

COLEÇÃO **Griots**

CADERNO ANTICOLONIAL

LITERATURA E HISTÓRIA

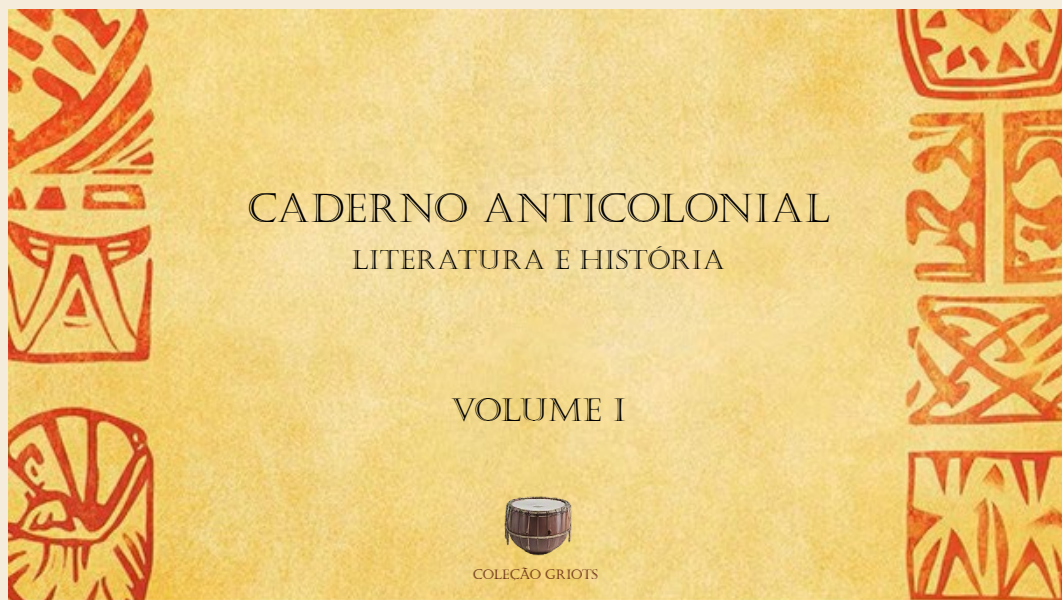
Volume I



Griots



Editora	<i>Rejane Andréa Matias Alvares Bay</i>
Conselho editorial	<i>Alessandro Dozena</i> <i>Breno Trajano de Almeida</i> <i>Francisco Fransualdo de Azevedo</i> <i>José Mateus do Nascimento</i> <i>Louize Gabriela Silva de Souza</i> <i>Luzia Guacira dos Santos Silva</i> <i>Maria Aparecida Vieira de Melo</i> <i>Sibele Berenice Castellã Pergher</i> <i>Tânia Maria de Araújo Lima</i> <i>Oscar Federico Bauchwitz</i>
Revisão	<i>Os autores</i>
Capa	<i>José Marinho</i>
Fotografia da capa	<i>Marcela Bonfim</i>
Imagem das máscaras	<i>Aninha MC Walter</i>
Projeto Gráfico e Diagramação Eletrônica	<i>Caule de Papiro</i>



Tânia Lima, Izabel Nascimento e Alberto Mathe
(orgs.)

 editora
CAULE DE PAPIRO®

Natal, 2026

©2026. Tânia Lima, Izabel Nascimento e Alberto Mathe (orgs.). Reservam-se os direitos e responsabilidades do conteúdo desta edição aos autores(as). A reprodução de pequenos trechos desta publicação pode ser realizada por qualquer meio, sem a prévia autorização dos autores(as), desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei n. 9610/1998) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal. Depósito legal na Biblioteca Nacional conforme Lei N° 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

Catálogo da Publicação na Fonte.
Bibliotecária/Documentarista:
Rosa Milena dos Santos - CRB15 / 847

C122 Caderno anticolonial: literatura e história [recurso eletrônico] / Tânia Lima; Izabel Nascimento; Alberto Mathe (Orgs.). – Natal: Caule de Papiro, 2026.

292 p. : il.

Volume 1.

ISBN 978-65-5477-187-0

DOI 10.66933/9786554771870/cauledepapirobook

1. Cultura africana. 2. Literatura africana. 3. Negros - história. I. Lima, Tânia. II. Nascimento, Izabel. III. Mathe, Alberto. IV. Título.

CDU 82-94

Editora Caule de Papiro
Rua Serra do Mel, 7989, Cidade Satélite
Pitimbu | 59.068-170 | Natal/RN | Brasil
Telefone: (84) 3218 4626
www.cauledepapiro.com.br

As desigualdades continuarão a crescer em todo o mundo. Mas, longe de alimentar um ciclo renovado de lutas de classe, os conflitos sociais tomarão cada vez mais a forma de racismo, ultranacionalismo, sexismo, rivalidades étnicas e religiosas, xenofobia, homofobia e outras paixões mortais.

Achille Mbembe



por Christian Fischgold

*Em forma de homenagem pelo centenário de
nascimento, dedicamos este livro à poeta santomense
Alda Espírito Santo (1926-2010).*

Sumário

Apresentação.....	11
<i>Tânia Lima</i>	
<i>Izabel Nascimento</i>	
<i>Alberto Mathe</i>	

Prefácio	13
<i>Inocência Mata</i>	

DO PENSAR ANTICOLONIAL

1

COLONIALIDADE, EDUCAÇÃO ISLÂMICA E CIDADANIA CULTURAL EM BURKINA FASO	15
<i>Pingréwaga Béma Abdoul Hadi Savadogo (Burkina Faso)</i>	

2

PAN-AFRICANISMO UTÓPICO	24
<i>Cláudio do Carmo</i>	

3

AZANIAN POLITICAL THOUGHT E ABAHLALISM: CAMINHOS PLURIVERSAIS DE DECOLONIZAÇÃO EPISTÊMICA E CONSTRUÇÃO DE EMANCIPAÇÃO NA ÁFRICA DO SUL.....	35
<i>Antonino Condorelli</i>	

4

MARABÔ CRUZOU A CALUNGA GRANDE.....	52
<i>Rafael Cunha de Almeida</i>	

TRADIÇÕES TRANSCULTURAIS & SEXUALIDADES

5

DA ANCESTRALIDADE AFRICANO-TSONGA À (DES)CONSTRUÇÃO DECOLONIAL DOS SENTIDOS DE TRADIÇÃO E MODERNIDADE: UMA ABORDAGEM SOCIOANTROPOFILOSÓFICA DAS CATEGORIAS NATIVAS EM MOÇAMBIQUE	72
<i>Dulcídio Cossa (Nyimpini Khosa)</i>	

6

ASPECTOS DO PÓS-COLONIAL EM CAMPO DE TRÂNSITO, DE JOÃO PAULO BORGES COELHO	84
<i>João Batista Teixeira</i>	

A REPRESENTAÇÃO DA PROSTITUIÇÃO EM <i>RHABIA</i>, DE LUCÍLIO MANJATE	95
<i>Alberto José Mathe</i>	
<i>Dáina da Conceição Alberto</i>	

A TRANSGRESSÃO SEXUAL COMO ELEMENTO DA ESTÉTICA GROTESCA EM <i>MULUNGU</i>, DE ADELINO TIMÓTEO	110
<i>Amosse Jorge Gelo</i>	
<i>Tércia Costa Valverde</i>	

ENTRE AFETOS E DESAFETOS: UMA ANÁLISE DIALÓGICA DO CONTO “THE DREAMER’S LITANY” - DE ARINZE IFEAKANDU	123
<i>Andressa Freitas dos Santos</i>	
<i>Orison Marden Bandeira de Melo Júnior</i>	

HOMONSTROS: UM ESTUDO SOBRE A HOMOSSEXUALIDADE NO ROMANCE SENEGALÊS <i>HOMENS DE VERDADE</i>, DE MOHAMED MBOUGAR SARR	139
<i>Alex Santana França</i>	

A REPRESENTAÇÃO DE DISSIDÊNCIAS DE SEXUALIDADE E GÊNERO NAS LITERATURAS AFRICANAS E A TEOLOGIZAÇÃO DA HOMOFOBIA	154
<i>Orison Marden Bandeira de Melo Júnior</i>	

LITERATURA ANGOLANA

A OSGA E O PORCO-ESPINHO: NARRADORES ANIMAIS EM DOIS ROMANCES AFRICANOS – TRADIÇÕES E MODALIZAÇÕES	170
<i>Júlio César de Araújo Cadó</i>	
<i>Rosanne Bezerra de Araújo</i>	

A ORALIDADE EM UANHENGA XITU, UM APORTE DA TRADIÇÃO CULTURAL AFRICANA	186
<i>Leovogildo António</i>	
<i>Tânia Lima</i>	

TRANSPLANTE DE LÍNGUA, CONSTRUINDO IDENTIDADE – APROPRIAÇÃO GLOTOFÁGICA EM M. RUI MONTEIRO E WANHENGA XITU	202
<i>Francisco José Tchilonga</i>	

LITERATURA GUINÉ-BISSAU

15

DOBRAS DA DESCOLONIZAÇÃO GUINEENSE NO SÉCULO XXI: A PROPOSTA FICCIONAL DE ABDULAI SILA215

Sebastião Marques Cardoso

16

ABDULAI SILA: UM HOMEM SEMPRE GRÁVIDO DE MEMÓRIAS!226

Severino Lepê Correia

17

TEXTOS AFRICANOS NO ENSINO DE LITERATURA: VOZES POÉTICAS DA GUINÉ-BISSAU237

Maria Suely da Costa

18

UM ENSAIO SOBRE ALGUNS RITUAIS DE INICIAÇÃO NA GUINÉ-BISSAU252

William Gomes Ferreira

POESIA – SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE

19

OS ESCOMBROS DA MEMÓRIA E DA LINGUAGEM: SONS, SABERES E SENTIDOS DA/NA POESIA DE CONCEIÇÃO LIMA264

Carmen Lucia Tindó Secco

20

DICÇÕES BRASIL-SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE: APROXIMAÇÕES279

Camila Dias de Souza Christo Aleixo

Apresentação

Tânia Lima

Izabel Nascimento

Alberto Mathe

Organizadores da coleção Griots 2026

Há dezessete anos acontecia a primeira edição do Congresso Griots (Congresso Internacional de Literaturas e Culturas Africanas), em 25 maio de 2009. Desde sua idealização, o evento se propôs acolher em, primeiro plano, as pesquisas de estudiosos nordestinos na área da literatura africanas e afrobrasileira.

Na última edição celebrativa, o V Griots, foi realizado nos dias 23, 24, 25 de outubro de 2024, na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Campus Salgado Filho, Natal, Nordeste do Brasil, em formato presencial, acontece também simultaneamente, em formato virtual, em Moçambique, Guiné-Bissau, Angola, Cabo-Verde, São Tomé e Príncipe e Portugal. O escopo do último evento, entre mesas-conferências, grupos de trabalho, performance teatral e musical, abriu intensa reflexão sobre amor e afetos em tempos de desigualdades, guerras, antirracismo, epidemias, injustiças e justiça climática.

Fruto do evento Congresso Griots, os sete volumes da coleção Griots entrega ao público leitor, em sintonia com a geopolítica do mundo atual, que compreende a necessidade da expansão de consciência para analisar e as situações fácticas em que vivemos, situações essas que requerem mudança, não apenas de percepção, mas de valores, uma vez que envolve a fundação de uma ética em meio à grave crise do capitalismo e seus correlacionados. De velhos chavões e projetos decrépitos, o presente está cheio. Tudo parece produzido em larga escala só para a eterna manutenção do mesmo. Os projetos de salvação e renovação caducaram na possibilidade de apresentar soluções para o contemporâneo e seus dilemas. Estamos mais e mais saturados de propostas reluzentes, ornamentadas de soluções fáceis e rápidas, e que adornam os discursos eloquentes do *mass media* que tudo devora. Nesse tipo de realidade o que é saudável no mundo se apresenta como



modelo ecossistêmico em equilíbrio dinâmico de preservação, o que é destruição amplia as desigualdades sociais e oportuniza o surgimento de velhas epidemias, novas pandemias, medo, pânico, doenças físicas, psíquicas, ambientais.

