar das difíceis condições de vida na aldeia, esforça-se para aprender, junto à esposa do pai, frases que lhes serão úteis na busca por uma oportunidade de atuar como criada na casa de uma família de brancos, fugindo da condição de pobreza em que vive. Esperança e idealização são as forças que movem a personagem no princípio de sua jornada:

“Quem me dera ter metade do que eles têm” tinha ela dito um dia, antes de lhe confessar, com amargura na voz e no rosto, o que imaginava ser uma profunda convicção sua: “É um mundo muito diferente disto!”. Ela ficara o resto do dia a imaginar onde podia estar tanta diferença (SILA, 2011, p. 22).

As palavras generosas da madrasta em relação ao mundo dos brancos motivam a menina a almejar a fuga da realidade em que está inserida. Esse é um projeto que, antes de ser concretizado através da ida a Bissau, ganha amplitude em sua imaginação, na medida em que cresce a sua insatisfação com Biombo, a sua comunidade de origem, provocada principalmente pelas condições de pobreza em que vive e pela profecia de um Djambakus, que previa para Ndani um futuro de desgraças, tocado pelo trágico, em função de ela ser, segundo as crenças locais, portadora de um espírito mau no corpo.

A infelicidade da personagem com a sua vida na aldeia, somada ao seu crescente desejo em escapar dessa realidade, coloca em evidência uma marcante característica da prosa de Abdulai Sila. Nela não há espaço para visões essencialistas ou idealizações incorruptíveis. Tudo está sujeito à dialética do “ser ou não ser” e do “ser sem ser”, sobre a qual tão bem discorrem Magalhães e Portella (2008, p. 143-144) ao tratarem dos “cruzamentos e rejuntos” que perpassam o convívio de sujeitos e comunidades com crenças religiosas instituídas. Ainda que o Djambakus seja uma figura central no imaginário de seu povo, ao ser por ele condenada a uma vida de infortúnios, Ndani questiona o que lhe é dito e alimenta o desejo de distanciar-se da cultura que prediz tragédias para a sua existência. Sua postura ambivalente em relação

às crenças de seu povo atesta a validade da constatação de Rodrigo Portella de que “para se chegar a entender a religião que as pessoas realmente exprimem e vivem, em composições e empréstimos variados, é preciso chegar aos sujeitos religiosos concretos em suas práticas cotidianas e à interpretação que eles fazem delas” (MAGALHÃES; PORTELLA, 2008, p. 146).

A multiplicidade de interpretações dos sujeitos em face do que acontece na comunidade é, inclusive, um elemento discutido de forma insistente no texto de Sila, sendo a princípio problematizada a partir do registro das reações dos moradores da aldeia diante do que é vaticinado para Ndani:

[...] lembrava-se que desde aquele dia perdera o sossego em Biombo, 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, 2011, p. 27).

A citação registra a mudança de posicionamento da população de Biombo para com a personagem a partir da previsão feita pelo Djambakus. O que é dito pelo líder vinculado à tradição repercute de forma muito negativa para o convívio entre a jovem e a comunidade. Isso a impulsiona para a procura de novos horizontes nos quais seja possível uma vida longe das sombras daquilo que lhe foi previsto. Essa é, sem dúvidas, uma das razões que a levam para longe da aldeia e a fazem procurar amparo no mundo dos brancos. Nesse sentido, pode-se dizer que a própria tradição da comunidade provoca o desconforto que levará a personagem para longe de sua terra natal e, posteriormente, a aproximar da religião católica. Insatisfação com a realidade com a qual se depara e esperança de dias melhores no “mundo diferente” dos brancos são as forças que conduzem Ndani para longe da aldeia. As histórias contadas pela madrasta são, nesse sentido, decisivas para que ela alimente sonhos de dias melhores e os vincule a uma possível vida longe de sua comunidade de origem, pois aguçam em sua mente a curiosidade a respeito das possíveis diferenças que fazem o mundo dos brancos mais confortável que o seu:

Quando a noite chegou e ela foi para a cama, ainda lutava com essa interrogação. Acabou sonhando consigo mesma instalada numa casa grande, toda pintada de branco, com muitos criados à volta prontos a servi-la, dispostos a obedecer todas as suas ordens. Ficou sem saber se foi a estranha sensação de prazer provocada por esse sonho ou se foi a emoção transmitida pelas palavras da madrasta que a levou a tomar aquela decisão. Fosse como fosse, o certo é que, a partir daquele dia, ela começara a

ver as coisas de uma maneira diferente, qualquer coisa estranha instigava-a a rejeitar a vida que levava na sua tabanca e movia-a impetuosamente à procura do mundo dos brancos que, disso entretanto também se convencera, era muito diferente daquele que tinham dito ser o seu (SILA, 2011, p. 22).

No fragmento, se sobressaem duas questões muito importantes para a trajetória que será traçada pela personagem nas linhas posteriores da narrativa. Uma delas é a explicitação do não-pertencimento sentido, que passa a angustiar a personagem a partir da previsão que lhe é feita pelo representante da tradição de sua aldeia. O trecho pontua que uma das convicções cruciais para a tomada da decisão de ir embora, por parte da personagem, é a de que o mundo dos brancos era muito diferente daquele “que tinham dito ser o seu” (SILA, 2011, p. 22). A leitura dessa passagem deixa clara a distância entre o que é dito pelas pessoas e o que é encarado como verdadeiro pela personagem, haja vista a atribuição de pertencimento ser linguisticamente demarcada como um discurso de outrem. Essa situação reforça o constatado por Magalhães e Portella (2008) quando eles indicam que há distanciamento entre o que é instituído como crença oficial por um grupo e o que é tomado como verdadeiro no íntimo da experiência religiosa de cada membro de uma comunidade. A outra situação decisiva para a partida da jovem está diretamente ligada aos sonhos de prosperidade alimentados, sempre vinculados em sua imaginação ao mundo dos brancos, os quais lhe foram apresentados através de relatos, em certa medida, minados pelo eurocentrismo internalizado por sua madrasta mais nova. É a miragem de um mundo de fartura, sem tanto sofrimento e, principalmente, sem a vinculação de seu futuro às fatalidades prenunciadas pelo Djambakus, que projeta o olhar da personagem para Bissau e faz com que decida deixar a sua aldeia.

Frantz Fanon (1968), em *Os condenados da terra*, observa que “não há um colonizado que não sonhe pelo menos uma vez por dia em se instalar no lugar do colono” (FANON, 1968, p. 29). O intelectual faz a afirmação ao discorrer sobre o que ele chama de “mundo colonizado” e obviamente a enuncia tendo em vista uma compreensão com caráter mais amplo do processo de colonização. Suas palavras vão ao encontro do que se apresenta no momento inicial do romance de Sila, no qual se percebe que os primeiros ímpetos de Ndani em direção ao mundo dos brancos são motivados pelas histórias da madrasta e fortalecidos pelos sonhos em que se enxerga rodeada de criados, tal qual uma mulher branca.

No entanto, como já foi dito nesta análise, em *A Última Tragédia* (2011) nenhuma conduta pode ser vista ou analisada de maneira essencialista, pois mesmo as personagens aparentemente mais obstinadas estão sujeitas às negociações culturais e mudanças de perspectiva impostas pelos violentos embates que a colonização portuguesa desencadeia em

suas trajetórias. No caso específico de Ndani, um de seus mais impactantes contatos com a violência colonial se dá em seu primeiro encontro com a mulher portuguesa que lhe aceitará como criada:

Olhou para a senhora branca que, com uma mangueira na mão, continuava regando as flores que plantara no espaço que separava a casa do muro. Viu como ela segurava firmemente a mangueira na mão e se preocupava em fazer a água abraçar o caule dos arbustos e descer vagarosamente para as raízes [...].

– Senhora, quer criado? Hmm?

A senhora virou-se para ela e os seus olhares se cruzaram por um instante. Lembrou-se naquele momento de um dos ensinamentos da madrastra, que tinha dito que o criado nunca deve olhar o patrão no rosto quando este olha para o criado. Por isso ela baixou rapidamente o olhar, ampliando inocentemente a expressão de alegria. Mas esta também não durou muito. Foi repentinamente substituída por uma outra, fruto de uma mistura de surpresa e indignação. O jacto de água que a apanhou na altura do peito provocou uma reação inesperada na rapariga que, colada ao portão, esperava tudo menos aquela atitude da mulher branca, que de repente deixara de fazer o trabalho que estava fazendo, de regar plantas, para regar a ela, que só queria ser criado (SILA, 2011, p. 23-24).

No fragmento, a suavidade da senhora branca ao regar as flores contrasta com a violência ao revidar a fala da menina negra. Da delicadeza do cuidado com as plantas ao gesto rude de molhar a jovem, apenas a firmeza com a qual segura a mangueira, instrumento de execução de suas ações, parece se manter constante. Firmeza que antecipa a força com que Dona Linda, a senhora portuguesa em questão, defende as suas certezas. Chama a atenção, no registro das ações executadas pela personagem, a preocupação do narrador em descrever a delicadeza da mulher ao cuidar do jardim, situação que enaltece a sua sensibilidade apesar da maneira insensível como normalmente age. É digna de ênfase também a reação de Ndani, diante do inesperado “banho de água fria”, registrada pelo narrador através do discurso indireto livre que faz convergir a sua descrição de ações com a constatação estupefata da personagem em face ao ocorrido.

3.1.2. O discurso indireto livre como ponto de encontro entre narrador e personagem

Cara a cara com a violência com a qual muitos negros foram “acolhidos” no “mundo tão diferente” dos brancos, durante o período colonial e também depois da suposta superação dele, Ndani se percebe recebendo um banho de água fria que lhe fará acordar do esperançoso sonho de dias melhores. Nesse ponto do romance, a expressão que dá nome ao capítulo “Um

mundo tão diferente” adquire novo significado, pois deixa de representar o ambiente de fartura e prosperidade ansiado pela personagem e passa a ser o palco de violência, restrições alimentares e opressão, com o qual terá que cotidianamente conviver para ser tolerada pelos futuros patrões. A diferença indicada na expressão que dá título ao capítulo, antes exposta como projeção idealista de Ndani e motivo para a sua tácita fuga da aldeia, transmuda-se em decepção, quando a água fria a desperta da idealização infantil de uma vida melhor. Dir-se-ia que foi uma chacoalhada na incauta personagem, tentando conquistar por si, um bom lugar “n’um mundo tão diferente”. A madrasta não coloriu suas narrativas com as nuances do desprezo, da dor e da luxúria.

Abdulai Sila é habilidoso ao entretecer os discursos do narrador com os pensamentos das personagens, permitindo que estas interfiram abertamente no ritmo e na dicção do relato, como se pode observar no parágrafo abaixo transcrito:

Estava numa zona da cidade onde só habitavam brancos. Se houvesse alguma casa de preto naquela zona, juntaria forças para ir até lá e pedir um bocado de comida. Tinha a plena certeza que, se explicasse a qualquer preto que fosse a sua situação, se lhe dissesse que desde a noite anterior não tinha comido nem bebido nada, que passara o dia inteiro a bater de uma porta a outra à procura de trabalho e, sobretudo, se tivesse a oportunidade de explicar por que é que não podia regressar a Biombo, estava certa que iria recebê-la e dar-lhe de comer e de beber. Embora a madrasta tivesse advertido que “preto de praça é como branco”, tinha certeza que encontraria pelo menos água para matar aquela sede que fazia arder a cabeça ao ponto de tornar a respiração um ato doloroso... (SILA, 2011, p. 26)

O narrador inicia o parágrafo apresentando o espaço em que Ndani se encontra. O primeiro período da sequência narrativa coloca o leitor diante do “mundo cindido em dois”, apresentado por Fanon em *Os condenados da terra* (1968, p. 28), ao sublinhar a existência de um lugar em que só habitavam os brancos. A partir do segundo período do parágrafo, as consciências do narrador e da personagem se imbricam. Surgem suposições, certezas e aprendizados, que a voz narrativa só consegue acessar porque se apoia no discurso indireto livre. O excerto transcrito é lapidar no sentido de expor a forma como as consciências do narrador e da jovem indígena se interligam ao longo do texto.

Para além da evidente interlocução entre as consciências do narrador e das personagens, é muito cara a Abdulai Sila a associação de sensações físicas a sentimentos e percepções dos seres que constrói em sua narrativa – situação perceptível quando o autor engendra uma experiência física – o banho forçado com a mangueira – como ação

demarcadora do estilhecimento da visão idealizada da personagem a respeito do mundo dos brancos, conforme já exposto nesta análise.

Ainda no nível da composição narrativa, merece ênfase a aqui já pontuada estratégia de apresentar o encontro do colonizado com o mundo edificado pelos portugueses na colônia através dos olhos imaturos de uma menina. Escolha bastante feliz, quando se tem em vista que uma das questões a serem tematizadas no romance é o entrecruzamento entre culturas e perspectivas sociais, já que coloca o leitor ao lado de lentes pueris que se deparam com uma realidade que as antecede e define bruscamente as suas possibilidades de vida, ao limitar os papéis que podem desempenhar no convívio em sociedade, como se pode perceber na leitura da sequência textual abaixo:

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 a sua madrastra. Cada coisa que acontece nesse mundo... Só uma coisa é que a madrastra tinha mesmo razão: o mundo dos brancos era na verdade muito diferente!
O que é que fazia essa diferença? Primeiro pensava que eram as coisas que eles tinham: as casas, os carros, as roupas, a comida, o dinheiro. A cor do corpo deles também, mas isso está claro, por isso é que eles se chamam de branco. Mas depois descobriu que havia mais, havia ainda uma outra coisa, que no entanto custou muito tempo a descobrir, até porque não é coisa que se pode ver: o comportamento. Sim, o comportamento, a maneira de lidar com as pessoas. Aí o branco é mesmo muito diferente do preto (SILA, 2011, p. 30).

No excerto, é exposto o percurso de indagações de quem começa a se inteirar de uma realidade, tal qual criança que mira um horizonte pela primeira vez. Ndani parte de sua incompreensão, ao sentir a necessidade de alguém que lhe explique o funcionamento do mundo dos brancos, para a avaliação das diferenças materiais que singularizam os espaços povoados pelos colonizadores. Exposta pelo narrador, a menina olha para os bens materiais e, em um primeiro momento, atribui as diferenças dos portugueses às suas posses. Só posteriormente ela se dá conta das distinções comportamentais (e por que não dizer culturais?) e de sua relevância na configuração do “mundo diferente” com o qual passa a conviver. Um mundo em meio ao qual terá que abdicar de muito do que conhece para sobreviver (ou pelo menos fingir que abdicou), passando, ao se submeter ao processo de assimilacionismo cultural, por uma espécie de iniciação.

Na narrativa, a água fria arremessada em direção a Ndani não tem somente o papel de desfazer as idealizações que nutria a respeito do mundo dos brancos, mas tal como acontece nas pias batismais do catolicismo – religião a que estão vinculadas importantes personagens do romance, por ter sido imposta pelos portugueses durante o processo de colonização –

simbolizará o nascimento da personagem para uma nova dimensão existencial. Um espaço de existência onde a senhora branca que lhe agride com água confere a si própria o direito de lhe impor um nome por meio do qual precisará humildemente atender sempre que lhe for exigido:

- 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... Com tanto nome bonito português que há por aí, o teu pai escolhe para ti um nome russo! É assim que começa a insurreição comunista. Com coisas simples como estas. Não quer nome português, mas nome russo quer, não é isso? Quer dizer então que a propaganda comunista já chegou até as vossas aldeias! Até nas florestas há agora agentes do comunismo! 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. Levou muito tempo para descobrir que Maisnada não era apelido (SILA, 2011, p. 31).

Ana Maria Machado (1976), ao tratar sobre a importância do nome para a relação entre sujeitos culturais e a sociedade em que estão inseridos, ressalta que ele “é a marca linguística pela qual o grupo toma posse do indivíduo, e esse fenômeno é geralmente assinalado por ritos, cerimônias de aquisição ou mudança de Nome. A denominação é também a dominação do indivíduo nomeado pelo grupo” (MACHADO, 1976, p. 26). Tendo em vista essa constatação e observando a mudança a que a personagem se submete ao voluntariamente procurar fazer parte do mundo do colonizador, pode-se afirmar que o episódio acima transcrito é um marco no percurso a ser desenvolvido pela personagem por ressignificar os ritos de passagem geralmente presentes nas comunidades de tradição oral, nos quais um novo nome é atribuído ao sujeito após demonstrar que está apto a integrar um determinado grupo instituído pela ordem social em vigência. Essa é uma das situações que delatam o “pensar mítico” (RAMA, 2001) enquanto presença edificadora da trama romanesca aqui analisada.

Por outro lado, o episódio também demarca linguisticamente a tomada de posse da senhora branca e de seu esposo, por extensão, em relação à jovem que a eles se submete, sendo evidência de uma dominação que se concretiza através da legitimação do poder de nomear. O excerto acima expõe a ausência de voz do colonizado, que mesmo ao falar não é

devidamente ouvido³², já que a interlocutora em foco, a patroa portuguesa, se apega a uma compreensão comprometida pela falta de disponibilidade em dar atenção à criada para formular interpretações distorcidas do que foi dito, muito mais em um movimento de confirmação de suas certezas prévias do que em gesto de constatação da realidade que se interpõe diante de si. A precariedade da audição do colonizador, como Sila torna perceptível através da apresentação em tom jocoso das reações absurdas da patroa portuguesa, se deve à pressa em confirmar as verdades que alicerçam o autoritarismo característico das intervenções colonialistas. Só é conveniente que se ouça aquilo que, na compreensão do colonizador, é digno de ser ouvido.

3.1.3. Ndani e o processo de transculturação narrativa

Édouard Glissant observa em sua *Poética da Relação* (2011, p. 53-66) que, fundamentadas nas “filosofias do Uno”, as conquistas e dominações são essencialistas por natureza e negligenciam a opacidade constitutiva do humano, estabelecendo com o diverso somente relações de assimilação ou aniquilação. Suas investidas em relação ao Outro são sempre no sentido de fazê-lo refém de uma transparência reducionista, que rapidamente dá conta de “categorizar” as suas diferenças e enquadrá-lo no mundo hierarquizado do qual os conquistadores se consideram parte. E, no texto de Sila, a agressiva decisão da patroa portuguesa em anular o nome indígena da jovem, conferindo-lhe um que fosse aceito na tradição católica e enfatizando que “mais nada” poderia ser usado para a ela se referir, denuncia a tentativa de limitar o colonizado àquilo que é visto e validado pelo colonizador. Tudo o que ultrapasse a sua permissão ou o campo de visão limitado que legitima a sua dominação não é digno de ser enunciado. O direito de denominar, tão importante para a familiarização do humano com o que lhe é desconhecido, é confiscado nas injustas relações de poder que se instituem nas zonas de contato (PRATT, 1999).

Segundo Ana Maria Machado (1976, p. 27), o nome é sempre uma forma de classificação que diz muito sobre aspectos da subjetividade de quem nomeia e de quem é nomeado. No romance de Sila, ao se dobrar diante do mal entendido a respeito de seu nome indígena e aceitar o nome português imposto, Ndani sinaliza a sua disposição em negociar princípios e valores da tradição e cede ao se deparar com o autoritarismo do colonizador.

³² Situação que demonstra a pertinência da questão que, no âmbito da reflexão acadêmica contemporânea, foi sagazmente problematizada por Spivak (2010) no clássico texto “Pode o subalterno falar?”.

De acordo com Fernando Ortiz (1963), o processo de transculturação “implica necessariamente a perda ou desarraigo de uma cultura precedente, o que se poderia chamar de uma parcial desculturação, e, além disso, significa a conseqüente criação de novos fenômenos culturais que poderiam ser chamados de neoculturação” (ORTIZ, 1963, p. 96). Na narrativa de Sila, a exposição dos conflitos identitários ocasionados pela mudança do nome de Ndani metonimicamente representa esse processo. Ndani passa a ser chamada Daniela. Não se pode negar a similaridade fonética entre os dois nomes, que denota a presença de uma cultura precedente nos novos “fenômenos culturais” que se apresentam à personagem a partir de seu contato com o colonizador. A denominação que é conferida, “Maria Daniela”, traz consigo resquícios do nome indígena e um acréscimo feito pela patroa portuguesa que a colocará ao lado das inúmeras “Marias” que povoam a narrativa: Maria Deolinda, Mariazinha (filha mais nova da patroa portuguesa de Ndani) Maria Epifânia, Maria Joana, para citar só alguns exemplos presentes no texto literário em questão. Desse modo, a menina passa a trazer inscrita no nome a sua condição de migrante entre povos e culturas, situando-se entre a submissão à cultura do colonizador, motivada pelo desejo de obter melhores condições de vida, e a dissimulada preservação de crenças e valores de sua aldeia natal, pois nem tudo é passividade e entrega no comportamento da jovem indígena, já que a estupefação ao notar a tranquilidade com que a futura patroa volta a regar as plantas após molhá-la com a mangueira alimenta-lhe certa inquietude em relação a tudo que provém do mundo dos brancos portugueses:

Voltou a fitar o seu trabalho como se nada tivesse acontecido. Ficou boquiaberta a olhar para a senhora e a pensar no sucedido. Mas será que acontecera alguma coisa maior? Sim ou não? O comportamento da senhora dizia que não; ela ia fazendo o seu trabalho com o mesmo empenho, com a mesma perícia, com o mesmo ar. O facto dela a ter molhado deve ter sido uma atitude talvez normal entre os brancos, uma reação que ocorra provavelmente sempre que se vê pela primeira vez uma rapariga desconhecida colada ao portão quando se regam as plantas. Lembrou-se de a madrastra ter dito uma vez que os brancos tinham uma afeição especial por essas coisinhas coloridas e frágeis a que chamam flor, que vendem muito caro, algumas delas parecidas com badjiki, mas que não serviam para nada, não davam sequer para comer (SILA, 2011, p. 24).

O trecho mostra o ar de indagação com o qual a menina observa os gestos do colonizador. Em um primeiro momento, tem-se o espanto provocado pela forma como a senhora branca volta às suas atividades após agredi-la. Dona Linda, a patroa, retoma a tarefa como se nada de incomum tivesse acontecido, o que denota a menos valia conferida aos negros que transitam por Bissau no contexto representado e demonstra a falta de empatia

mesclada à crueldade com que eles eram tratados. Na sequência, ressalta-se o estranhamento da jovem diante de práticas culturais que muito diferem das que compõem o cotidiano de sua comunidade de origem, sensação que se sobressai na reflexão sobre os distintos modos de enxergar as flores e lidar com elas.

Fusionar a voz narrativa com as percepções pueris da personagem, mediante o uso de discurso indireto livre, é, conforme já foi dito neste capítulo, um dos artifícios empregados por Sila para tematizar o estabelecimento de diálogos interculturais nas zonas de contato (PRATT, 1999). Lembre-se, aqui, que essa é uma saída narrativa empregada por um autor apontado por Ángel Rama (2001) como um dos mais conhecidos representantes do que ele chama de transculturação narrativa: José Maria Arguedas. Em *Os Rios Profundos* (2005), o escritor alinha as percepções da diferença cultural ao processo de amadurecimento de Ernesto, personagem central de seu romance.

Abdulai Sila, por sua vez, converte, na primeira parte de seu romance, as primícias experienciais de sua personagem em ancoradouro das reflexões sobre contatos, embates e intersecções entre culturas, construindo através da ruptura de Ndani com a sua terra natal, seu mundo conhecido, uma sequência de acontecimentos com forte significação simbólica enquanto demarcadores das transições identitárias pelas quais passará a personagem. Exemplo digno de ênfase, nesse âmbito de discussão, é o registro da primeira refeição feita pela jovem na casa da patroa portuguesa:

Ainda se lembrava bem da cena, no dia a seguir àquele em que tinha vomitado a cozinha toda. Foi uma grande porcaria, isso é preciso reconhecer. Quando se lembrava daquela cena, sempre sentia vergonha. Mas o que podia fazer? Foi o estômago que a traiu. Essas coisas acontecem às vezes, na verdade podiam acontecer a qualquer pessoa que estivesse na situação em que ela se encontrava: um dia inteiro sem comer nem beber. Só a senhora é que não entendeu assim. Se calhar, deve ter pensado que era costume de preto vomitar quando come sopa de branco. Por isso lhe quis bater; foi a filha mais nova dela, a Mariazinha, que a salvou (SILA, 2011, p. 30-31).

No episódio em tela, a traição do estômago que ocasiona o vômito é indicador físico de um processo muito mais amplo e complexo. Não se pode perder de vista que a personagem migra para a cidade em busca de uma vida mais próspera, se submetendo a um dia inteiro sem comida e bebida antes que lhe seja ofertada a sopa na casa da patroa portuguesa. A abstenção dos alimentos provenientes de sua aldeia e a debilidade dela resultante são um esforço físico ao qual a menina se submete para conseguir a almejada inserção no mundo dos brancos. Dela resulta o gesto involuntário de rejeição direcionado ao alimento preparado tendo como

referência saberes e sabores de outra cultura – como se o outro lhe fosse indigesto. Esses gestos representam o sacrifício de se abster do que lhe é, até então, próprio para ter acesso ao que é visto como pertencente ao outro, ao qual se submetem os migrantes de modo geral, mas de forma ainda mais intensa os povos reféns de regimes coloniais. Nesse ponto da narrativa, mais uma vez, Sila apoia-se na descrição de uma experiência física para metonimicamente sugerir processos culturais mais amplos.

Segundo Inocência Mata,

O colonialismo europeu em África terá, pois, de pensar-se eminentemente como uma situação de conflito civilizacional entre dois conjuntos humanos em toda a sua plenitude mundivivencial, os colonizados e os colonizadores, gerando, com a política colonial portuguesa do assimilacionismo cultural, por um lado, o fenômeno da bivalência cultural coexistente com a de ambiguidade cultural, entendível como um estado de alienação e, por outro lado, a consciência, o reconhecimento e a reivindicação da diferença cultural (MATA, 1992, p. 13).

O romance de Sila se constitui enquanto espaço de reconhecimento e reivindicação de diferenças, ao transculturalmente expor um espaço no qual pessoas com origens culturais diversas são colocadas em contato e se desafiam a refletir sobre a realidade umas das outras. Ndani é convertida em Maria Daniela e se dispõe a “assimilar” a cultura dos brancos para poder ocupar a função de “criada”. Prova disso é a passagem já citada em que a adolescente observa as flores e pensa a respeito da maneira como a sua cultura e a dos brancos divergem no que se refere às relações que com elas mantêm. Dona Deolinda, a sua patroa portuguesa, ao preconceituosamente olhar para a jovem negra, dá vazão a pensamentos e sentimentos a respeito dela e, do conjunto dessa situação, surgem embates que revelam as opressões sofridas pelos povos subalternizados em função da incompreensão e do desprezo em torno de sua cultura.

A narrativa é arquitetada no sentido de reivindicar espaço e reconhecimento para a diferença cultural. O episódio específico do primeiro contato da menina com uma sopa preparada na casa da patroa portuguesa é bastante significativo nesse contexto. Faminta, em virtude da extensa peregrinação em busca de um branco disposto a pelo menos ouvir o que ela perguntava – como foi abordado no começo deste capítulo, a personagem passa por diversos espaços e repete uma indagação incontáveis vezes até receber um banho de mangueira como primeira resposta da mulher que viria a ser sua patroa –, Ndani se dispõe a ingerir a sopa oferecida, mas é traída pelo próprio corpo, que rejeita a refeição preparada em conformidade com os hábitos dos portugueses. O acontecimento é bastante significativo, quando se

considera que a culinária é um dos grandes representantes da cultura de um povo, pois nela são condensados (e, de certo modo, revelados) conhecimentos que estão no cerne de uma cultura e foram aprimorados ao longo de várias gerações. O corpo da menina não resiste simplesmente à absorção dos nutrientes contidos em uma substância, ele expelle o produto da cultura colonizante que lhe é ofertado.

Disposta a se tornar uma “assimilada”, ou seja, uma indígena que oficialmente abriu mão de sua cultura de origem para aderir às práticas e fazeres impostos pelos portugueses no contexto colonial³³, a jovem, com o estômago vazio, representativo de sua disponibilidade em “esvaziar-se de sua cultura de origem” (situação que sabemos não ser possível em contexto algum, mas que se apresentava como almejada pela política de assimilacionismo cultural que se instituiu em África durante a dominação colonial portuguesa), tenta preenchê-lo com o prato oferecido pelos portugueses. A resposta a isso é a traição do corpo materializada em vômito, reação física que violentamente acontece quando algo enferma o corpo, compromete seu funcionamento normal ou provoca-lhe asco. Na passagem da narrativa de Sila, o registro de que a jovem “tinha vomitado a cozinha toda” (SILA, 2011: 30-31) denuncia a dupla violência presente na cena: a da fome a qual o mundo dos brancos submete a jovem negra antes de parcialmente aceitá-la – é importante não perder de vista que a aceitação em relação ao negro, mesmo quando assimilado, era sempre parcial – e a da agressiva rejeição corpórea diante de algo que lhe é imposto de forma ao mesmo tempo racional e brusca (Racional porque as atitudes da jovem negra são todas pensadas antes de deixar a sua terra de origem).

Apesar da resistência física, no entanto, em várias passagens da narrativa, Ndani parece obstinada na missão de se fazer aceita como serviçal no mundo dos brancos, curvando-se inclusive diante da rispidez com que a futura patroa se porta ao ser por ela interpelada:

A senhora falara alto, num tom autoritário. Com os olhos a brilhar de uma maneira muito estranha, ela fitava a rapariga que, do outro lado do portão, mantinha o embrulho de roupa apertado contra o peito. Dir-se-ia tratar-se de uma estátua, não fosse o seu pestanejar acelerado. Parecia que tinha areia metida nos olhos. Volvidos poucos instantes, e numa atitude que parecia desafiar a intenção maliciosa que transparecia do olhar da senhora, a rapariga aproximou-se outra vez do portão, sempre com as mãos cruzadas sobre o peito, abraçando o seu embrulho de roupa de

³³ O processo de assimilacionismo cultural imposto pela administração portuguesa nos países africanos consistia basicamente na coação dos naturais da terra para que renunciassem aos saberes e práticas de suas culturas de origem e adquirissem crenças e costumes implementados nas colônias pelos portugueses. Em geral, ele foi instituído através de um conjunto de leis, medidas político-administrativas e práticas sociais incentivadas pelo governo colonial. Na teoria, seu fundamento central era a promessa de que aos indígenas bem comportados era concedida a oportunidade de ascender socialmente e serem considerados “civilizados” pelos portugueses. Na prática, a política de assimilacionismo revelou-se uma artificiosa forma de impor a cultura portuguesa aos povos colonizados sem com isso permitir que eles tivessem os mesmos direitos que os colonos.

civilizado. Ficou colada ao portão, esperando que a senhora lhe dirigisse a mangueira e a molhasse todinha, dos pés à cabeça. Logo que tal sucedesse, iria encontrar uma forma de dizer à senhora que ela podia muito bem fazer todo aquele trabalho que ela estava fazendo, que também sabia lavar roupa, limpar o chão e que até aprendera a preparar alguns pratos de peixe e carne da maneira como os brancos gostam, com vinagre e alho, mas sem malagueta. Esperava que depois de fazer a senhora entender isso, ela lhe abriria o portão e a conduziria para o interior da casa, daquela bela casa onde esperava muito rapidamente poder descobrir o que fazia o mundo dos brancos tão diferente... (SILA, 2011, p. 25).

Na passagem, é digna de ênfase a forma como o autor usa o discurso indireto livre para suprir a inaptidão da personagem em se comunicar usando a língua dos brancos. O leitor é levado para “dentro da cabeça da menina”, já que ela ainda não é capaz de verbalizar com segurança as suas inquietações.

A citação é longa, mas oferece muitas ponderações para uma análise mais profunda das perspectivas sociais visibilizadas através de Ndani ao longo da narrativa. Como se pode perceber, a personagem se dispõe a buscar um espaço subalterno no mundo dos brancos por receber incentivos de sua madrasta mais jovem. Nesse sentido, à semelhança do que ocorre nos contos de fada em que a madrasta impõe a uma bela jovem uma travessia iniciática em meio a um mundo de perigos e adversidades, Ndani é induzida a transitar pela hostilidade do espaço povoado pelos brancos tendo que se resignar em face de suas humilhações e violências. Junto ao peito, a jovem traz as vestes que lhe facultarão o acesso àquele universo, a “roupa de civilizado” no dizer do narrador. A expressão usada, em discurso indireto livre, para tratar da indumentária cuidadosamente “abraçada” em gesto de proteção pela jovem é bastante significativa quando se considera que as vestimentas, ao mesmo tempo em que dizem muito sobre hábitos, costumes e práticas culturais e são importantes para essas esferas do viver, são permutáveis e podem conferir distintas nuances a um sujeito cultural. Ndani anda abraçada às roupas do colonizador, porque pretende integrar o seu universo, mas não se pode esquecer que, chegando ela ou não à posição de assimilada, aquilo que se veste também se despe, não podendo ser tomado de forma definitiva.

A posição da menina será sempre ambivalente em relação ao universo cultural do colonizador, mesmo que esteja disposta a baixar a cabeça e ser alvejada pelos jatos furiosos de água despejados pela futura patroa portuguesa, em troca da oportunidade de lhe dirigir algumas palavras implorando serviço. Essa ambivalência ganha mais explicitude no momento em que a patroa, com o intuito de lhe iniciar na aprendizagem da religião católica, oferta-lhe um crucifixo:

Ela fez uma pausa enquanto observava demoradamente a criada. Pegou na chávena e bebeu de uma vez tudo o que nela restava. A seguir disse “um momento” e dirigiu-se para o seu quarto. Voltou instantes depois com um fio que parecia de prata ao qual estava pendurado um crucifixo. Manteve-se de pé junto a Ndani, aliás Daniela, e mandou-a levantar-se. Com toda a calma, colocou-lhe o fio à volta do pescoço. Ajeitou o crucifixo por forma a ficar bem à vista, no centro do peito da rapariga, entre os dois seios. Olhou para ela com um sorriso de triunfo no rosto, com as mãos apoiadas nos ombros dela, como se pretendesse abraçá-la. Ficou um bom tempo naquela posição, ora fitando Ndani, ora o crucifixo. Só a libertou quando a rapariga disse num tom baixo: “Obrigada”. Na verdade, parecia que só estava faltando esse agradecimento para levar o prazer que devia estar sentindo ao auge. Dir-se-ia até que a patroa adorou a maneira como a criada agradeceu a oferta: falara baixo, com os olhos no chão, com muita humildade. Ampliou o sorriso e deu duas palmadas amigáveis nos ombros dela. Contornou a mesa e sentou-se de novo no seu lugar. Aparentemente, estava feliz da vida (SILA, 2011, p. 41).

A descrição da entrega do crucifixo é um marco na trajetória das duas personagens envolvidas. Em termos composicionais, chama a atenção a postura do narrador ao relatar a cena. Ele se isenta de antecipar o nome do objeto trazido pela patroa portuguesa. Os gestos de Dona Linda são detalhadamente descritos, estudados, por uma voz narrativa que parte da ótica temerosa e atenta da criada. O retorno ao cenário com um fio de prata do qual pende um crucifixo é apresentado de forma a contrastar a satisfação egoísta do colonizador com a subserviência resignada do colonizado. Ademais, o narrador se furta ao compromisso de atribuir valia ao objeto portado pela portuguesa, que pode significar muito para uma cultura e não ser valioso para outras tantas. O agradecimento da criada é proferido muito mais para fugir do constrangimento causado por uma repentina demonstração de afeto por parte de quem costuma agredi-la que por um sincero reconhecimento de um gesto que pode representar a concessão de uma benesse, tanto em termos afetivos quanto em termos financeiros, já que o minério usado para forjar o símbolo é considerado valioso por grande parte das culturas ocidentais.

Destacam-se, ainda, a ênfase dada ao ímpeto da patroa em colocar o fio de prata à volta do pescoço da criada de forma que fique bem visível – que é uma aberta crítica à necessidade de exposição das boas ações praticadas, sentida pelo colonizador ansioso em justificar a violência com que sustenta a sua dominação – e o gozo experimentado pela portuguesa ao notar a postura submissa com a qual são emitidos os gestos de agradecimento. O conjunto da cena, apoiado na referência ao crucifixo, que como se sabe é um grande símbolo das religiões cristãs e consequentemente do Catolicismo (religião que vem a ser imposta pelos portugueses presentes na narrativa), apresenta-se como demarcador de uma grande transformação na vida das duas personagens. Tem-se, por um lado, o início da

militância de Dona Linda, a patroa portuguesa, em sua missão catequizante nas comunidades guineenses, motivada pela sobrevivência a uma tempestade em alto mar, quando navegava de volta a Guiné-Bissau, após uma viagem de regresso à sua pátria. Por outro lado, se registram as primícias da conversão mais rigorosa de Ndani em Daniela, através de sua forçosa inserção no universo de crenças religiosas e práticas culturais portuguesas. A esta altura, a jovem já demonstra domínio mais fluente da língua imposta pelo colonizador e isso lhe torna apta a frequentar as aulas de catequese. O significado que atribui ao crucifixo, no entanto, não é o esperado por Dona Linda, pois ele lhe recorda um outro colar que lhe fora presenteado:

De novo sentada, Ndani levou a mão até o peito e pegou o crucifixo. Era pesado para o tamanho que tinha. Lembrou-se de um colar algo parecido, com um chifre de cabra-mato no lugar do crucifixo, que o seu pai lhe colocara ao pescoço poucos dias depois de o Djambakus ter dito que ela era portadora de um mau espírito no corpo. O pai tinha obtido o colar do mesmo Djambakus ou de um outro, não se lembrava agora direito, 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. No entanto, poucos dias depois, perdera o colar junto com o chifre durante uma briga com uma colega. Lembrou-se da surra que recebera do pai, que ficara furioso com aquela perda. “E agora que mais queres que eu faça? Vou te deixar com essa maldição... Tenho mais filhos com que me preocupar”. E assim tinha feito ele, nunca mais se ocupara dela (SILA, 2011, p. 41-42).

No fragmento, o ato de levar a mão ao peito para pegar o crucifixo aponta para o lugar de afetos almejado pela gama de crenças que vai sendo imposta aos potenciais assimilados. De acordo com Érica Cristina Bispo (2013, p. 66), “o primeiro passo no processo de assimilação consistia em levar o negro a negar suas crenças” e, como se sabe há uma estreita relação entre afetos, afirmação e negação. É ao coração que se dirige a patroa portuguesa ao discursar sobre todo o bem que almeja fazer aos povos colonizados através da missão “civilizadora” e catequizante que, com o apoio da administração portuguesa presente na colônia, pretende executar nas comunidades indígenas locais. Nesse caso, a referência à parte física do corpo, feita tanto nesse trecho do romance como no anteriormente citado, em que se descreve a entrega do colar de prata com o crucifixo, funciona como indicação metafórica do alcance psicológico que as ações do colonizador ambicionam. Abdulai Sila é bastante sagaz ao insistir na referência, já que o peito foi metaforicamente instituído, ao longo da história da humanidade, como a parte física do corpo em que se armazenam sentimentos e lembranças ligadas aos afetos. Mais uma vez, temos uma referência a uma parte física do humano que metonimicamente sugere uma dimensão mais ampla e abstrata de sua natureza psicológica.

A leitura da sequência textual citada, em sua completude, deixa evidente, entretanto, que mesmo tendo a patroa forçado um contato do crucifixo com esse lugar físico, ela não tem controle sobre os atos de recordação (ASSMAN, 2011) que vêm a ser desencadeados pela vivência que proporciona; e é essa capacidade de rememorar mediada pelas urgências do momento presente que faz com que a personagem se recorde de seu colar com um chifre de cabra-mato, que para ela, no momento em que foi ofertado pelo pai, parecia ser bem mais valioso que o colar de prata que lhe foi dado pela patroa portuguesa, porque tinha o poder de lhe livrar do destino de tragédias previsto pelo Djambakus de sua aldeia. A maneira como um pendente remete ao outro evidencia a capacidade de adaptação adquirida pelos sujeitos culturais que, nas zonas de contato (PRATT, 1999), desenvolvem consciências transculturadas.

Mircea Eliade (2010), estudioso dedicado a abordagens fenomenológicas do que designa “essência do fenômeno religioso”, ressalta que para o homem religioso “toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica” (ELIADE, 2010, p. 18), pois, de acordo com a sua percepção, “o *espaço não é homogêneo*: [...] apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (ELIADE, 2010, p. 25) (Grifos do autor). Ainda segundo o autor, as manifestações da sacralidade, que ele chama de “hierofanias”, são responsáveis pela fundação ontológica do mundo (ELIADE, 2010, p. 26), fixando limites e estabelecendo uma espécie de ordem cósmica a partir da qual a humanidade situa-se no tempo e no espaço. Tais concepções devem-se ao fato de que, para o homem religioso,

a experiência do sagrado torna possível a “fundação do Mundo”: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, *o real se revela*, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um “Centro”, no “Caos”; produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro. É uma tal rotura na heterogeneidade do espaço profano que cria o “Centro” por onde se pode comunicar com o transcendente, que, por conseguinte, funda o “Mundo”, pois o Centro torna possível a *orientatio*. A manifestação do sagrado no espaço tem, como consequência, uma valência cosmológica: toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivalem a uma cosmogonia. Uma primeira conclusão seria a seguinte: *o Mundo deixa-se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado* (ELIADE, 2010, p. 59) (Grifos do autor).

A análise feita pelo estudioso da sacralidade é interessante por abordar a maneira como o pensar mítico, aqui entendido na acepção de Rama (2001) enquanto estruturador de

interpretações da realidade, interfere na atribuição de ordem e sentido para experiências temporais e espaciais vividas pelo homem considerado religioso – condição que no caso do romance *A última tragédia* (2011) é partilhada por Ndani e sua patroa portuguesa. Para o homem religioso, o universo é composto por pontos que adquirem centralidade a partir das significações místicas que lhe são atribuídas. A incidência de uma experiência de caráter sagrado promoveria quebras no tempo e no espaço, compondo uma espécie de “realidade” sagrada que caminha paralela ao mundo profano, sendo somente compreendida pelo restrito grupo de “iniciados” conhecedores de sua significação religiosa. Da fundação ontológica do mundo ocasionada pela manifestação do sagrado resulta a valoração peculiar de objetos, períodos de tempo e espaços, que, na visão do homem religioso, passam a ser reveladores de algo que os transcende. Essa seria a condição do crucifixo doado por Dona Linda. No entanto, a percepção da patroa não é a mesma que a da criada, em virtude de esta não ser até o momento iniciada na religião católica. Ndani não atribuirá mais valia ao objeto, por não ter tido acesso aos saberes religiosos que lhe conferem significado, por isso a sua reação comedida diante do presente. Se para a patroa o sagrado é passível de se manifestar através do crucifixo, para a garota o colar com chifre de cabra-mato, recordado pela semelhança física com o outro objeto, é que poderia condensar forças sacras capazes de verdadeiramente interferirem em seu destino.

A recordação do amuleto de proteção adquirido pelo pai demonstra a ambivalência da personagem entre universos culturais distintos, ressaltando a sua capacidade de estabelecer relações entre elementos de sua cultura de origem e a que lhe vai sendo imposta pelo convívio com os padrões portugueses. O ato de recordação visibilizado no fragmento transcrito aponta para a presença de um legado cultural incontornável no imaginário da adolescente, do qual ela não conseguirá se desvencilhar, mesmo que exposta ao complexo processo de readaptação exigido pela necessidade de ser aceita no mundo dos brancos.