Nessa travessia pelos sete volumes da coleção Griots, intitulados de Caderno Anticolonial, Caderno de Africanas, Caderno Griots, Caderno Espiralado, Caderno Amefricanos, Caderno Pedagogia dos Afetos, Caderno de Iniciação. Nas leituras desses cadernos da coleção da Griots, percebe-se que a Literatura Africana é descoberta e sopro de vida, mas também canto de imprevisibilidade de comportamentos sociopolíticos e culturais. O sopro é a fagulha da arte, em dado momento, o próprio sopro que respira o local da cultura, também serve para nós nos expressarmos, transforma pedaços da história. O som das palavras é sopro Griots, em muitos momentos, é imprevisível feito um jazz improvisado na totalidade-mundo. No en(canto) identitário das palavras, a metáfora musical do livro canto também remete aos antigos cantadores da África subsaariana que tocam vários instrumentos de cordas, como: tantã, cora, guitarra etc.

O escritor africano que escreve sobre a vida local está à procura do que faz parte da “humanidade” enquanto encontro cultural com outros povos. O escrever africano é exercício de existir e de resistência, pois escrever é transfigurar a chama da gestualidade da voz em uma espécie de luta armada das palavras.

O objetivo dessa coleção Griots, em sintonia com as mais diversas temáticas, exige de quem se propõe a ler um verdadeiro portal aberto ao legado da tradição ancestral africana em que o amor é uma ação sagrada no corpo do mundo. Em tempos de guerras sem fim, “Amar é uma cuidadoria,” lembrava Gioconda Belli. Nessa roda de afetos e saberes, contamos, portanto, com a presença de professores pesquisadores, discentes, leitores-ouvintes, amantes da literatura africana, afrobrasileira e caribenha. Agradecemos a cada pesquisador articulista, que encaminhou suas pesquisas, aproveitando, também, para agradecer a parceria da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Universidade Save e editora Caule de Papiro.

Sentir, sinta quem possa ler essa coleção griots com olhos esperançados, em um mundo sempre por vir, em transitório devir e impermanência.

Sakidila!



Prefácio

Inocência Mata¹

FLUL - CECComp

Dedicado à poetisa e nacionalista Alda Espírito Santo por ocasião do centenário do seu nascimento (1926-2010), este volume do Caderno Anticolonial – Literatura e História reúne um conjunto plural de ensaios que, a partir de diferentes geografias, temporalidades e objetos de análise, interrogam criticamente as heranças do colonialismo e as suas reconfigurações no presente. Entre a reflexão teórica e a leitura literária, os textos convocam questões centrais como a colonialidade do saber, as epistemologias africanas, as políticas da língua, as dinâmicas da memória e as disputas em torno de género, sexualidade e cidadania cultural. Do Burkina Faso à África do Sul, de Angola à Guiné-Bissau, passando pelas diásporas e pelas poéticas contemporâneas, este volume propõe um espaço de pensamento em movimento, onde a literatura surge não apenas como objeto de análise, mas como lugar de produção de conhecimento e de reinvenção do mundo. Trata-se, assim, de um contributo coletivo para a construção de perspectivas decoloniais, atento às tensões, às continuidades e às possibilidades de emancipação que atravessam o campo cultural e histórico africano e afro-diaspórico.

¹ Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL). Área de Literaturas, Artes e Culturas (LAC). Departamento de Literaturas Românicas. Programa de Estudos Pós-Graduados em Português LE/L2. Centro de Estudos Comparatistas (CEC/FLUL). E-mail: imata@letras.ulisboa.pt.





DO PENSAR ANTICOLONIAL

COLONIALIDADE, EDUCAÇÃO ISLÂMICA E CIDADANIA CULTURAL EM BURKINA FASO

Pingréwaoga Béma Abdoul Hadi Savadogo (Burkina Faso)¹

UNIFESPE - FAPESP - Brasil

O epistemicídio dos saberes não eurofônos

Appiah (1992 *apud* Kane, 1993), referindo-se aos escritos em língua portuguesa, francesa e inglesa sobre a África subsaariana, afirma que a maioria dos intelectuais dessa parte do continente, é *eurofone*,² uma consequência histórica do encontro com o Ocidente. Kane (1993 *apud* Hall, 1996) replica com pertinência que as línguas mencionadas (menos o latim) eram, na Europa medieval, línguas vernaculares. Adquiriram o estatuto de línguas eruditas somente com o impulso da indústria da imprensa e com a publicação massiva de obras nessas línguas. Isso marcou uma dimensão importante da Modernidade ocidental que, no mesmo período, construiu a identidade “selvagem” que caracterizou, desde então, os povos não ocidentais.

O trabalho de Kane (1993) denuncia leituras de forte inclinação eurocêntrica, que os intelectuais, inclusive os africanos formados em escolas ocidentais, fazem do saber na África e sobre a África. Ele destaca o fato de que, ao contrário da

1 Pós-doutorando - bolsista FAPESP, Pós-graduação em História da Arte, UNIFESPE-mail: savadogohadi@gmail.com

2 Em francês diz-se “europhones.” Neste artigo, utilizaremos essa tradução literal.



biblioteca colonial construída por esses intelectuais, muitos deles são pensadores panafricanos, existindo na África múltiplas e diferentes epistemologias não euro-fones, cujos saberes se caracterizam e se estruturam pelo conjunto de crenças e práticas islâmicas (saberes esotéricos e exotéricos; práticas religiosas – orações, jejum, proselitismo, peregrinação sobre os túmulos de santos outros).

No caso do presente trabalho, trabalharemos a partir dessa epistemologia islâmica. O essencial das análises abordará, num primeiro momento, o ensino e a difusão do saber islâmico no Burkina Faso, através de sua história. Mostraremos a sua conflituosa relação com o ensino ocidental, imposto pela política colonial francesa e consolidada pelo Estado-Nação, depois da independência. Em um segundo tempo, trataremos a problemática dos que adotam a língua árabe no país e que são os autores centrais desse universo islâmico, bem como de suas ações no âmbito da cidadania cultural, tal como a definem Leblanc e Gomez-Perez (2007). Esses autores discutem a noção de cidadania cultural religando-a à dimensão religiosa, particularmente ao Islã.

Com referência ao contexto da África Ocidental de língua francesa, as autoras definem a cidadania cultural como a expressão da articulação dos consentimentos (negociação) e resistência (reivindicações) dos jovens burkinabês, relativa aos padrões de socialização em vigor. A característica dessa cidadania reside no seu exercício em espaços paralelos aos do Estado, mas com a intenção de dialogar. Leblanc e Gomez-Perez (*op.cit.*) enfatizam que esses são espaços com suas próprias economias e modalidades políticas.

O Islã em Burkina Faso através da história

Burkina Faso conheceu o Islã entre os séculos XV e XVI. No entanto, apesar do proselitismo das regiões fortemente islamizadas, como a *Diina* (impérios teocrático) de Cheikou Amadou em *Macina* (região da República do Mali) e o Califado de *Sokoto* (região da República da Nigéria), ele conseguiu adeptos somente no Oeste e no Norte do país, que foram os primeiros a serem islamizados.

De fato, no Oeste, tendo Bobo Diulasso como um grande rotatório comercial, o Islã teve um espaço propício à sua implantação. Foram grupos de comerciantes (*diulas*), vindo das margens do rio Niger (atravessando o Mali), que lá introduziram o Islã. No Norte, já sob a grande influência de *Sokoto* e *Macina*, ergueram-se os Emirados *fulas do Liptako* e do *Jelgooji*, no século XIX.



No centro do país onde o império *moaga* era bastante forte, politicamente, o Islã teve que permanecer discreto. Foi assim, igualmente, nas outras regiões do país onde a maior parte da população vivia conforme a sua religião, baseada sobre o culto dos ancestrais. Entretanto, depois de uma longa resistência, o Islã conseguiu, aos poucos, implantar-se sutilmente no *moogho central*, através de uma aliança entre os *Yarsé* (comerciantes muçulmanos de origem *Manding*) e os reis e chefes *mossé* (Savado, 2010).

Na véspera da ocupação colonial e após ter assumido um papel de vanguarda, os muçulmanos foram massacrados pela França. De fato, da tomada da capital em 1896 ao fim da conquista militar do resto do território, finalizada em 1898, a violência colonial exterminou numerosas personalidades muçulmanas de grande importância. A partir daí, o período colonial caracterizou-se por relações conflituosas entre os muçulmanos e a administração colonial.³ Isso levou os primeiros a abrigarem-se numa atitude de grande desconfiança, ficando amuados com a *escola do branco*, que “oferecia um ensino profano e formava desenraizados” (Gérard 1997).

As populações evangelizadas do Sudeste tiraram proveito da situação para se formarem nas escolas missionárias católicas que tinham todo o apoio da administração colonial. O período pós-colonial caracterizou-se pela liderança no Governo e da Administração Pública da elite cristã, formada na escola francesa. Atualmente, essa realidade ainda não mudou muito.

A educação islâmica na África do Oeste

A importância da contribuição do Islã à cultura intelectual da África do Oeste foi notória. As universidades e as inúmeras escolas corânicas, os centros de formação e de produção intelectual, moral e espiritual representavam os aspectos formais, enquanto os *marabus*, chefes comunitários e membros de grandes redes comerciais e políticas eram os depositários do saber, facilitando, assim, a inserção social e econômica de seus alunos.

A promoção da vida intelectual nessa região se deu através da circulação das informações (correspondência, obras de todos os tipos) e dos conhecimentos e nela se inserem alunos e estudantes que se deslocam para estudar e aprimorar seus

3 De 1906 a 1950, a administração colonial tomou medidas para maior regulação do Islã e dos marabus. Esses últimos, que têm como hábito deslocar-se de aldeia em aldeia, só poderiam deslocar-se mediante autorização escrita conferida pela administração (Cissé, 1996). A administração colonial não era favorável a “um Islã negro”, apenas se separando das raízes árabes dissociado da política (Diallo, 1985: 38; Audouin e Daniel, 1978).



conhecimentos. Do outro lado, há os eruditos que pesquisam, para compartilhar experiências sob a demanda dos chefes tradicionais locais ou, mais tarde, sob o poder colonial. Essa realidade alimentava um importante circuito econômico e animava uma vida sociopolítica que oferecia poder e prestígio social. Ainda hoje, em modalidades diferentes, essa realidade existe e motiva novas gerações.

O colonialismo francês desarticulou profundamente as sociedades africanas e, conseqüentemente, seu universo de produção intelectual e os diversos sistemas de ensino existentes. Em reação, surgiram, na década de 1950, através da África Ocidental francesa, gerações de intelectuais muçulmanos defendendo um novo tipo de ensino islâmico: as *madraças*. Essas escolas, desde o seu início, vêm ensinando a língua árabe, as matérias religiosas (o Islã) e disciplinas científicas em francês (no caso do Burkina Faso). Há outra vertente de *madraças* em que o árabe é a língua exclusiva do ensino (Fadiga, 1988 *apud* Gandolfi, 2003).

A primeira *madraça*, Burkinabê, foi criada entre 1955 e 1956, no Oeste do país, em Bobo Dioulasso, na fronteira com o Mali. Juntamente com a segunda,, criada um ano mais tarde, iniciaram e definiram um processo de reforma da antiga herança do ensino corânico ou escolas corânica/de *marabus* (Savadogo, 2014). Consecutivamente à abertura do Burkina Faso ao mundo árabe (Cissé 1998), surgiu, nos anos de 1967, a primeira geração de bolsistas do sistema de *madraça*. Entre os anos 1977 e 1980, os *madaris* (plural de *madraça*) privados multiplicaram-se, dando um novo dinamismo ao conteúdo de ensino através da adaptação ao modelo árabe, a fim de facilitar a integração dos futuros bolsistas com aquele sistema de ensino.

As instituições de ensino islâmico no Burkina Faso

Logo nos primeiros anos da ocupação administrativa do país, a política colonial estabeleceu a exclusão das línguas nacionais do processo formal de ensino e, também, definiu estratégias de luta contra a influência muçulmana e o lugar do árabe na formação de crianças e jovens. No entanto, como a língua possuía grande prestígio, a administração colonial adotou, inicialmente, uma forma de parceria estratégica entre o ensino em árabe e em francês. Mas, já em 1903, o colonialismo francês terminou por estabelecer o secularismo reforçando



medidas para desfavorecer as escolas religiosas em geral, especialmente aquelas muçulmanas.⁴

O acesso à escola, considerada a primeira e a mais importante instituição à qual se delega a educação formal e a aquisição de competências, tanto profissionais como acadêmicas, constitui um espaço social em que se depositam esperanças e pesos em longo prazo, para viabilizar uma mobilidade social ascendente.

Em Burkina Faso, a escola evidencia um campo de grandes disputas entre as diferentes comunidades. De um lado, as instituições nacionais e o projeto de Estado-Nação erguido sobre o molde francês e, de outro, a sociedade que desenvolveu, desde o século XV, um espaço cultural e religioso de matriz islâmica.

Burkina Faso conheceu um crescimento importante das escolas do sistema de ensino islâmico de tipo *madraça* depois de sua independência, e, posteriormente, das escolas franco-árabes. Seu peso em termos de número de estudantes permanece significativo, mesmo em nossos dias. De fato, em 2000/2001, segundo as estatísticas escolares, as escolas privadas confessionais representavam 54,8% do conjunto das escolas sendo que 30,9% eram *madaris* (Pilon, 2004).

A organização do sistema de *madraça* atual é semelhante ao da rede pública de ensino, ou seja, ela ocorre em níveis: o primário, com seis anos; o secundário com três ou quatro anos; o superior que se faz por ciclos, envolvendo a graduação e a pós-graduação. Ao combinar os princípios da escola corânica (educação religiosa) e da escola pública (educação secular), os *madaris*⁵ parecem ser uma forma de síntese entre a tradição islâmico-muçulmana e a modernidade eurocêntrica. Elas se transformam mantendo a construção identitária e a formação baseada no Islã.

Para aqueles que frequentam as instituições de ensino francoárabes, geralmente oriundos de grupos sociais economicamente desfavorecidos e de regiões rurais, o acesso à educação constrói-se por meio de um processo particularmente difícil e incerto. As políticas educacionais tendem a negligenciar outros territórios linguísticos (as línguas locais), e, conseqüentemente, as perspectivas de inserção sócio profissionais são desiguais.

Apesar das dificuldades, as escolas francoárabes formam jovens para um lugar social e para trabalhos específicos, e alimentam igualmente a mobilidade

4 De 1906 a 1950, a administração colonial tomou medidas para maior regulação do Islã e dos *marabus*. Esses últimos, que têm como hábito deslocar-se de aldeia em aldeia, só poderiam deslocar-se mediante autorização escrita conferida pela administração (CISSÉ, 1996). A administração colonial não era favorável a “um Islã negro” apenas se separado das raízes árabes dissociado da política (DIALLO, 1985; DANIEL, 1978).

5 Plural de *madraça*.



em um circuito de estudos de nível secundário e superior, fora do Burkina Faso, ou nas estruturas universitárias islâmicas do país criadas com financiamentos de países como Egito, Líbia, Arábia Saudita, e Qatar.

A juventude muçulmana e suas reivindicações

Os muçulmanos têm sido marginalizados no espaço público burkinabê, desde os anos 1980 (Savadogo, 2010). Mesmo que a política do presidente Aboubacar Sangoule Lamizana (1966 a 1980) – segundo presidente do até então Alto Volta – tivesse permitido que se desenvolvessem economicamente, não conseguiram suplantar politicamente a hegemonia da elite cristã. E, apesar de sua maioria demográfica, os muçulmanos têm dificuldades com acessar as instâncias de decisões políticas e devem negociar com a elite cristã, que possui o poder hegemônico no aparelho de Estado (Leblanc; Gomez-Perez, 2007).

A grande crise econômica, na década de 1980, que afetou toda a sub-região levou à maior marginalização da juventude da África do Oeste, em seu conjunto, em relação aos espaços de poder econômico e político. Em favor do processo de democratização e pluralismo político efetivo, os jovens organizaram-se e levaram avante uma série de protestos, na década de 1990, denunciando, cada vez mais fortemente, a corrupção e o regime autoritário (Leblanc; Gomez-Perez, 2007).

Dentro de uma lógica de islamização/reislamização (Saint-Lary, 2011; Saint-Lary E Samson, 2011), os que adotam a língua árabe em Burkina Faso distinguem-se pela sua abordagem do Islã e pelo seu modo de se relacionarem com a sociedade, reivindicando, a partir dos anos 1990, uma identidade islâmica mais cidadã. Para esses jovens, essa é, atualmente, uma necessidade sentida, por experimentar, reativar, reformular, confirmar e reafirmar sua fé diante de um pensamento da elite europeia-cristã, que os reduz a uma categoria de “improdutivos” que não contribuem ao desenvolvimento do país.

Trata-se de uma fé que precisa ser articulada, tanto ao social como ao político, dentro de uma lógica de apropriação crescente do espaço público e de transformação da sociedade seja pela confrontação, seja pelo diálogo e negociação com o Estado. Isso se observa pela apropriação do campo de ensino “franco-árabe” pelos jovens que estudaram em centros de excelência de língua árabe no exterior (cujos diplomas não são reconhecidos pelo Estado burkinabê), fomentando o debate público sobre a política educacional e sobre a integração socioprofissional (Paré-Kaboré, 2007).



Da mesma forma, a integração, a construção e o fortalecimento das identidades coletivas, através das associações islâmicas são, para esses últimos, uma nova forma de cidadania cultural (Leblanc e Gomez-Perez 2007; Mazzela, 2009; Bava e Pliez, 2009; Nyamba, 2008; Otayek, 1993).

Os jovens muçulmanos não estão alheios aos processos políticos e têm permanecido ativos nos movimentos por práticas cidadãs em espaços públicos (Gomez-Perez, 2005; Diouf, 2003; Gosselin, 2008), devido ao fato de serem protagonistas de transformações intensas que remodelam as dinâmicas de inclusão e exclusão na África, desde os anos 1990, conforme afirmam Leblanc e Gomez-Perez (2007). Eles lutam contra sua marginalização nas estruturas organizacionais do Islã, em Burkina, e contra a exclusão dos espaços decisórios em uma política que favorece as elites ocidentalizadas, como ressaltava Otayek (1993, 1996), nos anos 1990.



Referências

- AUDOUIN, J.; DANIEL, R. **L'islam en haute volta à l'époque coloniale**. Paris: Harmattan, 1978.
- BAVA S.; PLIEZ O. Itinéraires d'élites musulmanes africaines au Caire. D'Al Azhar à l'économie de bazar. **Afrique contemporaine**, v. 3, n. 231, 2009.
- BAVA, S. Etre étudiant africain à Alger et au Caire au seuil du troisième millénaire. In: MAZZELLA, S. **La mondialisation étudiante**: le Maghreb entre Nord et Sud. Tunis-Paris: Irmc-Karthala, 2009.
- CISSÉ, I. L'islam et le christianisme durant la période coloniale. In: Ilboudo, J. (ed.). **Burkina...2000**: une église en marche vers son centenaire. Ouagadougou: Presses Africaines, 1996.
- CISSÉ, I. Les médersas au Burkina, l'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique. In: **Islam et Islamisme au Sud du Sahara**. Paris: Karthala, 1998.
- DIALLO, S. **Circuits de commercialisation et prix du riz-paddy au Mali**: cas de l'opération riz segou. 1985. [Dissertação de Mestrado em Economie du Secteur Agroalimentaire]. Universidade de Montpellier 1. Montpellier, 1985.
- DIOUF, M. Engaging Postcolonial Cultures: african youth and public space. **African Studies Review**, v. 46, n. 2, 2003.
- GANDOLFI, S. L'enseignement islamique en Afrique noire. **Cahiers d'études africaines**, v. 169-170, n. 3, 2003.
- GÉRARD, É. Les médersas: un élément de mutation des sociétés ouest-africaines. **Politique étrangère**, v. 62, n. 4, 1997
- GOMEZ-PEREZ, M. **L'islam politique au sud du Sahara**: Identités, discours et enjeux. Paris: Karthala, 2005.
- GOSSELIN, L. **Le projet Zaca e ses suites (Ouagadougou, Burkina Faso, 2001 à nos jours)**: marginalisation, résistances et reconfiguration de l'Islam ouagalais. 2008. 186 f. [Dissertação de Mestrado]. Université Laval, Québec, 2008.
- KANE, O. **Intellectuels non europhones**. Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA). 2003. Disponível em: http://www.codesria.org/IMG/pdf/ousmane_kane.pdf. Acesso em: 16 jun. 2015.
- LEBLANC, M. N. ; GOMEZ-PEREZ, M. Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone. **Sociologie et sociétés**. v. 39, n. 2, 2007.
- LEBLANC, M. N. ; GOMEZ-PEREZ, M. Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone. **Sociologie et sociétés**, v. 39, n. 2, 2007.



MAZZELLA, S. **La mondialisation étudiante**: le Maghreb entre Nord et Sud. Tunis-Paris: IRMC-KARTHALA, 2009.

NYAMBA, A. Le LMD dans les universités africaines au sud du Sahara : nouveaux acteurs et nouveaux rapports au savoir. *In*: MAZZELLA, S., **L'enseignement supérieur dans la mondialisation libérale**: une comparaison Maghreb, Afrique, Canada, France). Paris: Karthala, 2008.

OTAYEK, R. L'islam et la révolution au Burkina Faso: mobilisation politique et reconstruction identitaire. **Social Compass**, v. 43, n. 2, 1996.

OTAYEK, R. L'affirmation élitiste des arabisants au Burkina Faso: enjeux et contradictions. *In*: R. OTAYEK. **Le radicalisme islamique au sud du Sahara**: da'wa, arabisation et critique de l'Occident. Paris: Karthala, 1993.

PARÉ-KABORÉ, A. Education Islamique entre non formel et formel: insertion pédagogique et sociale dans le contexte Burkinabè. **Education comparée**, v. 62, 2007.

PILON, M. **L'évolution du champ scolaire au Burkina Faso**: entre diversification et privatisation. Disponível em: <https://cres.revues.org/1392>. Acesso em: 16 jun. 2015.

SAINT-LARY, M. Le Coran en cours du soir. La formation comme outil de réislamisation des musulmans francophones. **Ethnographiques**, n. 22, mai. 2011.

SAINT-LARY, M. ; SAMSON, F. Pour une anthropologie des modes de réislamisation. Supports et pratiques de diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne. **Ethnographiques**, n. 22, 2011.

SAVADOGO, P. B. A. H. Islam et dialogue de paix au Burkina Faso: le rôle des leaders musulmans, de la parenté et de l'alliance à plaisanterie dans la consolidation de la paix et de la cohésion sociale. *In*: **Freetown, Peace Initiative in West Africa** - The Freetown Conference. Panel 6: interaction among various religious communities, including indigenous African religions (Comunicação oral). 14 dez. 2010.

SAVADOGO, P. B. A. H. **Desafios de jovens muçulmanos em Burkina Faso no retorno de estudo em países de língua árabe**: entre vulnerabilidade e a reconstrução da cidadania. Disponível em: http://www.btd.ufscar.br/htdocs/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=7345. Acesso em: 16 jun. 2015.