3.1.4. Traumas e violações

Entre a indiferença dos brancos em relação ao questionamento da jovem indígena e a aceitação da adolescente na casa de Dona Linda, uma intervenção importante é decisiva para que Ndani seja aceita no mundo dos brancos: a do patrão português. Intervenção que inicialmente pode se assemelhar a um instinto paterno de proteção, haja vista a grande

diferença de idade que os separa, mas que na verdade é motivada por interesses de outra natureza.

Na narrativa, a primeira aparição do Senhor Leitão – esposo de Dona Linda e patrão de Ndani – acontece no momento que sucede o banho de mangueira dado como resposta à pergunta da adolescente negra, quando as esperanças da jovem parecem completamente frustradas:

Mergulhou a cabeça no embrulho de roupa e começou a chorar convulsivamente. Não ouviu o Citroën Dois Cavalos parar perto do local onde estivera sentada anteriormente, nem se deu conta de que o branco que saíra do veículo se aproximara dela e a observava atentamente. Só depois deste lhe ter dado duas leves palmadas nas costas é que ela levantou a cara e olhou cheia de espanto para o branco que se pusera à frente (SILA, 2011, p. 27-28).

Órfã da proteção paterna na aldeia e desalentada com a ausência de respostas verbais da mulher portuguesa, a menina não consegue observar as sutilezas do olhar do futuro patrão português para consigo, nem evitar que se concretizem as intenções por trás do seu “acolhimento”, pronunciadas pela maneira como o homem a ela se dirige:

Frustrada, perdida num mundo de interrogações sem fim, a rapariga não viu quando a porta da casa se reabriu. Levantou a cara do chão só quando o homem estava a poucos metros do portão. Afastou-se com dificuldade, mas seguiu com atenção os seus gestos. Desconfiou das intenções do branco quando este, pegando-lhe num dos braços com força, começou a conduzi-la em direção à casa. Quis libertar-se e fugir, mas reconheceu que não tinha forças para tal. Quando quis gritar, também não pôde. A única coisa que conseguiu foi deixar as lágrimas abundantes correrem pelas faces, molhando-as completamente (SILA, 2011, p. 29).

A forma como o patrão português ataca a adolescente impacta pela ausência constrangedora de diálogo e pela maneira como a disparidade de forças e, por extensão, de poderes se faz visível. É indicial da objetificação do ser mulher, jovem, negra, indefesa. Por que gastar o verbo com ela se pode agarrá-la, sujeitá-la, recolhendo-a como se fosse um utensílio ou coisa que o valha? O parágrafo acima, se lido fora do contexto narrativo já esclarecido, pode muito bem ser tomado como a descrição de um abuso sexual. A desconfiança da jovem, a força impingida pelo homem ao pegar em seu braço, a incapacidade de canalizar energias físicas para reagir, a total impotência diante do outro e a vasão dada aos sentimentos através do pranto, circunstâncias sem dúvidas presentes na maioria das situações de estupro, são inseridas na descrição da forma como o branco “refugia” o indígena disposto a ser assimilado, de forma a indiciar que a trajetória de sobrevivência das criadas e criados

negros em muitos momentos era obrigada a passar “pelos brancos lençóis do colonizador”, como ressalta Zuleide Duarte (2012, p. 77). Essa circunstância, inclusive, virá a ser confirmada quando a patroa portuguesa se depara com Ndani, já convertida em Maria Daniela, sendo sexualmente abusada pelo Senhor Leitão, o branco que a acolheu:

As exigências da missão e os sucessos contínuos da sua acção afastavam-na cada dia mais do seu lar. As suas preocupações pelas almas a salvar levaram-na a esquecer um vício antigo do marido: violar criadas.

Lembrou-se disso um dia à tarde, quando regressou à casa antes da hora habitual e ouviu gemidos no quarto da criada. Não foi necessário entrar no quarto, soube logo o que tinha acontecido. O que não soube foi o que dizer ao marido, que naquele preciso momento abandonava o quarto da criada com o rosto a sangrar de arranhões, a camisa aberta, as calças desabotoadas, os pés descalços...

Dona Linda ficou parada no meio da sala como uma estátua. Estava com as faces todas molhadas de lágrimas, que rolavam abundantes e apressadas até à extremidade do queixo, despenhando-se depois sobre a papelada que ela mantinha apertada sobre o peito, como se pretendesse tapar uma ferida profunda na zona do coração... (SILA, 2011, p. 66)

Na descrição dos atos em torno do abuso sexual de Ndani, o foco narrativo volta-se para a patroa portuguesa. Talvez para poupar o leitor dos detalhes atrozes em torno do ato, quiçá para deixar nítidas as feridas causadas também nos colonos, quando os homens e as mulheres portugueses rendidos à barbárie usufruíam dos corpos dos criados e das criadas como se lhes pertencessem. O fato é que a estratégia empregada por Sila é amplamente produtiva para o seu projeto narrativo, empenhado na humanização de personagens brancas e negras e evasivo no que se refere à construção de simplificações maniqueístas. A ferida aberta de Dona Linda, a patroa, desvela-se em toda a sua crueza. Protegida das lágrimas pelos papéis, com toda a carga simbólica que eles carregam consigo nos contextos em que povos detentores de culturas ágrafas são submetidos à jurisdição de uma cultura colonizadora grafocêntrica, ela sangra no conjunto do parágrafo junto aos arranhões sofridos pelo marido ao violar a criada. A mulher portuguesa, afeita a um autoritarismo arrogante legitimado pela posição social que ocupa, se percebe em silêncio e paralisia diante de uma situação que não apenas coloca em evidência a disparidade de forças entre homem e mulher no contexto colonial, mas desvenda a necessidade de manter aparências para preservar uma posição social almejada:

“Devia perdóá-lo?

Devia condená-lo?

Devia comprometer a sua promoção a administrador?” (SILA, 2011, p. 66).

O ato de testemunhar a violência sexual praticada pelo marido, contra uma menina que, pela posição social ocupada, não conta com artifício algum para buscar apoio, põe em questão a fidelidade de Dona Linda aos princípios cristãos que supostamente alicerçam a sua missão evangelizadora junto às comunidades constituintes da colônia portuguesa em que reside. Depõem seriamente contra a sua conduta enquanto cristã praticante e denunciam a hipocrisia de uma religiosidade que, se tem força para justificar a ampliação de seu capital e poder no espaço colonial, não é forte o suficiente para lhe fazer repudiar o estupro de uma adolescente indefesa. Talvez por essa questão o narrador desvie o foco da vítima do abuso para a inércia da testemunha. Ndani é, conforme já ficou demonstrado neste capítulo, violentada logo ao ser acolhida: pelo patrão português, que a leva para casa usando de força física e intimidação, sem nem considerar qualquer possibilidade de diálogo; pela patroa portuguesa, que nem abre espaço para tentar estabelecer diálogo com a jovem e já a julga influenciada pelo comunismo e carente de ações corretivas enérgicas de “purificação” – dentre as quais poderíamos ressaltar a atribuição de um novo nome, prenúncio da radical imposição de um novo credo, efetuada através de constante violência psicológica.

As agressões inicialmente sofridas por Ndani, mostradas por uma ótica narrativa que em muitos momentos converge com o olhar da jovem oprimida mediante o discurso indireto livre, estarrecem o leitor por denotarem a intensidade da violência que permeia o cotidiano colonial. No entanto, o desvio do foco narrativo da criada violentada para a patroa portuguesa é estratégia amplamente produtiva por ressaltar a postura omissa e, portanto, cúmplice da mulher portuguesa diante da violência. O romance de Sila deixa evidente o vínculo entre o silêncio das mulheres portuguesas no que concerne aos abusos sexuais praticados e a ambição de manter o prestígio social concedido aos brancos nas cidades coloniais. Deixa claro também que a prática de usufruir sexualmente dos corpos colonizados não era exclusividade dos padrões portugueses, ao dar ensejo para a narração do caso de Antoninho, criado negro que é instigado pela patroa portuguesa a com ela manter relações sexuais e se percebe obrigado a ceder aos desejos da mulher branca em virtude da disparidade de poder existente entre ambos no contexto colonial:

Dona Lili andava a espreitar o cozinheiro sempre que este ia tomar banho no anexo (SILA, 2011, p. 50).

[...]

Nunca se sabe o que pode acontecer depois. Se um branco apanha um preto com a mulher dele é uma grande mufunesa. Tinha ouvido falar de um caso assim, o branco pegou na pistola e deu logo dois tiros na cabeça do preto e três tiros no peito. Morte instantânea. Quando os policiais chegaram, disse que o preto tinha tentado violar a mulher e eles ainda louvaram o homem. Portanto, o melhor era evitar. No fim do mês disse à senhora que ia embora, não podia mais continuar assim. Ela recusou. “Nem pensar nisso... e se tentares vais ver o que te acontece”. Ele entendeu. Pediu à senhora depois para arranjar criado porque ele era só cozinheiro. Ela tornou a negar, não queria mais ninguém em casa. O Antoninho ficou lá amarrado, não podia fugir. Todos os dias a fazer aquilo! Sofria com um vencimento só, coitado, mas fazia três trabalhos. Trabalho de criado, trabalho de cozinheiro e aquele outro trabalho ainda, que era do senhor Machado, mas este não sabia... (SILA, 2011, p. 52).

O caso de Dona Lili e Antoninho diz muito sobre a posição social ocupada pelos criados no contexto colonial. Colocados a mercê dos desejos dos patrões portugueses, em todas as acepções possíveis que a palavra “desejo” possa vir a assumir, lhes restam a subserviência e o silêncio, para não correrem o risco de serem julgados pela justiça parcial dos brancos. Érica Cristina Bispo (2013), ao fazer um apanhado sobre o romance em perspectiva, acertadamente ressalta o estupro de Ndani como “metonímia do próprio estupro colonial, cuja violência foi imensa em terras africanas” (BISPO, 2013, p. 52). Para a pesquisadora, na composição da cena de estupro, Sila converte propositalmente Ndani em um “apêndice da patroa”, já que esta assume posição de protagonismo, enquanto a jovem indígena passa a ser “limitada a um ofício da casa”, sendo referida na passagem apenas como “a criada”, convertida em “objeto de posse de outra pessoa com quem não mantinha nenhuma relação sentimental” e sendo linguisticamente, inclusive, privada de desempenhar a função de “sujeito” oracional “nem mesmo das frases que continham os gemidos e os arranhões, frutos de suas ações” (BISPO, 2013, p. 54). Para Bispo (2013), a ausência de referências à criada no sintagma nominal que funciona como sujeito das frases que constituem o relato em torno de sua violação tem direta relação com a privação da oportunidade de ser sujeito de sua própria história no contexto histórico colonial.

Sila, assim, denuncia a reificação dos criados mediante a exposição de crimes e injustiças dos quais eram vítimas. A denúncia das falhas na organização jurídica da sociedade colonial é uma das linhas de força da narrativa do autor, que não negligencia o fato de que também a tradição é fundamentada em princípios e poderes que levam os menos favorecidos a sucumbirem às vontades dos que ocupam posições sociais privilegiadas. O escritor deixa evidente através de seu romance que, nas zonas de encontro entre colonizadores e colonizados, lágrimas caem de ambos os lados; só as razões pelas quais se pranteia é que são de naturezas diversas e muito dizem sobre a condição social de cada um dos agentes

povoadores desses espaços. O autor é hábil em demonstrar diversas nuances por trás das lágrimas derramadas em *A Última Tragédia* (2011), não isentando os colonizados de sua parcela de culpa no sofrimento de seus semelhantes.

Na trajetória de Ndani, cabe ao Régulo de Quinhamel, líder tradicional com comportamento idiossincrático em meio ao contexto social em que está inserido (sobre o qual discorreremos mais adiante), a missão de decidir os desdobramentos do destino da jovem. Com uma prática de liderança nativa conduzida muito mais através da força do pensamento que dos princípios da tradição de sua aldeia, o Régulo se aperceberá da necessidade de adotar práticas do homem branco para angariar o respeito dos colonos e, em posição ambivalente entre a tradição de seu povo e os costumes impostos pelo colonizador, elegerá a jovem como sua potencial esposa, fazendo uso de seu poder de escolher uma companheira à revelia de seu interesse em se casar ou não – atitude fundamentada pela tradição local, que assegura, no contexto social em que está ambientada a narrativa de Sila, esse direito aos homens. O critério de escolha empregado pelo Régulo é simples: quer uma moça que tenha vivido no mundo dos brancos e conheça suas práticas e costumes, pois construiu uma casa tendo como referência a do Chefe do posto local, com quem tem uma inimidade, e deseja ter como esposa alguém que saiba cuidar da moradia à maneira dos colonizadores. Além disso, desconhecedor da história de Ndani, ele não imagina os pormenores em torno de seu processo de aprendizado da cultura dos colonizadores e, por sua faixa etária, a imagina ainda virgem, o que lhe instiga ainda mais na escolha da moça como sua futura esposa.

Sagaz pensador que é, o Régulo falha, entretanto, ao não considerar as minúcias que constituem a história de Ndani, vendo na trajetória da moça somente os detalhes que lhe instigam ambições e desejos. Escapam-lhe, por exemplo, os acontecimentos em torno de seu processo de catequização, decisivos para entender a sua conduta evasiva em relação ao mundo dos brancos:

– Sabes, Daniela, estive ontem a conversar sobre o assunto com o meu marido; tens que começar a ir a igreja comigo.

Waah! Afinal esta é que era a conversa daquele dia. Mas igreja era coisa de branco, o Deus deles é que estava lá dentro. Lembrou-se de um dia ter dado uma espreitada 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...

[...]

Perdeu a vontade de comer mais uma fatia de bolo. Bebeu da chávena e teve a impressão de que o chá se tornara demasiadamente amargo, sem sabor e sem aroma [...].

– Eu vou explicar-te uma coisa, Daniela. Presta bem atenção que é um assunto muito importante.

Era só o que faltava! Agora a patroa também lhe ia explicar assuntos importantes. Até ali só lhe tinha explicado assuntos de cozinha e higiene. Mais nada. Até há pouco tempo mesmo isso tinha sido aos berros. Agora ia ouvir assunto muito importante, explicado calmamente, ela sentada à mesma mesa que a patroa, com um bolo fofo à mercê (SILA, 2011, p. 39).

Os recortes transcritos da narrativa registram a abordagem da patroa portuguesa ao apresentar a ideia de ir à igreja para a criada. Não há qualquer possibilidade de diálogo. Dona Linda é irredutível ao comunicar que a jovem “deve” ir à igreja. A decisão, tomada em conversa com o marido, acontece após uma viagem à metrópole, quando uma chuva torrencial coloca a vida de todos os tripulantes da embarcação em risco e, apoiada na fé católica, a patroa reza para Nossa Senhora de Fátima em busca da salvação de sua vida. A experiência-limite a motiva a procurar um padre, ao chegar em terra firme, em busca de um sentido religioso para a sua sobrevivência nos mares violentos que interligam Guiné-Bissau e Portugal:

O Padre disse que os europeus vieram a África para salvar os africanos. Estás a ouvir, Daniela? O Padre ainda disse que dantes esta salvação consistia em levar os negros para longe, lá para as Américas, onde não teriam nem as máscaras, nem as estatuetas que veneravam, e muito menos as árvores sagradas... Mas depois viu-se que não era o melhor método e então tivemos nós os europeus que vir para a África ensinar a religião cristã e salvar as vossas almas (SILA, 2011, p. 40-41).

O discurso eurocêntrico e cheio de preconceitos do líder religioso alimenta na patroa portuguesa o interesse em propagar a fé católica pelas comunidades guineenses. O seu convívio com a criada africana é diretamente afetado pelo reconhecimento de um propósito maior para a estadia dos portugueses em terras africanas e, por isso, como ficou registrado em trecho já aqui transcrito, houve uma mudança brusca na forma como a patroa lida com a empregada. Os berros são substituídos por um tratamento mais comedido, aparentemente menos agressivo, embora não menos violento, haja vista ser pautado na lógica que já vinha sendo seguida antes da viagem a Portugal: os padrões brancos impõem e a criada negra acata o que é exigido. Mais nada!

A iniciação da criada na religião dos padrões portugueses é feita de forma impositiva e violenta, sem nenhuma margem para a consideração das vontades da jovem. Além disso, duas situações comprometem gravemente a crença da adolescente nos princípios cristãos: a

ausência total de santos negros na igreja e a maneira altamente depreciativa como as crenças de seu povo de origem são referenciadas pela patroa portuguesa. O discurso de Dona Linda é abertamente pautado nos preconceitos que fundamentaram a expansão colonial portuguesa, contribuindo para a construção de imagens que afrontam diretamente a criada africana ao ressaltarem somente aspectos negativos de seu povo.

A escritora Paulina Chiziane, precursora na tradição literária escrita de Moçambique³⁴, ao refletir sobre as dimensões imagético-discursivas do colonialismo português, tendo como referência a sua experiência enquanto oriunda de um país africano de língua oficial portuguesa, avalia:

São várias imagens. O povo olha para o português como alguém superior, no sentido de ter acesso a conhecimento científico e a outras formas do saber. Depois há a imagem do opressor. Há um medo terrível dos portugueses. A repressão colonial foi muito dura. Há medo sobretudo nos mais velhos. Por exemplo, nos livros de escola, quando eu estudei no tempo colonial, o branco era representado com chapéu, roupa de safari e uma arma, todo orgulhoso. E o negro era representado com uma saia de peles, sempre uma imagem caricata. Não me lembro de ter visto imagens bonitas de africanos nos livros do tempo colonial. Os indivíduos da raça negra eram sempre retratados de maneira a demonstrar inferioridade. E quando se fala do confronto entre raças há ainda uma imagem que circula, dos pretos à volta de uma fogueira, e um grande pote com um branco de chapéu e uma arma lá dentro para mostrar que os negros eram canibais.

Tenho hoje 59 anos, quando a independência aconteceu eu tinha 19. E até aos 15 ou 16 anos eu convivia com estas imagens. Sobretudo nas pessoas da minha geração e das mais velhas existem estas quatro imagens típicas. Frequentei uma escola primária católica e, quando comecei a ir à igreja, Deus era branco e o diabo era preto. Com o tempo isso foi desaparecendo, mas ao mesmo tempo continua. Os anjos de Deus são brancos até hoje, anjos pretos ainda não há (WIEZER, 2014, p. 1).

Ainda que a autora não esteja analisando especificamente a realidade da Guiné-Bissau, não se pode perder de vista as similaridades entre a sua experiência pessoal e a que é vivenciada pela personagem do romance de Sila. A patroa portuguesa apresenta o modo de vida dos colonos como superior, heroiciza as suas ações, cria para o português uma imagem de salvador do povo africano. Ao colonizado ela atribui a imagem negativa de povo que precisa ser salvo, a qual o olhar atento de Ndani soma a ausência de imagens negras nos altares da igreja católica, em que são representadas as figuras tomadas como referência pelos religiosos. Tendo como pano de fundo para a sua catequização um cenário eurocêntrico sem

³⁴ Chiziane é a primeira mulher a publicar um romance em Moçambique, embora refute o rótulo de romancista e prefira se autodesignar contadora de histórias, vinculando o seu fazer literário à atividade oral de contação, mais próxima do cotidiano de seu povo que a produção de um gênero escrito de origem ocidental, como é o caso do romance.

qualquer espaço possível para a representatividade negra, é compreensível que Ndani não se sinta estimulada para seguir a religião católica. Ao ser informada de que **deve** frequentar a igreja, a criada não tem voz para refutar o que é proposto pela patroa. No entanto, compreende como inconciliáveis os cenários religiosos dos povos brancos e negros, pela disparidade entre eles e pela própria posição subalternizada que lhe é possível no universo religioso dos brancos. Sendo assim, obedece à ordem, mesmo que a sua presença na igreja e nas aulas de catequese não signifique uma adesão plena à religião católica e que a tradição religiosa de sua comunidade de origem continue a fazer parte de seu convívio com o sagrado.

O Régulo de Quinhamel, ao desposar uma moça educada no mundo dos brancos, procura uma esposa conhecedora dos hábitos e práticas do colonizador para, com isso, aumentar o seu prestígio no mundo colonial, composto por uma grande quantidade de mentes colonizadas que inconscientemente associam as práticas dos portugueses ao exercício de poder. No entanto, ele não consegue prever o espírito contestador da jovem em relação ao cenário religioso católico, que foi por ela cotidianamente dissimulado para que fosse possível a sobrevivência no mundo dos brancos. A travessia existencial de Ndani é ambivalente e complexa no que concerne às relações que estabelece com as crenças instituídas, talvez por sua condição inicial de ser sentenciada à tragédia pela tradição de seu povo. A jovem parte de uma admiração prévia pelo mundo do colonizador, despertada pela projeção de sonhos de vida melhor em Bissau, à constatação de que seria somente aquilo que o branco dela fizesse – Daniela e “mais nada” (SILA, 2011, p. 31) – no lugar que lhe era permitido ocupar no “mundo tão diferente” do colonizador (SILA, 2011, p. 21).

Essa percepção da nulidade de seus desejos e sonhos no universo dos brancos, somada à desilusão com a tradição de seu povo, primeiro motivada pela maldição prevista pelo Djambakus e depois acentuada pela violência com que será desposada pelo Régulo de Quinhamel, a convida à errância entre mundos e faz com que ela passe a projetar na busca de uma “terceira margem” – para aqui fazer uso da consagrada imagem forjada por Guimarães Rosa (autor considerado por Rama (2001) como grande expoente da escrita transcultural latino-americana) – as suas esperanças de construir uma vida mais pautada na realização de suas vontades que na manutenção de uma subserviência resignada a tradições legitimadas por ordenamentos vigentes, que lhe antecedem e se sobrepõem às suas forças. A passagem que descreve a efervescência com que o Régulo de Quinhamel e seus familiares fiscalizam a virgindade da moça é exemplar no sentido de fazer visíveis as origens da ânsia por evasão que vai sendo nutrida pela personagem:

Sim, a primeira vez. A noiva nunca tinha tido um homem em cima de seu peito. Ele seria o primeiro... Com ele seria a primeira vez dela. Oh, como isso é agradável saber. Uma mulher nova que ainda não conhece os prazeres do corpo. Ele iria ensinar todos os dias. Iria deixar as outras mulheres e dedicar-se só a ela. Todos os dias. Até porque as outras já tinham o suficiente e ele já estava acostumado demais. Agora, com a noiva seria tudo diferente. Ela era jovem, inexperiente, nunca tinha feito aquilo com ninguém. E ele sabia como é que elas são nesse estado. Nos primeiros dias choram muito, mas depois... são como o fogo... Um fogo ardente, que ele vai ter que extinguir todos os dias.

Com o maior prazer... (SILA, 2011, p. 101-102).

Nesse trecho, tem-se o registro das expectativas do líder em relação a Ndani. A possibilidade de iniciá-la sexualmente aguça a imaginação do Régulo, que não tem ideia da violação imposta como preço para a sobrevivência da menina no mundo diferente dos brancos e, acostumado que está aos princípios da tradição, em nenhum momento se sensibiliza com o fato de as primícias da vida sexual da noiva terem normalmente o choro abundante como trilha sonora, chegando a ter gosto em rememorar a maneira como isso acontece.

A espera por uma noiva virgem é partilhada pela família do líder, encarregada da função de fiscalizar a consumação do matrimônio através da coleta dos panos usados para preparação do leito dos recém-casados:

[Os Conselheiros] Recordaram-se do dia em que Ndani chegara a Quinhamel como a sexta mulher do Régulo; recordaram-se das tentativas infrutíferas de convencê-lo a anular e depois cancelar o casamento com uma rapariga cuja vida tinha sido vaticinada como uma sucessão de tragédias; recordaram-se também das expectativas que o Régulo criara à volta do evento, expectativas que deveriam começar a consumir-se a partir da primeira noite; recordaram-se finalmente, com muita amargura, do rosto carregado de frustração que encontraram no dia seguinte, quando os parentes reclamaram o lençol da cama e provas de virgindade da nova mulher do Régulo (SILA, 2011, p. 119).

Se o destino de Ndani foi marcado pelo mau presságio do Djambakus em sua aldeia e pela frustração de seus sonhos no mundo dos brancos, para onde foi já fugindo do que as crenças da tradição anunciavam para ela, ao ser impelida a Quinhamel por meio de um casamento arranjado com o Régulo e, conseqüentemente, estreitar mais uma vez o contato com a tradição, a jovem não experimentará um destino menos marcado pela violência e pela reificação. Conduzida ao leito do marido na condição de sexta esposa, ela passa de objeto desejado a mercadoria com defeito. A ausência de indícios de virgindade, que como se sabe é resultado do estupro cometido pelo patrão português, fere mortalmente, como se tentará demonstrar mais adiante, o orgulho do líder tradicional e coloca a jovem novamente à

margem do contexto social em que se insere. Talvez por isso, reste à jovem a projeção de seus sonhos numa “terceira margem” ou no “Paralém”, vislumbrado por Mia Couto em uma das histórias que compõem o volume de contos *Cada homem é uma raça* (2013), um alhures onde lhe seja permitido expressar minimamente as suas vontades:

A esperança tinha nascido [...]. Quem não a conhecia podia até duvidar. Duvidar ou perguntar: Onde? Quando? Como? Ela não tinha dúvidas. A esperança estava lá, sentia-a, vivia dela. Os vizinhos não sabiam, mas um dia ela iria explicar. Onde é que estava a esperança? Os que a conheceram antes iriam compreender facilmente, não iria gastar muitas palavras. Para os outros, teria que ter paciência para explicar. Diria que andava com ela por todo o lado, durante todo o tempo. Às vezes, ela até aparecia nos sonhos, quando estava a dormir. Enchia-lhe o coração de alegria e a cabeça de ideias. Ideias e sonhos novos e outros ressuscitados, que tinham nascido na adolescência e morrido numa data incerta na juventude. [...] A esperança estava em tudo quanto ela fazia, de dia ou de noite, de pé ou deitada. Quem não quisesse acreditar só podia ser completamente cego ou muito invejoso. Ou então alguém que nunca perdeu a esperança... (SILA, 2011, p. 121).

A capacidade irreprimível de acreditar da personagem é a força que lhe move entre os escombros de humanidade que edificam o contexto colonial, permitindo-lhe sonhar dias melhores e proporcionando-lhe mobilidade em meio a um sistema que parece paralisado para favorecer uns em detrimento da perpétua flagelação de outros. Conforme sublinha o narrador, só os que se permitiram conhecer a personagem de perto são capazes de compreender a sua esperança, os de longe ficam reféns de longas e pacientes explicações, somente inteligíveis, no entanto, para aqueles que em algum momento já tiveram uma esperança furtada.

3.2. O Régulo de Quinhamel e as interlocuções entre tradição e modernidade

3.2.1. Ascensão de um líder de quatro cabeças

Ele tinha posto três cabeças a juntar à sua. E não eram cabeças quaisquer, cabeças ocas que não sabem pensar. Eram cabeças de gente que sabia o que fazia, conhecia maduramente a vida, tanto de preto como vida de branco. [...] Quando tomou o couro, foi uma das primeiras coisas que fez. Arranjou três Homens-Grandes e pô-los perto de si (SILA, 2011, p. 67).

É com a imagem de um líder de quatro cabeças que Sila inicia a segunda parte de seu romance pioneiro. O impacto da afirmação de que o homem “tinha posto três cabeças a juntar à sua” (SILA, 2011, p. 67) é antecipado pela frase que abre o capítulo onde está localizada a passagem narrativa em epígrafe: “Duas cabeças valem mais que uma cabeça” (SILA, 2011, p. 67). A justaposição dos enunciados instiga no leitor uma sensação de estranhamento, ocasionada tanto pelo ritmo repetitivo das frases, nas quais as referências à parte do corpo humano associada ao pensamento são explícitas e insistentes, quanto pela força imagética do homem de quatro cabeças, lançada sem prévias palavras no início do texto, podendo conduzir o interlocutor inadvertido a uma rápida interpretação literal, desfeita em seguida, mas válida pelas sensações que consegue inserir no percurso de leitura.

Com esse inusitado início de capítulo o autor antecipa alguns dos componentes sensoriais que se farão marcantes na história que será contada, produzindo uma estranheza narrativa que já prenuncia a excentricidade comportamental da personagem que adquirirá proeminência nas páginas seguintes de seu romance. As sensações experimentadas por quem se dispõe a ler *A Última Tragédia* (2011), ao se deparar com esse excerto, não são mais intensas que a estranheza sentida pelas personagens que convivem com o líder tradicional em questão, quando ele rompe com o que é esperado pela tradição e opta por parâmetros governamentais destoantes dos até então adotados em sua aldeia. Ao eleger três “Homens-Grandes”³⁵ (SILA, 2011, p. 67), referidos no romance sempre através de iniciais maiúsculas, mesmo sendo sempre apresentados através de substantivo composto e comum – o que por si só já é um exemplo de certa liberdade linguística cultivada por Sila em sua escritura –, a personagem convoca para a tessitura narrativa o poder simbólico do número três, bastante explorado, como demonstram Chevalier e Gheerbrant (2015), nas mais variadas mitologias, dentre as quais se pode destacar a judaico-cristã, que é decisiva no contexto social marcado pelo embate entre as culturas tradicionais e a religião católica imposta pelos portugueses, que ambienta a narrativa. Ademais, é importante sublinhar que os Homens-Grandes convocados a pensar junto ao líder em questão singularizavam-se por conhecer densamente tanto o mundo dos pretos quanto o dos brancos, ou seja, por serem capazes de refletir sobre, através de e a partir de fronteiras estabelecidas no mundo colonial que ambienta a narrativa – o que nos leva considerá-los portadores de uma consciência transculturada (RAMA, 2001).

O já referido início de capítulo é composto para colocar em cena Bsum Nanki, o Régulo de Quinhamel, apresentado como uma voz de liderança, legitimada pela tradição

³⁵ Esta é uma nomenclatura geralmente atribuída aos anciões, que, conforme registra Bispo (2013: 119), são muito respeitados na Guiné-Bissau.

indígena vigente, que se projeta de forma singular nos espaços pelos quais transita, por negociar entre povos e culturas e estrategicamente angariar respeito em territórios nos quais imperam crenças e valores muito distintos, tais como os que foram explorados pelos colonizadores ao longo da história. A compreensão das circunstâncias condicionantes do trânsito intercultural desse líder exige uma breve análise dos procedimentos adotados pela administração colonial de Portugal para tornar possível a manutenção de seu domínio nos variados espaços urbanos e rurais que constituíam as suas colônias ultramarinas. Nesse sentido, a leitura da tese de doutorado de José Luís Cabaço (2007), intitulada *Moçambique: Identidades, colonialismo e libertação*, é elucidativa, pois, ainda que se debruce apenas sobre um dos cinco países africanos de língua oficial portuguesa, desvenda táticas adotadas pela administração colonial, para perpetuar o domínio lusófono no continente africano, que não se restringiram a ele.

Fazendo um apanhado sobre as engrenagens que mantiveram em funcionamento o sistema colonial português em Moçambique, o pesquisador ressalta a divisão de poderes estruturalmente bifurcada que tornou possível a perpetuação da hegemonia de uma minoria estrangeira nos territórios colonizados. Segundo o autor, o fracionamento de forças nas colônias portuguesas ultramarinas centrava-se basicamente em duas questões: a econômica e a indígena (CABAÇO, 2007, p. 46). Ele registra que a criação de “impérios territoriais”, ocorrida sobretudo entre a segunda metade do século XIX e a primeira do XX, atendeu à prioridade de assegurar o domínio de grupos minoritários vindos da metrópole sobre uma maioria indígena e de impor um ordenamento econômico que bem atendesse aos interesses pecuniários das potências europeias. Sendo assim, as ações de cariz administrativo privilegiaram o controle da terra para garantir a execução de empreendimentos asseguradores do acúmulo de riquezas (CABAÇO, 2007, p. 46). É justamente na operacionalização desse domínio que a figura dos régulos, também conhecidos como regentes, se torna crucial para os interesses do colonizador, como se tentará demonstrar mais adiante.

O Estado Colonial, afirma José Luís Cabaço (2007, p. 47) apoiado nos estudos de Mahmood Mamdani, foi sempre um “Estado bifurcado”, conjugando duas formas de governo: uma direta, organizada em torno de objetivos econômicos, como obtenção de mão de obra barata e restrição do acesso dos nativos a determinadas liberdades civis; e outra indireta, executada sob o manto de uma ilusória liberdade da terra, que atendia à necessidade política de organizar os povos nativos em comunidades rurais “numa ordem consuetudinária controlada pelo Estado”, colocando-os à disposição das necessidades de Portugal sem que eles

próprios se dessem conta. Enquanto a primeira forma de governar os colonizados os incorporava às urbes em situação servil, por vezes na condição de assimilados, tal como acontece com Ndani em *A Última Tragédia* (2011), a segunda os mantinha nas aldeias e comunidades locais sendo monitorados pelos aliados do império e colocados ao dispor de seus intentos. Nessa segunda forma de governança dos povos nativos, as figuras dos régulos eram fundamentais, já que eram eles os mediadores entre os desejos do império e as urgências dos naturais da terra.

Cabaço (2007, p. 47) ressalta que a segregação nas sociedades coloniais não se restringe ao imaginário político, “é também física”, pois “reflete-se na organização do território”, já que

em todas as possessões africanas, a “questão econômica” foi abordada compartimentando-se a colônia em áreas úteis, as que podiam servir à economia metropolitana, e em residuais áreas não-úteis, pela inexistência de recursos naturais interessantes ou porque o custo dos investimentos financeiros e humanos se revelava excessivamente elevado. A divisão era, frequentemente, consagrada pela legislação da colônia, em geral argumentando-se que tal definição servia para proteger terras com o fim de salvaguardar os direitos das populações indígenas (CABAÇO, 2007, p. 47-48).

Essa divisão dialogava abertamente com as formas de governo já mencionadas, uma vez que, segundo registros do pesquisador (2007, p. 48), as áreas consideradas úteis eram marcadas pela administração direta, que canalizava investimentos públicos e apoiava a exploração das potencialidades econômicas dos territórios. Desses investimentos e da forma de governo adotada nesses espaços resultava o estabelecimento de comunidades de colonos cujas relações de produção, trabalho e consumo se assemelhavam aos modelos europeus. As áreas residuais, por sua vez, contavam com investimentos bem limitados e desenvolviam atividades econômicas de subsistência. A forma de comando adotada nessas territorialidades era a indireta, que se apoiava, conforme registra Luís Cabaço (2007, p. 48), na tentativa de fomento de um poder com bases “tradicional”, acompanhado de perto pelo colonizador europeu. O pesquisador pontua que “em muitas colônias, as instituições e as ‘chefaturas’ locais foram recriadas pelo poder colonial em função dos seus desígnios de dominação” (CABAÇO, 2007, p. 48).

Ardilosamente, tentando firmar os sustentáculos de seu império nas bases das sociedades tradicionais, o colonizador, em vários espaços, recorreu a referências sociais da tradição, por vezes anteriores a impérios por ele derrotados, como os de Massangano e

Gaza³⁶, para tentar reconduzir a organização social das aldeias de modo a favorecer seu monitoramento e indireto domínio. Nesse projeto, os régulos, também chamados de “regedores” e considerados chefes tradicionais, foram figuras-chave para a concretização das ambições de dominação indireta nutridas pela administração europeia.

A experiência colonial, segundo esclarece Mahmood Mamdani,

continha uma dualidade: duas formas de poder sob uma única autoridade hegemônica. O poder urbano falava a linguagem da sociedade e dos direitos civis; o poder consuetudinário prometia fazer cumprir a tradição. O primeiro estava organizado em conformidade com o princípio da diferenciação para controlar a concentração do poder: o segundo em torno do princípio da fusão para garantir uma unidade autoritária (MAMDANI *apud* CABAÇO, 2007: 50-51).

Engenhosamente empenhado em dominar, o colonizador não era unilateral no exercício de sua autoridade. Por um lado, havia um poder concentrado nas cidades, geralmente habitadas pelos colonos, nas quais o racismo era fator de diferenciação que assegurava que determinados limites não seriam transpostos nas relações de poder. Por outro, um poder parcialmente velado era mantido nas aldeias, dissimuladamente constituído mediante o estabelecimento de alianças com líderes tradicionais – os régulos ou regentes –, cuja legitimação enquanto autoridade local passava pelo crivo administração portuguesa, por ser esta capaz de facilmente destituí-los se nisso tivesse interesse, haja vista o seu maior poder bélico advindo da detenção de melhores armas. Dois “rostos” de um “mesmo poder”, para aqui referenciar a feliz expressão usada por Cabaço (2007, p. 51), se fazem presentes nas sociedades de colonização portuguesa: enquanto a sociedade civil se torna um lugar racializado, cindido entre os ambientes destinados aos colonos detentores de direitos e os designados aos nativos ali aceitos em posições de subalternidade, o autoritarismo nas áreas residuais é tribalizado, sendo indiretamente colocado em posição de submissão aos desígnios do colonizador através da tácita obediência dos régulos. Duas roupagens, portanto, eram usadas pelo sistema de colonização portuguesa implementado em África: uma civil e outra tribal. Ambas, como se sabe, aparentemente controladas para funcionarem a serviço dos propósitos da metrópole europeia e perpetuarem as desigualdades e hierarquias que reservavam o topo da pirâmide social para o português. Exemplo que ilustra bem a posição de subalternidade dos líderes tradicionais em relação ao colonizador é, no romance de Sila, o episódio de desavença entre o Régulo de Quinhamel e o Chefe de Posto, no qual este não só lhe desrespeita como tenta ridicularizar:

³⁶ Os dois impérios são mencionados por Cabaço (2007) como exemplos da circunstância analisada.

O Chefe achou seu nome de Bsum feio, dizia Betume e ria. Outro dia dizia Estrume e ria ainda mais. Ria sempre que o via. Sempre a chamá-lo de Betume e Estrume, que afinal era a mesma coisa que cocó de vaca. Não chegou de entender nunca por que é que fazia aquilo tudo. Um dia disse-lhe para parar com o gozo porque os cipaios também tinham começado a gozar e, se não parasse, daí a nada seria toda a tabanca a gozar com o nome dele. O Chefe não aceitou, continuou a gozar. Um dia dizia Betume e ria. Outro dia dizia Estrume e ria ainda mais. Foi falar com ele outra vez, insistiu. Ele era Régulo. Régulo tem que ter respeito de toda a gente, mas toda a gente mesmo. Senão podia haver problema em Quinhamel e ele não queria problema. Depois o Chefe aceitou, também tinha medo de problema (SILA, 2011, p. 79).

O romance faz visível a costumeira falta de respeito dos colonizadores com a tradição onomástica africana. Tal como ocorre no episódio em que Ndani se apresenta à patroa portuguesa e o seu nome é associado ao comunismo e convertido em causa de indignação para Dona Linda, no contato do Régulo com o Chefe local, representante dos colonizadores, há uma resistência em admitir como válida a designação proveniente do universo tradicional indígena. No entanto, o caminho para a rejeição do nome é diferente do adotado pela mulher portuguesa. Insatisfeito com “Bsum”, por achar que o nome não soa bem, não é bonito, o português arbitrariamente passa a chamar o líder tradicional de “Betume” ou “Estrume”, conforme julgue mais conveniente no momento, reificando o homem e associando-o deliberadamente a dejetos bovinos. Ora, se o nome do colonizado é feio aos olhos do colonizador, por que este não pode atribuir-lhe um que lhe pareça ridículo para converter-lhe em alvo de piadas? É esse o raciocínio do Chefe, que não é contido quando o Régulo lhe diz para cessar com as chacotas e somente tem fim quando o líder tradicional lhe chama à razão dizendo que sua atitude poder gerar problemas para a tabanca e, por conseguinte, para ele enquanto encarregado de impor a ordem no lugar.

Para o líder tradicional, angariar legitimação e respeito em espaços tão contraditórios quanto os destinados aos brancos e negros durante o período de colonização exige uma revisão de práticas e táticas, tendo como horizontes reflexivos os modos de ser e agir de, pelo menos, dois povos, o de sua aldeia e o colonizador. No romance, legitimidade e acatamento de uma liderança em circunstâncias tão adversas são conquistados com bastante empenho pelo representante da tradição, sendo somente possíveis através do desenvolvimento de uma consciência transculturada que transparece como latente através das atitudes adotadas pela personagem. Consciência essa que, como se pode pressupor, se constrói a duras penas, com o incentivo frequente das atitudes desrespeitosas do colonizador português.

A forma como se dispunha a administração colonial, como registra Cabaço (2007), era um fator que impulsionava decisivamente as comunidades tradicionais à negociação com pressupostos da cultura portuguesa e à revisão de suas tradições, usos e costumes, funcionando como um mecanismo a favor do processo de transculturação, tal como compreendido por Ortiz (1963) – enquanto cópula entre culturas diversas da qual resultam manifestações culturais compósitas e singulares –, uma vez que a ordem imposta pelo colonizador:

[...] desapossava de seus principais instrumentos de poder e conhecimento a autoridade tradicional e definia nova correlação de forças ao desarticular, desmultiplicando-as, as instituições locais, ao estipular a obrigatoriedade do trabalho assalariado – o que forçava à migração dos varões –, ao sobrepor-se às chefaturas nos direitos sobre a terra e ao atribuir à Curadoria funções de tutela e de regulamentação das competências dos chefes autóctones (CABAÇO, 2007, p. 100).

Ciente de que a rede de dominação que almejava instituir necessitava do firmamento de uma nova ordem e da organização de chefaturas, o colonizador, que inicialmente organizava as áreas de dominação em *capitanias-mores*, divididas em comandos militares e, geralmente, chefiadas por um oficial do exército encarregado de decidir soberanamente sobre todas as questões ocorridas em seus domínios (CABAÇO, 2007, p. 98), permanece com esse modelo de governo somente nas áreas em que não havia possibilidades de articulação ou acordo com as lideranças tradicionais. Essa forma de ordem colonial passa a conviver com outra, na qual o poder é descentralizado e vem a ser exercido por mais de um comandante, sendo, por vezes, amparado pelos interesses dos líderes tradicionais, oprimidos ante a inegável superioridade do poder bélico dos portugueses.

Segundo registra Cabaço (2007), nas regiões que iam sendo conquistadas, um novo modelo de dominação foi gradativamente se delineando e sucedendo o esquema de *capitanias-mores*. Nesse novo formato de controle colonial,

A colônia era dirigida por um *governador-geral* e dividida em *distritos* em cada um dos quais a autoridade era delegada a um *governador de distrito*. Os distritos, por sua vez, subdividiam-se em *circunscrições* que representavam a unidade principal da estrutura administrativa. Estas assumiam a designação de *concelhos* se, na sua jurisdição, vivessem mais de 2.000 “civilizados” e, nesse caso, estava contemplada a eleição, entre esses, de uma *câmara municipal* para a sede administrativa. As *circunscrições* e os *concelhos* eram dirigidos por um *administrador* coadjuvado por um *secretário*, que se ocupava das questões burocráticas e substituíam o *administrador* em seu impedimento, e por *aspirantes administrativos*, que representavam o primeiro escalão do *quadro*. Ao *presidente da câmara*, que só existia formalmente nas áreas de maior ocupação branca, competiam funções

predominantemente administrativas na gestão urbana nas sedes dos *concelhos*. Ainda que fosse consagrado o princípio da subordinação da *câmara* à *administração do concelho*, a ambiguidade prática das competências do município (espécie de prefeitura) permitia uma sobreposição de autoridade com o *administrador* pelo que, com exceção das capitais de distrito, era invariavelmente esse último que acumulava dois cargos.

O *administrador* concentrava em sua pessoa as funções de governo e de juiz. O território sob sua alçada se organizava em postos administrativos, sob a responsabilidade de um *chefe de posto*, que respondia perante ele. O processo de afunilamento das competências tinha seu vértice no *chefe de posto*. Na área sob sua responsabilidade, esse funcionário acumulava, por delegação, todos os poderes: decidia sobre a vida das populações, administrava a justiça determinando as penas a aplicar (normalmente castigos corporais ou pequenas penas de prisão já que os processos implicavam a aplicação de penas maiores eram enviados para a *circunscrição* ou *concelho*), cobrava impostos, controlava a movimentação de pessoas, procedia ao recenseamento da população, fiscalizava e orientava o trabalho dos *réculos*, assegurava a manutenção das infra-estruturas, garantia os serviços postais, supervisava os serviços de saúde etc. Na sua ação, ele era apoiado por um intérprete, um africano conhecedor das línguas locais, e por um pequeno corpo de policiais armados, os *sipaio*s, normalmente antigos soldados africanos do exército colonial.

A área de cada *posto administrativo* englobava *regedorias* (ou *regulados*), sob a autoridade de um *regedor*, também designado *régulo* (CABAÇO, 2007, p. 101-102) (Grifos do autor).

As observações do sociólogo desvendam toda uma hierarquia que a empresa colonial portuguesa tenta estabelecer nos territórios colonizados, compreendendo desde a estrutura administrativa montada para atender aos espaços com maior quantidade de cidadãos considerados “civilizados” pela ótica eurocentrada do colonizador até a logística arquitetada nas áreas consideradas menos importantes pelos portugueses, nas quais a figura do regedor, fruto de uma aliança do colonizador com a tradição nativa, assume centralidade. Em sua pesquisa, Cabaço (2007) faz um rico apanhado a respeito dos artifícios administrativos que deram suporte à expansão do império colonial português ao longo dos séculos. Não por acaso, um expressivo número de instâncias administrativas mencionadas pelo pesquisador está presente nas páginas do romance de Sila.

No que concerne especificamente à figura do régulo e às circunstâncias em torno de sua nomeação e reconhecimento como líder da tradição legitimado pelos representantes da metrópole europeia, Cabaço (2007), recorrendo a registros escritos legados por Teixeira Alves, esclarece:

Segundo o artigo 96º da RAU [Reforma Administrativa Ultramarina], os regedores indígenas eram de sucessão hereditária, directa ou colateral, segundo os usos e costumes locais, retendo o Governo o direito de escolha entre os parentes mais próximos, quando o herdeiro não conviesse à administração. Não havendo herdeiros,

seria investido como regedor quem fosse escolhido pela população e aceite pelo Governo, mas nenhum regedor (ou régulo) poderia ser investido sem que, previamente, tivesse (sic) sido ouvidos, sob a sua idoneidade, os regedores e chefes das povoações limítrofes.

Antes da investidura numa autoridade tradicional, as autoridades administrativas eram obrigadas a proceder um conciso inquérito, para evitar que o herdeiro legítimo, se o houvesse, fosse prejudicado – parágrafo 5º do artigo 96º, acima citado (ALVES *apud* CABAÇO, 2007, p. 103).

Os registros de Alves são permeados por evidências de que havia uma percepção do colonizador a respeito da necessidade de estabelecer alianças estratégicas com as tradições e membros das populações indígenas. Ao considerar a hereditariedade para o reconhecimento de regedor, assim como ao tornar possível que uma eleição entre a comunidade local fosse realizada para escolher aquele que exerceria o papel de líder tradicional, condicionando o resultado ao seu aceite mas também ao reconhecimento e anuência dos líderes tradicionais das aldeias limítrofes, o português dá um passo em direção às tradições africanas procurando a elas se aliar para tornar exequíveis os seus planos de dominação na colônia. A suposta modernidade implementada pelo estrangeiro vai, através desse gesto, ao encontro dos fazeres tradicionais, abrindo espaço para que determinadas práticas da tradição continuem a ser possíveis, desde que permitidas pelos vindos de fora, através da articulação entre os chefes de posto e os régulos – sendo estes considerados pelos próprios aldeões como seus legítimos representantes e defensores de seus modos de ser e ver o mundo.

3.2.2. A transculturação de um líder

Nas páginas do romance de Sila, a aqui já apresentada querela entre líder tradicional admitido pelo colonizador e liderança instituída pelo regime colonial faz com que dois traços importantes da personalidade do Régulo de Quinhamel, um deles claramente contrário às expectativas em relação ao seu comportamento dentro da hierarquia em que está inserido, adquiram proeminência. O primeiro deles se faz ver no uso do verbo dizer, ao invés de pedir, quando em um diálogo inicial ele tenta fazer com que cessem as piadas do Chefe em torno de seu nome: “Um dia disse-lhe para parar com o gozo” (SILA, 2011, p. 79). Se Bsum Nanki não pode dar ordens aos portugueses, também não assume a posição subserviente de quem pede, o que seria esperado quando se tem em vista as posições ocupadas pelos regentes e os chefes de posto na hierarquia apresentada por Cabaço (2007, p. 101-102), em fragmento já citado neste capítulo. Ele não pede, diz, segundo registra o narrador. Isso muito revela sobre

sua posição isenta de reverência ao colonizador. O segundo traço importante de sua personalidade se sobressai quando é exposta a sua inclinação para conseguir o que almeja em meio a circunstâncias adversas através da capacidade de raciocinar e persuadir. Negociador entre culturas, o Régulo faz do argumento a sua arma e do pensar a ação que move a sua liderança. Ele chama o Chefe à razão ao se antecipar em relação às possíveis consequências de sua atitude zombeteira e lhe alertar sobre elas. Consegue, com isso, amenizar as chacotas relacionadas a seu nome, ganhando tempo para traçar junto a seus conselheiros as táticas que lhe permitirão impor o respeito necessário para chefiar a tabanca sem maiores problemas. Dessa forma, não confronta abertamente o colonizador, estimula-o a refletir sobre suas atitudes e aceder à sua vontade.

A recorrência à razão e a crença na força do pensamento são reforçadas em todo o percurso narrativo construído em torno da personagem. Sila, assim como procede em relação a Ndani na primeira parte do romance, utiliza-se do discurso indireto livre para aproximar o leitor dos horizontes de reflexão do Régulo. Diferente das primeiras páginas da narrativa é, todavia, a estratégia adotada para visibilizar a consciência transculturada da personagem agora em foco.

Na primeira parte do texto, quando é contada a história da jovem indígena, o narrador explora a ótica infantil da menina, marcada pelas impressões de descoberta características dos primeiros vislumbres em face do desconhecido. Nesse sentido, os entrechoques interculturais são tematizados a partir de uma espécie de mirada adâmica, de quem se defronta pela primeira vez com modos de ser, agir e ver o mundo com os quais só estabeleceu contato por meio do discurso de outrem.

No caso do Régulo de Quinhamel, a cosmovisão transculturada se projeta no relato, principalmente a partir da evidenciação de encontros entre oralidade e escritura. Para tanto, a estrutura do relato recorre à justaposição de períodos curtos e estruturas linguísticas com finalidade reiterativa, trazendo para a esfera da grafia a tendência à repetição que na oralidade favorece a retenção das informações importantes na memória dos interlocutores. Se tomarmos como verdadeira a premissa de Edison Santos de que “a oralidade tem como base significativa a “reiteração” [ou seja, a] enunciação de palavras e ideias já evocadas antes” (SANTOS, 2018, p. 121) e consideramos com ele que a insistência em uma informação nas histórias, cantos, contos e manifestações artísticas das sociedades de tradição oral favorece a aprendizagem, podemos inferir que a estruturação do discurso narrativo em torno do Régulo procura valorizar mecanismos de transmissão de saberes presentes no contexto tradicional que

ambienta parte da narrativa de Sila. Não por acaso, Bsum categoricamente sentencia que “As coisas importantes têm que ser repetidas às vezes. Às vezes não, sempre; pelo menos até que todos entendam” (SILA, 2011, p. 114).

O fragmento a seguir, no qual é exaltado o poder do pensamento, é exemplo das singularidades composicionais que adquirem espaço nas passagens do romance dedicadas ao registro das ações e ponderações do Régulo:

Se uma pessoa normal tem sempre que pensar bem, então uma pessoa que é Régulo tem que pensar muito mais melhor. Por quê? Porque cada coisa que ele faz ou não faz as pessoas dizem logo que foi por isso, foi por aquilo, foi por aqueloutro; ou então dizem que devia fazer assim, ou devia fazer assado. Às vezes até dizem que não serve, que não é competente, et cetera. Pensar é como comer: tem de ser feito todos os dias, sem falta. Senão podem acontecer desgraças. Se há alguém que pensa que não deve pensar nessas coisas, esse alguém está redondamente enganado e nunca pode ser um bom Régulo (SILA, 2011, p. 76).

Na transcrição, são nítidas as repetições do substantivo *pessoa* e dos verbos *pensar* e *fazer*. Culturas grafocêntricas tendem a enxergar as repetições como um fator que empobrece o texto por, geralmente, ou demonstrarem a precariedade vocabular do sujeito ao qual se atribui a sua autoria ou revelarem a sua falta de habilidade ao concatenar ideias na formulação de enunciados; nos domínios da oralidade e, por extensão, nas culturas de tradição oral, repetições e paralelismos sintáticos, bem como a ênfase reiterativa conferida aos componentes mais relevantes de uma mensagem, tendem a contribuir para a sedimentação do que é dito na memória do interlocutor. Dessa forma, passam a ser algo positivo quando se considera a intencionalidade de preservar o conteúdo da mensagem enquanto legado intelectual para as gerações posteriores. Atestam isso afirmações como “ele(a) sempre dizia...”, que fazem parte da memória afetiva da grande maioria das pessoas, quando relembram entes queridos, e que indicam que o que é repetido tende a se converter em registro mnemônico.

A passagem transcrita merece, ainda, ter outro aspecto observado. Ela apresenta expressões que transgridem convenções linguísticas, de modo a oralizar o discurso narrativo através da inserção de formulações linguísticas em desacordo com as variantes mais prestigiadas da língua portuguesa, engendrando assim uma dicção narrativa mais próxima da pluralidade linguística presente na Guiné-Bissau. A expressão “mais melhor”, empregada no excerto em análise, exemplifica essa situação. Os entrecruzamentos entre oralidade e escritura assumem posição proeminente na organização do discurso narrativo em torno de Bsum Nanki. Eles se sobressaem, especialmente, quando o líder tradicional, consciente de que as mudanças implementadas e impostas pelos portugueses tornavam urgente a modificação das sociedades

tradicionais, principalmente no que dizia respeito aos procedimentos adotados para tentar preservar os conhecimentos da tradição, resolve pedir ajuda ao Professor – o terceiro personagem-protagonista do romance em questão, sobre o qual dissertaremos mais detidamente em páginas posteriores deste trabalho – para escrever um testamento no qual fiquem registradas as suas táticas para conviver e enfrentar o autoritarismo do colonizador. O parágrafo a seguir condensa algumas das orientações inseridas pelo Régulo de Quinhamel em seu testamento. Ainda que seja longo, apostamos na exposição do fragmento em sua totalidade, por ele ilustrar algumas das principais estratégias usadas por Sila ao apresentar a cosmovisão transculturada da personagem em foco:

Agora vais começar a escrever... Escreve na primeira linha que eu disse que duas cabeças valem mais do que uma cabeça só. Deixa só isso nessa linha. Depois embaixo escreve que eu disse que a cabeça de uma pessoa está em cima, em cima de todo o corpo. Isto significa que a cabeça tem muito mais valor que outras partes. Não vais escrever que eu disse que só a cabeça é que tem valor. Não é isso que eu disse. A cabeça tem mais valor que outras partes, é isso que eu disse para escrever. Porque as outras partes do corpo também têm valor, só que a cabeça tem mais. [...] Depois escreve que na cabeça há uma coisa que as pessoas têm que reparar nela: há dois olhos e duas orelhas que estão na mesma altura da cabeça e depois há uma boca que está embaixo. Claro que há também outras coisas, há o nariz que está em cima da boca também, mas isso aqui não é muito importante. O importante é saber que cada pessoa tem dois olhos e duas orelhas; boca só tem uma. Por que é que isso é importante saber? Parece que gostas de perguntar por quês. Não, não há problemas, eu vou explicar. Agora isso se quiseres podes escrever, se não quiseres não é obrigatório. Até porque é bom dizer o porquê das coisas, pode ajudar a pensar... Então escreve aí que eu disse que apesar disso ser uma coisa que é evidente, muitas pessoas se esquecem. Então vivem sem saber que têm uma cabeça, que é a coisa mais importante que têm, e que têm que usar (SILA, 2011, p. 113).

No trecho, tem-se um diálogo entre o Régulo e o Professor por ocasião da tentativa de escrita de um “testamento” para o líder tradicional. No documento, o ancião não registra bens materiais a serem legados para as próximas gerações, embora as ações dele ao longo da narrativa demonstrem que é detentor de riquezas consideráveis nesse sentido. O Régulo preocupa-se em testamentar o seu conhecimento, as descobertas a respeito do mundo dos brancos e suas singularidades, os saberes necessários para que as próximas lideranças sejam capazes de organizar uma frente de resistência aos desmandos do colonizador, quiçá uma frente de libertação do país. A atitude de produzir um documento dessa natureza para deixar registrados os conhecimentos que deseja legar aos descendentes de seu povo configura uma subversão do gênero escrito *testamento*, já que na lógica vivida pelo colonizador é muito mais

provável que se escreva um livro para propagar conhecimentos do que um texto pertencente ao gênero em questão.

A iniciativa da personagem segue, porém, uma lógica bastante plausível no contexto social desnudado pelo romance. Um livro é um legado intelectual de caráter público, pode circular entre várias pessoas, não carece, em tese, de autorizações legais para que se execute a sua leitura. Com um testamento é diferente. A leitura é reservada somente para aqueles que estão aptos a herdar o espólio. Desse modo, a subversão do Régulo em relação ao gênero textual parece muito mais fruto uma tática de resistência do que do desconhecimento dos protocolos de elaboração do documento. O próprio fato de ele dar sugestões em relação à disposição do que escreve, nas linhas do papel que acolhe suas palavras, causa a impressão de que há certa familiaridade entre ele o âmbito da escrita, ainda que o ancião não se considere competente para conduzir sozinho a concepção do escrito em que registrará aquilo que aparentemente enxerga como o seu maior patrimônio. Sendo assim, a atitude de subverter o uso rotineiro do gênero textual para colocá-lo a favor da resistência guineense e o esforço para inserir marcas de oralidade em um documento no qual o uso do português padrão e da formalidade são consensualmente exigidos apresentam-se como iniciativas reveladoras de uma consciência transculturada por parte do líder tradicional. Consciência esta que é forjada pelos embates com o colonizador e é canalizada para o planejamento e a execução de atos capazes de responder às injustiças perpetradas pela administração portuguesa no país. A atitude do Régulo de tacitamente conspirar contra o colonialismo português, através de uma suposta obediência ao Chefe de Posto que camufla a resistência latente em cada um dos seus movimentos ao longo da narrativa, é algo que, por si só, contraria as expectativas em torno de um líder em sua posição e denota o transcultural e o subversivo de sua cosmovisão.

Ademais, quando se toma como válida a premissa de Walter Benjamin de que “a tradição oral, patrimônio da epopeia, nada tem em comum com o que constitui a substância do romance” (BENJAMIN, 2012, p. 55), se percebe no texto do autor a implosão desde dentro dos padrões que configuraram uma forma literária em seu nascedouro, traços determinantes para a classificação de um projeto literário como transculturador, como observam Flávio Aguiar e Sandra Vasconcelos (2001, p. 23-24). Ao oralizar a produção romanesca e fazer dela própria um espaço de reflexão a respeito das relações entre tradição oral e escrita, Sila engendra uma “nova forma de romance” (AGUIAR; VASCONCELOS, 2001, p. 23-24), alicerçada em inovações linguísticas, como demonstram os estudos de Moema Augel (2011), Nágila Sana e Ana Paula Kaimoti (2011), e em experimentações composicionais, reveladoras

do “choque de culturas” (AGUIAR; VASCONCELOS, 2001, p. 24) ocorrido no espaço que condiciona a sua narrativa.

Bsum Nanki está posicionado, como já ficou expresso neste capítulo, na encruzilhada entre colonialismo e tradição. Ocupa o cargo mais alto de sua aldeia e, ao mesmo tempo, o mais baixo do sistema administrativo estabelecido pelos colonos. As expectativas em torno dele são de que seja subserviente aos brancos. No entanto, o que se percebe, mediante o acompanhamento de suas ações ao longo do romance, é que ele se acerca do Outro como quem ambiciona uma oportunidade para atacar mais de perto, desejoso de que o impacto de seu revide seja mais intenso e efetivo.

O Régulo de Quinhamel convive com o colonizador, dialoga com ele, se cerca de “Homens-Grandes” conhecedores dos “dois mundos”, das duas culturas, para através disso desvendar as suas fragilidades e redigir um testamento que possa levar os seus saberes adiante. Saberes que, como bem atesta a pesquisa de doutoramento de Bispo (2013), estão impregnados dos ideais libertários defendidos por Amílcar Cabral em seus discursos políticos (BISPO, 2013, p. 78). Se há aparente reverência em algumas atitudes do líder para com o Chefe de Posto, é precisamente “o silêncio que precede o grito”, na feliz expressão de João Miragaya³⁷.

É digna de nota, ainda no fragmento citado, a recorrência metonímica às partes do corpo humano para referenciar as faculdades humanas que a elas se associam no âmbito da abstração. Cabeça, boca, olhos e orelhas são referidos para aludir às capacidades de refletir, externar reflexões, perceber o que acontece e aprender com o que é dito pelos demais. Feitas reiteradas vezes, as alusões anatômicas denotam a tendência de Sila de metonimicamente fazer uso de termos que nomeiam aspectos físicos do humano para sugerir questões bem maiores que a ele se relacionam.

Várias passagens do trecho supracitado merecem ser brevemente comentadas por evidenciarem a consciência transculturada da personagem aqui analisada. Ao ditar o que deve ser vertido em texto escrito, o Régulo faz questão de minar com a sua saliva a arma que por muito tempo foi empregada pelo colonizador. A afirmação que abre o fragmento acima transcrito – “Agora vais começar a escrever...” (SILA, 2011, p. 113) – parece apontar para o gesto pioneiro do líder tradicional, de tomar posse do território da grafia, antes exclusivamente dominado pelo colonizador. O chefe indígena reivindica, com sua ação, o

³⁷ “O silêncio que precede o grito” é uma expressão empregada em um poema de João K. Miragaya para externar seus sentimentos em relação ao “Yom HaZikaron”, dia dedicado à lembrança dos soldados israelenses mortos no desempenho de suas atribuições militares e também às vítimas de terrorismo.

poder de enunciar nos domínios da escrita, aliando-se a um professor para que isso seja feito de modo proficiente, mas insistindo em colocar na página em branco traços de oralidade que demarquem o seu *locus* enunciativo. Denota essa postura a solicitação recorrentemente feita ao educador, “escreve [...] que eu disse que” (SILA, 2011, p. 113), que demonstra a preocupação em fazer evidente que o que está sendo escrito foi antes dito, fazendo do verbo de elocução *dizer* um indício da oralidade da qual provêm os saberes grafados. O pedido para registrar o verbo *dizer*, como se pode perceber no trecho supracitado, é uma constante no processo de redação do texto, o que revela a insistência do líder africano em deixar claras as origens do discurso que se materializa através da palavra escrita. Acrescenta-se a isso, a preocupação do enunciador em repetir umas tantas coisas para o ouvinte, recomendando que elas sejam postas tal e qual no testamento, provavelmente para que através disso os futuros leitores do documento se deem conta de sua importância. Essa estratégia é pouco usual na esfera da escrita, na qual vários artifícios, como sublinhados, modificações na estética, tamanho ou cor do texto são dotados da capacidade de enfatizar as informações de maior relevância no conjunto da textualidade composta.

No romance, a cena em que líder tradicional e Professor se aliam para escrever o documento e canalizar as potencialidades da letra a favor da resistência africana remete fortemente ao momento em que a intelectualidade africana toma consciência do poder da palavra escrita, registrado magistralmente pelo escritor angolano Manuel Rui, em texto que se tornou clássico nos estudos das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, por explicitar algumas das diretrizes que nortearam todo um projeto estético-ideológico que se apresentará como determinante para o fortalecimento e consolidação das escrituras dos naturais da terra, materializadas na língua legada pelo colonizador europeu mas compromissadas com a valorização das culturas de tradição oral presentes no continente africano. Recuando ao instante em que o colonizador aporta em terras africanas, o angolano reflete sobre as armas usadas para fazer possível o processo de colonização portuguesa:

Quando chegaste mais velhos contavam estórias. Tudo estava no seu lugar. A água. O som. A luz. Na nossa harmonia. O texto oral. E só era texto não apenas pela fala mas porque havia árvores, parrelas sobre o crepitar de braços da floresta. E era texto porque havia gesto. Texto porque havia dança. Texto porque havia ritual. Texto falado ouvido visto. É certo que podias ter pedido para ouvir e ver as estórias que os mais velhos contavam quando chegaste! Mas não! Preferiste disparar os canhões. A partir daí comecei a pensar que tu não eras tu, mas outro, por me parecer difícil aceitar que da tua identidade fazia parte esse projeto de chegar e bombardear o meu texto. Mais tarde viria a constatar que detinhas mais outra arma poderosa além do canhão: a escrita. E que também sistematicamente no texto que fazias escrito

inventavas destruir o meu texto ouvido e visto. Eu sou eu e a minha identidade nunca a havia pensado integrando a destruição do que não me pertence.

[...]

E agora o meu texto se ele trouxe a escrita? O meu texto tem que se manter assim oraturizado e oraturizante. Se eu perco a cosmicidade do rito perco a luta. Ah! Não tinha reparado. Afinal isto é uma luta. E eu não posso retirar do meu texto a arma principal. A identidade. Se o fizer deixo de ser eu e fico outro, aliás como o outro quer. Então vou preservar o meu texto, engrossá-lo mais ainda de cantos guerreiros. Mas a escrita? A escrita. Finalmente apodero-me dela. E agora? Vou passar o meu texto oral para a escrita? Não. É que a partir do movimento em que eu o transferir para o espaço da folha branca, ele quase morre. Não tem árvores. Não tem ritual. Não tem as crianças sentadas segundo o quadro comunitário estabelecido. Não tem som. Não tem dança. Não tem braços. Não tem olhos. Não tem bocas. O texto são bocas negras na escrita quase redundam num mutismo sobre a folha branca. O texto oral tem vezes que só pode ser falado por alguns de nós. E há palavras que só alguns de nós podem ouvir. No texto escrito posso liquidar este código aglutinador. Outra arma secreta para combater o outro e impedir que ele me descodifique para depois me destruir (RUI, 1987, p. 309).

Rui traz à tona as urgências que se apresentam quando a intelectualidade africana se dá conta de que não são apenas os canhões que tornam possível a colonização, mas a capacidade de enunciar e se fazer ouvir em meio aos que detêm poder. Colocando em cena a concepção tradicional do que é texto nas culturas ágrafas, em que imagem, dança, gesto e performance costumam acompanhar a palavra, o escritor reflete sobre as negociações que precisam acontecer entre o conceito de textualidade nas sociedades tradicionais e a sua conceituação nos domínios da palavra escrita. Ao mesmo tempo, ele lança luz sobre a estratégia de oralizar a palavra imposta pelo outro, transculturar a página em branco para que possa ser espaço de expressão identitária dos naturais da terra – recurso que, como estamos tentando demonstrar ao longo desta pesquisa, é muito caro à produção literária de Abdulai Sila.

A questão fulcral formulada pelo escritor angolano (Manuel Rui) é tormento comum nos países africanos de língua portuguesa. A ela se soma outro dilema incontornável enfrentado pela intelectualidade em ascendência na África lusófona: a questão da escolha da língua em que se vai escrever. Em contextos sociais nos quais várias línguas ágrafas convivem com a palavra escrita imposta pelo colonizador é inevitável que certo desconforto acompanhe os escritores ao buscarem formas de expressão capazes de externar as inquietudes de seu povo. Não por acaso, Odete Semedo, uma das mais notáveis vozes poéticas guineenses da contemporaneidade, literariamente se interroga: “Em que língua escrever”?

Em que língua escrever
As declarações de amor?
Em que língua cantar

As histórias que ouvi contar?

Em que língua escrever
 Contando os feitos das mulheres
 E dos homens do meu chão?
 Como falar dos velhos
 Das passadas e cantigas?
 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 fomos (SEMEDO, 1996, p. 11).

O dilema apresentado nos versos de Semedo impõe negociações culturais desencadeadoras de processos de transculturação, uma vez que o que está em jogo não é somente a preservação de saberes tradicionais ameaçados pela dinâmica que as sociedades colonizadas tendem a apresentar, marcada pela hipervalorização de culturas grafocêntricas e pelo menoscabo das culturas ágrafas, mas a possibilidade de falar e ser ouvido. Uma oportunidade que impulsiona o intelectual em direção à palavra escrita do colonizador, a chance de, como os versos de Conceição Evaristo enunciam de forma lapidar, “recolher” “fala” e “ato”, “as vozes mudas caladas/engasgadas nas gargantas”, em um cenário no qual o poder de registrar inquietudes no papel amplifica a importância que a elas é conferida e aumenta o alcance espacial e temporal do que é dito, projetando falas e as fazendo ressoar para além do “ontem-hoje-agora”, como ecos e prenúncios de uma “vida-liberdade” almejada (EVARISTO, 2017, p. 10-11). A possibilidade de enunciar em uma língua com escrita e grafias consolidadas, com bem observa Bispo (2013, p. 38) “pode ser o diferencial para manter viva uma determinada memória”.

O projeto literário transcultural desenvolvido por Abdulai Sila considera os anseios de uma intelectualidade em ascensão e, por isso, compreende dimensões linguísticas, estruturais e mundivivenciais de suas narrativas, promovendo uma cópula intercultural da qual resulta uma dicção narrativa ímpar e híbrida, tal como atesta o prefácio à edição brasileira de *A Última Tragédia* (2011), escrito por Moema Augel na condição de grande representante dos estudos sobre o autor em âmbito internacional. Pioneiro nas letras bissau-guineenses, o autor não se exime dos dilemas linguísticos e ideológicos enfrentados pelos seus contemporâneos e, em decorrência disso, materializa, nos três níveis que perfazem o processo de transculturação narrativa, as negociações interculturais presentes na realidade de seu país. Nesse contexto, a atuação do Régulo de Quinhamel no romance em análise expressa a aparente reverência em direção à palavra escrita do colonizador, que antecede a reivindicação de espaços de enunciação outrora interditos aos povos colonizados. Ciente de que uma resistência bissau-guineense capaz de medir forças com o sistema colonial instalado no país precisaria ser capaz de se mover pelas veredas já conhecidas e hipervalorizadas pelo colonizador e cujo acesso era parcamente permitido ao colonizado, o Régulo simulará aceitação ao modelo de dominação imposto pela administração lusitana, dissimulará sua revolta e, por meio do pensamento, da reflexão, tentará delinear os passos a serem dados para a superação da miragem do império colonial que paralisava as tentativas de resistência em seu país. Para isso, ele procurará linhas de fuga³⁸, formas de converter a subserviência, que lhe é imposta pelas hierarquias estabelecidas, em potência de revide ao colonialismo presente na Guiné-Bissau.

Bsum Nanki estava ciente de que a administração colonial facultava aos régulos o poder de formar um conselho de anciões, grupo de apoiadores que em si já era indício do vínculo do exercício de sua liderança ao âmbito tradicional, tal como é pontuado por Cabaço (2007). Procura, então, eleger para o seu conselho “cabeças” de “Homens-Grandes”, formadas nas intersecções entre tradição e modernidade, capazes de refletir a partir das fronteiras que configuram as “zonas de contato” (PRATT, 1999). Dessa maneira, o Régulo se move nas brechas, nas linhas de fuga (DELEUZE; GUATTARI, 2011), para transmutar o regime ao qual deve se submeter em trincheira de resistência à opressão imposta a seu povo.

³⁸ As linhas de fuga são compreendidas em nosso trabalho, em consonância com o que postulam Silva e Araújo (2015, p. 27253), como “vetores de desorganização” que implicam uma “redistribuição dos possíveis” e conduzem a transformações articuladas “à imprevisível criação de novos”.

Gilles Deleuze (1998), em diálogo com Claire Parnet, assim define as linhas de fuga: “linhas que não se reduzem ao trajeto de um ponto, e escapam da estrutura, [...] fissuras, rupturas imperceptíveis, que quebram as linhas mesmo que elas retomem noutra parte, saltando por cima dos cortes significantes [...]” (DELEUZE, PARNET, 1998, p. 22).

José Luís Cabaço ressalta a posição ambivalente dos regentes nos países africanos da lusofonia ao pontuar que eles dispunham do apoio de “chefes de grupo de povoações”, encarregados da coordenação dos “chefes de família” (CABAÇO, 2007, p. 103) – o que faz visível o seu vínculo com os habitantes das aldeias –, e ao mesmo tempo deixar claro que a autoridade deles precisava ser legitimada pela administração colonial portuguesa, que se valia de estratégicos incentivos pecuniários para estimular o servilismo desses líderes locais. Segundo o autor, os régulos contavam com benesses concedidas pelo governo colonial, dentre as quais poderia estar incluída uma “gratificação” resultante da quantidade de impostos cobrados da população. Conforme registros de sua pesquisa, na década de 1960, em Moçambique, a bonificação dada aos régulos chegou a ser substituída por um salário mensal (CABAÇO, 2007, p. 103-104).

Artemisa Odila Candé Monteiro (2011), em pesquisa centrada nas estratégias de manutenção da dominação portuguesa adotadas especificamente na Guiné-Bissau, ressalta a adoção, por parte da administração colonial portuguesa, de um “imposto de palhota”, tributo cobrado sobre as moradias dos povos nativos, do qual os régulos eram desobrigados. Além disso, a estudiosa destaca que “para facilitar a cobrança deste imposto, os portugueses contaram mais uma vez com o apoio dos chefes locais (seus aliados)” que seriam remunerados pelos “serviços prestados” (CANDÉ MONTEIRO, 2011, p. 228).

De acordo com Albino Nangurã (2014, p. 37), o imposto de palhota, implantado na Guiné em 1903, pelo governador Sorvera Martins, era cobrado através de uma rede colaborativa composta por líderes militares vinculados à administração portuguesa, aliados a regedores locais e cipaios nativos de cada aldeia, a quem competia a missão de assegurar que não haveria intercorrências no arrecadamento da tributação. Nangurã (2014) sublinha que uma divisão dos valores obtidos na arrecadação funcionava como incentivo para a colaboração dos nativos envolvidos, na qual cabia aos régulos um percentual do montante cobrado aos habitantes de sua aldeia.

Os estudos de Candé Monteiro (2011) e Nangurã (2014) vêm a corroborar o que é sublinhado por Cabaço (2007) e demonstrar que parte das observações feitas pelo intelectual moçambicano, apesar de ancoradas em um exame específico da trajetória do colonialismo português em Moçambique, acabam por evidenciar táticas de dominação que foram comuns aos países africanos de língua portuguesa de forma geral, embora se possa pressupor que, em cada um dos territórios, a execução de tais estratégias tenha assumido feições específicas, haja vista as particularidades históricas e culturais de cada um dos espaços colonizados.

A lista de benefícios concedidos aos líderes tradicionais possibilita a percepção da coragem que dá impulso à tácita rebelião arquitetada pelo Régulo de Quinhamel, assim como faz visíveis os desafios em torno da posição ambivalente que ele se dispõe a ocupar no contexto social que ambienta a narrativa. O imposto de palhota não tinha somente a finalidade de captar recursos para o Estado Colonial, mas também servia para estrategicamente incentivar a colaboração de lideranças nativas com o colonialismo estabelecido, mediante a concessão de gratificações financeiras. No romance de Sila (2011), há uma referência a essa concessão pecuniária quando o narrador alude à isenção de impostos que era concedida a Bsum Nanki e que lhe poderia ser tirada pelo Chefe de Posto (SILA, 2011, p. 73-76).

Se não renuncia ao bônus inerente ao cargo, o Régulo de Quinhamel não abre mão de se posicionar em meio aos conflitos coloniais, ainda que seu posicionamento, por questões estratégicas, não se faça visível para a administração portuguesa. É do seu lugar de líder tradicional aliado ao português que o regente fertiliza o terreno da revolução em devir. Uma tomada de posição mais enérgica e explícita no sentido de resistir ao que é instaurado pelo colonialismo lusitano, como se pode pressupor, seria demasiado imprudente, já que os régulos, em geral, tinham o seu poder cerceado pelos chefes de posto, encarregados de coibir as práticas não condizentes com a pretensa soberania portuguesa. Eram, por um lado, continuadores da administração pública portuguesa e, por outro, supostos guardiães do legado tradicional de seus respectivos povos, posicionados em um dos pontos mais conflitantes das zonas de contato.

Cabaço (2007), em seu trabalho de doutorado, seminal para compreensão da estrutura administrativa adotada pelos colonizadores portugueses ao longo do século XX, detalha dezenove funções conferidas aos Régulos pelo artigo 99º da Reforma Administrativa Ultramarina (RAU) de 1933³⁹. A extensa lista de atribuições deixa claras as funções

³⁹ A seguir transcrevemos a lista de atribuições dos regentes presente no trabalho de doutoramento de José Luís Cabaço:

1º. Obedecer, pronta e fielmente, às autoridades administrativas portuguesas e fazer que os indígenas sob a jurisdição lhe obedeam também;

2º. Tornar públicas as determinações e avisos que lhes forem transmitidos pelos administradores e chefes dos postos, trazer ao conhecimento destes as queixas, pedidos e reclamações dos indígenas sujeitos à sua autoridade;

3º. Manter a ordem na área da sua regedoria;

4º. Fornecer, rapidamente, os homens que para a defesa ou a polícia do território nacional lhes sejam requisitados legitimamente;

5º. Participar às autoridades administrativas quaisquer ocorrências extraordinárias que se deem na sua regedoria, tais como crimes ou tentativas de crime, falecimentos ou desaparecimentos suspeitos, doenças de caráter epidérmico ou suspeito, quer nas pessoas quer nos gados, a abertura de novos estabelecimentos comerciais ou industriais ou o comércio de quaisquer artigos em palhotas ou vendas ambulantes e as demarcações de terrenos;

6º. Participar às administrações e fazer registar os contratos de casamento, os nascimentos e os óbitos que se derem;

7º. Impedir o comércio de venenos, de bebidas alcoólicas, tóxicas ou inebriantes;

primordiais dos regentes dentro da macroestrutura engendrada pelo colonizador, assim como confere explicitude à submissão de sua atuação à metrópole portuguesa para eles representada pelos chefes de posto, a quem precisavam devotar obediência imediata. Cabe ao líder tradicional conciliar os extremos que compõem a sociedade colonial, obedecendo e estimulando a subordinação aos portugueses, possibilitando o repasse de ordens da administração aos colonizados, auxiliando no controle de migrações, supervisionando o cotidiano da comunidade, monitorando as posses (geralmente gados) existentes em cada aldeia e assegurando que os indígenas estarão ao dispor dos portugueses quando os seus braços forem necessários para a execução de seus desígnios. Ao mesmo tempo, é também atribuição sua a supervisão das crenças e práticas religiosas presentes em cada tabanca (aldeia), de modo a fazer com que sejam evitados cultos e rituais que pareçam bruxaria aos olhos dos colonos; é seu dever estimular a comunidade regida a se vestir de acordo com o que é benquisto pelos europeus, incentivar a aprendizagem da língua portuguesa e a ida dos membros mais jovens da aldeia à escola.

Esse conjunto de funções, possivelmente desempenhado com variações entre as colônias de assentamento, como é o caso de Moçambique, e os espaços coloniais considerados entrepostos comerciais, tais como a Guiné-Bissau, permite a conclusão de que, apesar de eleito também por influência da comunidade e aparentemente visto como um representante da tradição, o regedor tem suas forças canalizadas para servir muito mais aos interesses do colonizador que aos dos povos colonizados que representa, funcionando, por vezes, como guardião da metrópole camuflado sob aparência nativa.

8°. Denunciar o fabrico de bebidas alcoólicas;

9°. Opor-se à prática de bruxarias e adivinhos e muito especialmente das que representem violência contra as pessoas;

10°. Descobrir e vigiar os indígenas estranhos à sua gente, apresentando-os ao administrador, sempre que não sejam munidos de passe ou salvo-conduto;

11°. Apresentar ao administrador ou chefe de posto todos os indivíduos que desejem ir estabelecer residência na área da regedoria e aqueles que dela desejem sair;

12°. Comunicar ao administrador ou chefe de posto a passagem suspeita ou o estabelecimento de indivíduo não indígena;

13°. Aprender e isolar todo o gado que apareça nas terras da regedoria de proveniência desconhecida, suspeita ou proibida, participando imediatamente do facto ao administrador ou chefe de posto para estes providenciarem;

14°. Auxiliar a autoridade administrativa na polícia da região e prender os criminosos ou suspeitos, entregando-os de seguida ao administrador ou chefe de posto; (não têm competência para julgar);

15°. Incitar os indígenas a aprender a língua portuguesa, a mandarem os seus filhos às escolas, a frequentarem as granjas e a andarem vestidos com decência;

16°. Incitar os indígenas à prática das culturas que a administração aconselhe;

17°. Participar à autoridade administrativa a existência de armas e pólvora, entre os indígenas e o comércio destas;

18°. Obrigarem os indígenas a inscreverem-se no recenseamento;

19°. Isolar os indígenas que tenham doenças suspeitas (CABAÇO, 2007, p. 104-106).

Cabe salientar que as situações coercitivas em torno da atuação desses líderes não lhes deixavam muita opção, senão aparentemente acatar o que era disposto pela administração portuguesa, em uma espécie de dissimulação necessária à sobrevivência de sua liderança no contexto social em que se insere. Cabaço (2007, p. 106) salienta que a condição de indígena desses líderes tradicionais consentia que lhes fossem aplicados castigos físicos e punições, quando assim fosse determinado pelos chefes de posto, pelos administradores e pelos governadores de distrito, após a avaliação de um processo sumário no qual estivesse justificada a gravidade da “falta” por eles cometida.

Teixeira Alves, um antigo funcionário administrativo de Moçambique, ressalta que os régulos eram “obrigados a respeitar, tanto quanto possível, os usos, costumes ou tradições indígenas que não contrariassem as disposições legais em vigor” (ALVES *apud* CABAÇO, 2007, p. 106). No entanto, sua inserção dentro da estrutura administrativa portuguesa implicava subserviência aos interesses do colonizador português, já que este tinha o poder de interferir diretamente em suas decisões. José Luís Cabaço (2007) assim sintetiza as atribuições básicas desse tipo de liderança no período colonial:

Na configuração portuguesa da governação indireta, aos *regedores* ficavam, em síntese, atribuídas as responsabilidades de servir aos interesses da colonização, fiscalizando “na base” tudo quanto pudesse comprometer ou ameaçar a dominação portuguesa, assegurando a “fidelidade” e a disciplina dos *indígenas* e administrando o cotidiano da esmagadora maioria da população.

O *régulo/regedor* representava, contemporaneamente, o último escalão do aparelho administrativo e o primeiro escalão da sociedade *indígena* (CABAÇO, 2007, p. 106) (Grifos do autor).

Os regedores estavam situados no ponto de convergência entre os “bairros de cimento”⁴⁰ e as comunidades nativas. A imagem social inerente ao regulado condensava em si traços presentes nos retratos do colonizador e do colonizado, traçados pela escrita sagaz de Albert Memmi (2007), pois os regentes alinhavavam as duas frentes de poder exercidas pelos portugueses nas colônias de ultramar: a administração direta e a indireta. Como bem observa Cabaço (2007, p. 107), sua interlocução com o chefe de posto assinalava o contato entre duas formas de organização social – a adotada pelos colonos nas cidades coloniais e a desenvolvida pelos povos nativos que viviam nas chamadas áreas residuais (assim designadas, como já ficou dito, por serem consideradas menos produtivas ou propícias para a exploração dos

⁴⁰ Esta é uma expressão empregada pelo escritor Mía Couto, no romance *Vinte e Zinco* (1999), para referir os espaços habitados pelos colonos em Moçambique ao contrastá-los com as habitações de madeira e zinco povoadas pela maioria dos negros nativos, aos quais não é permitida a ascensão social no contexto social que ambienta a sua narrativa.

portugueses). O regente era um líder posicionado estrategicamente nos dois polos da administração colonial: o mais baixo do ponto de vista da distribuição de cargos dos colonizadores e o mais alto na perspectiva dos povos nativos.

Esse posicionamento colocava a figura do régulo naquilo que Cabaço (2007, p. 107) chama de “faixa de contaminação”. Um estreito espaço criado nas “zonas de contato” (PRATT, 1999) no qual as interlocuções entre os dois mundos em confronto se fazem ainda mais intensas, uma vez que além da violência peculiar a essas áreas, inerente aos esforços de dominação e a tentativa de sobreposição de uma cultura em relação à outra, nessa estreita linha ocorre um acúmulo de direitos e deveres perante as duas sociedades envolvidas no projeto de colonização. A faixa de contaminação “se situava *dentro da sociedade inferiorizada*, isto é, entre os *indígenas* que deviam ser objeto do processo civilizacional, e se consubstanciava, no plano administrativo, na figura jurídica e política do *régulo* (ou *regedor*)” (CABAÇO, 2007, p. 107).

As tensões presentes nesses espaços tornam plausível a excentricidade comportamental do Régulo de Quinhamel, no romance de Sila, já que o processo transcultural, elevado à máxima potência nesses lugares, tem como uma de suas características centrais a imprevisibilidade de seus resultados, como bem observa Ortiz (1963, p. 96-97). Bsum Nanki incorpora elementos da cultura portuguesa ao desempenhar as suas funções de líder tradicional, causando espanto e incompreensão aos seus próceres:

Nunca nenhum Régulo em Quinhamel tinha tido conselheiros. Informaram que conselheiro mesmo, sem outro trabalho, só dar conselhos, isso era coisa de branco. Sim, só de branco, mas também só na terra dele. Lá é que tinham um sítio só para eles, que se chamava papiamento ou talvez parlamento. Era nesse sítio de djumbai que havia conselheiros, cujo trabalho era só discutir. Discutir sobre todas as coisas, inclusive sobre as maneiras de cansar os pretos cada dia mais (SILA, 2011, p. 68).