PAN-AFRICANISMO UTÓPICO

Cláudio do Carmo¹

UNEB - Brasil

Sabe-se que o chamado Pan-africanismo representa uma das mais significativas expressões da luta dos povos africanos e afrodescendentes por autodeterminação, no tocante a liberdade e autonomia de seus povos, ao tratar de um movimento que transcende fronteiras nacionais e une diferentes etnias, culturas e histórias sob uma bandeira e um ideal comum, ou seja, a defesa da autonomia negra e a valorização da herança e identidade africanas, embora “a afinidade extranacional que caracterizou os movimentos negros do século XX foi frágil e esteve longe de ser automática” (GILROY, 2001, p. 9).

Convém, sobretudo, atentar para o termo Pan-africanismo que surge ainda no auge do contexto imperialista europeu, bem como do tráfico transatlântico de escravizados.

O termo foi popularizado por Henry Sylvester Williams, que organizou a Primeira Conferência Pan-Africana em Londres, em 1900. Desde então, o movimento ganhou força com intelectuais e ativistas como W.E.B. Du Bois, que organizou diversos Congressos Pan-Africanos no século XX.

A divindade pagã Pan (Pã em grego) traz em si a contradição que gerou algumas consequências simbólicas. A união de um corpo humano a pernas, chifres e cabeça de bode, dá a dimensão da totalidade, do todo, ideia mais difundida no ocidente, no entanto sua conotação negativa presente em expressões como

1 Professor Titular da Universidade do Estado da Bahia/UNEB; Doutor em Ciência da Literatura/UFRJ.



panaceia traz o lado negativo, ou seja, a coexistência positiva e negativa encontrada em Pan reverbera de maneira essencial nas dimensões que o termo abarca. Assim, a ideia de Pan-africanismo já insere na própria nomenclatura a totalidade historicamente datada que nasce em fins do século XIX, muito pela reação e sobretudo resistência ao colonialismo europeu sobre as nações do continente, mas também alcançando a terrível prática escravocrata que ainda vigia, em casos escamoteados. A herança da escravidão que se espalhou pelos quatro cantos do mundo acaba criando um sentimento de perda, de fragmentação da possível unidade africana estabelecida no continente.

Os fundamentos da iniciativa pan-africana se alicerçam na capacidade de solidariedade entre os povos africanos e a diáspora, provocada pelo ânimo de violência que acaba por causar o trânsito imperativo no âmbito dos povos africanos. Essa dispersão e as consequências que atravessarão os tempos se impõe pela distinção primordial que se dá a partir de uma tendência que afigura de modo diferente, porém com uma carga simbólica e factual dolorosa; trata-se da maneira como se dá o espalhamento causador da diáspora continental africana. Inexiste uma vontade, mínima que seja para esta dispersão; o povo africano foi retirado abruptamente de seu habitat, sem concessão, sem acordos, sem escolhas. Muito diferente da migração que nos acostumamos ver em tempos modernos, pois se configura esta, um deslocamento voluntário por mais que suas causas sejam perversas.

Nossas sociedades são compostas não de um mas de muitos povos, suas origens não são únicas, mas diversas. Aqueles aos quais originalmente a terra pertencia, em geral, pereceram há muito tempo – dizimados pelo trabalho pesado e a doença. A terra não pode ser sagrada, pois foi violada – não vazia, mas esvaziada. Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas (HALL. 2008, p. 30).

Outro aspecto, não menos importante, que se soma a diáspora na condução do conceito fechado de pan-africanismo é a resistência contra o colonialismo, o racismo e a opressão oriundos do capitalismo ocidental, europeu. Para tanto tal resistência assenta-se sobretudo na promoção da cultura, história e valores africanos; bem como na criação de instituições africanas fortes e autônomas, objetivando a construção de uma África unida, política e economicamente.

O movimento defende princípios diversos que vão se modificando ao longo do tempo, marcando uma historicidade de um leque amplo e por vezes contraditório.



Mas é inegável, ao mesmo tempo, que se deve sublinhar a importância e força de alguns nomes decisivos nesta construção de uma possível unidade africana, tais como Marcus Garvey, W.E.B. Du Bois, intelectual que organizou congressos pan-africanos e lutou pela cidadania plena dos afrodescendentes, Kwame Nkrumah que como primeiro presidente de Gana, defendia um governo africano unificado e Patrice Lumumba, líder da independência do Congo e um dos principais mártires da causa pan-africana.

A descolonização desempenhou um papel primordial na construção do papel da ideia de pan-africanismo, já que o movimento pan-africano acaba por representar um ideal conjunto de força e resistência contra as dominações das metrópoles europeias, assim termina por levar a cabo um papel decisivo na independência de várias nações africanas durante as décadas de 1950 e 1960. A Organização da Unidade Africana (OUA), criada em 1963, foi a primeira iniciativa institucional na direção de uma concretização dos ideais de uma África una e que buscava, ao mesmo tempo, eliminar vestígios coloniais, bem como promover a solidariedade continental, resolvendo conflitos internos de forma cooperativa e assegurando a mediação entre os países membros.

Embora tenha uma historicidade conflitante, marcada sobretudo pelas várias tendências alojadas em seu interior, o pan-africanismo histórico resultou num sentimento forte de solidariedade que avança até os dias atuais. O alcance do movimento deixou de ser histórico e passou a ser cultural, culminando pelo reconhecimento das diferenças inerentes a cada povo, mas também pelo respeito a estas diferenças, que não impedem sua harmonização. Esse sentimento, sem desconsiderar o histórico, está na base de movimentos outros contemporâneos que trazem consigo essa solidariedade universal, qual é o caso de movimentos antirracistas globais, como o Black Lives Matter mais recentemente, bem como a luta contra o neocolonialismo e a exploração econômica persistente da África.

Resulta dessa solidariedade, algo abstrata, a construção em bases mais sólidas de uma identidade africana compartilhada, especialmente entre jovens que num mundo globalizado alcança a diáspora mais longínqua. A valorização da história africana nos currículos escolares e na mídia também é um aspecto que não se pode negligenciar.

Assim, o Pan-africanismo constitui, além do próprio movimento histórico, uma filosofia de resistência e reconstrução, assentados na solidariedade. Ele oferece ferramentas para enfrentar o racismo estrutural, o imperialismo e a marginalização das populações negras. No século XXI, sua mensagem de união,



justiça e dignidade permanece urgente e necessária, tanto na África quanto na diáspora.

Os desafios que se impõe na permanência da ideia de pan-africanismo passam por vários aspectos, tais como conflitos internos no âmbito do continente africano, configurados nas mais diversas disputas políticas e étnicas nos variados países africanos que inevitavelmente comprometem os objetivos de integração e cooperação. Outrossim, o neocolonialismo e dependência econômica afetam decisivamente a continuação de políticas públicas coesas que possam impedir ou minorar a exploração econômica e política por potências externas, o que representa um obstáculo à plena autonomia africana.

O continente africano encerra atualmente 55 (cinquenta e cinco) países muito diversos entre si, com etnias, geografias e populações diferentes. Resulta daí uma das particularidades que viria a ser a base para o discurso pan-africanista, a diáspora, que se notabilizaria por esse espalhamento dos habitantes da África pelo mundo ao longo dos tempos. Acrescente-se que essa diáspora se caracteriza sobretudo pela ruptura violenta. Assim, alguns dos desdobramentos conceituais e históricos atingem a prática contemporânea e os modos de ver e tratar a cultura africana.

À geração histórica que encetou a ideia de pan-africanismo, note-se uma formação europeia e estadunidense, seguiu-se uma outra decisiva no sentido de formular e ampliar as dimensões da diáspora intelectual, sobretudo com nomes que adquiriram amplitude, tais como os estadunidenses B. Washington, A. Crummel, W. E. Du Bois, o jamaicano Marcus Garvey e o caribenho Edward Blyden, que demonstram um forte componente pela ampliação e consistência da ideia pan-africana. Especialmente Blyden que talvez seja o que mais espelha o ideal primeiro do pan-africanismo ao defender em sua argumentação a igualdade entre africanos e afrodescendentes, já que ambos fariam parte de uma mesma “personalidade africana”, ou seja de uma mesma origem.

As razões africanas, caracterizadas como modos de pensamento e argumentações que possibilitam narrativas diversas e atualizadas do tema, bem como o uso especial da literatura que se revela um instrumento perspicaz ao apontar possíveis problemas no âmbito do debate, servem de pano de fundo para a problematização que passamos a expor:

Assim, proponho algumas possibilidades assentadas na razão africana de pan-africanismo. A primeira já difundida e que gira em torno de certo consenso, admite o pan-africanismo, desde sua acepção mais básica e histórica iniciada



ainda no século XIX, notadamente na diáspora norte-americana e caribenha e entendida como a união ou conjunto de povos e países africanos em torno de uma solidariedade comum, um tanto de “comunidades imaginadas”.

Essa ideia primeira consolida a ideia espiritual de laços, alcançando uma extraterritorialidade nem sempre sentida pelo mundo diaspórico. Em outras palavras esse pan-africanismo reverbera a ideia ou sentimento de solidariedade, mas a correspondência por parte de outros grupos sociais fora da África, a diáspora, não é fato. Exemplarmente é como se África olhasse para o Brasil, a Jamaica ou o Haiti como africanos, mas a recíproca não fosse completada.

Há também um pan-africanismo autóctone, que se encerra no próprio território africano de norte a sul. Este não tem pretensão diaspóricas ou extraterritoriais e sua expressão maior se dá no aspecto político-institucional ao constituir ou buscar constituir organismos de decisões e consultas, tais como a recente, historicamente falando, União Africana, (OU), criada em 2002 em substituição a Organização da Unidade Africana (OUA) por sua vez criada em 1963. As duas tem em comum a reunião dos 55 países africanos e seus territórios numa tentativa de buscar a integração continental. Note-se que não por acaso, essas tentativas de integração historicamente se mostram recentes e encontram respaldo na chamada descolonização a partir das décadas de 1950 e 60.

Antes de mencionar uma terceira narrativa em relação ao pan-africanismo; convém destacar que as duas possibilidades arroladas entendem a ideia de pan-africanismo, diferenciando-se apenas nas formas de aplicação e entendimento. De outro modo, uma terceira narrativa concebe o não-pan-africanismo ou pan-africanismo utópico, que vê na ideia pan-africana uma impossibilidade essencial, já que não haveria bases sólidas para sua argumentação. Senão vejamos; a solidariedade entre os povos africanos não pode ser argumentada a rigor quando verificamos distinções tão díspares e desiguais, inclusive com intermediações diferentes na aplicação social. São os casos dos povos do norte (árabes) que se revelam fundamentalmente distintos dos povos do sul. Como suscitar identidade mínima que seja entre Egito e África do sul? Há muitos relatos de egípcios não se considerarem africanos.

Essa ideia do não-pan-africanismo, sobretudo na contemporaneidade, permite a crítica primeira de uma bem sucedida política de fragmentação, cuja razão se dá de fora pra dentro, pois aos mesmos países europeus que fizeram a colonização/exploração do território africano interessa a divisão/fragmentação com vistas a perduração de domínio, agora sob as vestes neocolonial.



O risco de refutar a ideia de panafricanismo seja ele autóctone ou diaspórico, inclusive sob argumento de seu caráter utópico, resulta na aceitação subliminar da exposição ao domínio neocolonial, que na prática tem se mostrado eficaz, já que as tensões, guerras civis, rupturas institucionais frequentes são terrenos férteis a intervenções objetivas e tutelas neocoloniais, que se revestem de aspectos nem sempre evidentes como militares, mas sim em compensações simbólicas que resultam nos componentes econômicos, financeiros (grandes bancos, empresas multinacionais, conglomerados industriais etc), bem como culturais (a música, a literatura, o entretenimento dos países africanos são invariavelmente vindos das ex-metrópoles).

O pan-africanismo utópico não interessa a África, ele se traduz na neocolonização contemporânea e a razão africana se vê em questão diante desta nova realidade.