Ainda que fosse uma voz de liderança em sua comunidade, o Régulo do romance não deixa de ter suas atitudes questionadas quando busca, no mundo dos brancos, referências para exercer as suas atividades em Quinhamel. A desconfiança dos membros da tabanca para com o líder é plenamente compreensível quando se tem em vista que, no sistema de administração adotado, o líder tradicional tinha que estar submisso muito mais aos desígnios do colonizador que aos imperativos de sua comunidade. Se, por uma parte, havia o poder de liderança atribuído ao regedor em meio a sua comunidade de origem, por outro havia a subalternização que lhe era imposta mediante a necessidade de obediência à administração portuguesa,

representada de forma imediata pelo chefe de posto, que, segundo Cabaço (2007, p. 108), “tinha o poder de, por sua exclusiva decisão ou critério, mandar deter ou punir publicamente (o uso de palmatória nas mãos ou nádegas era o mais comum) um chefe ancião, legítimo pela tradição e legitimado nas suas funções pelo próprio poder colonial”.

Os regedores dividiam-se, assim, não somente entre dois horizontes culturais em confronto, mas entre o patamar mais alto de uma hierarquia social de matriz tradicional e o mais baixo de um sistema administrativo imposto pelo colonizador. Se o Estado Colonial era bifurcado, aos régulos cabia experienciar na carne a sensação de poder advinda de sua capacidade de mando e a dor dos castigos físicos que o português delegava aos colonizados. Talvez por isso a literatura em torno deles seja tão rica em exemplos de líderes tradicionais que, em alguma medida, se renderam aos intentos do colonizador e se colocaram em posição antagônica em relação aos interesses das comunidades que representavam. Candé Monteiro (2011), ao refletir sobre as lutas de libertação e a construção do estado bissau-guineense, é enfática ao afirmar que

Vários chefes locais se aliaram ao colonialismo e recusaram a participação nos processos de resistências por acreditarem em benefícios deste no apoio para a consolidação no poder nos seus Estados e outros privilégios que poderiam usufruir, não obstante assim que os portugueses colonialistas se sentiram avigorados, estes chefes se tornaram seus reféns (CANDÉ MONTEIRO, 2011, p. 227).

A situação relatada demonstra como o fascínio exercido pelas promessas de manutenção de poderes foi danoso para as lutas de libertação e para os próprios chefes tradicionais africanos que se viram tentados a estabelecer conluios com a empresa colonial por acreditarem que esta poderia favorecer a consolidação de seus poderes e assegurar a manutenção de seus privilégios. Ainda segundo a autora (2011, p. 227), muitos chefes não perceberam de imediato o projeto colonial de estímulo à fragilização dos grupos étnicos, embasado no cultivo dos “privilégios de casta” e no incentivo às rivalidades e ao ódio entre seus membros.

Essa, no entanto, não parece ser a situação do régulo apresentado no romance de Sila, que não só desconfia das atitudes dos homens brancos como procura se cercar de conselheiros que conhecem o mundo deles de perto. Sobre essa atitude, em discurso indireto livre, esclarece o narrador:

A cabeça não é só para pôr chapéu, toda a gente sabe. É para pensar também. Veja-se só como fazem os brancos. Não é que ele goste dos brancos, longe disso. Mas há

que ver uma coisa, não vale a pena dizer que não se vai olhar para o rosto de uma pessoa só porque alguém disse que essa pessoa é feia. Às vezes até é necessário olhar ainda mais que é para saber exactamente o que é que é feio, se tudo é que é feio ou se há algumas coisas que não são feias. [...] De qualquer maneira, é preciso reconhecer que não é por acaso que o branco estava a mandar em cima do preto na terra do preto. Por quê? Este é que é um grande problema que era preciso pensar nele (SILA, 2011, p. 68-69).

No fragmento, o narrador invade os pensamentos do Régulo para colocar em cena a sua desconfiança no que toca as hierarquias estabelecidas em seu país. A circunstância alegórica visibilizada revela a disposição de Bsum em encarar frente a frente o colonizador, olhar no rosto dele, perscrutar o que lhe faz “feio”, descobrir o que lhe faz forte. O Régulo se mostra preparado a encarar os “porquês” por trás do poder de mando dos brancos, examinar os seus artifícios de dominação e aprender com eles. O discurso narrativo transcrito demonstra a sagacidade de seu gesto, que depois descobrimos estar embasado nas observações dos “Homens-Grandes” sobre o país antes da chegada dos portugueses:

Os Homens-Grandes diziam que dantes, quando o branco chegou, ele é que pagava impostos ao preto. Agora os pretos é que pagam. As coisas mudaram. Por quê? Há muita gente que não conhece o motivo, nem nunca vai conhecer. Por quê? Porque não pensou no assunto. O branco pensa em tudo, mas a cabeça do branco não é mais grande que a cabeça do preto. Têm a mesma coisa lá dentro, foi o mesmo Deus que fez. O branco trabalha pouco, mas pensa muito; o preto trabalha muito, mas pensa pouco. Tudo ao contrário. Foi assim que tudo começou. [...] Agora está tudo nas mãos deles. Tudo o que o preto quer na terra dele tem que ter autorização do branco. Não gosta de uma tabanca, quer viver noutra sítio? Precisa de autorização. Quer ir ao fanado? Só com a autorização. Quer ir visitar a família numa outra terra? Tem que tirar guia. E ainda por cima tem que pagar o imposto, é bom não esquecer. Se continuar assim, qualquer dia o preto vai precisar também de autorização do branco para morrer (SILA, 2011, p. 69).

Ao questionar os motivos da submissão aos brancos, Bsum Nanki expõe uma sociedade da qual tem sido exigido o cumprimento do que é estabelecido na listagem de funções atribuídas aos regedores pela administração colonial, registrada por José Luís Cabaço (2007, p. 104-106). Ao mesmo tempo, o líder deixa clara a sua ânsia em examinar o passado para compreender o presente – ímpeto fomentador de gestos narrativos transescriturais (WALTER, 2009). É nas histórias sobre o tempo em que os portugueses ainda não detinham o domínio do país que o regedor ancorará a sua busca por explicações, rechaçando a superioridade dos brancos ao afirmar que eles não têm maiores cabeças, mas admitindo que o espaço para refletir, que é negado a quem ocupa posições subalternas no contexto social em que vive, é um dos grandes responsáveis pela perpetuação da dominação portuguesa no país.

É digna de nota, na citação, a referência a Deus enquanto criador comum de ambos os povos, empregada como argumento para enfatizar a igualdade entre colonos e colonizados, que aponta para a percepção de uma dimensão sagrada comum a brancos e pretos.

Érica Cristina Bispo chama a atenção para o fato de que, em *A Última Tragédia* (2011), Sila “tece, literariamente, uma memória que é sua e, ao mesmo tempo, coletiva”, focalizando a década de 1950, momento em que a Guiné-Bissau ainda era colônia portuguesa e as chamadas “campanhas de pacificação” eram executadas no país (BISPO, 2013, p. 39). Bispo indica precisamente essa década por constatar que ela demarcou o término da implementação da “pacificação”, empreitada colonialista que segundo a autora consistiu em um “processo de tomada lusitana do território guineense, de modo a limitar o trânsito de nativos, garantir o pagamento de impostos e estabelecer postos de controle” (BISPO, 2013, p. 40). A constatação de que o romance é ambientado por volta desse período é possível pelo fato de a narrativa comportar em si referências a componentes que passaram a fazer efetivamente parte da realidade guineense durante esse período, tais como os postos de controle, as limitações do trânsito dos indígenas e a cobrança dos impostos. A estudiosa esclarece que

Pacificação é o nome dado ao processo de estabelecimento da ordem pelos portugueses no território guineense, que perdurou de 1879 a 1959. Nos primeiros anos da década de 1950, os portugueses já tinham conseguido fixar postos de controle em quase toda a colônia. O processo, diferente do que aponta o nome, não contou com passividade, mas foi resultado de um grande massacre de muitas populações locais (BISPO, 2013, p. 40).

Albino Nangurã (2014, p. 19-20), em sua pesquisa sobre a atuação de João Teixeira Pinto e Abdul Indjay nessas campanhas, sublinha que a obtenção de informações, através de aliados indígenas, régulos e figuras de liderança nas tabancas, “desnorteados” em meio aos empreendimentos coloniais, foi crucial para a contenção dos anseios por libertação que se tornavam cada vez mais proeminentes entre as comunidades indígenas guineenses. O autor destaca que o régulo era “o único capaz de ordenar as boas-vindas dentro de seu território” (NANGURÃ, 2014, p. 24) e, em virtude disso, foi peça-chave para credibilizar os forasteiros e garantir a sua segurança dentro dos territórios que chefiava. Por isso a sua colaboração era tão importante para os projetos da administração colonial portuguesa nos países da lusofonia.

Albert Farré (2015), em um apanhado de caráter antropológico sobre o papel dos grupos que se aliaram ao colonialismo em Moçambique, apoia-se nos contributos intelectuais de João Albasini – uma das personalidades de maior estatura na criação do jornalismo

moçambicano, responsável direto pela criação do jornal *O Brado Africano*, importante periódico alinhado às lutas de libertação no país – para chamar a atenção para a maneira como o Estado colonial dissimulava a sua arbitrariedade por trás da nomeação dos régulos: “O Estado colonial fez de conta que empossava os chefes africanos como se fossem autoridades locais escolhidas pelas populações. A realidade é que, regra geral, só eram empossados régulos após confirmação da sua subserviência” (FARRÉ, 2015, p. 205). O historiador e antropólogo frisa que era interessante para os portugueses consolidar a ideia de que os régulos eram “legítimos representantes indígenas” e que o governo colonial “só sancionava a sua eleição” (FARRÉ, 2015, p. 205). No entanto, tais líderes “passaram a ser alvos de uma política de aliciamento destinada a garantir sua lealdade ao Império português” (FARRÉ, 2015, p. 206). A perspectiva do estudioso não só corrobora o que é afirmado por Cabaço (2007) como demonstra que o comportamento do Régulo de Quinhamel em *A Última Tragédia* contraria as expectativas em torno da atuação dos líderes tradicionais no período histórico que ambienta a narrativa.

3.2.3. A ambivalência dos regedores

Tratados como indígenas para efeitos de categorização e vertidos em olhos do império⁴¹ para efeitos de dominação, os regedores estavam situados no ponto mais problemático das zonas de contato, onde a sedução de promessas de aliança e poder, somada ao receio de punições de todas as naturezas possíveis, forjava interlocuções entre portugueses e lideranças nativas, nas quais se pretendia um favorecimento dos projetos empreendidos pelos colonos nas terras de ultramar e uma contenção de possíveis revoltas populares, mediante a suposta manutenção de um liderança local legitimada pelas culturas tradicionais. Nesse contexto, um fator decisivo para obrigar os régulos a colaborarem com os colonos era, indubitavelmente, a violência usada para conter os ímpetos de reivindicação nas áreas residuais, como é aclarado por Cabaço (2007):

Nas áreas rurais, os protestos e as reivindicações dos trabalhadores eram violenta e exemplarmente silenciados. Imperava a “política do bastão”. As grandes plantações continuavam a recorrer às entidades estatais para suprir carências de mão-de-obra e a história daqueles anos está repleta de exemplos de recrutamento forçado, normalmente através dos regedores/régulos. A fórmula era chocante. O funcionário

⁴¹ “Os olhos do império” é o título de um livro de Mary Louise Pratt (1999), no qual ela forja o conceito de zonas de contato, fundamental para o entendimento dos processos transculturais promovidos em situações coercitivas, nas quais uma cultura é violentamente imposta.

convocava o regedor e dizia simplesmente: “preciso de (tantos) homens dentro de (tantos) dias”. Ao regedor, sob pena de retaliações que chegavam aos castigos corporais, competia a tarefa de selecionar as famílias de onde retirar varões que partiriam para o “contrato”. Os sipaios vinham então pegar as pessoas (CABAÇO, 2007, p. 314-315).

Da explicação acima se pode inferir que, além da reificação do colonizado, mecanismos muito mais consistentes e complexos tornavam possíveis as ações coloniais, tais como a própria prática de cooptar forças indígenas para trabalharem a favor dos desígnios da metrópole, algo que contrariava as expectativas construídas a partir da percepção da segregação racial legitimadora das ações colonialistas. Talvez por ter se enraizado rizomaticamente (GLISSANT, 2005 e 2011) o colonialismo tenha sido tão danoso e difícil de combater:

O colonialismo a combater era *um sistema*: não se podia definir pela cor da pele, mas pela posição de cada um perante a luta de libertação nacional. [...] os chamados “régulos”, até darem inequívocas provas de sua adesão à causa nacionalista, eram considerados parte da administração colonial e, portanto, parte do *sistema*. Sua adesão à revolução passava pela renúncia ao poder linhageiro, podendo, no entanto, participar de um novo poder eleito e, mesmo, assumir funções de responsabilidade e chefia (CABAÇO, 2007, p. 408).

A inicial divisão entre brancos e negros, portugueses e indígenas, poder de mando e dever de obediência, oriunda de uma lógica aparentemente binária que legitima o colonialismo em uma primeira instância, é insuficiente para explicar a eficiência dos mecanismos que possibilitaram a manutenção e permanência dos sistemas coloniais europeus no continente africano. A posição emblemática dos régulos africanos, em meio às disputas de poder estabelecidas nas colônias portuguesas, atesta que, entre europeus e indígenas, a administração portuguesa foi tentando tecer uma rede de colaboração e cumplicidade que facilitasse a manutenção do seu domínio, impondo acordos e alianças como moeda de troca para poder dispor dos braços e da subserviência dos colonizados quando lhe conviesse.

No romance, algumas situações ilustram bem a forma como os indígenas vão internalizando a ideia de que o convívio com os brancos lhes torna superiores em relação aos outros moradores de suas respectivas tabancas. Uma delas refere-se ao momento em que Bsum avalia os benefícios de que dispõe e que podem ser arbitrariamente retirados pelo Chefe de Posto caso ele não se habilite a colaborar com as ações da administração colonial:

Se lhe tirasse o direito de não pagar imposto, também iria tirar a espingarda *Calibre Doze*. Podia ainda anular a autorização de fazer algumas justiça entre a população,

o que dava benefícios materiais que ninguém pode imaginar. E depois de tudo isso o que é que as pessoas iriam pensar? (SILA, 2011, p. 76) (Grifos do autor)

O discurso narrativo transcrito explicita a concessão de benefícios utilizada para aliciar os chefes indígenas. Isenção de impostos, porte de armas de fogo concedidas pelos portugueses, poder de exercer atividades jurisdicionais, meios para adquirir bens materiais inimagináveis. São esses alguns dos privilégios concedidos pela administração portuguesa que convertiam os régulos em aliados do Estado Colonial e, por conseguinte, defensores dos interesses dos brancos. A eles se somava o prestígio concedido, em uma sociedade desigual, opressora e preconceituosa, aos cidadãos que se colocavam ao lado dos vencedores; por isso é legítima a preocupação do Régulo com o que as pessoas poderiam pensar, caso as gratificações inerentes ao seu cargo lhe fossem retiradas.

O fascínio decorrente da proximidade com quem tem dinheiro e poder é expresso em algumas passagens do romance e parece ser exercido sob diferentes personagens. Ndani, por exemplo, quando ainda era criada na casa de Dona Linda, acompanha com admiração um programa de rádio dedicado a exaltar o trabalho da patroa portuguesa a frente das missões catequizantes:

Primeiro, foi a Emissora Provincial que difundiu a notícia sobre o trabalho que o grupo estava executando. Foi no dia dez de junho, dia de Portugal. O locutor começou por falar das façanhas do passado, do valor universal dos poemas de Camões; depois referiu-se aos grandes navegadores que tinham transformado um pequeno país situado no extremo da Península Ibérica numa grande nação, conhecida e respeitada em todas as partes do globo. Louvou os seus feitos gloriosos, a sua coragem e amor à pátria, que tinham feito de Portugal um país com províncias em todos os continentes. A finalizar, disse que os exemplos dos heróis da nação continuavam a ser seguidos por patriotas decididos a levar adiante a honrosa e dignificante obra de edificação de uma nação próspera, multicontinental e plurirracial, onde os portugueses de todas as cores viviam em paz e harmonia. Aí deu o exemplo do grupo liderado por Dona Maria Deolinda Gonçalves da Silva Leitão, uma patriota da primeira linha, que não tinha poupado esforços na árdua mas nobre tarefa de fazer chegar a civilização e a palavra de Deus aos mais longínquos cantos da Guiné Portuguesa. Seguiu-se a entrevista.

Dona Linda não ouviu a emissão [...]. Mas Ndani ouviu. Não reconheceu a voz da patroa. Se não tivesse ouvido repetir várias vezes o nome dela, não iria acreditar que fosse ela própria a falar daquela maneira, com voz dura, a sair mais clara que a do locutor. A patroa estava a ficar importante. Ela já tinha notado que mesmo nas amigas agora é ela que fumava ordens. Não esperava era ouvir gente na rádio a falar com tanto elogio sobre ela e sobre o seu trabalho. Agora já sabia que tinha que pegar teso na escola. Iria pôr todas as brincadeiras de lado. [...] Até porque não é toda gente que pode ter patroa tão importante como era agora a Dona Linda (SILA, 2011, p. 60-61).

A citação é longa, porém digna de detida atenção. As palavras do narrador deixam claras algumas das estratégias de alienação empregadas pelo colonizador para promover a assimilação dos colonizados. O dia escolhido para a transmissão do programa é o dez de junho, dia de Portugal. Das artes às artimanhas, o radialista elabora um discurso que se apoia no reconhecido valor literário do legado camoniano e vai se amplificando para tratar de façanhas históricas, patriotismo, sacrifícios heroicizantes, honra, prosperidade e até mesmo plurirracialidade. Uma imagem de paz e harmonia – da qual o colonizador inclusive se vale para maquiagem o massacre dos nativos ao designar intervenções violentas, mantenedoras da “ordem” colonial, como “campanhas de pacificação” (BISPO, 2013, p. 39) – é evocada para suprimir as violações sofridas pelos indígenas e melhor preparar o terreno para a colonização das mentes nos domínios portugueses de ultramar. Louvor, respeito, paz e harmonia são apresentados como valores caros aos colonos, ainda que seu usufruto seja exclusivo aos portugueses, como o próprio romance de Sila (2011) tende a demonstrar. O episódio é elucidativo no sentido de materializar estratégias discursivas empregadas na sedimentação da ideia de superioridade do colonizador em relação ao colonizado. Ideia que é internalizada por Ndani, cuja audição da entrevista é marcada pelo sentimento de orgulho em poder atuar como criada na casa de uma senhora portuguesa tão importante quanto Dona Linda, ocupante da condição de quem pode, na expressão do narrador, “fumar ordens” até entre os próprios portugueses.

No romance, outro exemplo da admiração nutrida pelos colonizados em relação aos portugueses é a exposição do ponto de vista da cozinheira do Chefe de Posto, que exterioriza o prestígio social a ela conferido pelos seus vizinhos por estabelecer contato direto com os brancos colonizadores. Também composto em discurso indireto livre, tal como ocorre com as partes da narrativa que apresentam circunstâncias em torno das três personagens protagonistas, o trecho é emblemático por demonstrar a ambivalência da admiração pelos detentores de poder despertada pelo colonialismo:

[...] conversa uma pessoa deve ouvir sempre que pode. Sobretudo se prometer ser um assunto que pode servir para comentar com as colegas na morança. Aliás, essas colegas é que a metiam naquilo de ter que ouvir todas as conversas. Todos os dias depois do trabalho ela tinha que contar uma coisa sobre a vida dos brancos ou sobre os patrões: o que é que fazem, o que é que comem, sobre o que é que conversam. Essa gente é que a tinha obrigado a ser mais curiosa que antes. Às vezes até era obrigada a pôr sal, inventar ou acrescentar outras coisas que não tinham acontecido, que não eram verdade, mas encaixavam bem na passada. Não é questão de ser mentirosa, não, é só para mostrar que trabalhar com o branco não é trabalho para qualquer pessoa da tabanca (SILA, 2011, p. 72-73).

O relato dá conta de duas questões interessantes: o envaidecimento que acometia alguns dos naturais da terra ao terem a oportunidade de conviver com os brancos, em parte alimentado pelos próprios moradores das aldeias, que tendiam a enxergá-los como pessoas mais importantes, por causa de sua condição social de criados; e o interesse, que margeia a admiração, nutrido pelos criados para com os seus patrões portugueses.

Fanon (1968), em seu clássico estudo sobre os conflitos coloniais publicado sob o título de *Os condenados da terra*, afirma que “o colonizado é um invejoso” e arrisca-se a ponderar que “não há um colonizado que não sonhe pelo menos uma vez por dia em se instalar no lugar do colono” (FANON, 1968, p. 29). Obviamente o ensaísta martinicano atribui ao adjetivo “invejoso” a função de referir a qualidade daquele que, ocupando uma função social subalterna, sonha em ascender socialmente e desfrutar dos mesmos privilégios usufruídos pelos detentores do poder de mando no contexto social em que vive.

No romance de Sila, notam-se alguns exemplos da inveja atrelada ao desejo de viver uma realidade outra, que se instala no imaginário dos povos indígenas e contribui para que eles se sintam estimulados a, tal como fez Ndani nas páginas iniciais da narrativa, peregrinar em busca de aceitação no mundo dos brancos. No entanto, algo se sobressai na estética transcultural adotada pelo autor na composição do seu texto: as três personagens principais do romance, como tentaremos demonstrar ao longo desta pesquisa, conseguem subverter a imposição cultural a qual são submetidas, canalizar os poderes e saberes adquiridos ao “assimilar” para pensar e agir a favor do povo guineense. Nesse sentido, o recuo que dão na caminhada por afirmação das culturas tradicionais, apesar de inicialmente motivado pela busca de melhores condições de vida, funciona, na verdade, como passo estratégico para impulsionar o salto necessário na promoção das lutas pela libertação de seu país. Suas trajetórias demonstram os “efeitos colaterais” da imposição cultural portuguesa, já que apresentam personagens que caminham em direção ao que é imposto para depois, decepcionadas e conscientes das incoerências entre discursos e práticas colonialistas, implodirem desde dentro o sistema de dominação instalado.

O Régulo de Quinhamel é, nesse sentido, um dos mais significativos exemplos dos efeitos transculturadores do colonialismo português. A princípio, a sua condição de regente aponta para a aceitação, ainda que dissimulada, de uma aliança com a administração colonial portuguesa, pois é indício da condescendência com as atribuições dos líderes tradicionais listadas no estudo feito por Cabaço (2007), já aqui citado. Do lugar de líder tradicional legitimado pela administração lusitana, Bsum Nanki persuade o Chefe de Posto a lhe

respeitar, primeiro com o argumento de que as chacotas relacionadas a seu nome poderiam causar confusão em sua tabanca e, depois, através de uma medição de poderes e forças, expressa em primeiro lugar pelo ambicioso projeto de construir uma casa com todos os detalhes e requintes presentes na que pertencia ao Chefe: “O plano era construir uma casa grande e bonita como a do Chefe, com tudo o que ela tem, tudo igualzinho ou melhor ainda. O problema então era encontrar alguém para tomar conta. Tomar conta de uma casa não é trabalho de homem [...]” (SILA, 2011, p. 87).

O machismo impregnado na ideia de que uma casa só pode ser cuidada por uma mulher levará a personagem a ir em busca de Ndani, a jovem cujo destino foi objeto de análise na primeira parte deste capítulo, em um ato que representará um movimento do regente em direção ao que é disposto pela tradição, indiferente à violência que este mesmo gesto pode representar para a adolescente, objetificada, de modo a possibilitar a concretização de seus desejos. A falta de sensibilidade evidenciada por essa atitude chama a atenção para a complexidade das personagens principais do romance de Sila, que não podem ser maniqueistamente rotuladas como boas ou más por também estarem inseridas nos jogos de poder que atravessam a sociedade colonial pela qual transitam.

A construção da casa no romance de Sila representa a aquisição de um valioso bem material, mas não somente isso. Ela metaforiza o desejo de ocupar o lugar “habitado” pelo invasor, a vontade de usufruir dos privilégios inerentes à condição de branco, que, como ressaltava Fanon (1968, p. 29), atravessam as pulsões presentes no inconsciente do colonizado, quando este experimenta a “inveja” ao se deparar com os benefícios costumeiramente concedidos aos colonos. Mostrar que é capaz de habitar os espaços arquitetados pelo colonizador é, para Bsum, uma maneira de expressar suas capacidades, de romper com a postura reverente, reservada aos líderes tradicionais, para assumir uma posição de liderança que reclama o respeito do colono ao se mostrar apta a fazer parte do mundo dos brancos.

A decisão de construir uma casa dos brancos e convertê-la em sua morada é bastante significativa no conjunto do que é contado a respeito do Régulo. A personagem contraria o que é esperado de um regente pela administração colonial e pelos moradores da aldeia em diversas passagens da narrativa, como quando recorre ao raciocínio e à argumentação para atingir suas metas ou quando decide nomear conselheiros, destoando do que até então fora feito por outros regentes. No entanto, a construção de uma casa obedecendo à tradição arquitetônica instaurada no país pelos portugueses, capaz de se equiparar ou quem sabe até superar à que é habitada pelo Chefe do Posto, sobressai-se no conjunto de suas ações

transgressoras, constituindo um marco na trajetória transcultural da personagem. A edificação do imóvel materializa a capacidade de Bsum de residir no que é culturalmente instituído pelo colonizador, sem necessariamente render-se ao que ele impõe, fazendo da moradia do português com poder de mando a sua trincheira de resistência.

Na verdade, Bsum Nanki se apercebe da maneira como o colonialismo instaura os privilégios dos brancos a partir da imposição do sacrifício do negro e, nesse sentido, é a observação da residência do Chefe de Posto que se apresenta como gatilho para a constatação:

Casa bonita, sem dúvida. Afinal, tinha mandado pintar tudo outra vez! A casa era verde claro, agora era tudo branco. Este é um outro problema que é preciso pensar nele. Talvez foi por isso que estava a apertar na cobrança do imposto. O sacana precisava de dinheiro de preto para pintar a casa de branco; uma casa que tinha sido pintada nem havia dois meses. O outro Chefe tinha mandado pintar antes de ir embora. Quer dizer então que se ele também tivesse pago o imposto, o seu dinheiro estaria naquela tinta branca (SILA, 2011, p. 83).

Aqui se registra uma importante tomada de consciência. A casa aparece como metonímia do colonialismo enquanto construção que explora e oprime os naturais da terra em prol da manutenção de regalias para os portugueses. O Régulo se dá conta de que é o suor derramado de seu povo, convertido em imposto, que possibilita ao Chefe de Posto o privilégio de mudar a cor da construção tantas vezes quanto lhe pareça necessário para atender às suas oscilações de humor e gosto. Em uma sentença forte e polissêmica, Sila demarca a indignação da personagem ao observar que, afinal, é “dinheiro de preto” que pinta a “casa de branco” (SILA, 2011, p. 83). E é esse sentimento de inconformismo que o faz colocar a construção de uma residência igual ou superior à do Chefe na sua lista de prioridades imediatas, como uma clara afronta ao colonialismo e aos excessos financeiros cometidos pelo branco ao qual, segundo a hierarquia instaurada pela administração colonial, ele deveria estar submisso. Não por acaso, o cenário escolhido pelo regente de Quinhamel para erguer a moradia será palco de um dos mais fortes embates entre o líder tradicional e o Chefe de Posto, porta-voz da administração portuguesa:

Primeiro, foi quando o tractor chegou para rampar o terreno. O Chefe mandou parar. Não tinha autorização dele. Não tinha autorização dele, mas tinha autorização de outra pessoa que estava em cima dele. O tractor rampou todo o terreno que queria. Depois até rampou ainda terreno para fazer campo de jogar futebol para os rapazes. A seguir, foi quando, foi quando o material da obra chegou, camiões carregados com cimento, tijolos, pedra, cascalho, tudo o que era necessário para construir uma boa casa. Mandou prender tudo. Pediu a licença. Licença de transporte e licença de obra. Em vez de licença recebeu no dia seguinte uma carta. Leu e ficou vermelho. Da

população ninguém ainda sabe quem mandou a carta, nem o que estava escrito nela. O que se viu é que largou logo o material. Mas era insistido, aquele branco. Queria arranjar problemas com ele à força. Procurou outro sítio onde pegar. Mandou o Cabo com mais dois cipaiois ir ver o cartão de imposto de todos os trabalhadores indígenas, um a um. Não tinham nenhum. Então preparou ordem para pender (SILA, 2011, p. 92).

[...] O Chefe levantou os ombros e fumou a ordem de prisão. Ninguém ligou. Começou a gritar ameaças e então apareceu o Capataz Barbosa, que é branco como ele, mas com barriga mais grande, bigode mais comprido e cabelo que só parecia de mulher. [...] Conversaram um bocado só, o Capataz Barbosa nem sinal dava de respeito pelo Chefe. Ele disse: “Vai pro caralho, pá” em voz alta, toda a gente ouviu. O Chefe ficou ainda mais nervoso. Olhou à volta e viu que todos olhavam para ele. Tirou a pistola e apontou. O Capataz Barbosa nem ligou, devia ser um branco cheio de mufunesa. Olhou para a pistola do Chefe e, em vez de fugir, foi ainda mais perto. Então todos viram que o Chefe começou a tremer. O Capataz disse outra vez muito alto, até parece que quando fala com branco não sabe falar de outra maneira: “Guarda este brinquedo antes que to enfie pelo rabo acima” (SILA, 2011, p. 93).

Nos fragmentos, os subterfúgios usados pelas duas forças em disputa – líder tradicional e Chefe de Posto – assumem primeiro plano. O Chefe procura meios oficiais para coibir as ações do Régulo, reclama licenças, fiscaliza impostos, busca formas de fazer com que a máquina colonial funcione a favor de seus interesses de mando. O regente, por sua vez, não confrontará diretamente a sua chefia imediata. Estabelecerá uma aliança com outro branco capaz de desafiar o Chefe de Posto para enfrentar as suas arbitrariedades. Apresentando uma obediência simulada, que funciona como cortina de fumaça para disfarçar a revolução interior que se opera a cada nova oportunidade de refletir sobre as desigualdades sociais entre pretos e brancos, o Régulo de Quinhamel fará da reflexão a base de suas intervenções, fugirá do embate direto, utilizando a força de um homem branco como escudo e, através disso, conseguirá não só atingir o seu objetivo, mas dirimir parte do respeito que os cipaiois devotam ao Chefe, já que este demonstrará fragilidade quando confrontado por outro branco, em um ato que contraria as expectativas dos subordinados em relação a um representante da administração colonial portuguesa.

Ao colocar um branco contra o outro e conseguir fazer do conflito entre eles uma oportunidade para expandir o seu poder de mando, Bsum apresenta-se como potência transculturante no romance de Sila, pois representa a força nativa que incorpora o poder do branco para fazer com que as engrenagens imperialistas se movam a seu favor. Todas as suas ações, de uma maneira ou de outra, demonstram a sua capacidade de se colocar além do que é esperado de um líder tradicional aliado ao sistema colonialista instaurado pelos portugueses. A esse respeito, nenhuma iniciativa tomada pela personagem é mais emblemática do que o

gesto de reclamar, para o exercício de sua função, o apoio de “outras cabeças”, de “Homens-Grandes”, em ato de reverência ao poder do pensamento.

Ressalte-se, ainda no fragmento citado, a referência ao Capataz Barbosa como um branco “com barriga mais grande” (SILA, 2011, p. 93). Ela exemplifica a já aqui enfatizada tendência de Abdulai Sila em metonimicamente referir um atributo físico para, através dele, referenciar questões abstratas que o transcendem. Ao indicar que a personagem tem barriga maior, o narrador sugere que o homem tinha maior capacidade de se impor no conflito em questão, talvez por estar respaldado por condições financeiras melhores que as do Chefe – não podemos esquecer que uma barriga avantajada é, por vezes, associada à fartura de alimentos – , quiçá por estar resguardado por maior poder ou influência política.

Frantz Fanon (1968), em seu estudo sobre o mundo colonial, é enfático ao dizer que “o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior” (FANON, 1968, p. 46). Bsum Nanki parece consciente de que, em algum momento, um embate direto se fará necessário para libertar a população bissau-guineense das garras colonialistas, tanto que escreve um testamento ao mesmo tempo em que apoia a execução de ações educacionais em sua tabanca, cumprindo o disposto no décimo quinto item da lista de atribuições dos regentes já aqui referida através das menções à pesquisa de Cabaço (2007, p. 104-106). Por outro lado, também prepara o terreno para que os naturais da terra possam enfrentar o colonizador. No entanto, um dos pontos mais instigantes na gênese dessa personagem consiste justamente na primazia que confere ao ato de refletir, contrariando a lógica ditada pela empresa colonial.

Quando a violência torna inférteis os espaços para toda e qualquer reflexão, é precisamente na intelectualidade que o Régulo de Quinhamel tentará buscar amparo para revidar às opressões de que padece, como bem ilustra o fragmento em epígrafe no início deste tópico de nossa análise.⁴² Consciente de que o colonialismo vigente só iria de fato sucumbir se fosse promovida uma descolonização das mentes, o regente investe na ampliação de perspectivas sociais dos povos nativos através do estabelecimento de uma aliança com a missão catequizante de Dona Linda, patroa de Ndani, que oportuniza a implementação de escolas nas aldeias com a intenção de expandir o catolicismo nos domínios do império colonial:

⁴² Também comprovam a afirmação feita, as citações das páginas 76 e 113 do romance de Sila (2011), transcritas ao longo desta análise.

O padre de Bor esteve lá e foi o primeiro que falou. Disse para toda a gente que devia deixar os meninos irem para a escola, porque escola não era só para saber ler e escrever, era também para saber o caminho de Deus.

[...] O caminho de Deus era um só e é esse caminho que era preciso seguir. Tinham agora uma escola, todos os rapazes e raparigas deviam ir a essa escola para aprenderem e saírem da ignorância. Porque quem é ignorante não pode saber o 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. Era portanto muito importante deixar os rapazes e as raparigas irem à escola porque só na escola é que poderiam aprender como podiam tornar-se bons cristãos e bons portugueses (SILA, 2011, p. 103).

A sequência textual abre espaço para a exposição dos interesses religiosos por trás da implementação das escolas nas aldeias. Nela, o discurso indireto livre dá vazão às convicções de um padre envolvido nas missões de Dona Linda e, através das lentes da personagem, desnuda a perspectiva eurocêntrica que fundamentava a parca oferta de acesso à aprendizagem da escrita nas colônias portuguesas. Antes de tudo, pregava-se a falácia de que o aprendizado da língua portuguesa era importante para que os indígenas se tornassem “bons cristãos e bons portugueses” (SILA, 2011, p. 103), com o claro intento de nutrir, nos naturais da terra, a ambição de atingir uma referência de êxito forjada a partir da total negação de suas identidades religiosas e culturais, que nunca poderia ser alcançada em plenitude, pois mesmo os negros que se tornavam assimilados não deixavam de ser mirados com desdém pelos colonos, impossibilitados que eram de viver em condições de igualdade com os europeus, dentro e fora das colônias. Conseqüentemente, alimentava-se uma busca por um conhecimento que implicasse na renúncia ao berço africano e, em consequência, na adoção de uma mátria europeia, inatingível como terra-mãe, sempre madrasta, em decorrência das fronteirizações territoriais e de pensamento erguidas como pilares do sistema colonial instituído.

É digna de nota, ainda na passagem narrativa transcrita, a alusão ao conhecimento como condutor ao caminho divino, no qual é possível o discernimento entre bem e mal, o reconhecimento do pecado, a conquista da glória e a percepção das dimensões do amor de Deus. A escola, nesse sentido, aparece como alegoria do fruto proibido no Jardim do Éden, pois é através dela que o sacerdote prevê a aquisição do saber que implicará na abertura dos olhos da comunidade indígena para os referenciais cristãos. O padre, ciente disso ou não, profetiza uma tomada de consciência por parte dos indígenas semelhante a que é narrada no relato da queda na narrativa bíblica (Gênesis 3:5), em que, ao se alimentarem do fruto da árvore interdita, Adão e Eva abrem os olhos para questões antes ignoradas. Se admitirmos com Magalhães (2012, p. 56-63) que ao provarem do fruto proibido os habitantes do Éden se

nutrem da árvore do conhecimento, a similaridade entre os relatos torna-se ainda mais significativa no conjunto do projeto transcultural desenvolvido por Sila (2011).

Estaria o colonizador, ao ofertar uma educação formal fundamentada em valores cristãos e em um patriotismo alienante, realmente abrindo os olhos do colonizado para o pecado? Ou estaria ele, na verdade, operacionalizando a sua queda? Formular respostas para esses questionamentos não é mais relevante que experimentar a inquietude que eles despertam em uma leitura de *A Última Tragédia* (2011). O narrador, munido do artifício do discurso indireto livre, coloca sob a responsabilidade de um líder religioso católico a analogia entre escola e fruto proibido. Alude ao texto bíblico sem com ele se comprometer, deixando uma complexa problemática aberta, para ser resolvida ou não no percurso de reconstrução narrativa que é desenvolvido pelo leitor.

As semelhanças entre o passo em direção à escola e a experimentação edênica do fruto proibido não são gratuitas. Tal como ocorre no texto bíblico, em que provar da árvore do conhecimento implica a perda dos privilégios de um jardim paradisíaco e a conquista de saberes antes inacessíveis, há perdas e ganhos na aceitação da construção da escola dentro da aldeia. Bsum Nanki está consciente disso e aparenta estar disposto a arcar com as consequências da aliança com a missão catequizante. O líder tradicional sabe que, ao aceitar a entrada de um professor formado em uma missão católica em seus domínios, estará incentivando o ingresso dos saberes e da religião do europeu em sua tabanca. No entanto, interferirá, como tentaremos demonstrar mais adiante, na escolha do professor convocado a lecionar na aldeia, buscando viabilizar a chegada de um educador que possa ser aliado dos colonizados e não instrumento dos ímpetus colonizantes dos portugueses. Sua atitude revela uma perspectiva de futuro aberta à modernidade, apesar de não ser possível rotular o líder tradicional nesse sentido, já que suas ações oscilam entre o acolhimento racional e estratégico do moderno e o apego identitário e afetivo ao tradicional.

Exemplo fundamental dessa oscilação é a escolha de Ndani como a sexta e última de suas esposas. Motivada inicialmente pelo desejo de ter consigo uma jovem conhecedora dos costumes dos brancos, para cuidar de sua nova casa da mesma maneira que faziam os colonos, a opção é reforçada quando o Régulo pressupõe a virgindade da moça, tendo em conta a origem familiar de Ndani e o seu vínculo com a tradição:

Tinha somente uma amiga: uma das madrastas. Amigos não tinha, na colegagem não andava. Sempre em casa, a ler ou a conversar com a madrasta. Parecia pessoa muito tímida, alguém que ainda não devia conhecer os segredos do amor nem do sexo. Devia ainda ser virgem. Sim, virgem, não podia ser outra coisa. A cabeça começou a

girar, recordações da juventude a desfilarem. Como era agradável... Pensava que aquilo tudo já era passado, que não tinha mais aquelas coisas no corpo, mas afinal... Sentia-se de novo como um jovem. Um jovem são e forte (SILA, 2011, p. 98).

Conquanto se possa pressupor que a empolgação do Régulo em relação à virgindade da futura esposa se deva à internalização de princípios católicos, decorrente de seu convívio com os brancos, um olhar mais atento para outros momentos do texto revela a filiação tradicional do sentimento nutrido pelo líder comunitário. Sobressai-se, nesse sentido, o trecho já aqui citado, em que se tem notícia de que os parentes de Bsum reivindicam as máculas da defloração da virgem nos lençóis usados na noite de núpcias dos recém-casados, do qual transcreveremos um pequeno excerto, a fim de reforçar nossa perspectiva argumentativa em torno da personagem:

[Os Conselheiros] Recordaram-se do dia em que Ndani chegara a Quinhamel como a sexta mulher do Régulo; [...] das tentativas infrutíferas de convencê-lo a anular e depois cancelar o casamento com uma rapariga cuja vida tinha sido vaticinada como uma sucessão de tragédias; [...] do rosto carregado de frustração que encontraram no dia seguinte, quando os parentes reclamaram o lençol da cama e provas de virgindade da nova mulher do Régulo (SILA, 2011, p. 119).

A postura do líder tradicional em relação ao casamento não pode deixar de ser considerada na análise de sua cosmovisão transculturada. Ainda que o Régulo de Quinhamel se preserve em incessante negociação intercultural, a reivindicação do cumprimento de alguns pressupostos tradicionais se apresenta como pulsão irreprimível em sua conduta. Ao observar o aparente isolamento da futura esposa e supor como consequência a virgindade de seu corpo, o ancião se despe da sabedoria usual, recua memorialisticamente para outros tempos, rejuvenesce no campo das sensações e também no âmbito da maturidade e não se isenta de criar altíssimas expectativas em relação ao desfrute das primícias de um corpo ainda desconhecedor dos prazeres sexuais. Bsum sente-se “um jovem são e forte” (SILA, 2011, p. 98) e, embevecido de um bem-estar despertado por um misto de vaidade e saudosismo, permite-se criar as mais altas expectativas em relação a Ndani.

A ingenuidade que leva o Régulo a desconsiderar a possível violação da moça, em um contexto colonial no qual o convívio com o colonizador frequentemente implicava nisso, demonstra a complexidade composicional dos personagens de Sila, haja vista a criação de expectativas por parte do líder tradicional e a sucessão de tragédias que pairam sob ele desde que inicia a sua empreitada em conquistar o respeito dos brancos e se igualar, pelo menos diante dos olhares de seu povo, em prestígio e poder ao Chefe de Posto.

Surpreende, no conjunto do texto, anseios tão ingênuos medrarem em um ancião com uma mente tão condicionada a refletir sobre o contato com o colonizador e as violências dele decorrentes. A sucumbência do Régulo à idealização da noiva, entretanto, é um importante fator de humanização da personagem, que rompe com qualquer possibilidade de heroicização essencialista em torno do líder tradicional de Quinhamel e coloca em cena um velho sábio que nem por isso está isento de falhas e erros irreversíveis. A contração de matrimônio com a jovem indígena é por nós categorizada como equívoco não porque Bsum venha a morrer em função da maldição que supostamente ela carrega, mas porque a frustração das expectativas do líder tradicional causa-lhe uma consternação irreparável, que o acompanha, se não o conduz, ao leito de morte, deixando inconclusos muitos dos seus planos, inclusive o de testamar os saberes que considera imprescindíveis para uma reivindicação do poder sob a terra por parte dos povos indígenas de seu país:

– Acrescenta no documento que se conselheiro falar para não fazer uma coisa, o Régulo não deve fazer...

Mas acrescentar onde? No começo ou no fim do documento? (SILA, 2011, p. 117).

[...]

Lá estava ele agora deitado na sua cama antiga, naquela cama de ferro onde dormiu durante muitos anos sonos sossegados, ciente do amparo que significava o trabalho dos seus Conselheiros. Estava deitado na sua cama particular, sem ter nenhuma mulher ao lado, com os olhos semi-abertos, as mãos geladas e um expressão no rosto que nenhum deles conseguira decifrar. Estava quieto, as mãos frias cruzadas sobre o peito, os pés estendidos sobre todo o comprimento da cama. Nunca mais ia falar, nunca mais ia ouvir a voz deles... (SILA, 2011, p. 117).

Sila perfura com o silêncio as passagens narrativas transcritas. Perguntas sem respostas, expressão esfíngica indecifrável – sem possibilidade de interpretação segura nem pelos “Homens-Grandes” que acompanharam o líder por longos anos –, conversão da cama dos sossegados sonos em leito de morte solitário e frio, referência a um “nunca mais” que se interpõe em face de qualquer perspectiva de interlocução com o sábio vencido pela finitude. São esses alguns dos componentes que fazem da narração construída sobre o falecimento do Régulo uma composição lacunar, que escancara as interrogações e mistérios legados por uma mente insaciavelmente nutrida pelos saberes transculturais forjados a partir dos contatos entre portugueses e indígenas. As mãos frias cruzadas sobre o peito sumarizam duas características-chave que, apesar de paradoxais, são traços determinantes na personalidade de Bsum Nanki: ele traz consigo a frieza da racionalidade ao agir (representada pelas mãos), mas carrega

também o calor da paixão que lhe move (representado pela referência ao peito)⁴³. O trato com o colonizador lhe exige a reflexão fria, mas a reparação histórica em prol de seu povo, que defende apaixonadamente, vulcanicamente se impõe em seu peito. O ponto maior de desequilíbrio entre essas duas nuances de sua personalidade é, sem dúvidas, a ânsia por desfrutar da suposta virgindade da sexta esposa. Opõe-se a ele, sendo o ápice do equilíbrio entre essas duas facetas em sua composição subjetiva, o bem calculado projeto de promover o ensino da língua portuguesa em sua tabanca recorrendo à intervenção de um professor que, embora tenha passado pela catequização, seja oriundo do seio da revolução de independência que a essa altura já pulsa nas veias indígenas. Sobre as origens e a trajetória desse educador, doravante discorreremos.

⁴³ Aqui, mais uma vez, Sila abre espaço para a percepção de uma referência metonímica em seu relato.

4. DA ESCOLA À ESCRITA: A CONSTRUÇÃO DE TRINCHEIRAS

O fôlego do pensamento é a paciência (SILA, 2011, p. 90).

A esperança tinha nascido muito antes de Obem. Quem não a conhecia podia até duvidar. Duvidar ou perguntar: Onde? Quando? Como? Ela não tinha dúvidas. A esperança estava lá, sentia-a, vivia dela. Os vizinhos não sabiam, mas um dia ela iria explicar (SILA, 2011, p. 121).

A espera só é esperançosa quando se dá na unidade entre a ação transformadora do mundo e a reflexão crítica sobre ela exercida.

(Paulo Freire)⁴⁴

Quando um autor personifica um sentimento ou ação humana, confere sopro de vida ao inefável. Aquilo que só existe em abstrata relação de dependência é convocado a habitar entre os homens, equiparar-se a eles, converter-se em criatura que do criador se desprende para delatar suas percepções e anseios. Nesse processo, sentir e fazer humanos, pertencentes ao campo experiencial do autor sem a ele se restringirem, são frequentemente transmutados em sujeitos da enunciação e adquirem natureza substantiva, em um gesto criativo que, fundamentado em analogias, expõe inquietudes e perspectivas. Talvez por isso a prosopopeia (ou personificação, como também é chamada) esteja entre os recursos estilísticos mais explorados no âmbito da arte literária⁴⁵. Ela suspende temporariamente hierarquias entre o homem que lê ou escreve e a própria matéria de seus afetos convocada à escrita. O sentimento é o próprio homem, as ações também o são. Nesse sentido, como sabiamente sentencia Octavio Paz: “o homem imagina-se; e ao imaginar-se ele se revela” (PAZ, 2012, p. 143).

Assim acontece nas páginas de *A Última Tragédia* (2011) quando Abdulai Sila humaniza o pensamento e a esperança. O primeiro é tratado como um ser cujo fôlego é a paciência, ou seja, somente capaz de se manter vivo ou fazer imersões para além da superfície se seguramente munido da virtude que o oxigena e vivifica. A segunda é exposta como presença fundamental, com data de nascimento e missão de habitar entre os homens, mas somente visível aos olhos dos que não duvidam. A ação de refletir e a fé em dias melhores são instituídas pelo autor como forças dotadas de atributos humanos cuja presença é reivindicada pelas personagens do romance.

⁴⁴ FREIRE, 2011, p. 93. Conforme referências bibliográficas.

⁴⁵ Atesta essa assertiva a percepção da recorrência à prosopopeia em textos das mais variadas épocas e origens. A tendência a personificar animais, emoções e seres inanimados é observada das fábulas de Esopo à produção de autores mais recentes, como Graciliano Ramos (haja vista a personificação de Baleia em *Vidas Secas* (2013)), Judith Teixeira (que se vale magistralmente do recurso no conto “Insaciada” (2015)) e Miguel Torga (que faz do mencionado recurso estilístico a tônica que alinha a composição das narrativas compiladas em *Bichos* (1996), uma de suas obras fundamentais).

Se para o Régulo de Quinhamel o pensamento é a arma que libertará seu povo das mordças impostas pelo colonialismo, para Ndani a esperança é o artifício que lhe permitirá sobreviver no mundo dos brancos. O ato criativo que possibilita construção dessas personagens diz muito sobre os alicerces do projeto ficcional de Abdulai Sila e os seus desdobramentos – como se tentará demonstrar ao longo deste capítulo –, sobretudo quando se considera que as duas faculdades humanas evocadas – pensar e esperar – convergem na gênese da terceira personagem-protagonista do romance, sobre a qual doravante se passará a discorrer.

4.1. Entre fala e ato: O surgimento de um educador transcultural

Esperança e pensamento embebido de paciência são os ideais que sustentam as três personagens que protagonizam *A Última Tragédia* (2011). Nos primeiros capítulos do livro, quando são apresentados Ndani e Bsum Nanki, o narrador, ao personificar tais constituintes do humano, relaciona cada um deles a uma personagem específica. Ndani é aquela que sobrevive de esperar. Seja na busca por um “mundo diferente” junto aos brancos, seja na procura por ascensão social, ao se submeter ao processo de assimilacionismo cultural e passar a frequentar as aulas de catequese. Já Bsum, na condição de líder tradicional, é aquele que faz do pensamento paciente a ferramenta para maturar um plano possibilitador da superação do cenário de opressões coloniais imposto à comunidade. Tem-se nesse sentido a particularização desses atributos, ainda que eles caminhem em paralelo na vida dessas personagens, estabelecendo laços de interdependência em mais de um momento da narrativa.

A segunda metade da narrativa, no entanto, apresenta uma perspectiva distinta a respeito da atribuição desses predicados às personagens, pois complexifica as relações entre elas e demonstra pontos de conexão entre seus anseios e ideais. O ápice desse processo ocorre quando o narrador coloca em cena aquele que parecer ser o lugar de convergência entre pensamento e esperança e revela os enlaces entre os caminhos percorridos pelas três personagens principais do romance.

Isento de denominação, tal como sói ocorrer com muitas das personagens do romance contemporâneo, emerge no relato um homem cujas ações condensam as qualidades já observadas no Régulo e na jovem indígena. A essas faculdades humanas – pensamento paciente e esperança – ele alia um enérgico ímpeto de transformação da realidade de seu

povo, potencializado pela bravura. O terceiro e último protagonista do romance de Sila, de modo mais intenso que os seus antecessores, impõe-se híbrido e destemido, como potência de resistência e revide que é denominada simplesmente pela referência ao ofício que exerce: Professor! Ele condensa em si, para aqui evocar a imagem ímpar cunhada por Conceição Evaristo (2017: 25), “a fala e o ato/ O ontem – o hoje – o agora”. É o único entre as principais personagens do romance que não tem o seu nome revelado ao longo da narrativa; é identificado somente pela referência à profissão, o que tanto sugere um esforço narrativo por parte do autor no sentido de delinear uma personagem dentro de um universo massificado, quanto evidencia a crença no fazer dos educadores como potência transcultural capaz de edificar apesar e a partir do escombros.

Em meio a uma sociedade carente de questionamentos, o Professor (sempre referido na narrativa através do substantivo comum que designa a sua profissão, grafado com inicial maiúscula) é aquele que se ergue em meio aos seus para romper com uma série de paradigmas impostos ao seu povo e ao ofício que exerce, sobretudo por se aperceber das contradições que minam a lógica de dominação colonial e semear, direta ou indiretamente, indagações a seu respeito. Sua prática de ensino é proporcionada mediante a conciliação entre os esforços catequizantes do colonizador (no romance representados pelas ações da missão evangelizadora conduzida por Dona Linda – patroa de Ndani) e o anseio dos colonizados por melhores posições sociais (representado na narrativa pelos esforços do Régulo de Quinhamel para facilitar o conhecimento da escrita em sua aldeia).

Dois momentos da narrativa se sobressaem por fazerem visível a negociação de interesses que permite a ascensão do educador. O primeiro é um diálogo entre Dona Linda e Dona Margarida, duas senhoras portuguesas:

- A senhora tem participado muito pouco ultimamente.
- [...]
- É por causa da escola?
- Qual escola?
- A senhora estava contra a ideia...
- E continuo a estar, se é isso que quer saber. Estive e continuo a estar contra essa asneira!
- Por quê?
- Já disse várias vezes. Escola para indígena 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. Vocês não vão se queixar, que eu fartei-vos de avisar. Aliás, o meu marido já deixou claro: por esse andar das coisas, brevemente não vai haver polícia que chegue (SILA, 2011, p. 59).

[...]

- Não fale assim, Dona Margarida... A senhora sabe que essa gente só vai aprender o mínimo necessário para servir à nossa causa. Só isso e mais nada!
- Quem pode garantir isso?
- O objetivo é esse.
- Isso é o que vocês pensam.
- Repare numa coisa, Dona Margarida: a nossa missão é sagrada e patriótica ao mesmo tempo. Servimos a Deus e à pátria nestas terras.
- O que é que isso tem a ver com a escola para os pretos?
- Muito.
- Não acredito.
- Para amar uma coisa é preciso conhecê-la, a senhora não acha? Somos poucas e por isso precisamos de mais gente que conheça minimamente o Evangelho e a história da pátria. Onde é que vamos buscar essa gente? Na Metrópole? A senhora Dona Maria Margarida vai mandar uma carta a convidar às suas queridas irmãs ou a uma das suas cunhadas para virem para cá trabalhar connosco?
- Deus me livre!
- Estás a ver? Somos obrigadas a utilizar os meios de que dispomos, usar o pessoal que cá temos. Só que para isso eles têm que saber ler e escrever. E onde é que vão aprender isso? A senhora Dona Margarida tem alguma ideia melhor? (SILA, 2011, p. 60).

O diálogo revela um conflito entre os colonos que acreditam na educação pautada em princípios cristãos, como uma alternativa para a expansão da fé e do império, e aqueles que temem o acesso dos colonizados à leitura, por considerarem-na fomentadora de posturas subversivas. Dona Margarida, em submissa concordância com as ideias defendidas pelo marido, opõe-se à educação dos naturais da terra, por temer a desordem que pode ser desencadeada quando as comunidades indígenas forem capazes de acessar os saberes veiculados através da escrita. Em sua fala, percebe-se a preocupação com a manutenção de um esquema de dominação segregacionista, em que fronteiras soerguidas entre brancos e negros assegurem a perpetuação do domínio daqueles sobre estes. Seus argumentos nos remetem ao que é percebido por Fanon (1968) em análise ao contexto de colonização francesa:

O mundo colonizado é um mundo cindido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia. Nas colônias o interlocutor legal e institucionalizado do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o gendarme ou o soldado. (FANON, 1968, p. 28).

Apesar de fundamentada na análise de um cenário de colonização específico, a observação de Fanon (1968) evidencia traços da lógica colonialista que parecem se aplicar ao espaço que ambienta a narrativa, haja vista o argumento de Dona Margarida de que uma possível rebelião dos guineenses instruídos poderia sobrecarregar a força policial que atua no país, entendida pela senhora portuguesa como mantenedora da ordem social vigente na

colônia – o que demonstra a relevância das constatações de Fanon (1968) também na análise do processo de colonização empreendido pelos portugueses no continente africano.

A perspectiva de Dona Linda, por sua vez, embora confronte pontos de vista de sua conterrânea, está longe de almejar uma ruptura com a cisão estabelecida entre europeus e naturais da terra. A patroa de Ndani considera inadiável a aquisição de habilidades de leitura e escrita entre os colonizados não porque almeje igualdade entre brancos e pretos, mas porque considera a ampliação do acesso às narrativas bíblicas um passo importante na propagação da fé católica entre os habitantes das tabancas. Em meio ao seu discurso de defesa da educação indígena, tem-se a revelação de duas expectativas fundamentais no que se refere à missão catequizante que se dispõe a liderar na Guiné-Bissau: a de ensinar aos colonizados o **mínimo** necessário para atender aos interesses dos portugueses; e a de “**usar**⁴⁶ o pessoal” (SILA, 2011, p. 60) disponível na colônia para a propagação de saberes pré-selecionados pelos colonizadores.

Lourenço Ocuni Cá, ao tratar da educação oferecida na Guiné-Bissau durante os anos em que imperou o colonialismo português, ressalta que nela

Não havia [...] a intenção de instruir ou educar as populações subjogadas, mas pelo contrário, extrair do seu seio uma minoria de homens letrados, indispensáveis para o funcionamento do sistema colonial de espoliação e reduzi-los a uma assimilação que devia retirar-lhes quaisquer possibilidades de desvendar o processo de docilização, despersonalização a que estavam submetidos (CÁ, 2000, p. 5).

O discurso da senhora portuguesa, tida como principal defensora da criação de escolas nas comunidades indígenas, delata essa concepção educacional no que diz respeito à alfabetização dos indígenas: “Era [...] muito importante deixar os rapazes e as raparigas irem à escola porque só na escola é que poderiam aprender como podiam tornar-se bons cristãos e bons portugueses” (SILA, 2011, p. 103), afirma o Padre de Bor – uma das personagens do romance – em fala pública que endossa as palavras de Dona Linda quando, no fragmento citado, ela insinua que a instrução dada aos guineenses deve ser concedida de forma a instrumentalizá-los para serem **usados** conforme os interesses da metrópole europeia, assegurando assim a manutenção dos papéis dos portugueses e guineenses naquilo que Albert Memmi denomina “drama do homem-produto e vítima da colonização” (MEMMI, 2007, p. 181).

⁴⁶ Grifo nosso.

No romance, as falas das personagens portuguesas a respeito da educação a ser promovida na colônia denotam o intuito de objetificação dos educadores indígenas formados na Missão Católica, assim como a intenção de por meio deles capacitar outros seres igualmente objetificados, com habilidade para a execução de tarefas – através de ações educacionais que propiciem “docilização” e “despersonalização” dos povos nativos (CÁ, 2000, p. 5). Não está no horizonte de preocupações educacionais do colonizador a intenção de formar sujeitos capazes de analisar criticamente a realidade em que estão imersos. Até porque, ao ofertar oportunidades de aprendizado dessa natureza, o português estaria sabotando a ação colonizadora.

O contexto colonial, no entanto, é um espaço de disputa de poder e conflitos culturais e de interesses – uma zona de contato, para aqui fazer uso da categorização criada por Pratt (1999) que tão bem define essas territorialidades de confronto. Nesse sentido, a narrativa de Abdulai Sila não deixa de expor intenções e gestos dos que àquela altura começam a sonhar com a superação do colonialismo e a consequente ascensão social dos oprimidos. No cerne de tal conjuntura, as refletidas ações do Régulo de Quinhamel, no que concerne à nomeação do Professor que atuará em sua tabanca, representam o esforço paciente dos guineenses que, desbravando as veredas que serão exploradas por líderes da estatura de Amílcar Cabral⁴⁷, começam a engendrar estratégias de resistência à dominação colonial portuguesa.

Bsum Nanki reflete minuciosamente sobre as forças e as fraquezas do homem branco que oprime o seu povo. Constrói uma casa igual à do Chefe do Posto para provar para si mesmo e para os demais habitantes de Quinhamel que é capaz de ocupar as moradas idealizadas pela e para a administração portuguesa, mas é na construção de uma escola, que curiosamente ocorre na mesma época em que seus subordinados erguem a sua moradia em conformidade com os padrões portugueses, que reside o seu plano mais ousado e revolucionário:

Essa nova obra é que era outra coisa que ninguém queria entender. Mesmo depois do ajudante do Capataz Barbosa ter furtado a boca e informado que ia ser escola para a população de Quinhamel, não quiseram acreditar. Quem mandou fazer? Esta era a pergunta que andava em todas as bocas. Mas não havia nem um olho para ver o que se estava a passar; não havia nem uma cabeça para pensar que se ele mandava todas as semanas vender vacas em Bissau era para alguma coisa [...].

⁴⁷ Amílcar Cabral é um dos principais líderes da luta armada que resultou na conquista da independência da Guiné-Bissau. Em sua biografia cabe destacar, entre muitas outras ações, a luta pela ampliação do acesso à educação na Guiné-Bissau, a contribuição na linha de frente para fundar o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) e os esforços para, dialogando com lideranças internacionais, expor o cenário de violência presente em seu lugar de origem.

Um dia, um Homem-Grande já velho, que era amigo do seu pai, abordou-o no meio da rua: “Ei, Bsum, conta lá o que estás a fazer com este branco”. Estava com o Capataz Barbosa a ir da obra da casa para a obra da escola [...] (SILA, 2011, p. 96).

O líder indígena se submete a alianças com o branco para operacionalizar um levante africano contra a dominação colonial. Na passagem acima, tem-se a explicitação do investimento feito por Bsum Nanki para a construção de uma escola em sua aldeia – projeto que, de tão improvável, mormente quando se considera a figura de um líder tradicional como mentor, segue desacreditado pela população mesmo quando um dos aliados do homem branco envolvido em sua execução comete a imprudência de revelá-lo aos aldeões.

A implementação de uma escola na tabanca significa a aceitação do ensino institucionalizado da língua portuguesa e dos preceitos religiosos cristãos do colonizador entre os indígenas, em detrimento das línguas tradicionais e das crenças tribais. Disso decorre a desconfiança dos naturais da terra em relação ao possível plano traçado por Bsum Nanki. No excerto citado, tem-se o registro da desconfiança de um Homem-Grande – designação comumente usada na Guiné-Bissau para referenciar os anciões – em relação ao convívio do Régulo com alguns dos brancos que passam a transitar pela tabanca. A situação relatada é significativa, pois aponta para as dúvidas dos indígenas pertencentes à geração do pai do líder tradicional em relação aos propósitos subjacentes aos seus acordos com os colonizadores. O Homem-Grande, ao reivindicar esclarecimentos, representa uma ancestralidade que, reprimida pelo autoritarismo que caracterizou a colonização portuguesa, tem dificuldades em compreender como é possível que os seus descendentes possam caminhar ao lado das forças que se impuseram em seu território para lhes furtar oportunidades de vida e direitos.

Diante da solicitação de elucidações feita pelo mais velho, o Régulo age com discrição e limita-se a dizer que todos conhecerão o teor de seu plano no momento certo: “Há coisas que não devem ser ditas antes da hora, senão o plano deixa de ser plano. Tem que haver sempre algum segredo” (SILA, 2011, p. 96). No grupo de potenciais conhecedores de suas intenções, além das personagens da narrativa, inclui-se o leitor, que ao interrogar as páginas do romance conhece parcialmente os interesses de Bsum, sem nunca chegar a desvendar o plano do regedor de Quinhamel em sua totalidade.

No que concerne especificamente à construção da escola, as páginas seguintes do romance trarão esclarecimentos importantes:

Não tinham ouvido falar da escola? Pensam que aquilo foi ideia de algum branco? É verdade que não tinha falado a ninguém. Mas era só porque tinha que manter ainda um certo segredo. O Chefe Cabrita ainda estava lá, podia complicar os seus planos.

Mas a ideia foi dele mesmo. Teve o apoio de Dona Maria Deolinda, é verdade, mas a iniciativa foi dele. Ele é que ouviu falar do trabalho daquela gente e depois foi falar com ela. Foi ele que insistiu, uma escola fazia muita falta em Quinhamel, os outros diziam que Quinhamel não estava ainda na lista, que não havia nem verba nem professor disponível. Foi ele que disse que tinha dinheiro para construir a escola, os outros tratavam só do professor, que aliás até já tinha identificado um professor competente para pôr lá. Foi ele que teve a ideia de contratar o Capataz Barbosa e de lhe explicar como lidar com o Chefe para não criar barreiras. Foi ele que mandou recado para o Administrador Leitão que estava agora em Mansoa para mandar as licenças. Tinha feito uma quantidade de coisas que muita gente não sabia, mas na altura própria iria saber (SILA, 2011, p. 99-100).

O fragmento explicita uma aliança entre a patroa de Ndani e o Régulo de Quinhamel, personagens que, vinculadas às tradições católica e indígena, respectivamente, são responsáveis por impingir torturas físicas e psicológicas à jovem que protagoniza o romance – a primeira através de castigos físicos e imposições culturais e o segundo ao submetê-la a um casamento forçado sob o respaldo da tradição vigente em sua tabanca para atender a seus interesses políticos, já comentados no segundo capítulo desta tese.

Situados em lados aparentemente opostos de uma disputa de poderes, as personagens se alinham ao demonstrar a sua capacidade de coerção no cenário em que estão posicionadas – o que demonstra a habilidade de Sila em denunciar a violência presente nas mais diversas formas de organização social. A líder da missão católica e o líder tradicional indígena, respaldados por privilégios adjacentes às suas posições sociais, estabelecem uma aliança em prol da alfabetização dos habitantes da tabanca, compondo um vínculo, ao mesmo tempo, transcultural e transculturante, já que estabelecido de modo a atender a interesses de povos de diferentes culturas e arquitetado de modo a intensificar negociações entre elas. Quinhamel não constava na lista das localidades priorizadas pela investida catequizante organizada pela senhora portuguesa na Guiné-Bissau. Como se pode concluir a partir da leitura do fragmento citado, partiu de Bsum Nanki a iniciativa de dialogar com a Missão Católica, assim como foi o seu investimento que supriu as dificuldades financeiras para a construção da escola na comunidade.

O conjunto de ações levadas a cabo pelo Regedor com o apoio de um grupo de portugueses surpreende os moradores da tabanca, que a princípio demonstram incompreensão diante dos feitos e os atribuem aos brancos, dada a natureza das intervenções promovidas na colônia pelas instituições que ele busca fortalecer com suas iniciativas.

Paulo Freire (2011), um dos mais renomados educadores e filósofos brasileiros, que acompanhou de perto a luta pelo fortalecimento da educação na Guiné-Bissau recém-

independente⁴⁸, ao dissertar sobre a instrução ofertada pelas escolas durante os anos em que prevaleceu a dominação colonial portuguesa no país, faz a seguinte denúncia:

Na verdade, a educação colonial herdada, de que um dos principais objetivos era a “desafricanização” dos nacionais, discriminadora, mediocrementemente verbalista, em nada poderia concorrer no sentido da reconstrução nacional, pois para isto não fora constituída. A escola colonial, a primária, a liceal, a técnica, esta separada da anterior, antidemocrática nos seus objetivos, no seu conteúdo, nos seus métodos, divorciada da realidade do país, era, por isso mesmo, uma escola de poucos, para poucos e contra as grandes maiorias. Seleccionava até mesmo a pequena minoria dos que a ela tinham acesso, expulsando grande parte deles após os primeiros encontros com ela e, continuando a sua filtragem seletiva, ia aumentando o número de renegados. Renegados em que enfatizava o sentimento de inferioridade, de incapacidade, em face do seu “fracasso”.

Reproduzindo, como não poderia deixar de ser, a ideologia colonialista, procurava inculcar nas crianças e nos jovens o perfil que deles fazia aquela ideologia. O de seres inferiores, incapazes, cuja única salvação estaria em tornar-se “brancos” ou “pretos de alma branca”. Daí o descaso que essa escola necessariamente teria de ter por tudo o que dissesse de perto aos nacionais, chamados de “nativos”. Mais do que descaso, a negação de tudo o que fosse representação mais autêntica da forma de ser dos nacionais: sua história, sua cultura, sua língua. A história dos colonos “começava” com a chegada dos colonizadores, com sua presença “civilizatória”; a cultura dos colonizados, expressão de sua forma bárbara de compreender o mundo. Cultura, só a dos colonizadores. A música dos colonizados, seu ritmo, sua dança, seus bailes, a ligeireza de movimentos de seu corpo, sua criatividade em geral, nada disto tinha valor. Tudo isto, quase sempre, tinha de ser reprimido e, em seu lugar, imposto o gosto da Metrópole, no fundo, o gosto das classes dominantes metropolitanas (FREIRE, 2011, p. 24-25-26).

A denúncia de Freire (2011), que ecoa e é reiterada nos estudos de Lourenço Ocuni Cá (2000), desnuda alguns dos motivos que levam os habitantes da tabanca chefiada por Bsum a atribuírem a autoria do plano de criação da escola à população branca que explora a Guiné-Bissau. Desvenda também as causas do estranhamento experimentado quando o povo de Quinhamel percebe a proximidade cada vez mais acentuada do seu líder com aqueles que representam as forças que os oprimem. Como aceitar que um líder tradicional contribua para construir uma instituição pautada na negação da cultura, da arte, da história e das tradições dos naturais da terra? Como não desconfiar das intenções por trás de uma aliança baseada na cedência de mais espaço a ser ocupado pelos colonizadores em Quinhamel? Como não rejeitar uma iniciativa que abre espaço para que a cultura do colonizador se faça mais presente na

⁴⁸ Paulo Freire foi convidado pelo Comissariado do Estado para Educação e Cultura da Guiné-Bissau, órgão instituído pelo Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde, para contribuir com um projeto de alfabetização no país durante o período pós-independência. Os relatos resultantes de seus contatos com lideranças políticas e educacionais ao longo dessa experiência estão compilados no livro *Cartas à Guiné-Bissau* (2011), em que o educador reúne epístolas escritas entre os anos de 1975 e 1976.

aldeia? Como não temer o fortalecimento de uma instituição – a escola colonial – alicerçada na minorização dos naturais da terra?

Na verdade, a iniciativa do Régulo é minuciosamente planejada e não se pauta simplesmente na cedência de um espaço a ser ocupado pelo colonizador na tabanca. Bsum almeja a criação de um escola transcultural, em que os saberes do colonizador possam ser postos a serviço das causas do povo colonizado. Por isso se dispõe a investir na expansão das instituições de ensino coordenadas pela Missão Católica de Dona Linda, em um gesto de resistência sorrateiramente disfarçado de submissão.

Ele age em segredo, providencia junto ao Administrador Leitão, esposo de Dona Linda e violador de Ndani, as licenças exigidas para o funcionamento da escola, troca as suas vacas pelo capital necessário para erguer a obra e, por causa da credibilidade adquirida por todos esses esforços, consegue a oportunidade estratégica de escolher o professor que assumirá as atividades de ensino promovidas em sua aldeia. É nessa escolha que reside o seu mais ousado e eficaz gesto de resistência:

A escola era afinal para quê? É uma questão que é preciso pensar bem nela. As pessoas andam a confundir as coisas, mas quanto a ele estava tudo claro. A escola é primeiro que tudo um sítio onde as pessoas aprendem a pensar. É isso mesmo: aprender a pensar. Depois é que vem o resto. As pessoas às vezes pensam muito e podem esquecer, logo é preciso escrever para não esquecer. Daí as pessoas aprendem a escrever na escola. É preciso fazer contas grandes? Às vezes os dedos não chegam e as pedras também não ajudam muito. [...] Se um dia os brancos forem embora, não devia haver mais nem polícia nem cipaio, nem nada parecido. Devia haver muitos professores para ensinar. O branco não vai nunca? [...] O branco veio, tem que ir um dia. Ainda há de aparecer um preto com coragem para pensar nisso. Um preto que vai descobrir todos os pontos fracos e pontos fortes do branco para depois combatê-lo. Alguém já disse que quando uma pessoa consegue descobrir as fraquezas do inimigo pode vencer, mesmo se for mais fraco (SILA, 2011, p. 100-101).

O discurso indireto livre em destaque nos dá acesso a algumas reflexões do Régulo. Nelas ganha explicitude o papel atribuído pelo líder tradicional à escola, que muito se distancia das expectativas da administração portuguesa em relação ao ensino ofertado aos naturais da terra. Ficam também evidentes algumas das razões que levam o Régulo a buscar uma aliança com a Missão Católica empreendida em Bissau, principalmente através da crítica feita à ausência de questionamentos do sistema de dominação por parte dos moradores da tabanca chefiada por Bsum. Ademais, tem-se o registro da crença no poder transformador da educação no que se refere à ampliação de perspectivas sociais e ao aguçamento da capacidade de raciocínio. A escrita é ressaltada como ferramenta de registro dos pensamentos da

comunidade a respeito de sua própria condição e, por isso, é tida como indispensável para a união de forças necessárias para descortinar os pontos fortes e fracos do colonizador.

Adquire espaço, a essa altura da narrativa, uma concepção de educação alinhada com os ideais defendidos por Amílcar Cabral, que, como é dito por Bispo (2013), estão bastante presentes no discurso constituído em torno do Régulo de Quinhamel. Esses ideais serão de grande importância para as práticas educacionais desenvolvidas no país no período posterior à conquista da independência, sob a supervisão de Paulo Freire e o respaldo do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC). O romance de Sila, no que diz respeito a essa questão, por ser ambientado em um período anterior à proclamação da independência da Guiné-Bissau, tenta plasmar o anseio por uma educação transcultural, cujas práticas possam colocar os oprimidos diante do questionamento dos grilhões que asseguram a lógica de dominação perpetuadora das injustiças coloniais.

Para erguer uma escola transcultural, o líder indígena está ciente de que será preciso oportunizar, dentro da instituição de ensino construída, a atuação de uma liderança dotada de uma consciência transculturada. Por isso, alia-se ao colonizador para tentar fazer possível a ascensão de um educador com esse perfil, em um ato que, no âmbito dos interesses, bem representa o “toma y da cá” que Malinowski referencia como fundamento da transculturação no campo da cultura (MALINOWSKI, 1963, p. 5).

A existência do Professor indígena que atuará em Quinhamel só ocorrerá por causa das alianças entre saberes e poderes dos povos colonizador e colonizado. Sua ascensão social simboliza, portanto, o próprio processo de transculturação do qual resulta o surgimento de uma intelectualidade oriunda das zonas de contato (PRATT, 1999) que, ao adquirir o domínio da escrita, para aqui rememorar a imagem ímpar forjada na pena do poeta guineense Hélder Proença (2003, p. 187), não pode “adiar palavra” diante da urgência de denunciar as injustiças impostas ao seu povo.

4.2. Quando a consciência transculturada retorna à aldeia

Avaliar a trajetória do Professor em *A Última Tragédia* (2011) é antes de mais nada refletir sobre as etapas que condicionam o processo de transculturação. O terceiro protagonista do romance traz em sua história o registro de diversos momentos decisivos na formação de sua consciência transculturada. O acesso a esses episódios vai sendo concedido

pelo narrador, tal como ocorre com Ndani e Bsum Nanki, através do discurso indireto livre, que no caso do educador funciona como ferramenta de aproximação entre o leitor e os conflitos de uma consciência que, transculturada, retorna ao convívio com as práticas tradicionais com as quais em outros tempos conviveu. Exemplifica o uso do discurso indireto livre na evidenciação desses conflitos, a passagem do romance em que se descreve a relação que o Professor tenta manter com a tradição predominante em Quinhamel:

Tinha ido somente falar mantenha, saber se o corpo estava bom, se a família e os parentes estavam todos com saúde, se não havia problemas com ninguém. Era a tradição e ele respeitava a tradição, pelo menos enquanto não entrava em contradição com as 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 de igreja (SILA, 2011, p. 108-109).

Na citação, o discurso indireto livre expõe a negociação feita pelo Professor para justificar para si mesmo a iniciativa de cumprimentar (“falar mantenha”) os anciões (“Homens-Grandes”) da tabanca. Ele parte da tentativa de dissociar tradição e religião para defender a perspectiva de que é possível seguir os costumes de Quinhamel sem negar os ensinamentos religiosos que recebeu na Missão Católica. Posiciona-se, portanto, em e entre tradições, embora se negue a enxergar a religiosidade como instância interpenetrada nas práticas tradicionais. Sua consciência transculturada ressignifica conceitos de modo a legitimar suas percepções e amenizar possíveis conflitos com os costumes tradicionais da aldeia. Essa conduta demonstra a pertinência do que é observado por Rodrigo Portella, quando ele pontua que “para se chegar a entender a religião que as pessoas realmente exprimem e vivem, em composições e empréstimos variados, é preciso chegar aos sujeitos religiosos concretos em suas práticas cotidianas e à interpretação que eles fazem delas” (MAGALHÃES; PORTELLA, 2008, p. 146).

No caso do Professor, a interpretação que concede às suas ações e às dos que estão à sua volta lhe permite transitar entre culturas sem se sentir traindo os princípios católicos internalizados na formação educacional transculturante que recebeu. Os operadores argumentativos empregados no discurso narrativo, construído na tentativa de explicar seu

comportamento, dão conta das tensões que acompanham a negociação ocorrida no nível da consciência da personagem ao se deparar com o dilema de cumprir ou não o que é dela esperado do ponto de vista da tradição vigente em Quinhamel:

“Tinha ido **somente** falar mantenha. [...] Era a tradição e ele respeitava a tradição, **pelo menos** enquanto não entrava em contradição com as suas convicções religiosas” (SILA, 2011, p. 108) (Grifos nossos).

O uso das palavras destacadas denuncia o temor presente no relacionamento do jovem com os costumes que perfazem o cotidiano da tabanca. Há, no excerto, o empenho em reduzir a importância do ato de cumprimentar os mais velhos e a tentativa de estabelecer limites dentro dos quais o assimilado poderá se mover sem desvirtuar os ensinamentos adquiridos em seus estudos de catequese. Ao mesmo tempo, não se pode deixar de observar, no segundo período que compõe a citação, o prenúncio de um possível embate entre os hábitos locais e aquilo que é preconizado pelas convicções religiosas herdadas dos portugueses.

É digno de nota, ainda nas citações acima, o registro da concepção do Professor a respeito do imaginário religioso da população de Quinhamel. O narrador revela que a crença nos Yrans já fez parte do conjunto de verdades que norteavam a conduta do jovem, mas foi suplantada, durante o tempo em que permaneceu na Missão, pela confiança no Deus único do catolicismo, fomentada a partir da narração de uma suposta trajetória evolutiva do imaginário religioso, que partia da ideia de que antigamente todos os povos tinham os seus Yrans para defender a perspectiva de que a descoberta da existência de um Deus único, verdadeiro e onisciente, teria vindo para desfazer o engano em que viviam os antigos.

Subjaz a esse discurso a miragem eurocêntrica que impõe como superiores os modos de ser e as perspectivas sociais dos colonizadores, pertinentemente problematizada pelos estudos de Shohat e Stam (2006). Ela se fundamenta, como demonstram esses autores, em operações intelectuais defensoras de uma concepção linear de história, na qual a Europa – e, por extensão, suas práticas culturais e religiosas – tende a se consagrar como referencial de progresso, enquanto tudo quanto provém dos países não situados nesse território tende a ser visto como componente de um passado da humanidade a ser superado. Disso resulta a impressão incutida no Professor, mediante os ensinamentos que lhe foram repassados na Missão Católica, de que as crenças dos brancos estariam em um estágio superior quando

comparadas às dos habitantes de Quinhamel, que por cultuarem os Yrans ainda estariam realizando práticas de adoração primitivas.

Achille Mbembe (2018), ao tratar das construções imagético-discursivas que fazem possível a expropriação executada pelas colonizações, ressalta que

A noção de raça permitia representar as humanidades não europeias como se tivessem sido tocadas por um ser inferior. Seriam o reflexo depauperado do homem ideal, de quem estariam separadas por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável (MBEMBE, 2018, p. 42).

Os pensamentos atribuídos ao Professor, em um primeiro momento do relato a seu respeito, revelam não somente o seu contato com discursos que contribuem para a consolidação dessa perspectiva em relação a comunidades não-europeias, mas a adoção das concepções que os atravessam como verdades norteadoras de sua conduta na aldeia. Essa postura é provável fruto da educação colonial, ofertada no contexto em análise por lideranças religiosas que promoviam atividades educacionais “confundindo a ‘civilização’ com a própria Europa, [...] convencidas de que esta era o centro da Terra”, como acidamente critica Mbembe (2018, p. 110).

Diferente do que acontece com Ndani e com o Régulo, cujas histórias partem do parcial desarraigo de uma cultura precedente para dar conta de suas negociações com as práticas culturais impostas pelo colonizador, a trajetória do Professor ganha espaço na narrativa a partir do momento em que, formado na Missão Católica e já usufruindo da condição de assimilado, ele retorna à sua aldeia com a incumbência de alfabetizar os indígenas e, através do exercício de sua função, propagar e professar a religião dos colonizadores. Essa situação, do ponto de vista da estruturação romanesca, é bastante produtiva, pois coloca o leitor diante das inquietudes dos que, após longo período afastados da tradição, regressam ao convívio com as práticas e crenças tradicionais, visibilizando, portanto, os desdobramentos do processo de transculturação.

Para Fernando Ortiz (1963, p. 96-97), conforme discutido no primeiro capítulo deste trabalho, o processo de transculturação inicia-se por uma “parcial desculturação” – momento em que há perdas ou rupturas em relação a uma cultura de origem –, para em seguida passar por uma espécie de “neoculturação” – quando há a criação de novos fenômenos culturais a partir dos contatos entre culturas.

A trajetória do Professor que protagoniza *A Última Tragédia* (2011) dá conta do retorno de uma consciência transculturada ao convívio com tradições com as quais precisou

romper quando submetida ao processo de assimilacionismo cultural, pois o educador regressa à uma comunidade indígena após ter passado pela “parcial desculturação” e pela “neoculturação” discutidas por Ortiz (1963, p. 96-97). Tem-se, nesse contexto, o registro da situação de “bivalência cultural”, problematizada por Mata (1992, p. 13), haja vista o fato de estar a personagem situada entre povos e culturas com os quais não conseguiu e nem conseguirá romper por completo, ainda que seja esse o seu intento em alguma circunstância.

A materialização desse conjunto de experiências acrescenta ao romance de Sila um horizonte de reflexões bastante significativo no que diz respeito à avaliação dos impactos do colonialismo português na Guiné-Bissau, pois contempla a narração do retorno do assimilado ao seio das comunidades indígenas e, por consequência, evidencia as negociações interculturais que permeiam suas experiências.

Transculturado, o Professor regressa ao seu povo, em um percurso inverso ao inicialmente realizado pelos outros dois protagonistas do romance, para ensinar a escrita e expandir a fé católica a partir de uma posição social privilegiada. Sua aparência física, no entanto, desperta desconfianças por parte da comunidade de Quinhamel:

Era preto, o que não agradou a muita gente. Um professor preto? Por que não branco como nas outras terras? O branco sabe mais, pode ensinar mais. Agora, o que é que um professor preto sabe? Ainda por cima com cara de criança que tinha acabado de sair da mama... Mas a senhora Dona Maria Deolinda disse que ele era um professor que sabia muito bem o que devia ensinar aos seus alunos, que ele era do primeiro grupo de uma escola especial que tinham criado só para formar pessoas como ele, que depois iriam formar outras pessoas também como ele e assim por diante. O trabalho era difícil, porque em Quinhamel ainda não havia padre, não havia igreja. Mas iria haver brevemente. Com a ajuda de Deus e com a participação de pessoas que como ela dedicavam toda a sua energia à missão sagrada e patriótica que a História lhes incumbira. Pouco a pouco as coisas iriam mudar (SILA, 2011, p.103-104).

Na citação, o narrador desliza entre o complexo de inferioridade internalizado pelos indígenas e a pretensa superioridade legitimadora das ações colonizantes – questões a respeito das quais Memmi (2007) e Fanon (1968)⁴⁹ elucidativamente discorrem em seus escritos voltados para a análise do colonial. A princípio, observa-se o apontamento da rejeição suscitada pela figura de um Professor negro dentro de uma comunidade majoritariamente composta por pessoas também negras. O desagrado por parte da população, como bem

⁴⁹ Albert Memmi (2007), ao traçar os retratos do colonizador e do colonizado, discute os estigmas que os atormentam e conseqüentemente as suas implicações para a sociedade colonial. Frantz Fanon opera de modo semelhante quando, em *Os condenados da terra* (1968), discorre sobre a inveja que atormenta os colonizados, fazendo-os ambicionar a ocupação do lugar de seus opressores.

demonstra o excerto, tem como principal justificativa a ideia de que o branco “sabe mais” e, portanto, está melhor capacitado para o ensino, além de representar, àquela altura, o grupo social legitimado para o exercício da docência.

A réplica à rejeição popular bem que poderia estar alicerçada na premissa paulofreiriana de que "Não há saber mais, nem saber menos, há saberes diferentes" (FREIRE, 1987, p.68), mas, ao invés disso, se pauta no pronunciamento de Dona Linda, patroa de Ndani, que enaltece a competência do educador e consegue se sobrepor à opinião popular. Esse ponto da narrativa faz evidente a necessidade de um branco legitimador da competência dos negros submetidos ao processo de assimilacionismo cultural. O narrador salienta, inclusive, que essa era uma prática habitual na colônia, já vista com certa desconfiança pelos indígenas: “Isso é um truque habitual do branco, muita gente já sabia. Quando precisam de uma pessoa, só falam bem dessa pessoa” (SILA, 2011, p. 106).

Apesar de egresso da Missão e teoricamente capacitado, o Professor necessita que a voz do colonizador o apresente e avalie a sua competência para que possa adquirir respeito em meio aos indígenas. Sua palavra sozinha não é o suficiente para dissipar as desconfianças populares. Em meio ao discurso laudatório a seu respeito, tem-se a reiteração dos principais interesses da educação colonial: Cumprir a “missão sagrada e patriótica” que uma “História” – com H maiúsculo porque considerada oficial e escrita a partir da perspectiva de quem detinha melhores armas – supostamente incumbiu aos portugueses (SILA, 2011, p.103-104).

Qual o lugar reservado a um professor negro em meio à missão catequizante que a educação colonial e racista pretendia executar? Haveria espaço para resistência em meio a uma prática educacional pautada em tais princípios? Essas são algumas das questões cruciais suscitadas pelo romance.

4.3. Ambivalências do processo de transculturação

Quando Dona Maria Deolinda, patroa de Ndani e chefe da missão catequizante que prospera no espaço que ambienta a narrativa de Sila (2011), atribui ao Professor o papel de pioneiro em relação a um grupo emergente em vias de expansão, ela não tem ideia de que está profetizando o surgimento de grupos de intelectuais que se rebelarão contra a dominação colonial portuguesa. Suas palavras têm o objetivo de credibilizar o trabalho de um assimilado que está sendo mirado com olhares de desconfiança por uma comunidade indígena, mas

acabam predizendo a construção de trincheiras por parte dos guineenses que, ao acessarem a escola e a escrita, se dão conta de que a “História” tida como oficial (SILA, 2011, p. 104), tal como vem sendo contada pelos portugueses e pelas escolas coloniais, está repleta de distorções e de silêncios imperdoáveis.

Abdulai Sila arquiteta uma trama que expõe as tentativas de controle do processo de transculturação e a potente imprevisibilidade de seus resultados. Ao aceitar os naturais da terra nas salas de aula, na condição de assimilados, a patroa de Ndani busca a reificação dos indígenas para atender às expectativas do império português. No entanto, não há como mensurar os efeitos das perdas parciais em relação a uma cultura precedente, nem os desdobramentos de uma neoculturação (ORTIZ, 1963, p. 93-94) desencadeada por contatos interculturais.