A Utopia da arte, o porvir contrafactual, está drapejado em negro. Ela continua a ser urna lembrança do possível com acuidade crítica contra o real; é urna espécie de restituição imaginaria dessa catástrofe que é a história do mundo; é uma liberdade que não se submeteu ao feitiço da necessidade e que bem pode jamais se submeter *In*: (GILROY, 2001, p. 97)

A noção de utopia não pode ser negligenciada, assim como tem fascinado estudiosos de os matizes, bem como escritores e teóricos ao longo do tempo. Convém recuperar sua etimologia para melhor compreensão e de sua construção associada ao pan-africanismo. Originada do grego “ou-topos”, que significa “não lugar”, a utopia representa um ideal de sociedade perfeita, onde as injustiças sociais, a desigualdade e os conflitos são eliminados. Neste sentido, é algo evidente que o conceito de utopia, passa por manifestações e transformações ao longo do tempo e suas implicações na sociedade contemporânea pode estar comprometida com as interferências de toda ordem e os modos de sentir as subjetividades que se modificaram inevitavelmente. O registro mais remoto recai em Thomas More em obra homônima datada do século XVI, 1516, onde descreve uma ilha fictícia com um sistema político e social ideal. Desde então, a ideia de utopia se expandiu, sendo reinterpretada por diversos autores e movimentos sociais. Platão, por exemplo, em “A República”, esboça uma sociedade governada por filósofos-reis, enquanto os utopistas socialistas do século XIX, como Charles Fourier e Robert Owen, propuseram comunidades ideais baseadas na igualdade e na solidariedade. Talvez esteja aí um bom argumento para o pan-africanismo utópico.



Nesta construção de utopia, que tem se modificado de acordo com as sociedades e o tempo incisivo, é importante distinguir a utopia de sua contraparte distópica. Enquanto a utopia busca o ideal e a harmonia, a distopia retrata uma sociedade opressiva e caótica, frequentemente surgindo como uma crítica a implementações falhas de ideais utópicos. Obras como “1984”, de George Orwell, e “Fahrenheit 451”, de Ray Bradbury, exploram as consequências imponderáveis de sistemas que tentam alcançar a perfeição a qualquer custo. A Utopia na sociedade contemporânea, no mundo atual, tem na busca pela justiça e equilíbrio social sua marca mais evidente e se manifesta em diversas áreas, como a política, a economia e o meio ambiente. Movimentos sociais que lutam por justiça racial, igualdade de gênero e direitos ambientais buscam construir uma sociedade mais justa e equilibrada. A utopia, nesse contexto, torna-se um motor de mudança, inspirando ações e propostas que visam um futuro melhor. Entretanto, as utopias contemporâneas enfrentam desafios significativos. As desigualdades socioeconômicas, a polarização política e as crises ambientais tornam a visão de uma sociedade perfeita mais complexa e, muitas vezes, inalcançável. Isso levanta a questão: até que ponto é possível sonhar com uma utopia em um mundo repleto de contradições.

Neste sentido, o pan-africanismo que se quer utópico, alcança esse ideal de justiça e equilíbrio social, embora distantes nas práticas políticas, culturais, sociais e econômicas. Ele se apresenta como um sopro de esperança que realça o ideal futuro a se alcançar. Se pensarmos que são múltiplos países como múltiplas etnias, culturas e formas de pensar, vamos observar que há impeditivos de variados matizes que configuram a impossibilidade utópica de África. Talvez a distopia seja a revisão mais possível para a configuração de um continente pan-africanista.

Na verdade, o próprio conceito de África se reveste de uma fantástica construção ocidental. Muitos dos estudiosos diaspóricos tangenciam essa expressão (refiro-me a Stuart Hall, Hommi Babha, Paul Gilroy etc) que parecem ter certa validade legítima ao abordar o tema sob um ponto de vista dos que foram contemplados com a classificação e aceita de forma universal.

É necessário falar da diáspora negra ou africana, pois uma das principais interpretações que levam ao pan-africanismo é a argumentação de que a África é maior que o continente, território estabelecido. A África, assim, resulta no processo de anos de uma migração forçada e violenta por parte de colonizadores europeus, que atendendo sobretudo a interesses econômicos leva um número



constrangedor de pessoas aos cantos mais remotos do mundo, notadamente à recente América e Ásia.

Em linhas gerais a diáspora é um fenômeno complexo que se refere à dispersão de um grupo de pessoas de seu local de origem para diferentes partes do mundo. Historicamente, esse conceito tem sido aplicado com algumas adaptações que terminam por atenuar o processo vivenciado por grupos africanos, pois na sua atualização, e ao longo do tempo, serve para descrever comunidades que, por diversas razões como guerras, perseguições, crises econômicas ou busca por melhores condições de vida se deslocam para outros países e continentes. A diáspora não é apenas uma questão geográfica; ela envolve também aspectos culturais, sociais e emocionais que moldam a identidade dos indivíduos e das comunidades envolvidas. Deste modo nota-se que as causas da diáspora podem ser observadas em diferentes aspectos e variadas possibilidades. Entre as mais comuns, destacam-se os conflitos e perseguições com causas distintas tais como de origem étnicas e religiosas.

A diáspora judaica, que se intensificou após a destruição do Templo de Jerusalém, é um dos casos mais emblemáticos e conhecidas historicamente, mas ainda pode-se falar em diáspora econômica que se confunde com a migração em tempos atuais, quais os casos da Venezuela na América do sul, quando grupos grandes de pessoas vão em busca de melhores oportunidades de vida, deixando seus países de origem na esperança de trabalho e sustentabilidade. A migração de latinos para os Estados Unidos, por exemplo, também é em grande parte motivada por questões econômicas no âmbito da globalização. A interconexão global facilita a mobilidade das pessoas, como se sucede com estudantes e profissionais de natureza diversa que buscam experiências em outros países, contribuindo para a formação de comunidades diaspóricas, quais as encontradas em grande número no próprio Estados Unidos da América, com indianos e israelenses e até mesmo chineses. Neste sentido o impacto da Diáspora mais conservadora ou a mais atualizada, e que se confunde com uma simples migração, resta profundo, tanto para os indivíduos quanto para as comunidades que recebem esses migrantes. As consequências podem ser vistas em várias esferas desde a cultura, mas notadamente na construção identitária. Quanto a este aspecto a diáspora resulta em certa hibridação cultural, onde elementos das culturas de origem e de acolhimento se mesclam, criando novas expressões culturais, seja na música, na culinária e de modo geral nas tradições, quando são frequentemente influenciadas por essa troca.



As comunidades diaspóricas muitas vezes desempenham um papel crucial nas economias locais, seja como trabalhadores, empreendedores ou através do envio de remessas para suas famílias em seus países de origem, no entanto o que se reveste de aspecto positivo, sobretudo no mundo atual, quando as narrativas se abastecem da inserção no mundo globalizado, demonstra um lado perverso ao se esquecer que tal migração diaspórica é, nas mais das vezes, resultado de uma forçada e violenta expulsão por motivos imperialista e de arbítrio, o que termina por certa preconceito e discriminação ao se propor classificações que redundam em atenuações ou mesmo apagamento das causas.

O Brasil é um país extraordinariamente africanizado. E só a quem não conhece a África pode escapar o quanto há de africano nos gestos, nas maneiras de ser e viver e no sentimento estético do brasileiro. Por sua vez, em toda a outra costa atlântica, se podem facilmente reconhecer os brasileirismos. Há comida brasileiras na África, como há comidas africanas no Brasil. Danças, tradições, técnicas de trabalho, instrumentos de música, palavras e comportamentos sociais brasileiros insinuaram-se no dia-a-dia africano. [...] Com ou sem remorso, a escravidão foi o processo mais importante de nossa história. [...] O escravo ficou dentro de todos nós, qualquer que seja a nossa origem. (Costa e Silva, 2003)

Resta claro que a mistura histórica que preenche o espaço diaspórico é um fator negligenciado de seus reais motivos que residiam num projeto de apagamento racial que inviabilizasse a própria negritude, como assegura Devulsky (2021, p. 17) “A mestiçagem, de origem violenta, fez parte de um projeto colonial que pretendia diluir a negritude até o ponto em que ela desaparecesse.”

Do mesmo modo, o pan-africanismo se abastece da narrativa que alcança outras colorações, mas transcende-a no sentido de incorporá-las ao bem maior da solidariedade comum aos povos negros. A solidariedade é o traço comum e atraente à narrativa pan-africana, como pode se depreende do poema de Agostinho Neto:

Palpitam-me
os sons do batuque
e os ritmos melancólicos do blue.
Ó negro esfarrapado
do Harlem
ó dançarino de Chicago
ó negro servidor do South
Ó negro da África
negros de todo o mundo



Eu junto
ao vosso magnífico canto
a minha pobre voz
os meus humildes ritmos.
Eu vos acompanho
pelas emaranhadas áfricas
do nosso rumo.
Eu vos sinto
negros de todo o mundo
eu vivo a nossa história
meus irmãos.

(NETO, Agostinho. Voz de sangue, 1940)

No poema, o líder angolano Agostinho Neto, na década de 1940, que viria a ser o primeiro presidente de Angola independente, evoca o pan-africanismo com o objetivo de conclamar as populações negras de diferentes países a apoiar as lutas por igualdade e independência. Note-se que os versos passeiam pela diáspora negra de todos os cantos do mundo, em especial norte-americanos, conclamando-os à união em torno do ideal comum. É importante notar que o apelo pan-africano (negros de todo mundo) se dá por meio do sentimento (eu vos sinto) sem abrir mão do laço fraterno que os une (meus irmãos).

O pan-africanismo utópico se encontra naquele lugar especial que se quer, se acredita, mas sua concretização em termos concretos parece estar no plano abstrato da conceituação mais que na pragmática conduta política.



Referências

- BARBOSA, Muryatan Santana. **Pan-africanismo e teoria social**: uma herança crítica. África, São Paulo. v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012.
- BARBOSA, Muryata Santana. **A razão africana**: breve história do pensamento africano contemporâneo. São Paulo: editora todavia, 2020.
- COSTA E SILVA, Alberto da. **Um rio chamado Atlântico**: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: editora Nova Fronteira, 2003.
- DEVULSKY, Alessandra. **Colorismo**. São Paulo: editora Jandaira, 2021.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. São Paulo: editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2001.
- HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo horizonte:ed. UFMG, 2003.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N -1 edições, 2014.
- MUDIMBE, Valentim Y. **A invenção da África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Petrópolis, Vozes, 1994.
- NETO, Agostinho. **Voz de sangue**. Disponível em: www.agostinhoneto.org. Acesso em: 03 maio 2025.
- SANTOS, JÁ. Diáspora africana: paraíso perdido ou terra prometida. In: MACEDO, JR., org. **Desvendando a história da África** [online]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. Diversidades series, pp. 181-194.



AZANIAN POLITICAL THOUGHT E ABAHLALISM: CAMINHOS PLURIVERSAIS DE DECOLONIZAÇÃO EPISTÊMICA E CONSTRUÇÃO DE EMANCIPAÇÃO NA ÁFRICA DO SUL

Antonino Condorelli¹

UFRN - Brasil

Este estudo se propõe a apontar reverberações do *Azanian Political Thought* (Pensamento Político de Azania), corrente de pensamento e ativismo radical negro que durante a luta contra o apartheid questionou os pressupostos euro/brancocentrados das concepções políticas hegemônicas nos movimentos anticoloniais da África do Sul, no pensamento produzido na praxe de auto-organização popular do *Abahlali baseMjondolo* (Movimento das Moradoras e Moradores de Barracos), o maior movimento social popular sul-africano contemporâneo, que problematiza os fundamentos da ordem social, política e legal do pós-apartheid. Minha hipótese é que os questionamentos que o Pensamento Político de Azania levantou aos pressupostos do pensamento e da praxe política emancipatória dos principais atores da luta contra o apartheid, assim como os caminhos de emancipação que essa tradição filosófico-político-ativista propunha, ecoam no

¹ Doutor em Ciências Sociais, professor do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, fundador e coordenador do grupo de pesquisa DESCOM – Insurgências Decoloniais, Comunicação, Artes e Humanidades.



pensamento e na prática de lutas sociais do pós-apartheid, das quais o *Abahlali baseMjondolo* é a maior expressão atual.