O romance, ao apresentar o Professor, tematiza o imprevisível que dissimuladamente atravessa o assimilacionismo cultural e oportuniza o surgimento de atos de resistência e revide em meio à aparente submissão dos colonizados. Para dar conta da tematização dessas questões, Sila (2011), através de diálogos e reflexões que atribui ao Professor, ao Régulo e a outras personagens de sua narrativa, promove recuos estratégicos na história, clarificando componentes da origem de sua personagem que podem ser relevantes para a compreensão de sua personalidade e das expectativas em relação a ela:

Um dia um menino perguntou: “Professor, fala um bocado também sobre a tua vida, não é toda a hora Jesus Cristo”. Ele respondeu: “Depois...”. Mais tarde tornou a insistir e então ele disse: “Amanhã” [...] (SILA, 2011, p. 106).

Sabia que se começasse a falar naquele momento a lição ficaria por completar. Sabia também que lhe custaria muito tempo e muitas palavras levar aqueles meninos a acreditarem que ele teve uma infância idêntica a deles, que o seu nome não era o que lhes disse no primeiro dia, que aquele nome lhe fora dado na altura em que entrou na Missão, onde fez o curso de professor (SILA, 2011, p. 106-107).

Ao tratar da origem do Professor, o narrador revela três informações importantes a seu respeito. A primeira é a de que nos primeiros dias de sua atividade docente na aldeia a temática religiosa se sobrepunha a todas as outras questões que pudessem ser levantadas na aula, inclusive à sua própria vida – o que revela a acolhida do profissional à missão que lhe foi confiada pelos educadores católicos com os quais manteve contato. A segunda diz respeito à sua origem e se faz explícita quando o narrador pontua que ele teve uma infância idêntica a de seus alunos, ou seja, veio de família humilde e aldeã. A terceira, e mais importante, se refere a seu nome, que em nenhum momento é mencionado na narrativa. O fragmento revela que o Professor teve que abrir mão da forma como era chamado pelos indígenas para acessar

a condição de assimilado e, ao fazer essa revelação, insinua que o antropônimo que lhe foi conferido pelos colonizadores não é por ele aceito em sua completude, pelo contrário, é a sua anulação: “o seu nome não era o que lhes disse no primeiro dia, [...] aquele nome fora dado na altura em que entrou na Missão” (SILA, 2011, p. 107).

Nesse primeiro contato com a história do Professor, assim como na narração do episódio relacionado à mudança de nome de Ndani, discutida no segundo capítulo desta tese, fica evidente a problematização da violência imbuída na negação da onomástica indígena por parte dos colonizadores. Mesmo sendo o Professor alguém que a princípio abraçou os ideais impostos pelos portugueses, ele tem dificuldades em entender o nome que lhe foi conferido por estes como sendo verdadeiro.

Pelas frestas do discurso indireto livre que compõe a citação, percebe-se um conflito identitário por parte do Professor, instrumentalizado pelo colonialismo. Há um apego em relação a um nome, que lhe pertenceu e ainda lhe pertence, mesmo estando o homem imerso em uma conjuntura que lhe obriga a se apresentar de outra forma. Seria o seu nome verdadeiro o que ainda lhe pertence em segredo ou o que declara para todos os que estão à sua volta?

Édouard Glissant (2005), ao tratar dos contatos interculturais, chama a atenção para o fato de que eles “sempre aconteceram, mas se estendiam ao longo de espaços temporais tão amplos que a consciência não tomava conhecimento” (GLISSANT, 2005, p. 32) e defende apaixonadamente a ideia de que “um dia vamos admitir que não somos uma identidade absoluta, mas sim um sendo mutável” (GLISSANT, 2005, p. 33). Para isso, é necessário o reconhecimento do mundo enquanto caos e a percepção da “Relação”, por ele definida como “abertura e relatividade” (GLISSANT, 2005, p. 127), como constitutiva do sendo mutável que somos e dos fenômenos que dele derivam ou através dele emergem.

A tomada de consciência a qual se refere o intelectual martinicano permanece utópica na atualidade e parece distante da realidade experimentada na zona de contato que ambienta a narrativa de Sila (2011), onde a violência das imposições culturais obriga os jovens indígenas a ocultarem suas práticas culturais sob a ameaça de sofrerem duras repressões sociais. Se um professor negro causa espanto para a população de Quinhamel, o que dizer de um educador negro que insistisse em fazer uso de seu nome indígena ao se relacionar com os membros da comunidade? A manutenção de um nome indígena “ameaçaria” o projeto de anulação dos sujeitos coloniais almejado pelas intervenções colonialistas.

O contexto colonial retratado pelo romance evidencia uma organização social guiada por uma concepção essencialista acerca das identidades culturais, fruto do ímpeto colonialista em classificar para erigir muralhas, hierarquizar, fronteirizar grupos de modo a favorecer a manutenção de privilégios de uns em detrimento de outros. Essa concepção vem sendo reforçada ao longo dos séculos, embora a produção intelectual de vários pesquisadores, dentre os quais se destacam Stuart Hall (2006; 2009) e o já citado Édouard Glissant (2005), venha competentemente expondo as suas limitações. Achille Mbembe (2018), ao dissertar sobre a questão, afirma o seguinte:

Se algumas fortalezas desabam, outras muralhas se fortificam. À semelhança de outros tempos, o mundo contemporâneo é modelado e condicionado profundamente por essa forma ancestral da vida cultural, jurídica e política que são a clausura, o cerceamento, o muro, o campo, o cerco e, no fim das contas, a fronteira. São recuperados por todo lado os processos de diferenciação, classificação e hierarquização para fins de exclusão, expulsão e erradicação. Novas vozes se erguem para proclamar que o universal humano ou não existe ou se limita ao que é comum não a todos os homens, mas apenas a alguns deles. Outras fazem valer a necessidade individual de converter em santuário a sua própria lei e a sua própria morada ou habitação, consagrando ao divino, seja como for, as próprias origens e a própria memória, subtraindo-as assim de qualquer interrogação de natureza histórica e as ancorando definitivamente num campo inteiramente teológico. Exatamente como no início do século XIX, o início do século XXI representa, dessa perspectiva, um importante momento de divisão, de diferenciação universal e de busca pela identidade pura (MBEMBE, 2018, p. 54-55).

No conjunto dessa discussão, o romance de Abdulai Sila figura como narrativa transcultural que expõe, de uma só vez, a busca pela identidade pura, peculiar aos esforços colonizantes – na medida em que expõe o anseio por categorizar como um sentimento presente em muitas personagens –, e, ao mesmo tempo, a processualidade que acompanha os processos de identificação e consagra o humano como “sendo mutável” (GLISSANT, 2005) – por demonstrar a forma como os sujeitos se modificam em função de suas experiências. Dá conta, nesse contexto, de uma situação passada cujas ramificações e sombreamentos ainda se fazem sentir no momento presente, tal como postula Mbembe (2018; 2019). Dessa forma, ergue-se como textualidade que questiona fronteirizações e contribui para a implosão de muros, cercos e cerceamentos edificados pelas intervenções colonialistas, promovendo intensas reflexões sobre questões identitárias.

Os acontecimentos narrados em torno do Professor de Quinhamel revelam questionamentos internos por parte da personagem que denotam a sua busca pela fixação de raízes, seja ao não conseguir se desvencilhar das recordações em torno de seu nome indígena,

seja ao procurar nos ensinamentos da religião católica o sentido para as atividades profissionais que precisará desenvolver. No entanto, ao mesmo tempo em que a personagem modula seu comportamento a partir dos atos de recordação (ASSMANN, 2011) que se impõem como relevantes em sua trajetória, ela não se desvencilha da interferência dos afetos em suas percepções a respeito do vivido, não só por si própria mas pela coletividade, constituída pelo jugo do colonialismo português, com a qual se relaciona.

Aleida Assmann defende que “a recordação não é reflexo passivo de reconstituição, mas ato produtivo de uma nova percepção” (ASSMANN, 2011, p. 117), que como tal interfere nas imagens que o sujeito formula a respeito do vivido e de si próprio. A trajetória transcultural do Professor de Quinhamel revela, como se tentará demonstrar mais adiante, a sua oscilação entre culturas, perspectivas sociais e crenças, sobretudo quando situações coercitivas experimentadas na tabanca o obrigam a reexaminar o vivido.

Na realidade, o próprio trabalho de Abdulai Sila, enquanto autor de um projeto literário transcultural, passa pelo reexame das experiências vividas pelo seu povo e pela ruptura com silenciamentos em torno do processo de colonização portuguesa em seu país.

4.4. Pelas frestas: Insubordinações e revides

Um líder situado na encruzilhada entre tradições e imagens parentais. Assim poderíamos definir o Professor que passa a atuar na tabanca chefiada por Bsum Nanki. Suas ações educacionais na aldeia contam com o respaldo de duas fortes figuras paternas: o Régulo de Quinhamel e o seu pai biológico; as quais vêm a se somar as sombras matriarcais de Dona Linda e da igreja católica, ocupantes da linha de frente do cenário religioso no país e fundamentais para angariar respeito para o educador negro.

Bsum Nanki faz um grande esforço para construir uma escola em sua aldeia e se alia aos brancos para conseguir interferir na escolha do educador que ficará à frente das atividades letivas direcionadas a seu povo, como ele próprio admite em diálogo com o Professor:

- O Régulo conheceu o meu pai?
- E muito bem. Aliás, isso é que me levou a insistir...
- A insistir? A insistir em que?
- Eu é que te escolhi...
- O quê?
- Eu é que disse ao Padre que tu é que devias vir para aqui. Tive que insistir muito...
- Por causa do meu pai?

– Por causa de uma outra coisa. Mas vamos poder conversar sobre isso depois. Agora vai, continua a falar mantenha nas outras moranças... (SILA, 2011, p. 109).

O Régulo, sempre apoiado no pensamento paciente, analisa os perfis dos jovens formados na Missão Católica, avalia seus méritos e, por isso, insiste junto ao padre para escolher o profissional que trabalhará em sua tabanca. As razões de sua escolha têm a ver com o potencial de pertencimento do futuro professor à comunidade, algo que pode contribuir para o florescimento de um vínculo de lealdade entre o educador e possíveis grupos que venham a lutar pelas causas indígenas. Contribui para que Bsum enxergue esse potencial no rapaz escolhido, o fato de ter conhecido bem o seu pai biológico e, conseqüentemente, testemunhado a sua coragem ao revidar as injustiças do colonizador – o que lhe suscita expectativas de que o jovem, em algum momento, adote uma conduta semelhante a de seu progenitor ao se relacionar com os portugueses.

A história de Obem Ko, falecido pai do Professor, é bastante conhecida em Quinhamel. Essa é uma situação que alimenta o receio do profissional da educação em tratar de assuntos relacionados à sua vida em sala de aula, mesmo considerando o relato de sua trajetória importante para os alunos perceberem que, assim como ele, podem chegar a ocupar funções importantes na sociedade colonial:

Tinha a certeza que alguns daqueles alunos tinham ouvido contar a história do seu pai, Obem Ko, um habitante da tabanca de Ilondé, que depois de ter sido preso e torturado pelo Chefe, tinha sido mandado para o trabalho forçado, onde pouco tempo depois veio a matar o capataz e os seus dois ajudantes antes de se suicidar. Toda a gente daquela área conhecia aquela história, a de uma homem que um dia, para pagar os seus impostos e os da família, tinha levado a um comerciante branco chamado sô Galvão quinze balaies cheios de arroz, como fazia todos os anos naquela época. Mas, em vez de lhe dar o dinheiro que costumava pagar, o comerciante deu-lhe só como se lhe tivesse levado dez balaies e não quinze. Obem Ko tinha protestado energicamente e depois chamou o comerciante de ladrão. Este ficou com raiva e deu-lhe uma bofetada. Ele deu-lhe três, mais um pontapé. Depois foi para a prisão e o trabalho forçado. Pouco tempo depois da sua morte, policiais foram a Ilondé e prenderam o seu tio, irmão do seu pai. Levaram-no para Bissau. Nunca mais ninguém o viu (SILA, 2011, p. 107).

Acessando os pensamentos do Professor, por meio do discurso indireto livre, o narrador opta por inciar a história de Obem Ko a partir da exposição das conseqüências de sua rebeldia. Prisão, tortura, trabalho forçado e suicídio são convocados ao relato de modo a mimetizar o processo de rememoração de um evento traumático tal como ocorrido na mente do educador. Essa estratégia narrativa é muito interessante, pois coloca o leitor cara a cara

com as marcas mais profundas de um passado conflitivo, para em seguida expor as causas das violências sofridas pelo colonizado.

Na exposição das ações desencadeadoras das agressões, é demarcada a disparidade entre a infração cometida e a intensidade dos castigos impostos pela justiça do colonizador. O pai do Professor, apresentado como um homem comprometido com o pagamento de seus impostos, entra em embate com um branco ao negociar a venda de uma mercadoria cujo valor já conhece e percebe a intenção do comerciante em se aproveitar da posição social privilegiada de que dispõe para se apossar de parte dos frutos de seu trabalho. Seu primeiro ato de rebeldia é não conseguir “adiar a palavra”, como disse o poeta Helder Proença (2003, p. 187) e revidar chamando de ladrão o branco que tenta lhe furta. A isso se segue o tapa dado pelo comerciante, retribuído em triplo pelo oprimido, com um pontapé de gratificação. Nesse ponto do episódio, se sobressai a habilidade de Sila em inserir tons humorísticos em seu texto para suavizar o relato das atrocidades impingidas a seu povo.

A história de Obem Ko lança luz sobre a severidade das punições conferidas aos colonizados que ousavam questionar as injustiças presentes no cotidiano das colônias. Revela também, por intermédio da evidenciação da radicalidade com que se tentava reprimir quaisquer indícios de revolta por parte dos guineenses, o temor dos colonos no que diz respeito ao surgimento de movimentos contrários ao regime de exploração em vigência, haja vista o fato de os policiais, ao perceberem a insubmissão de seu prisioneiro, terem tomado também medidas contra o seu irmão, com o provável intento de tentar desarticular possíveis núcleos de insurreição presentes nas comunidades tradicionais. Além disso, demonstra o mistério que ronda a privação de liberdade por questões políticas, uma vez que retrata o desaparecimento do irmão de Obem após ter sido conduzido à prisão pelos policiais.

Frantz Fanon, em *Os condenados da terra* (1968), registra que “o indígena é um ser encurralado” e acrescenta que a sua primeira aprendizagem é “ficar no seu lugar, não ultrapassar os limites” (FANON, 1968, p. 39). O relato da reação dos colonos à insubordinação do pai do Professor expõe os artifícios usados para o ensino da obediência nas colônias. As punições sofridas pela família de Obem Ko são represálias que ultrapassam a punição de suas ações para se estabelecerem como exemplos para a comunidade insatisfeita com os desmandos do colonizador.

Para Jean-Paul Sartre, o contexto colonial submete os oprimidos a um “aprendizado de humilhação, dor e fome” que “suscitará em seus corpos uma ira vulcânica cujo poder é igual ao da pressão que se exerce sobre eles” (SARTRE, 1968, p. 11). A suposta equivalência entre

o jugo de opressão forjado pelos colonos e o sentimento de revolta alimentado pelos colonizados, em parte, justifica a reação corajosa de Obem. Um ato de rebeldia cuja repercussão, como as páginas seguintes do romance demonstrarão, fará coro com outras narrativas a respeito de investidas contra o sistema de exploração estabelecido na Guiné-Bissau, que aos poucos vão surgindo e repercutindo entre os naturais da terra, como é o caso da que é relatada no excerto a seguir:

Tirar sangue do corpo de um branco só tinha feito uma pessoa em Catió, há vários anos atrás...

Chamava-se Mbunh Lambá, um *nghaye*⁵⁰ muito corajoso. Primeiro, pegou no Administrador e pô-lo no chão. Com violência. A seguir, meteu o pé em cima da boca dele, daquela boca que o tinha insultado, chamado de ladrão sem vergonha. Depois, pegou-lhe o braço e partiu-o em dois sítios. Aquele braço onde estava a mão que lhe tinha dado duas bofetadas. Ele tinha avisado ao Administrador que não admitia mão de ninguém em cima do seu rosto. Partia aquela mão. O Administrador rira-se e depois dera duas bofetadas no seu rosto.

Morreu cheio de balas no corpo, o Mbunh. Ainda ficou um dia amarrado no mastro da bandeira, o corpo já tinha morrido. O seu sangue ainda estava nas raízes do mangueiro que ficava à frente da Administração. Ninguém ousava comer os mangos daquela árvore, eram todos vermelhos. Se alguém mordesse, saía sangue. Diziam que era o sangue de Mbunh Lambá. Diziam também que ele não tinha morrido, que a sua alma aparecia muitas vezes à noite, nas noites escuras de quinta para sexta-feira, quando não há lua no céu. Andava sempre à procura do Administrador. Saía da Administração, subia a rua e ia até à casa do Administrador. Procurava-o sempre, mas não o encontrava. Não sabia que ele tinha ido embora nesse mesmo dia. Depois voltava sempre pelo mesmo caminho e ia pegar no mastro da bandeira e sacudia-o violentamente. Desaparecia sem ninguém saber como (SILA, 2011, p. 161-162).

Há várias semelhanças entre os relatos das insubordinações de Obem Ko e Mbunh Lambá. Tal como acontece nas tragédias gregas, é a prática da “*hybris*” (desobediência), que em ambos os casos incita a ira dos colonizadores, detentores de poderes dignos de deuses em relação aos indígenas do contexto retratado – não por acaso o texto literário aqui analisado intitula-se “A Última Tragédia”.

Obem e Mbunh tiveram o rosto esbofetado por colonos e revidaram às agressões recebidas. As diferenças mais expressivas entre os dois acontecimentos estão na intensidade do revide dos indígenas frente à violência dos colonos, na posição social ocupada pelos brancos que afrontaram e na maneira como os acontecimentos ocorridos interferiram na vida de suas respectivas comunidades de origem. Enquanto Obem reage com tapas e pontapés à atitude de um comerciante desonesto, Mbunh retribui o desacato de um Administrador

⁵⁰ Nome dado aos jovens da etnia Balanta ainda não submetidos ao rito de passagem que os autoriza a assumir responsabilidades familiares.

português, confrontando-o, mesmo sabendo de sua condição de representante dos colonizadores. Além de confrontar um branco ocupante de um cargo de chefia na colônia, Mbunh não se limita a agressões leves. Deseja espezinhar a boca que o ofendeu, quebrar o braço erguido para lhe ferir, dar vazão à ira produzida pela dominação colonial, em uma conduta que parece alinhada à percepção de Fanon (1968) de que o colonialismo “é a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior”⁵¹ (FANON, 1968, p. 46). No caso do episódio, no entanto, apesar de o jovem indígena agir com fúria, a violência maior vem do colonizador, que retribui a agressão com um assassinato que se pretende exemplar.

De acordo com Ángel Rama (2001), os escritores transculturadores recorrem a algo que transcende o mito (RAMA, 2001, p. 279), em uma espécie de recuo às fontes primigênicas (ELIADE, 1972) mediado por “plasmações literárias” através das quais o mito se consolidou. É esse movimento de recuo que se percebe na narração da história de Mbunh Lambá. O narrador se apoia nos idosos de Catió, os Homens-Grandes, para recuar no tempo e contar a história de um homem que se deixou guiar pela fúria ao lidar com o colonizador⁵². Sua narrativa dá vazão ao ímpeto de vingança que se instala na consciência dos subalternizados e, ao mesmo tempo, demonstra as atrocidades que eram cometidas para tentar conter a revolta nas colônias. Ao tratar do assassinato do indígena, o relato situa-se entre o mítico e o lendário, pois consagra a árvore que testemunhou o sofrimento do jovem como elemento de manifestação do sagrado.

Segundo Mircea Eliade (2010), para o homem religioso “o espaço não é homogêneo”, ele “apresenta roturas, quebras”, “porções [...] qualitativamente diferentes das outras” (ELIADE, 2010, p. 25). Essa distinção se justifica pela sua crença na ideia de que “o sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’” (ELIADE, 2010, p. 16), ainda de acordo com o autor:

A pedra sagrada, a árvore sagrada, não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são *hierofanias* [manifestações do sagrado], porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o *sagrado*, o *ganz andere*. [...] para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (ELIADE, 2010, p. 18).

⁵¹ Cumpre lembrar que Fanon (1968) acreditava na eficiência de uma luta armada.

⁵² Todo o relato sobre Mbunh Lambá é atribuído a recordações dos habitantes mais velhos da comunidade.

O relato construído em torno de Mbunh revela o pensar mítico enquanto constitutivo do romance de Sila, pois compõe um discurso narrativo que demarca a ruptura da relação da comunidade de Catió com o espaço que foi palco do sofrimento do jovem indígena. A presença da personagem passa a ser sentida pelos habitantes do lugar, a árvore que testemunhou o seu sofrimento passa a dar frutos vermelhos que deixam de ser comestíveis para se consagrarem como hierofanias (ELIADE, 2010), que delatam a existência de forças maiores que as promotoras do derramamento de sangue que a população vem assistindo nas colônias⁵³. O ficcional se alicerça no pensar mítico para justificar a relação de uma comunidade com os seus traumas.

Se, como defende Eliade (1972, p. 11), “o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir”, a história evocada pelo narrador cumpre esse papel em relação ao universo ficcional em que se insere, pois explica modos de agir e padrões comportamentais assumidos por uma coletividade, além de atribuir sentido a um padrão de conduta resiliente perante o colonizador, adotado pela maioria dos que povoam a narrativa. A história de Mbunh, ao mesmo tempo em que alimenta nos colonizados o receio em reagir às injustiças do sistema colonial, demonstra a força do indígena que se propõe a revidar, o seu poder físico para confrontar os opressores.

Em *Sair da Grande Noite* (2019), Achille Mbembe salienta que a colonização

se definia, em grande medida, por linhas de fuga. Do começo ao fim, o regime colonial estava cheio de fissuras, fendas, brechas que ele não parava de tapar e de fechar. Mesmo quando ele se transformou num aparelho mais ou menos centralizado, as lógicas de segmentação continuavam e atrapalhavam como antes. Na maioria dos casos, as decisões apenas conseguiam deslocar as linhas de fuga para outro ponto. O mundo colonial, um mundo de microdeterminações, baseava-se também na gestão de medos grandes e pequenos, na produção e miniaturização de uma insegurança partilhada tanto entre os dominantes quanto os sujeitados. Esse medo estrutural e molecular resultava do fato de que alguma coisa sempre lhe escapava, e ele tentava sem parar capturá-la ao editar novas leis e novas proibições o tempo todo (MBEMBE, 2019, p. 91).

O texto de Abdulai Sila expõe as linhas de fuga dessa trama de inseguranças ao abordar os confrontos entre colonizadores e colonizados. O regime instituído age furiosamente para tentar conter as fissuras, controlar o que lhe escapa, bloquear as veredas

⁵³ É válido lembrar que essa situação se assemelha a que ocorre nos contos “O embondeiro que sonhava pássaros” e “Pranto de coqueiro”, do escritor moçambicano Mia Couto, publicados nos livros *Cada homem é uma raça* (1990) e *Estórias abensonhadas* (1994), respectivamente. Neles, árvores e seus frutos também se revelam como manifestações do sagrado, após ações humanas interferirem na relação de uma comunidade com a paisagem natural do lugar onde vive.

pelas quais os dominados se movem para ir contra a realidade posta. Promulgam severas leis, que podem ser flexibilizadas para atender aos interesses dos brancos e enrijecidas para punir a comunidade negra. No entanto, nenhum desses esforços é suficiente para conter as insurreições, pois as trincheiras de resistência vão sendo montadas pelas frestas do sistema colonial, muitas vezes com a cooperação de supostos aliados do regime, como é o caso do Régulo de Quinhamel, que ao trazer o Professor para a aldeia está, na verdade, buscando um aliado para dar materialidade a seu plano para vencer os portugueses e não pensando em contribuir com a expansão da fé católica.

Quando, em uma das passagens emblemáticas do romance, o narrador afirma que “A esperança tinha nascido muito antes de Obem” (SILA, 2011, p. 121), não se sabe exatamente se o Obem ao qual ele se refere é o pai do Professor ou o filho que ele terá (O Professor se relaciona com Ndani e dessa união nasce um menino que recebe o mesmo nome que seu progenitor). Entretanto, mais importante do que precisar qual dos dois personagens está sendo mencionado é perceber a esperança como uma linha de fuga, uma brecha, em que se movem os que se negam a sucumbir em um “chão de medo e dor”, para aqui evocar a forte imagem construída pelo poeta guineense Tony Tcheka (2015)⁵⁴.

4.5. Queda e ascensão de um líder transcultural

Como e quando o escombros se faz potência? Essas são questões suscitadas pela leitura de *A Última Tragédia* (2011). Sila constrói uma trama em que as personagens expropriadas pelo colonial não se deixam esvaziar por suas imposições. Há sempre um excedente em suas ações, algo que escapa aos mecanismos de captura inerentes ao sistema de dominação estabelecido na colônia, componentes que resistem às tentativas de desculturação e se fazem determinantes no percurso de neoculturação, do qual resulta o transcultural. É difícil precisar no texto o momento exato em que o estilhaço se verte em força, mas é fato que essa transformação acontece e é crucial no percurso das personagens. É importante, portanto, interrogar o modo pelo qual linhas de fuga se inserem no caminho das personagens e identificar, nesse complexo processo, frestas e espaços que condicionam a construção de trincheiras em meio a um quadro de opressão que se pretende fechado, como é o caso do colonialismo instalado pelos portugueses na Guiné-Bissau.

⁵⁴ Não por acaso, Sebastião Marques Cardoso (2013; 2015) ressalta a esperança como um dos alicerces da ficção de Sila.

No caso dos caminhos trilhados pelo Professor no romance, é possível afirmar que o contato com a comunidade de Quinhamel e o encontro com Ndani abrem espaços de recordação (ASSMANN, 2011) fundamentais para ressignificar experiências de expropriação, que lhe foram provocadas pelo assimilacionismo cultural imposto através da formação que teve na Missão Católica onde esteve enclausurado. Esses contatos interculturais promovem o questionamento de algumas certezas adquiridas no convívio com os livros escritos, ofertados no ensino promovido pelos brancos, fazendo com que o rapaz repense o seu posicionamento em meio às tradições indígena e católica.

É digno de ênfase, nesse contexto, o registro de um dos primeiros diálogos do Professor com Ndani, a essa altura já considerada sexta esposa do Régulo de Quinhamel:

- Aqui tens uma coisa mais interessante que uma aventura de cobois.
- O que é?
- O novo testamento.
- Não, isso não, por favor.
- Por quê?
- Leva, leva...
- Já leste alguma vez?
- Muitas. Tantas vezes que agora já não posso mais. Basta. Leva, por favor (SILA, 2011, p. 125).

Em um primeiro momento da narrativa, o Régulo de Quinhamel é o ponto de tangência entre o Professor e Ndani. O profissional da educação recebe do líder tradicional a missão de redigir seu “testamento” e a jovem indígena, por conhecer a cultura dos brancos, é escolhida para ser a sexta esposa do regente – a eleita para se encarregar dos cuidados com a sua nova casa, construída à imagem e semelhança da moradia do Chefe de Posto vinculado à sua tabanca. O tempo e as experiências em comum, no entanto, se encarregarão de engendrar outros laços entre as personagens. Concorrem para essa situação, várias circunstâncias – como o gosto pela leitura, o convívio que tiveram com os brancos e a formação religiosa semelhante. Todavia, outro fator se apresenta como decisivo para o estreitamento das relações entre eles: uma atração, que se opõe a todas as tradições vigentes na aldeia mas não consegue ser contida por nenhuma delas. Esse sentimento se faz visível quando, na medida em que a redação do testamento de Bsum Nanki progride, o Professor sente a necessidade de ir à casa do Régulo e, em consequência disso, desfruta da oportunidade de olhar a jovem e ser por ela admirado mais de perto:

Sabia quem era e tinha-o visto antes algumas vezes. Naquele dia parecia uma outra pessoa. Levava um ar infantil, cara de pessoa tímida. “Menino de Padre”, tinha logo adivinhado. Bateu à porta e esperou fora. Viu-o através da janela. “Entra”, mas ele não entrou (SILA, 201, p. 122).

[...] Fechou a porta devagarinho e foi-se embora. Levou o envelope que tinha na mão. Mas voltou outra vez, cerca de uma semana depois, com o mesmo envelope. Procedeu da mesma forma que da primeira vez. Mas não ficou na porta, foi até junto dela. Tinha insistido: “Entra, sai da porta”. Duas vezes seguidas para fazê-lo aproximar-se. Olharam-se por uns momentos antes dele falar. Foram poucos instantes, mas pareceram durar uma eternidade. Afinal, não tinha cara tão infantil. Era um rosto com indícios de timidez, mas muito bonito. Gostou daquele rosto. Gostou do olhar. Desviou a vista para o envelope. Depois ele falou. Tinha uma voz agradável. Gostou também (SILA, 201, p. 122).

São necessários alguns encontros para que o Professor se sinta à vontade para conversar com a esposa do Régulo. Compelido a ir à procura de Bsum para tentar finalizar a escrita de seu testamento, o rapaz se apresenta tímido, retraído, com os traços de “Menino de Padre” (SILA, 2011, p. 122) que herdou da Missão. E são justamente esses atributos, tão diferentes dos apresentados pelos homens que passaram pela vida de Ndani e a violaram, que estimulam a jovem a mirar o educador mais de perto e permitir que seus olhares se cruzem. Eis a razão pela qual eles passam a dialogar e compartilhar as experiências de leitura que vemos relatadas no diálogo transcrito na página anterior.

Indagado a respeito de livros sobre caubóis, o Professor, católico fervoroso que ainda é, oferece a Ndani as páginas do Novo Testamento. Ao que ela replica com uma recusa veemente sob a alegação de já ter feito inúmeras leituras do texto bíblico – o que não é mentira, haja vista os anos de dedicação da jovem às aulas de catequese estimuladas por sua antiga patroa portuguesa. Em sua negação, transparece a repulsa ao texto sagrado, provavelmente resultante das inúmeras situações coercitivas a que foi submetida durante os anos em que foi obrigada a frequentar a Igreja Católica.

A atitude assumida pelo Régulo após a oficialização de seu sexto casamento justifica a necessidade do Professor em procurá-lo. Bsum Nanki fica consternado após descobrir, no leito nupcial, que não desfrutaria das primícias do corpo da sexta esposa. Seu desapego à tradição, que lhe permite negociar em inúmeras circunstâncias com o colonizador, aparentemente não se estende às relações matrimoniais e, por isso, a sua reação diante da impossibilidade de provar a virgindade da esposa para os parentes, que reclamam os lençóis usados na primeira noite do casal, é de completa desolação.

O Régulo tacitamente declina da meta de escrever o seu testamento e do plano de conviver com a sexta esposa na casa construída à moda dos brancos. Seu projeto de medição

de forças com o colonizador esbarra na constatação do corpo violado da jovem indígena. Sua bravura arrefece ao confrontar o trauma, certamente experimentado pela jovem quando estuprada, e cede lugar a uma melancolia profunda que ultrapassa a potência do pensamento paciente que lhe é característico. O narrador não concede acesso às reflexões que povoam a mente do Régulo nos momentos que sucedem a descoberta da violência sofrida por Ndani. Resta ao leitor um silêncio doloroso e incômodo, também experimentado pelas personagens que convivem com o líder tradicional após o episódio. Assim, uma das vozes mais importantes da narrativa se cala, não só diante da frustração de seus planos, mas ao se colocar frente a frente com uma situação que através do corpo indígena (a parte) representa a população bissau-guineense (o todo), coagida, pelos imperativos do viver, a encarar os traumas que o colonialismo português provocou⁵⁵, sem nenhuma preparação prévia para isso.

Quando o Régulo de Quinhamel é retirado de cena pelos eventos descritos, levando consigo a sua determinação em construir uma frente de resistência ao invasor português, resta diante dos holofotes o Professor, dividido entre três testamentos imprescindíveis na definição dos rumos de sua trajetória: os dois bíblicos – o Antigo e o Novo – e o de Bsum Nanki, cuja missão de redigir lhe foi confiada. Essa tríplice bagagem testamentária se refletirá na narração em torno de suas ações e é, por si só, reflexo do processo de transculturação vivido pela personagem.

Na realidade, a consciência transculturada do Professor se faz visível não somente no discurso indireto livre que concede acesso a seu pensamento, mas na descrição de suas ações, quando o narrador, também imerso nos horizontes culturais que circundam o educador, passa a relatar os acontecimentos em torno do jovem a partir de uma perspectiva eivada de saberes e imagens presentes nos três testamentos anteriormente referidos. Exemplo disso é o momento do texto em que se descreve o primeiro encontro amoroso do rapaz com Ndani:

Ela começou a surgir nos seus sonhos, a chamá-lo, a convidá-lo à casa grande. Achou estranho o facto de nos sonhos ela aparecer sempre sorridente, sempre feliz, ao contrário da impressão que tinha dela das duas visitas anteriores. Começou então a visitá-la com maior frequência. Passou a retribuir o sorriso que lhe oferecia nos sonhos, mas que escondia quando o via.

Um dia, ela sorriu-lhe e ofereceu-lhe um pedaço de cuscuz. Tal como no sonho! Estava a sonhar acordado ou a imaginar coisas que não existiam? Comeu o saboroso cuscuz. Mastigou com força, a ouvir o bater das maxilas uma contra a outra, para se convencer que não estava a sonhar, que o que estava a ver era real. Ela ficou todo o tempo a fitá-lo na boca, mantendo o sorriso no rosto. Mas aquilo era agradável

⁵⁵ Não se pode deixar de mencionar que o recurso à metonímia é bastante caro a Abdulai Sila na composição de *A Última Tragédia* (2011), como já se tentou evidenciar em outros momentos deste trabalho.

demais! A preocupação transformou-se em ambição. Ambição que parecia não ter medidas...

“Não cobiçar as coisas alheias” era um dos mandamentos da lei de Deus. Ela era mulher do Régulo, não podia nutrir ambição por ela. As leis de Deus são sagradas, são para serem seguidas. Violá-las era pecado. Um bom cristão, e professor ainda por cima, não devia cometer pecado. Pelo menos não de uma forma tão flagrante. Ele ensinava aquilo todos os dias aos seus alunos, como podia ignorá-lo agora? Também não podia ignorar que o Régulo tinha-o recebido muito bem, conhecia o seu pai e toda a sua família. Tratara-o desde o primeiro dia como filho. Se fizesse aquilo que estava sendo tentado a fazer, não teria somente cometido um pecado, teria também traído (SILA, 2011, p. 130).

Os parágrafos retratam a maneira como Ndani começa a povoar pensamentos e quimeras do Professor e fazer com que as idas à casa luxuosa do Régulo, inicialmente em função do desejo de dar continuidade à escrita do Testamento do líder tradicional, passem a ter outros propósitos. Tal qual aparição sagrada, a moça começa a surgir nos sonhos do jovem, de modo a fazê-lo observar com mais cuidado os seus gestos e perceber similaridades entre o sonhado e o vivido.

Não se pode deixar de observar que os sonhos são alvo de indagações e interpretações nas mais variadas culturas e épocas. Há registros de elucubrações a seu respeito em passagens bíblicas⁵⁶, estudos antropológicos, investigações psicanalíticas e muitas outras textualidades, tamanha a inquietude que vêm despertando ao longo dos tempos. Ao colocar imagens oníricas como materializações dos afetos experimentados pelo Professor, Sila convoca para a sua narrativa um componente de ampla significação, que tanto pode ser associado a questões de ordem psicanalítica quanto pode ser lido como indício de uma predestinação por parte das personagens. Essa segunda linha de raciocínio ganha força se o leitor atenta para a concretização, nos encontros entre as personagens, de situações vistas em sonho.

Na realidade, a sequência textual transcrita é muito rica em referências intertextuais. Sila coloca o Professor na encruzilhada entre normas impostas por figuras parentais – O Régulo e a religião católica – e o desejo incontrolável por Ndani, a quem o narrador confere a posição de Eva tentadora, por agir de forma semelhante à figura feminina presente no mito edênico (BÍBLIA, 2009), que convence o seu companheiro a provar do fruto proibido e ter acesso aos saberes, dores e delícias proporcionados pela árvore do conhecimento situada no Jardim do Éden. Nesse sentido, é importante observar que, ao conferir protagonismo ao jovem educado na Missão Católica, o autor do texto em análise compõe um discurso narrativo

⁵⁶Livros do Antigo e do Novo Testamento bem exemplificam essa afirmação, tais como: Gênesis (40:8), Números (12:6) e Mateus (1: 20-21).

embebido de alusões bíblicas, de modo a dar visibilidade aos possíveis aprendizados obtidos junto aos líderes religiosos instalados na Guiné-Bissau.

Se ao falar de Ndani o discurso narrativo mimetiza uma ótica infantil e ao tratar de assuntos relacionados ao Régulo de Quinhamel a repetição de sentenças remete aos textos da tradição oral, no momento em que o romance se volta para um rapaz dotado de uma rígida formação religiosa, o narrador passa a recorrentemente evocar imagens e situações semelhantes às que se fazem presentes nas Sagradas Escrituras, que foram referenciais para a sua educação. Nos parágrafos citados, por exemplo, tem-se a menção a um alimento oferecido pela mulher ao homem que virá a se tornar seu companheiro de vida. Tal qual Adão e Eva, Ndani e o Professor se sentem tentados a trair a confiança de quem lhes concedeu um lugar privilegiado em meio a uma ordem instituída. Para além de saberem estar cometendo um pecado ao se desejarem, os dois estão cientes de estarem traindo Bsum Nanki ao se aproximarem. No entanto, mesmo assim a mulher dá um passo adiante e oferece um alimento ao seu amante em potencial, ao que ele não consegue formular uma negação. Assim consuma-se a queda das personagens, que renunciam a suas possíveis virtudes para cederem ao desejo, submetendo-se a julgamentos e sanções.

Cabe enfatizar, no conjunto da situação analisada, o caráter transcultural do discurso narrativo, que recompõe o mito adâmico de modo a nele inserir componentes culturais não mencionados no texto bíblico, como é o caso do cuscuz, ao invés do fruto bíblico, cuja degustação no relato passa a simbolizar a anuência com a quebra de uma ordem estabelecida. Sila se apropria da narrativa da queda e, com isso, atravessa o seu escrito com uma espécie de temporalidade “primordial”, período “fabuloso do ‘princípio’”, que aponta para o “modo como algo foi produzido e começou a ser”, assim como acontece com os mitos (ELIADE, 1972, p. 11). Trata-se de uma estratégia narrativa que revela a recorrência ao “pensar mítico” (RAMA, 2001) enquanto potência alicerçante da trama romanesca – recurso caro aos escritores transculturadores, como as pesquisas de Rama (2001) se empenharam em demonstrar.

As similaridades entre o relato de Sila e a narração do mito adâmico se tornam mais nítidas conforme a aproximação entre o Professor e a jovem indígena se intensifica:

Visitou-a uma vez naquela casa grande. O pretexto era fraco, mas não conseguira produzir outro melhor. Encontrou-a sentada na sala a ler. Ostentava o ar de uma rainha. Era bonita e tinha um porte elegante. Apreciou a sua maneira de falar, embora a voz lhe soasse um bocado áspera. Tudo parecia combinar naquele ambiente, menos uma coisa: a beleza do corpo, o brilho dos olhos, o penteado, a

roupa, o mobiliário à volta, a limpeza da sala... não combinavam com o isolamento, a solidão. Foi tudo isso junto que o levou a querer voltar àquele local. Já não queria somente vê-la, queria conhecê-la (SILA, 2011, p. 129).

Depois da segunda visita sentiu-se mais confuso ainda. Ela não só era exatamente bonita, mas também parecia culta. Passava a vida a ler. Uma pessoa que lê é uma pessoa culta, tinha-lhe dito alguém na Missão (SILA, 2011, p. 130).

Na medida em que o espaço entre as visitas do Professor se estreita, a sua curiosidade no que diz respeito à vida da jovem se alarga. A beleza da moça se impõe a partir de contribuições dos mundos que se entrecrocavam no contexto colonial e isso aumenta o seu poder de sedução aos olhos do educador, pois ele contempla nela características enaltecidas pelos religiosos com os quais conviveu na Missão ao mesmo tempo em que enxerga traços que a assemelham às comunidades guineenses. É precisamente essa convergência de predicados que instiga o Professor a repensar valores das tradições católicas e indígenas e ceder ao desejo de “conhecer” Ndani.

É imprescindível destacar que, da forma como é empregado no texto de Sila, o verbo conhecer remete diretamente a algumas traduções das escrituras bíblicas, em que é usado no sentido de manter relações sexuais, acepção que surge como herança do hebraico antigo – língua em que o Antigo Testamento foi escrito e na qual o verbo referido também pode portar esse significado, conforme destaca João Ferreira de Almeida (1999).

No momento em que o narrador de *A Última Tragédia* (2011), em discurso indireto livre, afirma que, após se dar conta dos atributos físicos e intelectuais de Ndani, o Professor “Já não queria somente vê-la, queria conhecê-la” (SILA, 2011, p. 129), ele sinaliza não só o interesse do rapaz em obter informações sobre a vida da jovem, mas o poder de sedução exercido por ela e, ao mesmo tempo, a força que determinadas terminologias religiosas detém no imaginário do educador, pois o emprego do verbo (conhecer) tanto abrange a sua significação mais usual – tomar consciência de – quanto pode sugerir o interesse sexual do rapaz, quando se tem em consideração o legado semântico das traduções do texto bíblico ao longo da história e suas prováveis reverberações na Missão Católica onde o Professor foi formado.

Do encontro entre as perspectivas do narrador e da personagem-protagonista, ensejado pela estratégia narrativa empregada por Sila – o uso do discurso indireto livre –, resulta uma narração impregnada de remissões a imagens bíblicas, ressignificadas pelo projeto transcultural desenvolvido por Sila na composição da trama romanesca. Exemplifica essa situação o relato do momento em que o Professor e Ndani, angustiados por noites de sono

povoadas de insônia e pesadelos, cedem ao desejo, apesar de todos os preceitos das tradições que os cercam apontarem na direção contrária à concessão:

Quando adormeceu, ela surgiu. [...] Gritava do fundo de um poço muito profundo, a pedir socorro. Tentava desesperadamente agarrar-se às paredes, mas as suas mãos escorregavam sempre. Os dedos estavam a sangrar de tanto tentar espetá-los nas superfícies agrestes à volta dela. Tinha os olhos muito arregalados e gritava sem parar. A água ia-a engolindo lentamente; estava a passar do peito para a zona do pescoço. Continuava a sacudir violentamente as mãos, sem esperança. Não sabia nadar [...] (SILA, 2011, p. 132).

O Professor acordou aflito, com a respiração muito agitada. Olhou à volta. Estava tudo escuro. Não se via nada, absolutamente nada. Apalpou até encontrar a caixa de fósforos. Acendeu a vela e vestiu-se rapidamente. Saiu em direção à casa grande. Não havia ninguém na rua e mesmo que houvesse não parecia importar-se. Bateu à porta com força. Instantes depois voltou a bater com mais força ainda. Alguém perguntou do interior quem era, mas ele não se identificou. Mandou abrir a porta. Ela tinha uma vela acesa na mão. Deixou-a cair logo que o viu entrar. Ninguém soube quem avançou primeiro, mas viram-se de repente nos braços um do outro. Apertaram-se com força. O silêncio era absoluto, cortado somente pela respiração ainda agitada do Professor. Depois de algum tempo, levantou a cabeça de cima do ombro dela e pegou-a com ambas as mãos nas faces. Estavam todas molhadas. Ela estava chorando em silêncio. Limpou-lhe carinhosamente as lágrimas (SILA, 2011, p. 132-133).

Ainda com uma mão na cintura dele, como se pretendesse mantê-lo preso a si, ela conduziu-o para o quarto de dormir. Pela primeira vez na sua vida, entregou-se voluntariamente a um homem. Recebeu-o livremente entre as suas coxas, sem receios nem indiferença. Procurou intensamente o prazer, no seu corpo e no do homem que tinha sobre seu peito. Procurou até a exaustão o prazer há anos amordaçado por crenças e vícios ignóbeis. E quando esse prazer se libertou do cativeiro e percorreu todo o seu corpo, provocando convulsões inolvidáveis, ela sentiu-se ressuscitar lentamente, com um novo corpo e uma nova alma. Passou a mão pelas costas do seu redentor e segredou-lhe ao ouvido:

- Obrigada. Salvaste-me...
- O que é que disseste?
- Nada. Dorme, meu anjo.
- Ouvi falar de salvação...
- Ouviste mal... (SILA, 2011, p. 133)

Os excertos revelam a habilidade do narrador em deslizar de uma consciência a outra por meio do discurso indireto livre. De um parágrafo a outro, o discurso narrativo transita entre as mentes do Professor e de Ndani, dando visibilidade a suas inquietudes.

Inicialmente o leitor se depara com a mente angustiada do Professor, em que surge a imagem de Ndani gritando no fundo de um poço do qual não consegue escapar. Engolida pela água, a moça suplica para sair, sem conseguir fugir do destino que lhe aguarda com suas próprias forças, até mesmo por não saber nadar. O quadro visualizado em sonho pelo jovem é

emblemático, quando se consideram os potenciais metafórico e metonímico da textualidade composta por Sila (2011). Representante do povo bissau-guineense, Ndani aparece em situação de clausura, sufocada pelo riscos ofertados por águas que não consegue controlar, tal como ocorre com seu povo quando se depara com o colonialismo asfixiante instalado por invasores que ousaram explorar o fluxo das águas. A jovem é a parte que representa um todo – o seu povo – assolado pelo avançar irrefreável de forças opressoras cujo controle lhe escapa (o colonialismo metaforicamente referido através da menção às águas).

Angustiado pelas imagens reveladas em sonho, o Professor vagueia em direção à casa grande, deixando de lado os pudores relacionados à esposa do Régulo. A escuridão da noite contribui para a composição de um ambiente propício à suspensão das censuras morais que impedem a realização dos desejos reprimidos por tradições e normas socialmente estabelecidas, sendo, portanto, um componente indispensável para a liberação do “prazer há anos amordaçado por crenças e vícios ignóbeis” (SILA, 2011, p. 133).

Chama a atenção, em um dos fragmentos transcritos, a informação de que o Professor não responde ao ser interrogado a respeito de sua identidade – o que denuncia a imersão da personagem em uma espécie de deriva identitária, haja a vista a momentânea suspensão dos valores e crenças que regem suas ações na comunidade em prol da consumação do desejo sexual reprimido. As personagens agem como se estivessem momentaneamente se deixando conduzir pelo inconsciente e suas pulsões. São, nesse instante de comunhão de corpos e anseios, “simultaneamente fruto e boca, em unidade indivisível” (PAZ, 2012, p. 143), para aqui evocar a interessante imagem cunhada por Octavio Paz ao dissertar sobre o humano e suas singularidades (2012).

Como quem segue uma procissão católica, Ndani e o Professor vagueiam pela escuridão guiados pela iluminação de velas para, de repente, como se não houvesse outro caminho possível, caírem nos braços um do outro, sucumbindo ao desejo. Esse gesto representa uma dupla traição parental, pois concretiza um adultério em relação a Bsum Nanki e também consolida um grave desrespeito às tradições católica e indígena vigentes na tabanca, ou seja, demarca uma ruptura com a parentalidade espiritual de ambas as personagens. O educador e a jovem indígena, ao se permitirem tocar os corpos um do outro, rompem com as interdições vigentes na sociedade em que estão inseridos e, se isso lhes permite “conhecer” um ao outro, também lhes impõe tal como no mito adâmico a punição destinada aos que se permitem aproximar do conhecimento (BÍBLIA, 2009): a queda.

Abdulai Sila desescreve e reescreve o mito adâmico, em um ato transescritural (WALTER, 2009), ao colocar no centro da cena personagens indígenas que, influenciadas por ensinamentos religiosos e tradicionais, se isentam inicialmente de vivenciar seus desejos, mas acabam desobedecendo a normas previamente estabelecidas para cederem ao apelo do corpo. A desobediência a regras previamente impostas, assim como no livro de Gênesis (BÍBLIA, 2009), não está isenta de punição e implica necessariamente uma “queda” por parte das personagens, representada no romance pela necessidade de abdicar dos privilégios que desfrutavam em Quinhamel para errarem em busca de uma nova vida em Catió.

A desobediência das personagens, se representa queda por causa da ruptura de paradigmas que implicará em sanções sociais, também significa quebra de amarras e redenção, sobretudo no caso de Ndani a quem nunca tinha sido dada a oportunidade de viver o prazer da atividade sexual. Merece ênfase, na sequência textual transcrita, o discurso narrativo que revela a compreensão da experiência de gozo como uma espécie de catarse por parte da jovem indígena. Nele se sobressai a evocação de imagens religiosas bastante relevantes para a tradição cristã. Ndani entende o ato sexual como redenção, afirma-se ressuscitada pelo prazer e afirma o caráter arrebatador da conjunção carnal com o Professor. Há nesse trecho do romance uma série de alusões a marcos da biografia de Jesus Cristo, haja vista as menções às experiências redentoras de salvação e ressurreição. No entanto, o contexto que condiciona essas referências é bastante distinto daquele em que aparecem na Bíblia. Sila entrecruza sagrado e profano (ELIADE, 2010) para proclamar a suspensão de dogmas religiosos como via de acesso ao que Rudolf Otto (2007) chamaria de experiência numênica.

Tendo como premissa a ideia de que “se existe um campo da experiência humana que apresente algo próprio, que apareça somente nele, esse campo é o religioso” (OTTO, 2007, p. 35), Rudolf Otto desenvolve um vasto estudo do que ele chama de “numinoso”, elemento que, segundo o autor, antecede toda e qualquer ideia de religião e está presente em todas as sociedades. Para Otto, as experiências humanas com a sacralidade partem de uma essência aprioristicamente irracional – o numinoso –, que só em seus desdobramentos posteriores é racionalizada. As tendências humanas de cunho conceitual e moralizante seriam, na visão desse intelectual, posteriores à pulsação interior responsável, em última instância, pelas experiências consideradas sagradas. O “numinoso” seria uma essência suprarracional das religiões e, por isso, teria caráter escorregadio, escapando das tentativas de definição norteadas por princípios racionalizantes.

Precisamente em função de ser um aspecto suprarracional da religião, o numinoso é apresentado por Otto (2007) como um excedente. Suas dimensões ultrapassam os domínios conceituais da linguagem e, em decorrência disso, não se enquadram completamente na esfera do conhecimento. A percepção do elemento irracional da religião aconteceria, no entender do estudioso, por intermédio da sensibilidade. As vivências numênicas, segundo o autor, arrepiam, assustam, instigam, fascinam e antecedem qualquer dogma religioso; permitem que o ser humano experimente a sensação de nulidade diante do que se apresenta como superior e o leva a repensar a organização do mundo.

No romance de Sila, o prazer sexual despertado pela relação entre Ndani e o Professor parece ser elevado, através do pensar mítico (RAMA, 2001), ao patamar de experiência numênica, cuja grandeza suscita nos jovens a sensação de nulidade diante de um “totalmente outro” (OTTO, 2007, p. 59), por eles acessado através de impressões sensoriais que não conseguem nominar. A ausência de palavras em face do sentir leva Ndani e o narrador a buscarem vocábulos recorrentes no discurso religioso – redentor, salvação, ressurreição – para tentarem referir o encontro sexual que, no contexto de interdições e violações em que ocorre, surge como realização sublime do ser e ultrapassa a racionalidade. Sila retrata o prazer emanado do sexo como uma manifestação do sagrado (ELIADE, 2010) com potencial de reorganização de vivências, pois demonstra uma radical mudança de perspectiva das personagens diante da vida após a consumação do ato.

De acordo com Mircea Eliade,

a experiência do sagrado torna possível a “fundação do Mundo”: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, *o real se revela*, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um “Centro”, no “Caos”; produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro. É uma tal rotura na heterogeneidade do espaço profano que cria o “Centro” por onde se pode comunicar com o transcendente, que, por conseguinte, funda o “Mundo”, pois o Centro torna possível a *orientatio*. A manifestação do sagrado no espaço tem, como consequência, uma valência cosmológica: toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivalem a uma cosmogonia. Uma primeira conclusão seria a seguinte: *o Mundo deixa-se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado* (ELIADE, 2010, p. 59) (Grifos do autor).

O que se percebe em *A Última Tragédia* (2011), a partir do momento em que as personagens cedem ao desejo sexual, é justamente a passagem dos jovens de um modo de ser a outro. Algo transcendental parece tocá-los e fazer com que mudem a sua maneira de

interpretarem a realidade à sua volta e, conseqüentemente, de se relacionarem com o “mundo diferente” (SILA, 2011) dos brancos. Em Ndani, o prazer sexual ressuscita a esperança, a mesma que seu povo alimenta desde antes do nascimento de Obem Ko (SILA, 2011, p. 107) e que seguirá a nutrir após a concepção de outro Obem, o fruto da união da jovem indígena com o Professor.

O Professor, por sua vez, modifica a forma como se relaciona com os princípios religiosos católicos e tradicionais, passando a demonstrar maior interesse em relação a práticas culturais como o fanado⁵⁷ e o toca-tchur⁵⁸, que se distanciam dos ensinamentos que recebeu na Missão Católica:

Os alunos não reconheciam o Professor. O seu rosto calmo e sereno foi substituído por um outro que ostentava um sorriso permanente. Andava sempre bem disposto. À tarde, as sessões de catequese foram substituídas por desporto. Corriam e jogavam futebol todos os dias. O Professor falava cada vez menos das coisas do céu. Os alunos pensaram que era uma situação passageira, sol de pouca dura, mas enganaram-se. As coisas da terra passaram a ter prioridade. Queria saber quando é que seria o próximo fanado; quem era o melhor tocador de tambor; quando é que seria o toca-tchur de fulano tal e tal [...] (SILA, 2011, p. 135).

O prazer sexual funciona na narrativa de Sila como uma espécie de fruto proibido. Ao se relacionar com Ndani, o “Menino de Padre” prova “da árvore do conhecimento”, cede aos encantos de uma espécie de Eva Tentadora, em relação a qual ele próprio representa tentação. Caem ambas as personagens na armadilha do desejo, com a diferença de que, no caso da jovem indígena o sexo representa a ressurreição da esperança, enquanto para o educador o prazer carnal proporcionado pelo encontro com a moça representa uma espécie de comunhão com a terra, que se impõe como divisor de águas em sua trajetória, pois demarca o florescimento do interesse pela cultura de sua comunidade de origem. Transculturado, o Professor retorna à aldeia, inicialmente motivado pelo intento de propagar os saberes adquiridos no convívio com o colonizador, posteriormente tocado pelo desejo de comunhão com a comunidade de Quinhamel.

A transformação iniciada na Missão Católica atinge seu ápice após o encontro com Ndani, quando o Professor parece passar por um novo processo de neoculturação e se reposicionar diante das práticas sociais à sua volta. Aos poucos, a igreja vai cedendo espaço ao futebol e os assuntos do céu vão dando lugar às pautas da terra, dentre as quais a resistência aos abusos de poder perpetrados pelo colonizador ocupa posição de destaque. Essa

⁵⁷ Cerimônia de iniciação à vida adulta (SILA, 2011, p. 190).

⁵⁸ Velório geralmente feito na residência de um ente falecido em que há comidas e bebidas (SILA, 2011, p. 191).

mudança acentua o interesse da personagem em concluir a redação do testamento de Bsum Nanki, registrando conseqüentemente o plano de resistência ao colonialismo português engendrado pelo líder tradicional:

Aquele plano tinha que ser registado, tinha que haver uma forma de começar a pôr as coisas no seu lugar. Castigar gente inocente era pecado, como é que aqueles brancos não sabiam? Iam à missa todos os domingos, mas durante a semana não faziam outra coisa senão pecado. Pecado por cima de pecado...

Aquele Régulo sabia o que dizia. Não era matar nem correr com ninguém, o que também seria outro pecado. Um pecado nunca justifica outro pecado, isso sabe todo o bom cristão. Era só para acabar com os pecado que os brancos cometiam, acabar com o castigar inocentes. Será que os Padres sabiam disso? Será que eles estavam ao corrente do que se passava naquela terra, ou teria o seu colega Carlos razão quando disse, após a sua expulsão da Missão, que eles se limitavam a passar o tempo fechados na Missão sem querer saber do que acontecia lá fora? Eles diziam sempre que se devia amar ao próximo... Não era castigar, nem matar. Ou será que os brancos que mandavam na terra não consideravam talvez os pretos seus semelhantes?

Depois de escrever aquele plano do Régulo, tinha que ir à Missão falar com os Padres e ver o que é que pensavam sobre aquilo tudo. Desde que deixara a Missão tinha visto tanta coisa que não combinava, que não correspondia ao que imaginava, ao que eles lhe tinham dito... (SILA, 2011, p. 141)

O Professor vai se dando conta da distância entre as pregações religiosas testemunhadas na Missão e as ações dos brancos nas aldeias. O relacionamento com Ndani parece acentuar a sua sensibilidade no que diz respeito às injustiças sofridas por seu povo e, em consequência, fomentar a sua indignação frente às contradições que permeiam o cotidiano colonial. O jovem, tão afeito aos estudos, aparentemente se depara com a crueza da equação formulada por Aimé Césaire, em seu conhecido *Discurso sobre o colonialismo* (2020):

Entre colonizador e colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas.

Nenhum contato humano, porém relações de dominação e submissão que transformam o homem colonizador em peão, em capataz, em carcereiro, em açoite, e o homem nativo em instrumento de produção.

É minha vez de apresentar uma equação: *colonização = coisificação* (CÉSAIRE, 2020, p. 24).

E, ao encarar a reificação brutal de seu povo, a personagem se depara com a urgência de verter a sabedoria do Régulo de Quinhamel em escrita, preparando os alicerces de uma trincheira a ser construída pelas futuras gerações de combatentes bissau-guineenses: “Mandou

cada aluno fazer uma cópia do testamento e guardar em casa. Era para guardar até o dia em que ele mandasse ler” (SILA, 2011, p. 141).

A escola, em meio a esse cenário, se estabelece como um espaço de luta contra a dominação, frustrando as expectativas da metrópole europeia a respeito da educação colonial, e o Professor se afirma nesse contexto como agente transformador da realidade de injustiças em que está inserido, contrariando as perspectivas coloniais que, como registram Lourenço Ocuni Cá (2000; 2017) e Paulo Freire (2011), ambicionavam a promoção de um ensino fundamentado na “docilização” dos naturais da terra para atenderem aos interesses do colonizador.

Na realidade, ao permitir a concretização de seu amor por Ndani, o Professor se reposiciona socialmente e passa a ser crítico das contradições que permeiam crenças vigentes em Quinhamel:

– Professor, conhece aquela mulher do Régulo?

[...]

– Ela tem uma coisa no corpo que faz mal...

– Quem te disse isso?

– Toda a gente fala...

Fez daquilo um assunto para a catequese. Não as suas relações pessoais, mas a superstição. Pensava convencer os seus alunos da inexistência de espíritos maldosos, de coisas que se dizem estar no corpo das pessoas. Mas não conseguiu o seu intento. Saiu mesmo frustrado naquele dia. Ninguém acreditou nas suas palavras. Ninguém, mesmo os mais novos, quis acreditar que aquela mulher não podia ter nada de sobrenatural no corpo. Pelo contrário, insistiram em aconselhá-lo a ele a afastar-se dela. Afastar-se para sempre...

Sentiu-se tão frustrado que nem sequer jantou naquele dia. Deitado na cama, levou muito tempo a pensar no assunto. Por que estavam tão seguros aqueles meninos das suas crenças? Por que não quiseram dar-lhe a atenção habitual? Pela primeira vez tinham rejeitado um ensinamento dele. Não quiseram acreditar que uma mulher tão bonita e tão meiga como aquela não podia ter nada de anormal no corpo, nada que justificasse a sua rejeição pela comunidade inteira, por toda a gente que vivia à sua volta, Seria aquilo justo? (SILA, 2011, p. 131)

É o senso de justiça que move os ensinamentos do educador, mas não só. Ele se nega a aceitar que aquela a quem devota o seu amor pode ser instrumento de forças sobrenaturais causadoras de tragédias para os que estão à sua volta. Nesse caso, suas experiências individuais se sobrepõem aos conhecimentos propagados pela tradição e essa circunstância o faz buscar apoio nos ensinamentos religiosos com os quais conviveu na Missão Católica:

Pensou longamente no assunto. Do ponto de vista da religião, era inaceitável falar de espíritos maldosos que procuram refúgio nos seres humanos. Aquilo não era para

um bom católico aceitar. [...] Não havia motivos para justificar a marginalização da pobre mulher. Também era um pecado! (SILA, 2011, p. 131-132).

Tendo as convicções desamparadas pelos saberes da tradição, o Professor recorre aos conhecimentos religiosos construídos junto aos padres e neles encontra respaldo para o seu ponto de vista. A circunstância retratada evidencia a sua oscilação entre culturas, resultado do processo de transculturação ao qual se submeteu. A resistência da comunidade de Quinhamel em concordar com ele, por sua vez, demonstra que, ao mesmo tempo em que as opressões coloniais impõem a religião católica, as vozes tradicionais ecoam na consciência das comunidades, atravessam o seu cotidiano e reivindicam espaços cedidos. As zonas de contato (PRATT, 1999), não se pode esquecer, são espaços de coerções, embates e resistências.

Mesmo a reação do corpo discente, quando convocado a repensar a condição de Ndani, não sendo favorável ao educador, o seu poder de influência na comunidade é incontestável, tanto que o narrador sublinha que essa é uma situação inédita nas aulas de catequese, em que o habitual é os estudantes concordarem com os ensinamentos do Professor. A sua comunhão com a terra e as questões a ela relacionados, concretizada mediante a aceitação do amor que sente pela jovem indígena, representa um marco para o fortalecimento dos movimentos de resistência ao colonialismo português, pois é ponto de virada que define o rumo de suas ações futuras. Ela demarca uma mudança de postura do Professor no que se refere ao convívio com tradições e crenças religiosas: ele constata a fragilidade de algumas certezas e, fazendo uso do pensamento paciente – legado aparente de Bsum Nanki –, substitui verdades que o apoiam em um ponto estável por questionamentos que o mobilizam diante das injustiças sociais da colônia. Ao “provar do fruto proibido”, o rapaz abandona a “fé cega” e faz de sua prática de ensino “faca amolada”⁵⁹ de resistência, quiçá renunciando a chegada da “noite grávida de punhais”⁶⁰ que se fará frente de combate às barbáries promovidas pelos portugueses em sua terra.

A possível queda do “Menino de Padre”, ao sucumbir ao apelo sexual, representa, do ponto de vista narrativo, o marco de ascensão de uma importante liderança transcultural, capaz, inclusive, de converter a escola criada, como ferramenta de dominação, em trincheira de resistência ao colonialismo português.

⁵⁹ “Fé cega, faca amolada” é o título de uma canção composta por Milton Nascimento e Ronaldo Bastos.

⁶⁰ “Na noite grávida de punhais” é a expressão que intitula uma famosa antologia de poesia africana organizada por Mário Pinto de Andrade (1975).

4.6. Do preconceito à predestinação: A consagração dos mártires

A guerra se alimenta de sangue. Seu apetite voraz é saciado quando corpos tombam sobre o solo, saciando a fome de poder de alguns e alimentando a pretensão de superioridade de outros.

No contexto colonial, a fome de poder é cotidiana. Colonizadores e colonizados são enredados em uma trama “de humilhação, dor e fome”, na qual os seus papéis são previamente decididos com base nos preconceitos inerentes às investidas colonizantes. Presos nessa poderosa rede, passam a nutrir, como ressalta Sartre (1968), “uma ira vulcânica”, proporcional, no caso dos colonizados, à “pressão que se exerce sobre eles” (SARTRE, 1968, p.11).

Ímpetos de resistência aos papéis socialmente estabelecidos na colônia surgem de ambos os lados. Há quem seja oriundo da metrópole e se compadeça com as injustiças sofridas pelos colonizados; também há quem seja natural da terra colonizada e se alie aos invasores. É praticamente impossível, entretanto, romper o jogo de imagens constituído pelo colonialismo e escapar do exercício de uma função pré-estabelecida em uma sociedade estagnada pela violência e pela falta de perspectivas de ascensão social. A moldura em torno dos retratos do colonizador e do colonizado, como demonstra Albert Memmi (2007), se compõe de estruturas difíceis de implodir e, conseqüentemente, enclausura os sujeitos coloniais ao limitar radicalmente as suas possibilidades de existência.

É em meio a esse espaço asfíxiante de violência, coerção e clausura que o Professor protagonista de *A Última Tragédia* (2011) se percebe ao tomar consciência das limitadas possibilidades para seu povo no contexto social dominado pelos portugueses. Pressionado a abandonar Quinhamel para fugir dos estigmas que pairam sobre Ndani – a maldição do Djambakus e os preconceitos suscitados pelo relacionamento adúltero que passa a viver – e, por conseguinte, sobre a união entre os dois, ele parte com a jovem para Catió, que o narrador apresenta como uma espécie de “terra prometida”, em que as pessoas, por desconhecerem o passado do casal, não estariam o tempo inteiro fustigando as feridas que lhes furtam as esperanças de um futuro próspero:

Catió era a nova esperança. Terra distante, isolada do resto, rodeada de braços de mar por quase todos os lados. Terra de gente desconhecida, que não conhecia o seu passado, gente que iria deixar viver a esperança nascida num dia santo, antes de Obem. 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, 2011, p. 147).

O casal busca, no isolamento de Catió, o solo fértil que “mana leite e mel” (BÍBLIA, 2009, p. 218 – Dn, 26:9), onde estariam livres das mordidas do colonialismo e da maldição que prevê um futuro trágico para Ndani. Há, em sua peregrinação e no registro via discurso indireto livre de suas expectativas em torno da nova morada, uma série de semelhanças com as narrativas bíblicas que dão conta da jornada dos filhos de Israel em busca de uma Terra Prometida. O narrador é, nesse sentido, bastante habilidoso ao acessar os pensamentos das personagens e deles extrair imagens que reverberam o contato com os textos escritos da tradição religiosa católica com a qual eles passaram a conviver por meio do processo de assimilacionismo cultural. O fluxo narrativo progride em direção às narrativas da tradição judaico-cristã acompanhando os passos das personagens que delas se acercam entre aprendizados e coerções.

É importante sublinhar, dentro desse contexto narrativo, a ocorrência de sonhos premonitórios no romance de Sila. Ao chegar a Quinhamel, o Professor passa a ser atormentado por imagens oníricas que, se não se apresentam como proféticas logo de saída, têm o seu caráter premonitório desvendado quando o leitor avalia-as respaldado pelo conhecimento de circunstâncias históricas relacionadas à elaboração da trama romanesca. Exemplifica essa situação o seguinte fragmento:

Com a cabeça cheia de interrogações, adormeceu quando já era muito tarde. Teve um sono turbulento, sonhando com coisas horríveis. Sonhos de guerras entre pretos e brancos. Guerras com muitos mortos de ambos os lados. Pessoas inocentes que não sabiam de nada eram mandadas para a guerra e morriam lá. Morriam ou então ficavam mutiladas, no corpo ou na alma; voltavam e não encontravam a família que tinham deixado, as mulheres que amavam, os filhos que cresciam...
Acordou no meio do sonho, sem saber se houve vencedor, nem quem era. Ficou muito abalado com uma cena horrível em que um grupo de crianças sem família, sem roupa, sem sapatos, famintas, enchiam as ruas a mendigar. Estavam divididas em grupos conforme as suas capacidades motoras. À frente, seguiam os paraplégicos, aqueles para quem não houve nem vacina nem magia para os manter de pé e caminhar como os outros. Não tinham nem cadeiras de rodas nem muletas, arrastavam-se pelas ruas esburacadas e lamacentas. Os mais velhos tinham calos onde os mais novos apresentavam feridas. Feridas que pareciam não querer cicatrizar; feridas que sangravam depois de cada caminhada; feridas onde as moscas insistiam em ir buscar o que não encontravam nem nas lixeiras nem nos corpos dos animais em putrefação. Depois destes seguiam os mutilados, com pedaços de madeira a substituírem as partes que tinham ficado na guerra, que um estilhaço perdido ou uma mina esquecida tinha levado. Atrás de todos, iam os que tinham mãos e pés completos. Cuidavam dos outros. Ajudavam a atravessar valetas e saltar

muros. Quando chegava a hora de comer e não tinham esmola suficiente, eram os que iam roubar comida para todos.

Carregavam todos o mesmo olhar, a mesma expressão no rosto, não se sabia se de desafio ou de acusação. Não tinham escola nem abrigo. Não tinham água para tomar banho. Ninguém se preocupava com eles. Ninguém ajudava. Todas as atenções estavam voltadas para a guerra...

Acordou e começou a chorar, como uma das crianças mutiladas que tinha visto no sonho, que usava as costas da mão que lhe restara, repleta de sujidade, para afastar as lágrimas e o ranho que lhe humedeciam as faces de pele áspera e prematuramente rugosa.

Não soube quem ganhou a guerra, nem se houve vencidos e vencedores. A única coisa que tinha a certeza era que, no fim, os chefes de uns e de outros teriam que ir sentar-se à volta de uma mesa e assinar um pedacinho de papel, talvez menor que aquele onde iria escrever o plano do Régulo. Se calhar, pouco tempo depois desse acto, as vítimas seriam esquecidas, os mutilados ignorados, as promessas hipotecadas... E no dia em que as esperanças fossem enterradas, mesmo antes do alçar da esteira de tchur, quem sabe, iriam sentar-se outra vez à volta de uma mesa, provavelmente maior e mais luxuosa que a outra e, solenemente, abrir uma garrafa de champanhe francês... (SILA, 2011, p. 143-144).

O sonho assume função profética na narrativa, pois os acontecimentos vividos pelo Professor antecedem a guerra colonial que resultará na proclamação unilateral da independência da Guiné-Bissau, em 1973, sem o reconhecimento de Portugal, que só ocorre em 1974. O texto-denúncia de Sila obriga o leitor a encarar os corpos mutilados pelas armas e enxergar a sujidade das feridas abertas, expostas às moscas. As imagens compõem um pesadelo para a personagem e, na narrativa, funcionam profeticamente por anunciarem a guerra que está à espreita. Professor e “profecia” se alinham nesse ponto do romance, já que a personagem aparentemente consegue prever traumas que devastarão o seu povo.

Observáveis em narrativas associadas às mais diversas tradições, as revelações oníricas estão notadamente presentes nos textos bíblicos. Não se pode deixar de mencionar que desde o livro de Gênesis – onde se registram sonhos proféticos de um faraó – a dimensão simbólica do sonho tem sido alvo de indagações e instigado o trabalho de interpretação.

Ao inserir imagens tão impactantes em sua narrativa, Sila expõe os corpos que vagueiam entre os escombros deixados pela guerra, construindo uma trincheira de resistência literária que funciona como amparo para os desabrigados no âmbito dos discursos historiográficos considerados oficiais. O escritor parece munido da consciência expressa por Achille Mbembe de que “para as comunidades cuja história por muito tempo foi sobretudo de degradação e humilhação, a criação religiosa e artística amiúde representou a última linha de defesa contra as forças da desumanização e da morte” (MBEMBE, 2018, p. 299) e, por isso, coloca a sua pena a serviço da humanização das vítimas da guerra.

Ao mesmo tempo em que sensibiliza e impacta com a exposição de corpos mutilados, o autor combate as mutilações presentes na história oficial narrada pelos colonizadores, denunciando injustiças e descasos que atravessam as ruas da Guiné-Bissau para apontar na direção das mesas fartas dos líderes que, em momentos como a Conferência de Berlim (1884-1885), decidem sobre “os condenados da terra” (FANON, 1968) sem terem sido capazes de conceder-lhes sequer a compreensão de uma escuta. O escritor desenvolve, por todo o exposto, um projeto transescritural (WALTER, 2009).

As imagens apresentadas em sonho ao Professor parecem antecipar a violência a ser enfrentada pelos guineenses durante a descolonização do país. Uma brutalidade que ele experimenta ao longo da convivência com a administração portuguesa, só que em proporções menores, direcionada a sujeitos específicos, como o seu pai ou o próprio Mbunh Lambá, já que os levantes de resistência, a essa altura, ainda constituem iniciativas isoladas.

Um aspecto interessante do sonho do Professor é a forma como as desigualdades sociais são nele reverberadas, quando as imagens oníricas contrapõem a total desolação de um numeroso grupo ao conforto proporcionado à restrita agremiação dos que decidem sobre os rumos das disputas territoriais. Nesse ponto específico, o sonho aparentemente prepara o Professor para os impactos que as desigualdades sociais terão em sua trajetória de vida, inclusive no cerceamento de suas escolhas.

Na realidade, o romance de Sila denuncia a ausência de perspectivas de promessa para os colonizados, mesmo que eles façam todos os esforços possíveis para fugirem do futuro de tragédias que a condição colonial lhes impõe. Os rumos da trajetória do Professor são, nesse sentido, emblemáticos, pois demonstram a impossibilidade de fugir do futuro de embates que se avizinha. No caso do educador, um futuro que reivindica espaço em meio a uma partida de futebol, que em tese constituiria um momento de lazer partilhado pelos habitantes – brancos e negros – da colônia:

[...] jogar futebol aos domingos era uma tradição em Catió. Quando chegou foi uma das coisas que mais gostou, apesar das circunstâncias em que as partidas se desenrolavam. [...] Todos os domingos eram sempre as mesmas equipas que se defrontavam: a dos *Casados* e a dos *Solteiros*. No início, achou aqueles nomes muito divertidos. Depois, quando conheceu melhor os atletas, achou-os produto da falta de imaginação daquela gente. Agora estava convicto de que era uma forma de discriminação, embora muito subtil.

Casados eram todos os brancos e mestiços, funcionários e os comerciantes, todos os civilizados e alguns assimilados. *Solteiros* era tudo quanto era preto, independentemente da idade ou do número de mulheres que tinha; às vezes era também um assimilado que não sabia, mas queria jogar. No início, jogou pelos

Solteiros. Marcava sempre muitos golos. Talvez por isso alguém tinha descoberto que afinal ele era *Casado*, era professor. Tinham-lhe reconhecido o estatuto de assimilado (SILA, 2011, p. 154)(Grifos do autor).

O narrador capta magistralmente o percurso do Professor até perceber a maneira como as desigualdades sociais da colônia se inserem nas partidas de futebol. As designações que indicam o estado civil dos moradores da comunidade são levadas a campo para dividir os participantes dos jogos, mas desvinculadas de sua relação com questões matrimoniais. Casado é aquele a quem está assegurado um cotidiano de privilégios na colônia: brancos, assimilados e homens considerados civilizados pelos colonizadores. Solteiros são os naturais da terra, a princípio identificados pela cor da pele.

O discurso narrativo é minucioso ao demonstrar como a percepção do Professor a respeito das armadilhas impostas pelo colonialismo se transforma na medida em que ele passa a conhecer de perto a organização das práticas esportivas em Catió. Ele vai da suposição de que as designações são fruto da falta de criatividade até a constatação de que os nomes atribuídos mascaram o preconceito latente na organização das partidas. O lazer se apresenta no romance como representação metonímica das disputas de poder que caracterizam os espaços coloniais. Não há como fugir dos embates com o colonialismo, que lança a sua rede perversa de dominação por todas as esferas do convívio social.

Incomodado com a impossibilidade de fugir da lógica de dominação que atravessa Catió, o Professor tenta renunciar à prática do esporte que estima. Os pedidos insistentes dos vizinhos conhecedores de suas habilidades esportivas, somados a insistência de Ndani para que não desaponte os admiradores de seu potencial enquanto jogador, todavia, o conduzem a campo para uma última partida, que é crucial para definição dos rumos de seu futuro:

“Cada uma das equipas reivindicava o Professor. Ele afastou-se e começou o seu aquecimento. Por fim, chamaram-no e disseram para decidir onde preferia jogar. Disse que era *Solteiro...*” (SILA, 2011, p. 155) (Grifo do autor)

À aparente oportunidade de escolha, se segue um início de jogo atribulado, no qual o educador faz vários gois para seu time, apesar de perceber a propensão da arbitragem em favorecer abertamente o time dos casados, que contava naquele dia com um torcedor inusitado: o novo Administrador de Catió, que antes exercera a função de chefe em Quinhamel e por esse motivo já era conhecido do Professor.

No segundo tempo do jogo, o time dos casados passa a contar com um reforço em especial: o filho bastardo da cozinheira do Administrador Cabrita, que na verdade era fruto de uma relação não assumida entre patrão e empregada, algo bastante comum no contexto colonial. O rapaz foi posto em campo com a missão de “neutralizar” as jogadas do Professor, sem estabelecer limites para atingir o seu objetivo, já que contava com o apoio do árbitro em exercício e a reconhecida simpatia dos “donos da bola”:

O Professor acabou por notar que o rapaz, que lhe seguia como uma sombra, rasteirava-o propositadamente. Por isso resolveu fugir dele, deixando de fintar e demorar com a bola nos pés. Mas isso de nada serviu. O rapaz continuava a derrubá-lo, mesmo quando corria sem bola. Fê-lo duas vezes seguidas sem que o árbitro interviesse. Protestou e levou logo um cartão amarelo com promessa de expulsão da próxima vez. O árbitro disse que sabia o que tinha a fazer, não precisava de ensinamentos de ninguém e que protestos no campo não admitia (SILA, 2011, p. 158).

Sila metonimicamente transfere para o campo futebolístico o cenário de injustiças que permeia o campo colonial. O Professor se vê alvejado por injustiças, tenta protestar a quem tem a função social de defender a ordem, reivindica o respeito que não lhe concedem, ao solicitar o apoio do “policia” em atuação. Seus pedidos são retrucados com violência e as estruturas asseguradoras da justiça se fazem instrumento que reproduz a lógica opressiva de dominação. Resta ao jovem, rasteirado e injustiçado, tentar reagir à violência:

Foi então que o Professor decidiu dar uma lição ao jovem. Ao receber a bola de um companheiro, ofereceu-a propositalmente ao rapaz, que logo levantou o pé para pontapeá-la com força para a frente. Deu-lhe uma staka tão bem dada que caiu de imediato e começou a gritar que os cachorros dos pretos lhe tinham partido o pé. As crianças aplaudiram a acção. O árbitro apitou. O novo Administrador invadiu o rectângulo do jogo. Correu em direcção ao Professor. Levantou o braço. Desferiu uma violenta bofetada na face do Professor (SILA, 2011, p. 159).

Cansado de tentar driblar as injustiças, o Professor faz com que o jovem sinta o impacto de sua própria brutalidade, ao que ele revida com a acusação de que “os pretos”, no plural, lhe partiram o pé, momento em que o jogo metonímico forjado por Sila se inverte e o todo é usado para referenciar a parte (foi o Professor, e não todos os pretos em campo, quem agiu de modo premeditado para que o rapaz se machucasse). A culpabilização de todo um grupo pela ação de um indivíduo favorece diretamente a criação de estereótipos, que como bem atestam os estudos de Roger Bastide (1973) tem sido estratégia cara ao se tentar justificar a dominação de um determinado grupo social sobre outros. Ao acusar todos os pretos de agressão o rapaz conclama revolta contra todo time dos “solteiros”, tentando maculá-los pelo

dano físico provavelmente sofrido. O Administrador, por sua vez, não é capaz de esperar as ações da arbitragem, desfere uma bofetada no Professor, que não se contém e dá vasão a uma revolta refreada por gerações:

Ficou durante uns momentos sem saber como reagir. Foi tudo tão rápido, tão surpreendente, tão violento. Só quando viu a mão subir outra vez no ar é que se deu conta do que estava sucedendo. Na sua memória surgiu como um relâmpago uma cena idêntica, passada há muitos anos atrás na sua tabanca natal. Um comerciante branco tinha acabado de esbofetear o seu pai. Viu a mão branca a aproximar-se outra vez do seu rosto. Sentiu algo crescer dentro de si. Não sabia se era uma onda de fúria ou um desejo de vingança. Reagiu com rapidez. Desviou todo o tronco para trás e viu a mão passar perto do seu nariz, assobiando. No instante seguinte era o seu punho a embater nas bochechas do branco. Depois seguiu-se um outro golpe na face e outro ainda que fez sair um jorro de sangue do nariz e um grito agudo da boca do Administrador. A fúria e a revolta que sentia dentro de si impeliam-no a desferir golpes cada vez mais violentos no corpo do homem branco que tinha à sua frente. Os colegas de equipa intervieram no preciso momento em que se preparava para desferir uma série de outros golpes. Ainda disse e muita gente ouviu:

– Vou matar esse filho da puta! (SILA, 2011, p. 159)

Onda de fúria? Desejo de vingança? Ímpeto de resistência? São muitos os motivos que o Professor tinha para revidar a agressão e o narrador apresenta a sua ação como uma espécie de ato inconsciente, em que o corpo parece agir à revelia da volição. Memórias da agressão sofrida por Obem são evocadas, em um gesto narrativo que denota a força da ancestralidade na condução do romance, mas, para além delas, são apresentadas inúmeras razões capazes de levar a personagem à consumação de um ato de violência. Situações vividas e testemunhadas que poderiam ocasionar o revide furioso de quem um dia se dispôs a assimilar a cultura do colonizador, na esperança de encontrar um futuro de menos injustiças.

Ao golpear o corpo do branco que lhe agride, o Professor está, na verdade, deixando transbordar a fúria que conteve ao se perceber imerso em uma sociedade fundamentada no menosprezo aos pretos. É este o seu último ato de resistência para tentar “sair da grande noite” (MBEMBE, 2019) que é a dominação colonial portuguesa estabelecida em seu país. A esse derradeiro gesto desesperado se sucedem a sua prisão, o seu injusto julgamento, a condenação ao exílio e a sua retirada do convívio com as demais personagens, desaparecimento jamais superado por Ndani, aquela a quem escolheu como seu único amor. Punições, em certa medida, previstas pelos Homens-Grandes de Catió, calejados de testemunhar a disparidade de poder entre pretos e brancos:

Eles sabiam muito bem que mesmo que o Administrador não quisesse, os outros brancos nunca deixariam impune o castigo corporal e a ofensa pública de um branco

por um preto. Sabiam que no dia seguinte, senão mesmo naquela noite, os cipaios iriam prender o Professor onde quer que ele estivesse e levá-lo-iam para a Administração. Aí iriam começar a espancá-lo publicamente, para que os outros pretos vissem o que acontecia a um preto que ousasse pôr a mão em cima de um branco. Imaginaram-no amarrado no mastro da bandeira sob o sol infernal do meio-dia, a sangrar por todos os lados, as mãos atadas atrás das costas, sem poder expulsar as moscas que lhe iriam sugar o sangue fresco a brotar da boca, do nariz, do queixo, de todo o corpo.

Tinham tanta certeza da sorte que estava reservada ao Professor que os mulçumanos e cristãos foram rezar e os outros deitar cana na baloba. Todos pediam que o Professor fosse poupado, que se evitasse que fosse descarregado nele todo aquele ódio que só no coração dos brancos podia caber.

Esperavam todos uma ajuda sobrenatural que viesse atenuar a vingança do Administrador. Uma vingança de que estavam certos iria ocorrer nos dias seguintes, sem falhar. Sim, porque os brancos sempre se vingavam...

De uma maneira ou de outra (SILA, 2011, p. 160).

Da experiência de testemunhar punições brutais, como a de Mbunh Lambá, brota a certeza dos mais velhos de que o Professor não ficaria impune, reforçada quando, dias após o confronto físico, o Administrador é encontrado morto em sua residência. O desespero conduz os moradores de Catió aos seus altares e torna visível a diversidade de credos que caracteriza o lugar. Católicos e mulçumanos recorrem às suas rezas, adeptos das religiões tradicionais procuram a baloba⁶¹, todos clamam por uma intervenção do sobrenatural, que não virá. Merece destaque, nesse ponto do romance, a imagem formulada pelos Homens-Grandes a respeito da forma como o Professor poderia ser punido, em que o corpo humano ensanguentado, preso em um mastro de bandeira e exposto às moscas, não só denuncia a hipocrisia de um patriotismo que convive bem com a tortura e o menosprezo da vida humana, mas coloca o Professor na posição de mártir transcultural, que, de modo semelhante a Jesus Cristo, tem seu corpo esfacelado pelas armas dos opressores e exposto em espaço público.

Embora a punição da personagem não aconteça exatamente dessa forma, a imaginação dos idosos dá conta do lugar que o educador passará a ocupar no imaginário da comunidade: o espaço reservado aos mártires que se sacrificam por ideais de uma coletividade – no caso da narrativa, o ímpeto em combater a violência colonial, que se manifesta por meio das ações do Professor, mas se faz presente no íntimo dos “condenados da terra” (FANON, 1968).

O romance cumpre um importante papel no sentido de explicar como determinados ideais floresceram em meio à população bissau-guineense. O pensar mítico que permeia a narrativa desempenha, sob esse aspecto, uma importante função. Como pontua Eliade (1972),

⁶¹ Local de culto religioso, santuário – Conforme Sila (2011, p. 189).

o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. [...] Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje (ELIADE, 1972, p. 11).

No texto de Sila, se observa a forma como o pensar mítico é utilizado para – descolado de sua função inicial de explicar como façanhas de entes sobrenaturais forjaram uma determinada realidade – justificar perspectivas sociais a respeito da colonização. Abdulai expõe acontecimentos silenciados pela história, coloca os corpos negros torturados ao lado de imagens sagradas que estão presentes nos altares defendidos pelos colonizadores, demonstra como a tortura de um sujeito em especial não é um caso isolado no percurso histórico da colônia. Todos esses esforços contribuem para a criação de uma narrativa transcultural e transescritural, que se dispõe a repensar o histórico tendo como horizonte privilegiado a interculturalidade.

O revide do Professor e as consequências brutais desse episódio, para ele e para Ndani, condenada à experiência de amar um ser ausente, representam a consolidação de um martírio. As personagens passam à condição de sujeitos impedidos de viver o amor e condenados à tragédia que é vagar sem escolha e sem destino em meio aos escombros produzidos por conflitos coloniais que os antecedem, atravessam e ultrapassam.