Para explorar as possíveis conexões entre a tradição político-filosófico-ativista de Azania e as práticas contemporâneas de movimentos populares, em primeiro lugar refletirei sobre as implicações epistêmicas e políticas da crítica às ciências sociais e ao pensamento político hegemônico durante a luta contra o apartheid operada pelo *Azanian Political Thought*. Em seguida, explorarei alguns dos pressupostos que sustentam as práticas de democracia de base e de mobilização popular do *Abahlali baseMjondolo* e o pensamento que emerge e se enraíza nelas. Por fim, articularei as principais ideias e problematizações do *Azanian Political Thought* e do *Abahlalism* à ordem e ao pensamento político hegemônicos, buscando convergências e reverberações de um no outro.

***Azanian Political Thought* e a crítica ao brancocentrismo epistêmico na luta anticolonial**

Azania não é só o nome usado por uma parte dos movimentos de libertação do apartheid, e hoje por lutas e coletivos emancipatórios do pós-apartheid, para substituir o colonial “África do Sul”. É, acima de tudo, uma ideia pensada como alternativa política, epistêmica e estética ao construto – entendido como inerentemente racista – de “África do Sul” (Modiri, 2021). Pensamento Político de Azania é uma denominação sob a qual ativistas, intelectuais e pesquisadores agrupam um conjunto de atores sociais e intelectuais heterogêneo, mas atravessado por pressupostos ontológicos e epistemológicos, anseios e preocupações comuns. Se articulou ao redor de organizações como o *Pan Africanist Congress of Azania* (PAC), fundado em 1959 por Robert Sobukwe² (1924-1978) após uma ruptura com o principal ator político da luta contra o apartheid, o *African National Congress* (ANC); a *Azanian People’s Organization* (AZAPO), movimento e partido político criado em 1978, e da *Black Consciousness* (Consciência Negra), conceito e movimento

2 Robert Mangaliso Sobukwe foi uma das maiores lideranças na luta contra o apartheid e defensor irredutível da autodeterminação dos povos negros. Preso em 1960 após o massacre de Sharpeville, que se seguiu a um protesto organizado pelo *Pan Africanist Congress of Azania*, foi mantido seis anos na prisão de segurança máxima de Robben Island e, em seguida, banido para Kimberley, onde permaneceu durante anos em isolamento absoluto, afastado dos demais prisioneiros. Como lembra Asante (2023), Sobukwe “é reconhecido como umas das fontes de inspiração para o movimento da Consciência Negra” (p. 545) por sua defesa de que “o povo africano tinha de se libertar sem a ajuda de não negros” (p. 545).



idealizados por Steve Biko³ (intelectual e ativista nascido em 1948 e assassinado pela polícia do apartheid em 1977), que foi a maior potência mobilizadora da última fase da luta contra o regime segregacionista, além de inspirar movimentos emancipatórios negros em todo o continente e na diáspora. Os intelectuais-ativistas considerados mais representativos dessa tradição filosófico-política são os próprios Sobukwe e Biko, além de Anton Lembede (1914-1947), fundador da *African National Congress Youth League* (a Liga da Juventude do ANC), um dos primeiros teóricos do nacionalismo africano, que morreu jovem um ano antes que o apartheid fosse institucionalizado, mas cujo pensamento é considerado um precursor das perspectivas azanianas.

O pensamento de Azania operou uma profunda e radical crítica às ciências sociais, ao pensamento político e à práxis política emancipatória sul-africanos, apontando que todos eles obliteravam a violência fundacional da conquista europeia, do colonialismo e do roubo de terras de povos nativos, reificando através dessa amnesia histórica – ou “anamnese disciplinar”, como escreve Webster (2021, p. 126, tradução nossa) - o mundo construído por esses processos. Os pensadores azanianos criticavam o pensamento social e político e as práticas políticas das principais organizações à frente da luta contra o apartheid, especialmente o ANC, alegando que as concepções de emancipação que sustentavam essa luta não refletiam cosmovisões e experiências históricas dos povos nativos. Como afirma Webster:

De acordo com a visão do PAC [*Pan Africanist National Congress*], Azania descreveu a visão de uma política africana não amarrada a formas coloniais de soberania, nação, lei ou justiça como “os fins para os quais a ideologia africanista e a filosofia da libertação visavam” (2021, p. 112-113, tradução nossa).

Essa crítica emerge com força nos escritos de Biko (1990), cuja perspectiva política da negritude se enraíza na consciência de que a dominação branca - antes de ser social, econômica, política, psicológica e corporal – é em primeiro lugar epistêmica: o poder colonial define as próprias condições de possibilidade dentro das quais a negra e o negro podem conceber-se e (re)produzir-se como sujeitos. O

3 Steve Bantu Biko, principal líder do movimento da *Black Consciousness*, esteve entre os fundadores de organizações como o *South African Students Movement* e a *Black People's Convention* e foi um dos maiores defensores de que os negros se libertassem por si mesmos de todas as correntes do colonialismo. Confinado em sua cidade pelo regime do apartheid em 1973 e perseguido constantemente, foi preso em 1977, brutalmente torturado e assassinado sob custódia policial. Sua morte gerou comoção internacional e inspirou uma nova geração de lutas anti-apartheid (Asante, 2023).



domínio colonial se assenta na imposição de suas próprias condições de produção dos sujeitos, do conhecimento, do mundo e das relações sociais: “além de darem pontapés no negro, também dizem a ele como reagir” (Idem, p. 85). A oposição ao apartheid, segundo o intelectual e ativista, estava sendo pensada a partir da perspectiva dos brancos: a “arrogância em assumir ‘o monopólio da inteligência e do julgamento moral’ faz com que esses autônomo curadores dos interesses negros [os brancos liberais] continuem a estabelecer o padrão e o ritmo para a realização das aspirações dos negros” (Idem, p. 84), determinando – por exemplo – que “a situação é mais a de uma luta de classes que uma luta racial” (p. 112), que estruturas e organizações “não raciais” seriam o caminho certo para a reforma do sistema (*reforma*, nunca destruição, pois, mesmo divergindo de algumas de suas configurações, dele se beneficiavam), que uma luta contra a segregação *negra* liderada por negros, em organizações só negras e em termos definidos apenas por negros seria “racista”. Biko denunciava o mito da “integração” como repleto de pressupostos não problematizados e construído em cima de valores brancos. *Integrar*, defendia, implica inserir-se em uma estrutura preexistente e é o grupo mais fraco que é pressionado a aderir (“se integrar”) a uma ordem de princípios e modos de relação que não contribuiu para construir. “Integração” não é coprodução de mundo, diálogo entre pares, coparticipação. A crítica que o pensamento azanianiano movia a organizações anti-apartheid que se declaravam não-raciais como o ANC se assentava, portanto, na denúncia dos pressupostos não problematizados dessa suposta não-racialidade: a reificação euro/brancocêntrica da própria ideia de raça (só pode haver “organismos integrados” quando de assume que há entes essencializados a “integrar”).

Uma exploração de escritos de Biko e de Lembede e de discursos de Sobukwe, em diálogo com análises de pesquisadores que têm operado tentativas de sistematização crítica do pensamento azanianiano buscando resgatá-lo como uma potência epistêmica fértil para uma crítica ao presente pós-apartheid (Modiri, 2021; Webster, 2021; Dladla, 2021), permite identificar alguns dos pilares onto-epistêmicos do mundo edificado pelo colonialismo de ocupação europeu que, segundo a filosofia de Azania, tinham se tornado pressupostos apriorísticos de toda produção intelectual e pensamento social e político sul-africanos, incluindo



perspectivas que se pretendiam emancipatórias como a do ANC e da *Freedom Charter*⁴.

Um desses pilares é o *mito da raça*, a construção e essencialização dessa categoria pela política colonial e o pensamento europeus, que sustenta a alterização dos povos africanos e sua objetificação. Afirma Sobuwke (*apud* Mandyoli, 2025) em um discurso proferido em 1959:

Na África, o *mito da raça* foi criado e propagado pelos imperialistas e colonialistas europeus com o propósito de facilitar e justificar a exploração desumana dos povos nativos da terra. É desse mito da raça, com suas alegações de superioridade cultural, que se origina a doutrina da supremacia branca (p. 17, tradução nossa, grifo nosso).

“Somos oprimidos não como indivíduos, não como zulus, xhosas, vendas ou indianos. Somos oprimidos porque somos negros”, aponta Biko (1990, p. 120), escancarando a racialização – a essencialização de uma identidade universalizada, homogeneizadora de multiplicidades e configurada como alteridade – como operador essencial para a produção das hierarquias coloniais. Hierarquias que, complementa Lembede, permitem distribuir diferentes graus de humanidade – este também um construto totalmente euro/brancocêntrico, considerando que a maioria das cosmovisões africanas não concede algum tipo de singularidade ontológica ao humano, cujas fronteiras com o não-humano (orgânico e espiritual) são fluidas (Lepuru, 2023) – entre grupos essencializados pelo mito da raça: “[Lembede sustentava que] na hierarquia da segregação, indianos e *coloureds* [pardos] se beneficiavam de uma ‘desigualdade de opressão’ que lhes concedia pequenos privilégios que eram vedados aos negros” (Mashile, 2020, p. 92, tradução nossa). Modiri (2021) aponta como, na perspectiva do pensamento de Azania, essa subjetivação colonial fundada na produção e essencialização de raças está na raiz da construção da África do Sul enquanto projeto político e matriz de produção de sujeitos e de relações sociais:

a conquista colonial e seu desdobramento na construção da “África do Sul” durante o século vinte foram um processo de produção de subjetividades que inventou e consolidou identidades políticas específicas – o nativo e o colono, o negro e o branco – e organizou e institucionalizou

4 A *Freedom Charter* (Carta da Liberdade) é um documento redigido em 1955 durante o *Congress of the People* (Congresso do Povo), uma reunião de cerca de três mil pessoas de diversas organizações antiapartheid – sob a coordenação do *African National Congress* – no subúrbio de Kliptown, em Soweto, que sistematiza os princípios e objetivos da maioria dos movimentos de resistência. Os princípios da *Freedom Charter* foram incorporados pela Constituição democrática da África do Sul de 1996.



essas identidades em uma relação implacavelmente bifurcada, hierárquica e antagônica entre si, por meio de mecanismos de poder político, jurídico, econômico e cultural (p. 58, tradução nossa).

Outro pilar essencial da configuração colonial do mundo e do pensamentos sul-africanos que era acriticamente incorporada nas ideias e práticas dos principais movimentos de luta contra o apartheid, segundo a perspectiva azaniana, são concepções eurocentradas de sujeito, entendido como entidade autônoma – seja racional ou movida por dinâmicas inconscientes – separada dos “outros do mesmo”, desatrelada do não-humano, unitária ou não-unitária, mas individuada, independente de vínculos de ancestralidade e de solidariedade, ancorada numa cosmologia humanista (isto é, que enxerga o humano como ontologicamente singular e único portador de direitos); pressupostos internalizados e naturalizados de onde derivam uma concepção eurocêntrica de soberania (atrelada a um sujeito individuado e autônomo e a uma comunidade essencializada de sujeitos – nação – ligados por semelhanças: fenotípicas, linguísticas, culturais, etc.) e de estado (como território delimitado por fronteiras, inerentemente atrelado à ideia brancocentrada de soberania, onde se exerce a autonomia de uma comunidade de sujeitos individuados semelhantes, ou de diversas comunidades essencializadas com convivência regulada por contrato formal). Lembede refletiu sobre as implicações da naturalização do *self* ocidentecêntrico na subjugação do sujeito negro (desentraizado de seus vínculos ancestrais e espirituais pelo dispositivo da individuação e essencializado pelo dispositivo da racialização) e na produção de perspectivas emancipatórias fundamentadas nos mesmos axiomas que despossuem os nativos, as ideias de estado-nação e de soberania atrelada a este:

[Lembede estava] preocupado com a ideia de fronteiras coloniais que (...) destruíram o conceito de sujeito negro devido ao sistema de segregação caracterizado por fronteiras. (...) fronteiras, ou limites, que são mecanismos de separação, eram uma característica não natural na África (...). A definição básica de Estado de Max Weber é caracterizada pela delimitação territorial, com o monopólio do uso da violência. (...) Um exemplo desse poder coercitivo são as fronteiras, pois as fronteiras eram categorias impostas pelo colonialismo que dividiam a África de maneiras insidiosas. Limites ou fronteiras dessa natureza levam à marginalização espacial, que consolida relações desiguais de poder, especificamente entre negros e brancos (Mashile, 2020, p. 48-49, tradução nossa).

A crítica azaniana à visão eurocentrada de estado e de soberania faz com que os intelectuais e ativistas dessa tradição não pensassem a superação da



ideia de “África do Sul” em nome de sua substituição por outro estado-nação (demarcado por fronteiras e definido como conjunto de coletivos essencializados) gerido por povos negros, mas pela construção de novas formas de vida coletiva não englobadas em limites/fronteiras, baseadas em princípios e experiências dos povos nativos e umbilicalmente vinculadas à libertação e à autodeterminação de todos os povos do continente. Declarou Sobukwe (*apud* Mandyoli, 2025) em um discurso de 1959: “os africanistas não subscrevem de forma alguma a doutrina em voga do excepcionalismo sul-africano. O nosso argumento é que a África do Sul é parte integrante do todo indivisível que é a África” (p. 18, tradução nossa). É por esse motivo que “Biko acrescentaria uma perspectiva internacionalista anti-imperialista e anticapitalista a esta posição, ligando a Consciência Negra às lutas globais do ‘Terceiro Mundo’ ”(Modiri, 2021, p. 63, tradução nossa).

O foco dos pensadores históricos da tradição de Azania na crítica à onto-episteme euro/brancocêntrica que naturalizou o mundo criado pelo colonialismo de ocupação branco tem sido atualizado na África do Sul pós-apartheid para problematizar - em perspectivas autodenominadas azanianas e que pretendem configurar uma *Azanian Philosophical Tradition*, corrente intelectual e política contemporânea que se funda no pensamento e na praxe dos pensadores e das organizações do *Azanian Political Thought* (Dladla, 2021) - outros pressupostos que sustentam a atual configuração do mundo. Entre estes – como aponta Lepuru (2023), que se inscreve nessa tentativa de atualização do pensamento de Azania – a ideia de desenvolvimento como acumulação, a de tempo histórico como uniforme e projetado em linha reta, a de justiça como regulação pela lei e igualdade formal abstrata (problematização fortemente presente no pensamento azaniano histórico), de lei como expressão de direito natural ou contrato formal codificado. Essa crítica permite também problematizar a concepção da terra apenas como meio de produção, que oblitera a possibilidade de uma reivindicação política da terra não com base na noção do direito de posse, mas em uma visão dela como lugar dos ancestrais (Rosa, 2023).

A crítica operada pelo *Azanian Political Thought* aos axiomas euro/brancocêntricos das ciências sociais sul-africanas e do pensamento político dos principais atores da luta contra o apartheid permite compreender os posicionamentos na luta anticolonial das organizações (como PAC e AZAPO), dos movimentos (como o *Black Consciousness*) e dos intelectuais e ativistas azanianos. Dladla (2021) sistematiza as principais perspectivas destes sobre a luta de libertação: a insistência de que o objetivo maior dela não é a igualdade formal de brancos e negros reconhecida por



lei e o reconhecimento de direitos civis, políticos, sociais e culturais às populações negras, mas o reestabelecimento da soberania dos povos nativos africanos sobre as terras que lhe foram usurpadas pela conquista colonial e a construção de novos modos de vida e de organização social, a partir de concepções africanas; a rejeição da multirraciedade como caminho emancipatório, que inclui a descrença na “ ‘não-racialidade como meio’ e a sua manutenção apenas como um fim que somente será alcançável quando a soberania dos povos nativos colonizados sobre o território tiver sido restaurada” (p. 4, tradução nossa); a compreensão da “África do Sul” como “uma política e uma ideia inextricavelmente ligadas à imaginação, à vontade e aos interesses do colonizador” (p. 4, tradução nossa), portanto, um projeto insustentável na perspectiva da emancipação dos povos nativos, o que exige a superação da noção colonial de estado por uma política de libertação; uma perspectiva Pan Africanista e internacionalista, além do estado-nação, impregnada de uma “consciência vigilante de que a busca por Azania terá consequências para a política mundial” (p. 4, tradução nossa).

A crítica aos pressupostos axiomáticos da *Freedom Charter* foi uma das mais contundentes expressões dessas posturas sobre a luta de libertação, atualizadas pela *Azanian Philosophical Tradition* na crítica à ordem pós-Constituição democrática e multirracial de 1996. Para o pensamento azanian, ao abraçar acriticamente o multirracismo, ainda que visando a emancipação dos grupos inferiorizados pelo colonialismo (racializados como negros, indianos e *coloured*), a *Freedom Charter* ratificava identidades raciais essencializadas e a compartimentalização da sociedade em “grupos nacionais” operada pelo apartheid, sem questionar a origem dessa visão e – por meio dessa obliteração – fortalecendo a supremacia branca, pois aspirava a uma igualdade de oportunidades dentro de estruturas e modos de organização do real construída por esta em função de sua perpetuação e permanente benefício. Nessa perspectiva, a famosa declaração contida na Carta de que “*South Africa belongs to all who live in it, black and white*” (A África do Sul pertence a todos os que vivem nela, negros e brancos) reafirmava a injustiça fundacional que havia criado e essencializado branquitude e negritude, o roubo das terras dos povos nativos e a ocupação colonial, como se negros e brancos fossem realidades dadas que precisavam apenas ser postas em condições iguais de convivência e não categorias políticas produzidas para sustentar um sistema opressor. Denunciando esse essencialismo que naturalizava o mito da raça, afirmava Sobukwe (*apud* Mandyoli, 2025) em um discurso pronunciado em abril de 1959:



Para nós, o termo “multirracialidade” implica que existem diferenças fundamentais tão insuperáveis entre os vários grupos nacionais aqui presentes que o melhor caminho é mantê-los permanentemente distintos em uma espécie de apartheid democrático. Isso, para nós, é racismo multiplicado, que provavelmente é o que o termo realmente conota (p. 18, tradução nossa).

Complementava Biko (1990) alguns anos mais tarde que só com a ruptura, por parte dos povos nativos, das correntes psíquicas e epistêmicas impostas pela branquitude, com a unificação dos grupos subjugados pelo dispositivo da raça, com a autodefinição de si, das próprias prioridades e das próprias estratégias de luta, com a reescritura da própria história e uma multiplicação das histórias que anule os efeitos da inferiorização essencializada e naturalizada – instituída em “história oficial” pelo controle branco da ciência – será possível estabelecer um verdadeiro diálogo, uma autêntica cooperação e uma mistura entre as humanidades que o colonialismo dividiu e hierarquizou. Não uma “integração” das humanidades inferiorizadas nos valores, as estruturas e os modos de vida da humanidade dominante, mas a coparticipação no poder e a coprodução de valores e modos de vida.

À luz disso, é possível afirmar que o *Azanian Political Thought* não defendia um utópico retorno a uma condição pré-colonial idealizada e essencializada, nem praticava qualquer universalização/essencialização de genéricos e supostamente “autênticos” valores africanos: o que os pensadores e ativistas azanianos expressavam era o anseio por construir novos valores e novas formas de vida emancipadas a partir da multiplicidade, da diversidade e da experiência real e dinâmica dos diversos povos negros do continente (Biko, 1990).

Como já apontei, abordagens e perspectivas do *Azanian Political Thought* vêm sendo recuperadas e atualizadas a partir de 1994, ano em que terminou a configuração legal do apartheid, alimentando pensamentos críticos contemporâneos que questionam a ordem social do pós-apartheid e escancaram a preservação dos pilares ontoepistêmicos coloniais que a sustentam. Uma revitalização que não se produz só no âmbito intelectual (dentro e fora da academia), mas em movimentos e lutas emancipatórias. Um dos exemplos mais contundentes é a onda de protestos estudantis massivos conhecidos como movimento *RhodesMustFall*, que eclodiu em 2015 e que, após começar com a demanda de remover a estátua de Cecil Rhodes⁵ do campus da *University of Cape Town*, “se transformou rapidamente

5 Figura histórica central do colonialismo britânico na África do Sul e um dos fundadores da companhia de mineração De Beers, que hoje detém uma porcentagem significativa do mercado mundial de diamantes.



em um movimento mais amplo que questionava como o colonialismo tinha moldado as políticas de educação na África do Sul” (Okoth, 2023, p. 7, tradução nossa) e, em 2016, se desdobrou no *FeesMustFall*, surgido na *Wits University* de Joanesburgo e que se espalhou por outros campi pelo país, tendo como principal demanda (mas não única) o fim das taxas de matrícula para os estudantes negros pobres nas universidades públicas. Ambos os movimentos trouxeram para o debate público o caráter colonial e supremacista dos currículos, das práticas pedagógicas, da organização do espaço das universidades sul-africanas e dos modos de gestão destas. Tanto o *RhodesMustFall* como o *FeesMustFall* tiveram entre suas principais inspirações intelectuais e políticas, além do pensamento de Frantz Fanon, as ideias de Biko e do movimento da *Black Consciousness*, do qual atualizaram a potência problematizadora dos pressupostos da ordem (acadêmica, epistêmica, social e política) vigente e dos dispositivos políticos, psicológicos e cognitivos de manutenção da supremacia branca (Chinguno *et al.* 2017). Aliado à sua revitalização intelectual pela *Azanian Philosophical Tradition*, isso revela a fecundidade do pensamento azaniano para pensar o presente.

Foi também no seio de movimentos como *RhodesMustFall* e *FeesMustFall* que surgiram questionamentos consistentes a alguns dos principais limites do pensamento e da prática política azanianos, compartilhados com as demais perspectivas Pan Africanistas, assim como com o pensamento fanoniano. A crítica, a meu ver, mais importante é o Pensamento Político de Azania não ter se debruçado sobre como o binarismo de gênero colonial age sobre a produção de subjetividades negras e sobre a organização das relações de gênero no interior dos grupos oprimidos e entre estes e o grupo dominante; de não ter focado nos modos de intersecção entre dinâmicas racistas e patriarcais na produção de masculinidades negras e na configuração das condições e possibilidades de existência das mulheres negras e dos demais grupos racializados, assim como na importância da participação igualitária e em posições de liderança de mulheres negras nas organizações de luta anticolonial e anticapitalista. Nos movimentos mencionados, isso produziu “homens negros que performam hipermasculinidades” (Xaba, 2017, p. 101, tradução nossa) e que “a resposta à violência do estado e da universidade tomasse a forma de masculinidades militarizadas” (p. 101, tradução nossa). Assim como havia acontecido nos movimentos azanianos durante a luta contra o apartheid, e mais em geral nas lutas anticoloniais em perspectivas Pan Africanistas por todo o continente, o não-questionamento das raízes da assunção de hipermasculinidades negras levou ao sequestro por parte de homens negros



das posições de liderança, das estratégias de luta e das formulações conceituais, relegando pautas como a igualdade de gênero a “assuntos secundários” ou “distrações da Libertação Negra” (Idem, p. 102, tradução nossa) e invisibilizando e apagando as ideias, as práticas e as demandas das mulheres negras que participam das lutas. Da mesma forma que, no seio de *RhodesMustFall* e *FeesMustFall*, surgiram dissidências organizadas ao redor de perspectivas feministas e *queer* que pensavam a decolonização da universidade e da sociedade sul-africanas de maneiras diferentes e mais abrangentes que os grupos dominantes dentro desses movimentos, a atualização do Pensamento Político de Azania operada pela Tradição Filosófica Azaniana precisa dialogar de forma mais consistente – como defende Modiri (2021) – com os debates, os operadores conceituais, as abordagens e as práticas que surgem dos feminismos africanos, dos pensamentos e os movimentos *queer* decoloniais, dos estudos das masculinidades negras e outras correntes emancipatórias contemporâneas.