4.7. O transescritural como última trincheira

– Um assimilado ainda por cima... Um preto assimilado a dar porrada ao Administrador e vocês todos ficam com o bico fechado! Essa é que faltava! Ninguém vai acreditar que há brancos com tomates nesta terra... Isto altera tudo, senhor Doutor. Esse maldito preto é que vai responder pela morte do Administrador... (SILA, 2011, p. 171)

A fala acima transcrita é atribuída ao inspetor encarregado de investigar a morte do Administrador. Embora a perícia médica encontre evidências de que a morte tenha sido causada por uma hemorragia interna sem qualquer relação com os acontecimentos ocorridos na partida de futebol, ao tomar conhecimento de que, nos dias que antecederam a sua morte, o Administrador foi agredido por um preto, o Inspetor rapidamente atribui a culpa de tudo ao Professor. Em sua fala está expressa a perturbação ao ficar ciente de que um assimilado se

rebelou contra os colonizadores e também a sua ânsia em distorcer as constatações periciais para impingir a culpa ao rapaz, de modo a vingar de maneira exemplar as agressões ao branco.

Abdulai Sila compõe uma narrativa em que os limites entre ficção e realidade, pertinentemente questionados pelos estudos de Iser (2002), se tornam alvo de indagação, tanto por parte do narrador quanto do leitor. Personagens como o Inspetor se demonstram hábeis em distorcer acontecimentos e relatá-los de acordo com os interesses da administração colonial, utilizando em seus próprios discursos ao longo do romance os mecanismos de seleção, combinação e desnudamento – ferramentas que, conforme sublinha Iser (2002) são de importância inquestionável para a construção dos textos ficcionais. A leitura de *A Última Tragédia* (2011), se precedida do contato com as teorizações de Wolfgang Iser (2002), faz incontornável a reflexão sobre o seu questionamento basilar: “Os textos ficcionados serão de fato tão ficcionais e os que assim não se dizem serão de fato isentos de ficções?” (ISER, 2002, p. 957).

O narrador criado por Sila não se isenta de questionar a distância entre vivido e narrado em mais de um momento do romance:

A novidade espalhou-se rapidamente. Ia de boca em boca sem parar, sempre com sal em cima (SILA, 2011: 161).

Aquela era a única história que a gente de Catió contava sem pôr sal em cima. Todos tinham medo da coragem de Mbunh; e também da alma dele que existia (SILA, 2011, p. 163).

Mas quando é que alguém já ouviu uma passada sem um bocadinho de sal? Isso existe? Quando uma pessoa conta uma passada, ou põe o sal dele ou então vomita o sal da outra pessoa que lha contou antes. Agora, contar passada sem pôr sal, sem um bocadinho só, não se sabe onde é que isso existe. Talvez só naquele caso de Ndani... (SILA, 2011, p. 185-186)

A leitura dos excertos revela uma consciência narrativa calcada na indagação do próprio ato de narrar. O narrador se demonstra ciente das armadilhas da narração, avalia o povo de Catió e com isso ressalta a habilidade humana em “temperar” aquilo que se relata. Estabelece duas narrativas como isentas do “sal” popular, a de Mbunh e a de Ndani, mas se contradiz ao fazer isso, pois se refere a cada uma delas de forma isolada tratando-a como a única história que não se deixou contaminar pelos acréscimos do imaginário popular.

Do lançamento de todas essas questões nas páginas finais do relato, podem ser extraídas importantes reflexões sobre as práticas narrativas, seja em um texto abertamente

ficcional, seja em documentos da história tida como oficial; e o narrador de Sila não se excetua da formulação de problematizações nesse sentido:

[...] as pessoas andam sempre a ver as coisas ao contrário. Para apresentar provas concretas? Claro que elas existem! E são tantas que nem podem ser enumeradas. Por exemplo, em Bissau, dizem que não foi na casa de Dona Maria Deolinda que a Ndani esteve, foi numa outra casa, porque aquela nunca existiu; dizem ainda que o Antoninho nunca teve aquelas relações com Dona Lili, que é só uma calúnia, porque Dona Lili é mulher de respeito. Há até pessoas que andam o tempo todo a fazer masturbação intelectual, a dizer que o colonialismo nunca existiu. Porque se aquelas tragédias e matanças e torturas e misérias e corrupções e poderes de abuso que foram contados é que caracterizaram aquilo que se chama de colonialismo, então o colonialismo não acabou. Das duas uma... Imagine-se! (SILA, 2011, p. 186)

Partindo da percepção de que a existência de provas concretas não anula as possibilidades de variações em um relato, o narrador parece compactuar com a percepção de Costa Lima (2006) de que as verdades constitutivas do real são elaborações humanas porosas e parciais e, tendo em vista essa consciência, sublinha o fato de que os relatos podem ser colocados a serviço dos interesses imperialistas. Situações fundamentais para a tessitura narrativa são vertidas em alvos de indagação nas últimas páginas do romance, de modo a salientar que a seu respeito múltiplos pontos de vista foram e podem ser formulados. À exposição de rumores relacionados a algumas das personagens centrais de seu texto, formulados em direção oposta à adotada na condução do que é contado, o narrador interpõe feito lâmina a seguinte afirmação: “Há até pessoas que andam o tempo todo a fazer masturbação intelectual, a dizer que o colonialismo nunca existiu” (SILA, 2011, p. 186). Com esse gesto, sinaliza que, a respeito da zona de contato (PRATT, 1999) que ambienta o seu romance, muitas afirmações contraditórias podem ser formuladas para atender a interesses diversos.

Ciente de que “o fôlego do pensamento é a paciência” (SILA, 2011, p. 90), Abdulai Sila compõe um romance transcultural (ORTIZ, 1963; RAMA, 2001) – porque composto através da aliança entre contribuições de origens culturais diversas – e transescritural – porque alicerçado no intento de desescrever, reescrever e questionar a escrita da história oficial de uma zona de contato, de modo a repensar o seu lugar no mundo e as posições-sujeito atribuídas a seu povo (WALTER, 2009). Os possíveis frutos de seu esforço narrativo podem não ser sentidos de imediato em seu país ou em países que, como o Brasil, partilham de um passado de exploração ainda em carne viva, mas o seu ato de semear por meio da escrita é revelador da consciência paulofreireana de que “a espera só é esperançosa quando se dá na

unidade entre a ação transformadora do mundo e a reflexão crítica sobre ela exercida” (FREIRE, 2011, p. 93). O romance *A Última Tragédia* (2011) é um ponto circunstancial para o qual convergem ação transformadora do mundo e reflexão crítica sobre ela. A consciência de seus potenciais leitores, se aberta a ouvir as “vozes anoitecidas”⁶² pela dominação colonial, também pode vir a ser esse lugar.

⁶² “Vozes anoitecidas” é a expressão que intitula o primeiro livro de contos de Mía Couto (2013).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma escrita literária forjada entre escombros. Assim se apresenta a obra de Abdulai Sila quando se tem em vista as suas condições de produção. Lançando-se ao desafio de escrever sobre um país com um passado colonial recente, com altos índices de analfabetismo e baixas perspectivas de ascensão social, o autor se dispõe a romper silêncios históricos e dizer das violências e coerções que condicionaram a formação cultural de seu lugar de origem, apesar das inúmeras circunstâncias desfavoráveis à leitura e à publicação de seus relatos. Ao tomar essa iniciativa, desenvolve uma trajetória escritural ousada em meio a qual o romance *A Última Tragédia* (2011) ocupa lugar de destaque, por colocar em cena acontecimentos ambientados no período em que a Guiné-Bissau ainda era oficialmente uma colônia portuguesa.

Recuar ao passado colonial é, para os intelectuais oriundos de zonas de contato (PRATT, 1999), uma tarefa tão difícil quanto necessária. Difícil porque pressupõe a revisitação de eventos traumáticos por meio de atos de recordação (ASSMANN, 2011). Necessária porque oportuniza o rompimento de uma espécie de monopólio representacional (DALCASTAGNÈ, 2012), ao narrar histórias de opressão a partir da ótica de grupos humanos historicamente oprimidos, por meio da composição de textualidades transescriturais, como demonstram as pesquisas de Roland Walter (2009).

Em *A Última Tragédia* (2011), Abdulai Sila se coloca diante das ruínas produzidas pela colonização portuguesa para repensar o passado colonial recente de seu país. Aceita, dessa forma, o desafio de encarar as feridas abertas pelo colonialismo para tentar expurgá-las. Um esforço intelectual que reivindica sofisticadas técnicas narrativas para lograr êxito. Nesse contexto, é consciente da grandeza do trabalho que se dispõe a realizar que o autor recorre ao processo de transculturação narrativa para desenvolver o seu relato.

Criado por Ángel Rama (2001) a partir do diálogo com os estudos de Fernando Ortiz (1963) e outros intelectuais latino-americanos, o conceito de transculturação, como ficou exposto no primeiro capítulo desta pesquisa, possibilita a análise dos textos literários em três níveis: linguagem, estrutura e cosmovisão. Auxilia dessa forma não só na compreensão de textos narrativos produzidos nos países latino-americanos, mas no entendimento de escrituras compostas em zonas de encontro coloniais nas quais componentes culturais de origens diversas disputam e dividem espaço, como o estudo aqui desenvolvido tentou provar.

Nesta pesquisa, optamos pela realização de uma leitura de *A Última Tragédia* (2011) privilegiando a apreciação da cosmovisão transculturada que se projeta através do texto literário. Essa escolha se fundamentou na própria percepção de Rama (2001) a respeito do referencial teórico que formulou em seus estudos, já que o crítico uruguaio aponta o terceiro nível das escritas transculturantes – a cosmovisão – como aquele em relação ao qual os outros dois – linguagem e estruturação textual – estão subordinados. Também pesaram nessa decisão o alargamento da pesquisa, que demandaria um lapso de tempo incompatível com o escopo de uma tese de doutoramento, bem como as limitações do pesquisador, desejoso de realizar imersões profundas na obra do autor e consciente de que esse tipo de exercício exige delimitação do campo de interesse e dedicação a referenciais teóricos específicos para operacionalizá-los com segurança e colocá-los a serviço das análises literárias empreendidas.

Para analisar a linguagem enquanto nível de transculturação, seria necessário um alentado conhecimento tanto do crioulo bissau-guineense quanto das várias línguas faladas na Guiné-Bissau, competências de que o pesquisador não dispõe. A análise mais detalhada da estruturação romanesca, por sua vez, demandaria uma profundidade teórica cujos desdobramentos poderiam acarretar o amesquinamento da análise da cosmovisão transculturada, já por si só tão desafiadora enquanto campo de investigação acadêmica.

Por estarem, os três níveis de transculturação narrativa, entrelaçados, como salienta Ángel Rama (2001), os estudos literários que compõem esta tese não se esquivaram da apreciação de aspectos linguísticos e estruturais do romance analisado. Esse percurso analítico, entretanto, esteve ao longo de todo o trabalho subordinado à avaliação do modo como o transcultural permeia a cosmovisão visibilizada pelo relato de Abdulai Sila. As análises literárias feitas no segundo capítulo desta tese, por exemplo, demonstram como o narrador, ao tematizar os primeiros contatos de uma jovem indígena com o “mundo diferente” dos brancos (SILA, 2011), evidencia as suas dificuldades de comunicação com os portugueses, explicitando-as desde a formulação da expressão que abre o romance, em que se percebe o registro de uma fala que se distancia do português padrão colocada ao lado das observações de um narrador que demonstra o conhecimento dos falares de sua terra⁶³. Essa é obviamente uma avaliação do transcultural fundamentada na observação da superfície linguística. Todavia, como tentamos demonstrar ao longo de todo o segundo capítulo, a exploração desse uso da linguagem é fruto de um esforço em apresentar a maneira como, ao ser submetida ao assimilacionismo cultural, a personagem passa a explorar outros usos da

⁶³ A fala em questão é “– Senhora, quer criado?” (SILA, 2011: 21), analisada detalhadamente no tópico de abertura do segundo capítulo desta pesquisa.

língua portuguesa no contexto social em que está inserida, para poder minimizar a suas diferenças em relação aos padrões portugueses e transitar de forma menos turbulenta na cidade povoada pelos colonizadores.

No que diz respeito à questão estrutural do romance, a análise construída em torno do Régulo de Quinhamel demonstrou a recorrência à repetição de vocábulos e à reiteração de ideias como um gesto narrativo compromissado com a explicitação da aliança entre tradição oral e escrita na composição romanesca, uma vez que os saberes transmitidos oralmente tendem a ser repetidos para favorecer a memorização – o que é desnecessário em textos escritos, haja vista as inesgotáveis possibilidades de releitura. Essa percepção, exposta no contexto em que se analisa a forma como Bsum Nanki tenta transmitir os seus saberes para as próximas gerações, por intermédio da redação de um testamento, favorece a investigação da maneira como o líder tradicional, por meio de suas ações, revela o conhecimento de saberes provenientes de diferentes culturas, tentando aliá-las em prol do fortalecimento de movimentos de resistência capazes de reivindicar um futuro melhor para a sua comunidade.

De forma geral, Abdulai Sila constrói uma trama romanesca que reflete sobre a realidade guineense a partir de três dimensões fundamentais: religião, legislação e educação. Os três protagonistas de *A Última Tragédia* (2011) demonstram-se conscientes dos diálogos interculturais que permeiam a realidade de seu país e negociam entre suas culturas de origem e os aprendizados que as situações de violência presentes em seu cotidiano lhes impõem. Ndani age, no convívio com a patroa portuguesa, como se tivesse renunciado aos Yrans e aderido ao culto dos santos brancos da igreja católica onde é obrigada a estudar catequese; Bsum Nanki aparentemente se curva aos desígnios do colonizador ao aceitar a função destinada aos regentes dentro do sistema de administração idealizado pelos portugueses, se permite, em certa medida, guiar pelas leis dos colonos; e o Professor, mesmo sendo filho de um homem humilhado e torturado pelos colonizadores, dedica-se aos estudos ofertados pelos padres na Missão Católica, em claro movimento de acolhida aos saberes impostos pelos colonos. No entanto, em nenhum momento os seus passos em direção aos ideais do colonizador estão isentos de dissimulações e recuos estratégicos; estão antes disso imersos na dinâmica transcultural e ambivalente do “ser ou não ser” e do “ser sem ser” (MAGALHÃES; PORTELLA, 2008, p. 143-144), por eles adotadas como estratégia para sobreviverem à violência colonial.

Abdulai Sila, ao desenvolver um projeto narrativo transcultural, revisita o histórico para lançar luz sobre as trincheiras de resistência construídas no seio de três instituições

fundamentais para a expansão do colonialismo português: a igreja, o tribunal e a escola. Os conflitos de Ndani, Bsum e do Professor passam por esses lugares, quando não surgem em seu âmago, e é através da tematização dessas contendas que o narrador metonimicamente expõe a complexidade das relações interculturais mediadas pela violência, demonstrando a opacidade (GLISSANT, 2011) que perpassa os contatos entre culturas e mina as tentativas de categorizar os sujeitos coloniais com base nos princípios essencialistas oriundos das “filosofias do Uno” (GLISSANT, 2011: 53-66). As personagens do romance driblam as categorizações essencialistas, celebram a diversidade através de suas trajetórias, se apresentam complexas e se contradizem em determinados momentos da narrativa. Apontam, assim, para a complexidade das relações culturais, sobretudo em contextos em que rupturas e assimilações são impostas.

O texto de Sila assume um compromisso ético com os grupos humanos minorizados durante a colonização portuguesa. É nessa perspectiva que o autor reivindica o direito de narrar as vivências do período colonial e abre espaço para protagonismos improváveis nos textos que foram escritos pelos invasores portugueses. Ao caminhar nesse sentido, o seu projeto literário alinha-se às textualidades que segundo Roland Walter (2009) dão corpo a uma transcrita afro-diaspórica. Narrativas que procuram descrever e reescrever o passado narrado pelos conquistadores para darem conta da enunciação de vivências negligenciadas pela escrita oficial da história.

O conceito de transcrita de Roland Walter (2009), formulado a partir da análise de produções literárias provenientes das Américas, se mostrou eficiente no questionamento das fronteirizações impostas pelos acordos coloniais, para além dos continentes que condicionaram o seu surgimento. Por ter sido forjado para compreender textos literários produzidos em zonas de contato, o dispositivo teórico forjado por Walter (2009) possibilitou uma leitura bastante produtiva da obra de Abdulai Sila, favorecendo uma compreensão transfronteiriça dos fenômenos que atravessam a produção literária dos autores oriundos de espaços marcados por migrações involuntárias e imposições culturais.

A leitura de *A Última Tragédia* (2011) antecedida e acompanhada pelo estudo das teorizações de Rama (2001) e Walter (2009), ao possibilitar a percepção de sua gênese transcultural e transcritural, não somente favorece a dilatação de perspectivas críticas a respeito da escrita de Abdulai Sila, mas contribui para o reconhecimento da importância das Epistemologias do Sul (SANTOS; MENESES, 2009) na compreensão das estratégias de

resistência empregadas pelos intelectuais que se dedicam à arte da palavra nos países marcados pela colonização.

A escrita de Abdulai Sila aponta, sobretudo, para a “impossibilidade de uma unidade absoluta ou de um sentido essencialista da história” (MAGALHÃES, 2012, p. 88). Os atos de recordação que condicionam o texto narrativo analisado ao longo desta pesquisa desafiam “o poder de definir o que deve e o que precisa ser lembrado” (MAGALHÃES, 2012, p. 90), questionam os lugares e os relatos das histórias consideradas oficiais e através desse ousado exercício convidam os silêncios históricos a nos encarar e falar.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

AGUIAR, Flávio. Rama e Antonio Candido: De um encontro feliz a uma nova realidade crítica na América Latina. In: AGUIAR, Flávio; RODRIGUES, Joana. **Ángel Rama: Um transculturador do futuro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p. 33-45.

AGUIAR, Flávio; RODRIGUES, Joana. **Ángel Rama: Um transculturador do futuro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

AGUIAR, Flávio; RODRIGUES, Joana. Apresentação. In: AGUIAR, Flávio; RODRIGUES, Joana. **Ángel Rama: Um transculturador do futuro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p.8-10.

AGUIAR, Flávio; VASCONCELOS, Sandra. Apresentação. In: RAMA, Ángel. **Ángel Rama: Literatura e cultura na América Latina**. Trad. AGUIAR, Flávio; VASCONCELOS, Sandra (Orgs.). Trad. Raquel la Corte dos Santos e Elza Gasparotto. São Paulo: EDUSP, 2001.

AGUIAR, Flávio; VASCONCELOS, Sandra. Para além de Tordesilhas: O conceito de América Latina e a obra de Ángel Rama. In: RAMA, Ángel. **Ángel Rama: Literatura e cultura na América Latina**. Trad. AGUIAR, Flávio; VASCONCELOS, Sandra (Orgs.). Trad. Raquel la Corte dos Santos e Elza Gasparotto. São Paulo: EDUSP, 2001.

ALMEIDA, João Ferreira de. Notas explicativas. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo Almeida**. Tradução João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

ALVES, Jonh Jefferson do Nascimento. **Narrativas Pós-colonialistas: A Representação do nacionalismo guineense em Abdulai Sila**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Pau dos Ferros, 2018.

ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Mário Pinto de. **Antologia temática de poesia africana**. Na noite grávida de punhais. Lisboa: Sá da Costa, 1975.

ARGUEDAS, José María. **Os rios profundos**. Tradução Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ARISTÓTELES. **Poética**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ASSIS, Machado de. Notícia da atual literatura brasileira: Instinto de nacionalidade. In: ASSIS, Machado de. **Obra completa**. 3. ed. Rio de Janeiro: Aguilar, 1973. v. 3, p. 801-809.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**. Formas e transformações da memória cultural. Trad. Paulo Soethe. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

AUGEL, M. P.. Literatura e inclusão. O papel dos escritores guineenses no empenho contra a invisibilidade. **Via Atlântica** (USP), São Paulo, v. 1, v. 12, p. 47-66, dez. 2007.

AUGEL, Moema. **O desafio do escomburo**. Nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

AUGEL. Moema Parente. Prefácio: Três faces da nação. In: SILVA, Abdulai. **A Última Tragédia**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Tradução Michel Lahud e Yara F. Vieira. São Paulo: HUCITEC, 2009.

BALDÉ, Adulai. **As Orações de Mansata**: cenas da sociedade guineense. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

BALDÉ, Adulai; RIBEIRO, Maria de Fátima Maia. Abdulai Sila: Literatura, identidades culturais e nação na Guiné-Bissau. **Revista Sísifo**, Feira de Santana, n. 11, p. 32-48, Jan/Jun. 2020.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 3 ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011.

BEZERRA, Rosilda Alves. A construção de uma nação e o processo de desterritorialização em Mistida de Abdulai Sila. In: FERREIRA, António Manuel Morais; BRASETE, Carlos; COIMBRA, Maria Fernanda; LÍDIA, Rosa. (Orgs.). **Pelos Mares de Língua Portuguesa 3**. Aveiro: UA - EDITORES, 2017, v. 3, p. 647-659.

BEZERRA, Rosilda Alves. Os efeitos culturais da colonização portuguesa em “A última tragédia” e “O alegre canto da perdiz”. **Babilônia - Revista lusófona de língua, cultura e tradução**, v. 1, n. 1, p. 209-229, 2013.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BISPO, Érica Cristina. Ecos de Amílcar Cabral na ficção de Abdulai Sila. In: BRITO-SEMEDO, Manuel; FEIJÓ, Elias J. Torres; VÁSQUEZ, Raquel Bello; SAMARTIM, Roberto (Orgs.). **Estudos da AIL em Literaturas e Culturas Africanas de Língua Portuguesa**. Coimbra: AIL Editora, 2015, v. 1, p. 29-36.

BISPO, Erica Cristina. **Eternos descompassos... Faces do trágico em Abdulai Sila**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras Vernáculas (Literaturas Portuguesa e Africanas) da Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Faculdade de Letras. 2013.

BISPO, Érica Cristina. O livro como arma - entrevista com Abdulai Sila. **O Marrare**, Rio de Janeiro, v.1, n. 13, p. 161-168, 2010.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, 2006.

BOSI, Alfredo. Narrativa e resistência. **Itinerários**. Araraquara. n. 10. p. 11-27. 1996. Disponível em: <http://piwik.seer.fclar.unesp.br/itinerarios/article/viewFile/2577/2207>. Acesso em: 18/08/15.

BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
CÁ, Cristina Mandau Ocuni; CÁ, Lourenço Ocuni. A questão da formação dos professores do Ensino Básico na Guiné-Bissau: Desafios e perspectivas do governo nos anos de 1975-1986. **Educação & Formação**, v. 2, p. 20-32, 2017.

CÁ, Lourenço Ocuni. A Educação Durante a Colonização Portuguesa na Guiné-Bissau (1471-1973). **Revista Online da Biblioteca Professor Joel Martins**, Campinas/SP, v. 2, n.4, p. 1-19, 2000.

CABAÇO, José Luís de Oliveira. **Moçambique: Identidades, colonialismo e libertação**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

CAETANO, L. P. et al. A Covid-19 em Guiné-Bissau: conjuntura econômica, social e política do país e a garantia dos direitos sociais. **Simbio-Logias**, v. 12, n. 16, p. 142-157, jan-jul, 2020.

CAMÕES, Luís Vaz de. **Os Lusíadas**. Lisboa: Ministério da Educação/Instituto Camões, 1992.

CAMPELLO, Bianca. Fingidores, interventores, verdade, mentira e ficção: dois casos de incompreensão da *mimesis*. In: FARIAS, Sônia Lúcia Ramalho de., PEREIRA, Kleyton Ricardo Wanderley (Orgs.) **Mimesis e Ficção**. Recife: Pipa Comunicação, 2013. p. 73- 103.

CANDÉ MONTEIRO, Artemisa Odila. Guiné Portuguesa versus Guiné-Bissau: a luta da libertação nacional e o projeto de construção do estado guineense. **A Cor das Letras** (UEFS), v. 12, n. 1, p. 223 - 238, fev. 2011.

CANDIDO, Antonio. Depoimento. In: AGUIAR, Flávio; RODRIGUES, Joana. **Ángel Rama: Um transculturador do futuro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p. 29-32.

CANDIDO, Antonio. **Formação da Literatura Brasileira**. Momentos decisivos. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul/ São Paulo: FAPESP, 2009.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. 7. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1985.

CANDIDO, Antonio. Literatura e Subdesenvolvimento. In: CANDIDO, Antonio. **A educação pela noite & outros ensaios**. São Paulo: Ática, 1989. p. 140-162.

CARDOSO, Sebastião Marques. A esperança como revide ou o maravilhoso mundo da literatura de Abdulai Sila. **Via Atlântica** (USP), São Paulo, v. 1, n. 27, p. 231-249, jun. 2015.

CARDOSO, Sebastião Marques. Cultura e utopia em Abdulai Sila: Uma leitura de Eterna Paixão. **Polifonia**, Cuiabá, Mato Grosso, v. 20, n. 28, p. 263-278, jul/dez., 2013.

CARVALHO, Manuella Pereira. **As dicotomias da nação: O espaço em Eterna Paixão e Venenos de Deus, Remédios do Diabo**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pelotas. 2014.

CARVALHO, Wellington Marçal de. **A relevante tarefa de forjar a guineidade: a prosa de Odete Semedo e Abdulai Sila**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

CASSIANO, Marcella; FURLAN, Reinaldo. O processo de subjetivação segundo a esquizoanálise. **Psicologia & Sociedade** (Online), v. 25, n. 2, p. 373-378, 2013.

CASSIRER, Ernest. **Linguagem, mito e religião**. Tradução Rui Reininho. Porto: Edições Rés, 1976.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Tradução Vera Costa e Silva et al. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

COSTA LIMA, Luiz. **A ficção e poema**: Antonio Machado, W. H. Auden, P. Celan, Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

COSTA LIMA, Luiz. **História. Ficção. Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COSTA LIMA, Luiz. Introdução geral. In: COSTA LIMA, Luiz (Org.). **Mímesis e a reflexão contemporânea**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010. p. 7- 49.

COSTA LIMA, Luiz. **Mímesis e modernidade**: formas das sombras. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

COSTA LIMA, Luiz. **Mímesis**. Desafio ao pensamento. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014.

COSTA LIMA, Luiz. **Vida e mímesis**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

COUTO, Mia. **Cada homem é uma raça**. Lisboa: Caminho, 1990.

COUTO, Mia. **Estórias abensonhadas**. Lisboa: Caminho, 1994.

COUTO, Mia. **Vinte e Zinco**. Lisboa: Caminho, 1999.

COUTO, Mia. **Vozes Anotecidas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

CRUZ, L. R. S.. As representações das mulheres guineenses na obra Eterna Paixão, de Abdulai Sila. **Cadernos de Gênero e Tecnologia**, Curitiba, v. 13, n. 41, p. 168-184, jan./jun. 2020.

CUNHA, Roseli Barros. **Transculturação Narrativa**: Seu percurso na obra crítica de Ángel Rama. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

DALCASTAGNÈ, Regina. **Literatura brasileira contemporânea**: um território contestado. Vinhedo: Editora Belo Horizonte / Rio de Janeiro: Editora da Uerj, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka**: Por uma literatura menor. Tradução Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**. Capitalismo e esquizofrenia 2, v. 1. Tradução Ana Lúcia de Oliveira et al. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DIAS, José António Fernandes. O barulhamento do mundo. In: GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Tradução Manuela Mendonça. Porto: Sextante Editora, 2011. p.7-8.

DUARTE, Zuleide. De fomes e máculas. **Guará**, Goiânia, v. 2, n. 1, p. 77-86, jan./jun. 2012.

DUARTE, Zuleide. Ndani, a Tamar africana: Consideração em torno de A Última Tragédia de Abdulai Sila. In: MELO, Marilene Carlos do Vale. (Org.). **Nos caminhos das Literaturas: Práticas literárias e culturais**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012. p. 239-252.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

EUFRASINO, Cláudio Clécio Vidal. Conexões entre paradoxo narrativo e *mimesis* em narrativas de super-herói. In: FARIAS, Sônia Lúcia Ramalho de., PEREIRA, Kleiton Ricardo Wanderley (Orgs.) **Mimesis e Ficção**. Recife: Pipa Comunicação, 2013. p. 349- 389.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. Rio de Janeiro: Malê, 2011.

EVARISTO, Conceição. **Poemas de recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 1968.

FARIAS, Sônia Lúcia Ramalho de. Mimesis, memória e fingimento: O falso mentiroso, de Silviano Santiago. In: FARIAS, Sônia Lúcia Ramalho de., PEREIRA, Kleiton Ricardo Wanderley (Orgs.) **Mimesis e Ficção**. Recife: Pipa Comunicação, 2013. p. 105- 155.

FARRÉ, Albert. Assimilados, régulos, Homens Novos, moçambicanos genuínos: a persistência da exclusão em Moçambique. **Anuário Antropológico/2014**, Brasília, UnB, 2015, v. 40, n. 2, p. 199-229.

FIGUEIREDO, Eurídice. A autoficção e o romance contemporâneo. **ALEA: ESTUDOS NEOLATINOS**, v.22, n. 3, p. 232-246, set./dez. 2020.

FIGUEIREDO, Thiago da Câmara. Teorias da Ficção: Semelhanças e diferenças entre a teoria do efeito estético, de Wolfgang Iser, e a teoria da *mimesis*, de Luiz Costa Lima. In: FARIAS,

Sônia Lúcia Ramalho de., PEREIRA, Kleyton Ricardo Wanderley (Orgs.) **Mímesis e Ficção**. Recife: Pipa Comunicação, 2013. p. 45- 72.

FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné-Bissau**. Registros de uma experiência em processo. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17ª edição. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

FREITAS, Rodrigo de Moraes. A dialética da exclusão: Uma leitura pós-colonial de “A Última Tragédia, de Abdulai Sila. **Revista África e Africanidades**, v. 12, n. 31, p. Ago. 2019.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Edição standard brasileira. Trad. bras. superv. por Jayme Salomão. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREYE, Gilberto. Manifesto Regionalista. In: QUINTAS, Fátima (Org.). **Manifesto Regionalista**. Recife: Editora Massangana, 1996. p. 47-86.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Tradução Manuela Mendonça. Porto: Sextante Editora, 2011.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. Tradução Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomáz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

ISER, Wolfgang. Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional. In: LIMA, Luiz Costa (org). **Teoria da literatura em suas fontes**. Vol. 2. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 955- 987.

KOUDAWO, Fafali. Texto da contracapa. In: SILA, Abdulai. **A Última Tragédia**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

MACHADO, Ana Maria. **Recado do Nome**. Leitura de Guimarães Rosa à luz do nome de seus personagens. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. Experiências e interpretações do sagrado na interface entre história da religião e literatura. In: HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico;

RODRIGUES, Elisa (Orgs.). **Experiências e interpretações do sagrado**. Interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos. São Paulo: Paulinas, 2012, v. 9, p. 87-97.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. **Religião: Crítica e criatividade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

MAGALHÃES, Antonio; PORTELLA, Rodrigo. **Expressões do Sagrado**. Reflexões sobre o fenômeno religioso. São Paulo: Santuário, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introducción. In: ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar**. Havana: Consejo Nacional de Cultura, 1963.

MARTIN, P. D. V.; CASTRILLON-MENDES, P. D. O. M.. Guimarães Rosa, Luandino Vieira e a transculturação narrativa. **Revista Crioula**, São Paulo, n. 15, maio, 2015. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/97150>. Acesso em: 18/05/2020.

MARTINS, Ovídio. Flagelados do Vento-Leste. In: FERREIRA, Manuel (Org.). **50 poetas africanos**. Lisboa: Plátano, 1986. p. 227.

MATA, Inocência. **A literatura africana e a crítica pós-colonial**. Reversões. Col. Ensaio n. 40. Luanda: Editorial Nzila, Setembro de 2007.

MATA, Inocência. **Pelos Trilhos da Literatura Africana em Língua Portuguesa**. Porto: Cadernos do Povo/ Ensaio Pontevedra-Braga, 1992.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite**. Ensaio sobre a África descolonizada. Tradução Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2019.

MELLER, Lauro Wanderley. Uma leitura de Mistida, de Abdulai Silá. **Cadernos CESPUC de Pesquisa**, v. 1, n.16, p. 173-195, set. 2007.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. Tradução Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENESES, Adélia Bezerra de. **Do poder da palavra: Ensaio de literatura e psicanálise**. São Paulo: Duas Cidades, 1995.

NANGURÃ, Albino. **Estudo de caso: Perspectiva histórica das campanhas de João Teixeira Pinto e Abdul Indjay (1911-1915) na Guiné**. Dissertação de mestrado apresentada

ao Programa de Pós-Graduação em História, Defesa e Relações Internacionais do Instituto Universitário de Lisboa. 2014.

NOA, Francisco. **Império, mito e miopia**. Moçambique como invenção literária. São Paulo: Kapulana, 2019.

OLIVEIRA, Lucas Antunes. Mímesis e alegoria em A hora dos ruminantes de José J. Veiga. In: FARIAS, Sônia Lúcia Ramalho de., PEREIRA, Kleiton Ricardo Wanderley (Orgs.) **Mímesis e Ficção**. Recife: Pipa Comunicação, 2013. p. 209- 238.

OLMOS, Ana Cecília. Apresentação. In: CUNHA, Roseli Barros. **Transculturização Narrativa**: Seu percurso na obra crítica de Ángel Rama. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007. p. 13-15.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar**. Havana: Consejo Nacional de Cultura, 1963.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

PADILHA, Laura. Orelha de livro. In: SILVA, Abdulai. **A Última Tragédia**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. Tradução Ari Roitman e Paulina Wacht. São Paulo: Coisac Naify, 2012.

PEREIRA, Kleyton Ricardo Wanderley. Mímesis e reescritura em Fradique Mendes. In: FARIAS, Sônia Lúcia Ramalho de., PEREIRA, Kleiton Ricardo Wanderley (Orgs.) **Mímesis e Ficção**. Recife: Pipa Comunicação, 2013. p. 157- 186.

PEREIRA, Kleyton Ricardo Wanderley. **O Espaço diaspórico nas literaturas africanas de língua portuguesa**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Flores da escrivantina**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PONTES, Newton de Castro. Borges, o conto moderno e a antiphysis. In: FARIAS, Sônia Lúcia Ramalho de., PEREIRA, Kleyton Ricardo Wanderley (Orgs.) **Mímesis e Ficção**. Recife: Pipa Comunicação, 2013. p. 315- 347.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império**. Relatos de viagem e transculturaçã. Trad. Jézio Hernani Bonfim Guerra. Bauru: EDUSC, 1999.

PROENÇA, Hélder. Não posso adiar a palavra. In: APA, Livia; BARBEITOS, Arlindo; DÁSKALOS, maria Alexandre (Orgs.). **Poesia africana de língua portuguesa**. Antologia. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2003. p. 187.

RAMA, Ángel. **Ángel Rama: Literatura e cultura na América Latina**. AGUIAR, Flávio; VASCONCELOS, Sandra (Orgs.). Trad. Raquel la Corte dos Santos e Elza Gasparotto. São Paulo: EDUSP, 2001.

RAMA, Ángel. **Transculturación narrativa en América Latina**. Montevideo: Fundación Ángel Rama, 1982.

RAMOS, Graciliano. **Vidas Secas**. Rio de Janeiro: Record, 2013.

REIS, Diogo de Oliveira. São Bernardo: Uma verossimilhança desviante. In: FARIAS, Sônia Lúcia Ramalho de., PEREIRA, Kleyon Ricardo Wanderley (Orgs.) **Mímesis e Ficção**. Recife: Pipa Comunicação, 2013. p. 187- 208.

RIBEIRO, Darcy. **Configuraciones histórico-culturales americanas**. Montevideo: Centro de Estudos Latinoamericano, 1972.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido de Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROCHA, Enilce Albergaria. Prefácio. In: Glissant, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. p. 9-11.

RUI, Manoel. Eu o outro - O invasor ou em poucas três linhas uma maneira de ver o texto. In: MEDINA, Cremilda. **Sonha Mamana África**. São Paulo: Edições Epopeia/ Secretaria de Estado de Cultura, 1987, p. 308-310.

SALVADORI, J. C.. Safando a Mistida: deslizamentos entre trilogia, romance e palavra. **Scripta** (PUCMG), Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 173-191, Ago./Dez. 2009.

SANA, Nágila Kelli Prado; KAIMOTI, Ana Paula Macedo Cartapatti. Transgressão da linguagem na obra A última tragédia de Abdulai Silá. **Revell** (UEMS), Mato Grosso do Sul, v. 1, n. 2, p. 95-100, 2011.

SANTANA, Suely Santos. Abdulai Sila no contexto das Literaturas Bissau-Guineenses. **ContraCorrente**, v. 1, n. 7, p. 158-177, ago./dez. 2015.

SANTANA, Suely Santos. **Narrativas da Guiné-Bissau: A nação na trilogia romanesca de Abdulai Sila**. Salvador: EDUNEB, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice**. O social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SANTOS, Edison Luís dos. **Veredas da informação em culturas de tradição oral**: a esfera encantada das bibliotecas vivas. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018.

SANTOS, Joelma Gomes dos. A mimesis em marcha: perspectivas para a literatura angolana no século XXI. In: FARIAS, Sônia Lúcia Ramalho de., PEREIRA, Kleyton Ricardo Wanderley (Orgs.) **Mimesis e Ficção**. Recife: Pipa Comunicação, 2013. p. 287- 313.

SARTRE, Jean-Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 1968.

SEIDEL, Roberto H. Apresentação. In: WALTER, Roland. **Afro-América**. Diálogos literários na diáspora negra das Américas. Recife: Bagaço, 2009. p. 9-13.

SEMEDO, Odete. **Guiné-Bissau**: História, culturas, sociedade e literatura. Belo Horizonte, Nadyala, 2010.

SEMEDO, Odete. Contributo para o debate sobre o registro de textos da tradição oral. **Revista Ecos**, v.1, n.3, jun 2005, p. 72-75.

SEMEDO, Odete. **Entre o ser e o amar**. Bissau: INEP, 1996.

SHAKESPEARE, William. **50 sonetos**. Tradução Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica**. Tradução Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILA, Abdulai. **A Última Tragédia**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

SILA, Abdulai. **A Última Tragédia**. Bissau: Ku Si Mon Editora, 1995.

SILA, Abdulai. **As Orações de Mansata**. Bissau: Ku si Mon Ediora, 2007.

SILA, Abdulai. **Eterna paixão**. Bissau: Ku Si Mon, 1994.

SILA, Abdulai. **Mistida** (Trilogia). Praia: Centro Cultural Português – Instituto Camões, 2002.

SILA, Abdulai. **Mistida**. Bissau: Ku Si Mon, 1997.

SILVA, Carla A. L da. Mímesis e representação em O visconde partido ao meio. In: FARIAS, Sônia Lúcia Ramalho de., PEREIRA, Kleyton Ricardo Wanderley (Orgs.) **Mímesis e Ficção**. Recife: Pipa Comunicação, 2013. p. 239- 264.

SILVA, Frederico José Machado da. Sobre o mundo da ficção: fronteiras, definições e insistências. In: FARIAS, Sônia Lúcia Ramalho de., PEREIRA, Kleyton Ricardo Wanderley (Orgs.) **Mímesis e Ficção**. Recife: Pipa Comunicação, 2013. p. 15- 43.

SILVA, João Luiz Ávila da; DE ARAUJO, Róger Albernaz. Linhas de fuga: possibilidades de composição de uma cibercurricularidade. In: EDUCERE, 12, 2015, Curitiba. **Anais do XII Congresso Nacional de Educação: Formação de professores, complexidade e trabalho docente**, Curitiba: Educere, 2015. p. 27252-27266. Disponível em: https://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2015/20510_8523.pdf. Acesso em: 23/12/2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Tradução Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TCHEKA, Tony. **Desesperança no chão do medo e dor**. Bissau: Corubal, 2015.

TEIXEIRA, Judith. Insaciada. In: TEIXEIRA, Judith. **Poesia e Prosa**. Lisboa: Dom Quixote, 2015.

TORGA, Miguel. **Bichos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

UMABANO, Maria Filomena Gomes Correia. **Tradição e modernidade em Abdulai Silá: “Mistida” e o diálogo político-cultural**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Mestrado em Estudos Românicos: Estudos Brasileiros e Africanos da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2014.

VALANDRO, Letícia. **A Difícil Mistida Guineense: Nação e identidade da Guiné-Bissau através da trilogia de Abdulai Sila**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

VASCONCELOS, Sandra. **Puras Misturas**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

WALTER, R. G. M. Édouard Glissant: In Memoriam. In: XI Congresso Internacional da ABECAN: 20 anos de interfaces Brasil-Canadá, 2011, Salvador. **Anais do XI Congresso**

Internacional da ABECAN: 20 anos de interfaces Brasil-Canadá. Salvador: UFBA, 2011. p. 1-9. Disponível em: <http://www.anaisabecan2011.ufba.br/Arquivos/Walter-Roland.pdf>. Acesso em: 10/12/2020.

WALTER, R. G. M.. A ambivalência do 'entre': Identidade cultural nas Américas. In: CHAGAS, Sylvania Núbia (Org.). **Nas fronteiras da linguagem.** Língua, literatura e cultura. Salvador: EdUFBA, 2017, p. 77-92.

WALTER, R. G. M.. Fronteiras e Espaços Fronteiriços Interamericanos. In: Denise Lavallée, Edgard Rebouças, Lúcia Soares de Souza, Gaétan Tremblay (Orgs.). **América: Terra de Utopias.** Salvador: Editora da UNEB, 2003. p. 55-68.

WALTER, R. G. M.. Literatura, História e Memória no Contexto Pós-Colonial. **Eutomia,** Recife, v. 1, n. 1, p. 1-12, jul. 2010.

WALTER, R. G. M.. Memória, História e Identidade Cultural: Maryse Condé, Édouard Glissant, Gisèle Pineau e Patrick Chamoiseau. **Revista Brasileira do Caribe,** Brasília, v. IX, n. 17, p. 85-116, 2008.

WALTER, R. G. M.. Mobilidade Cultural: O (Não-)Lugar na Encruzilhada Trans-Nacional e Trans-Cultural. **Interfaces Brasil/Canadá,** Rio Grande, v. 8, n. 8, p. 37-56, 2008.

WALTER, R. G. M.. O espaço literário da diáspora africana: reflexões teóricas. **A Cor das Letras** (UEFS), Feira de Santana, v. 12, n. 1, p. 9-34, 2011.

WALTER, R. G. M.. Tecendo identidade, tecendo cultura: os fios da memória na literatura afro-descendente das Américas. In: XI Congresso Internacional da ABRALIC, 2008, São Paulo. **Anais do XI Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada.** São Paulo: EdUSP, 2008b. p. 1-12.

WALTER, R. G. M.. Transferências Interculturais: Notas sobre Trans-Cultura, Multi-Cultura, Diásporas e Encruzilhadas. **Sociopoética** (UEPB), Campina Grande, v. 1, n.3, p. 63-81, jan./jun. 2006.

WALTER, Roland. **Afro-América.** Diálogos literários na diáspora negra das Américas. Recife: Bagaço, 2009.

WALTER, ROLAND. Literatura Indígena e Des/Colonização: La Saga des Béothuks de Bernard Assiniwi. **Revista Ártemis,** v. 28, n. 1, p. 27-37, jul-dez, 2019.

WIESER, Doris. **Os anjos de Deus são brancos até hoje, entrevista a Paulina Chiziane.** Buala, 2014. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/cara-a-cara/os-anjos-de-deus-sao-brancos-ate-hoje-entrevista-a-paulina->

[chiziane?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+buala-pt+%28BUALA+%7C+Cultura+Contempor%C3%A2nea+Africana%29&utm_content=FaceBook](#). Acesso em: 11/06/2020.