***Abahlali basemjondolo*: ressurgimento de azania na política viva do pós-apartheid**

A crítica à ordem pós-apartheid centrada no questionamento dos pressupostos coloniais que continuam moldando a sociedade sul-africana (crítica, como mostrei, que deve muito ao *Azanian Political Thought*), está presente em diversas experiências, práticas e movimentos emancipatórios contemporâneos. O maior destes últimos é o *Abahlali baseMjondolo* ou *Shack Dwellers Movement* (Movimento das Moradoras e Moradores de Barracos). Existem conexões, diálogos, ecos ou reverberações entre o Pensamento Político de Azania e a compreensão da África do Sul contemporânea, as reivindicações, os objetivos, os modos de subjetivação que emergem das práticas de democracia popular e das lutas emancipatórias do *Abahlali*? Sem desconsiderar as especificidades dos lócus de onde esses pensamentos emergem e dos diferentes momentos históricos que interpelam, penso que seja possível apontar convergências fundamentais de pressupostos, métodos e objetivos, o que reforça a fecundidade de perspectivas emancipatórias que não incorporam acriticamente e não naturalizam cosmovisões eurocentradas, impedindo sua captura – diferentemente do que aconteceu com o ANC – pela ordem liberal/colonial hegemônica.

Atualmente o maior movimento social popular organizado da África do Sul, o *Abahlali* nasceu em Durban, capital da província de KwaZulu-Natal, em 2005, em processos de auto-organização popular para resistir à destruição de ocupações



pelas autoridades municipais da cidade (como ocorria durante o apartheid, mas praticados agora pelo ANC, a organização que esteve à frente da luta contra o regime segregacionista) e hoje conta com mais de 150 mil filiados em centenas de *townships* (favelas) e *informal settlements* (ocupações) pelo país, distribuídos em 93 núcleos entre quatro províncias: KwaZulu-Natal, Gauteng, Mpumalanga e Western Cape. Na autoapresentação do movimento se lê: “Estamos comprometidos em construir o poder democrático dos oprimidos a partir de baixo e usar nossa força coletiva para criar um mundo no qual terra, riqueza e poder sejam compartilhados de forma justa” (Abahlali baseMjondolo, 2025, tradução nossa). O Abahlali também afirma preservar e valorizar sua autonomia recusando qualquer participação na política partidária e qualquer filiação a partidos ou ONGs, assim como opor-se à individualização da luta, buscando construir uma democracia popular de base autônoma nos lugares onde as pessoas vivem e trabalham. Uma abordagem que, ainda não declarando filiação direta à tradição azaniana, ecoa nitidamente a perspectiva da *Black Consciousness*, que se propunha a potencializar a auto-organização do povo negro pobre para que se tornasse protagonista de suas próprias lutas e não “beneficiário” de lutas travadas em seu nome (Biko, 1990), e do pensamento de Azania em geral, que - como já mostrei - rejeitava articular a luta nos termos definidos pelo sistema hegemônico: conquista do poder do estado para operar reformas a partir dele.

As principais pautas do movimento são: a luta pela devolução das terras ancestrais aos povos negros usurpados pelo colonialismo e a redistribuição de terras urbanas à população negra em áreas bem localizadas; a luta por moradia com dignidade (exigindo políticas de moradia pública não tecnocráticas, mas construídas colaborativa e horizontalmente junto à população negra pobre periférica; melhoria das ocupações em zonas bem localizadas, ao invés de deslocar seus moradores para regiões distantes); o combate aos despejos e às remoções forçadas; a luta por serviços básicos nas ocupações e por eletrificação contra incêndios, cuja média é de dez por dia em assentamentos informais de todo país (Abahlali baseMjondolo, 2025). Essas lutas se sustentam no objetivo geral de construir poder popular alternativo ao do estado pelo exercício da democracia de base (Abahlali baseMjondolo, 2025). Além do mais, o movimento leva adiante agendas como projetos de ajuda mútua (creches, cozinhas comunitárias, hortas); mobilizações e campanhas de combate à xenofobia contra imigrantes negros de outros países africanos; atividades de combate à violência policial; ações para a promoção do acesso à educação e o projeto da *Abahlali University*, uma universidade popular



que realiza cursos e seminários de acesso livre. Seja pela principal demanda do *Abahlali* ser o estabelecimento de justiça fundiária pela devolução de terras aos povos nativos, seja pela ênfase do movimento na construção popular tanto de políticas que mudem as condições de vida da população negra pobre (rejeitando a implementação de cima para baixo sem participação da população envolvida) quanto de alternativas concretas de organização coletiva da vida comunitária pela prática de formas de democracia de base, sendo o assembleísmo com paridade de status entre todos os membros a principal modalidade de tomada de decisões coletivas (Abahlali baseMjondolo, 2025), fica nítido que o questionamento da natureza colonial da ordem social contemporânea, o não-esquecimento de sua injustiça fundacional e a exigência de reparação, a busca por autodeterminação e auto-organização dos povos negros que o pensamento e o ativismo azanianos promoveram têm se tornado potências agenciadoras de práticas emancipatórias, construção popular de alternativas ao colonial-capitalismo racializado e mobilização/auto-organização popular que inspiram, sustentam, definem e orientam lutas contemporâneas e movimentos na África do Sul, sendo o *Abahlali* – por sua dimensão e capacidade de mobilização e produção de alternativas de mundo – a expressão mais significativa dessa agência.

O *Abahlali* produziu um pensamento social e político autônomo – autoba-tizado *Abahlalism* (Gill, 2014) - que recusa abstrações e dogmas, é construído na prática diária de democracia de base e enraizado na episteme que emerge da experiência de construção (mesmo em condições extremamente precárias) de formas de vida e de organização comunitária radicalmente democráticas e - tanto quanto possível em circunstâncias de marginalização e exclusão do acesso à terra - não centradas em pressupostos coloniais. Como mostra Pithouse (2008), essa “cultura política radicalmente democrática foi cuidadosamente teorizada dentro do movimento em termos da necessidade de criar um ‘lar para os pobres’ e em termos da ideia de ‘uma política viva’” (p. 79, tradução nossa). Em sintonia com o espírito azariano de construir alternativas a partir da experiência real e dinâmica dos povos africanos (Biko, 1990), a *living politics* do *Abahlali* compreende que “embora terra e moradia sejam elementos essenciais para a luta por uma sociedade descolonizada, (...) a luta é, em última análise, sobre a construção de espaços que reconheçam a humanidade de todos” (Gibson, 2009, p. 8, tradução nossa). Essa *living politics*, ressalta ainda Pithouse (2008), é um compromisso com uma política que evita dogmas ideológicos e abstrações “mantendo a discussão



e a ação orientadas em torno das ideias e necessidades reais de pessoas e comunidades reais” (p. 80, tradução nossa).

Outra característica marcante do *Abahlalism*, de acordo com Gill (2014), que entrevistou um dos fundadores e primeiro presidente do movimento, S’bu Zikode, é sua estreita ligação com a filosofia do Ubuntu, que – com algumas variações - atravessa diversas sociedades do Sul da África e se funda no princípio da não-separação entre o um e o múltiplo, a “dualidade da individualidade e unidade simultâneas” (p. 217, tradução nossa), pela qual o indivíduo só pode atingir uma vida pessoal plena e significativa pela potencialização da comunidade e o crescimento desta, recursivamente, potencializa cada indivíduo que dela é parte indissociável. Por isso, “no espírito do *Abahlalism*, o amor, o cuidado mútuo, é poder” (Idem, p. 218, tradução nossa), mais ainda em um país como a África do Sul contemporânea onde “pessoas ricas têm condomínios fechados, não conhecem seus vizinhos, então não têm senso de comunidade” (p. 218, tradução nossa). O que ecoa a ênfase do pensamento azaniano na construção de alternativas de produção de mundo fundadas em valores e experiências históricas dos povos nativos do Sul do continente. Biko (1990) escreveu que “nossa ação em geral é uma ação comum, mais orientada para a comunidade solidária do que para o individualismo, que é a marca registrada da abordagem capitalista” (p. 58), o que poderia perfeitamente ser uma descrição do pensamento e da praxe *abahlalistas* no começo do século vinte e um.

A reflexão a partir da experiência concreta da população negra pobre tem levado o *Abahlalism* – conforme comenta Mqapheli George Bonono, umas das lideranças históricas e atual vice-presidente do movimento, em entrevista que me foi concedida em fevereiro de 2024 em Durban - a questionar a ideologia oficial do pós-apartheid, o *Rainbowism* (da ideia de *Rainbow Nation*, Nação Arco-Íris, versão sul-africana do multiculturalismo liberal), como apagamento da injustiça fundacional do colonialismo; a ordem social pós-Constituição de 1996 – extremamente desigual para as pessoas racializadas, apesar da garantia constitucional formal de direitos - como estruturada nos pressupostos não problematizados do euro/brancocentrismo e o sistema atual de propriedade da terra como a configuração contemporânea da (nunca desconstruída) supremacia branca. Na mesma entrevista, Bonono reconhece a influência do pensamento de Biko nas práticas de auto-organização e empoderamento comunitário do *Abahlali*, assim como na compreensão da dimensão central da luta pela terra para a libertação dos povos negros sul-africanos, e enfatiza outra dimensão totalmente azaniana



do movimento: seu caráter ao mesmo tempo enraizado nas realidades locais e internacionalista, baseado na compreensão de que a luta por emancipação dos povos negros sul-africanos está conectada à luta global contra o capitalismo, o imperialismo e as novas configurações do colonialismo. Por isso, o *Abahlali* tece trocas constantes e promove frequentes intercâmbios com movimentos sociais populares de outros países africanos e do resto do Sul Global, incluindo um diálogo intenso com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST) do Brasil, e está fortemente mobilizado em apoio à causa da libertação palestina do colonialismo de ocupação, do apartheid e da política de limpeza étnica israelenses (Bonono, 2024).

Conclusão

As convergências de pressupostos ontoepistêmicos, preocupações, focos de reflexão crítica (enraizada na experiência concreta dos povos negros) e práticas políticas que aponte entre o pensamento e o ativismo azanianos históricos e as lutas emancipatórias e construção de alternativas à ordem vigente do *Abahlali baseMjondolo*, assim como do pensamento vivo que desta emerge, permitem compreender a experiência do movimento como parte de um esforço – que, como mostrei, alguns intelectuais vêm travando também no âmbito da filosofia política - de uma crítica ao presente que atualiza e revela a potência agenciadora da perspectiva de Azania; uma crítica baseada na ideia de que a configuração social, política, econômica e jurídica do pós-apartheid reproduz e – ao invisibilizar sua origem – deixa sem solução os efeitos históricos do colonialismo de ocupação europeu, promovendo uma nova versão de colonial-capitalismo racializado.

Em um planeta em que os modos de organização do real sustentados na ontoepisteme moderna, construídos pelo colonialismo histórico europeu e por este universalizados, continuam em todos os continentes subjugando, explorando e exterminando vidas não-brancas, depredando biomas e aniquilando as condições para a preservação da vida humana e da maioria das vidas não-humanas na Terra, nos voltarmos para a crítica às ciências sociais, ao pensamento político e às práticas de emancipação dominantes realizada por tradições filosóficas, políticas e de ativismo radicais negras como o *Azanian Political Thought* pode abrir caminhos instigantes, plurais e necessários para (re)pensar as lutas emancipatórias contemporâneas.



Referências

- AB AHLALI BASEMJONDOLO. **Abahlali baseMjondolo**. [s.d.]. Disponível em: <https://www.abahlali.org>. Acesso em: 20 maio 2025.
- ASANTE, Molefi Kete. **A História da África**: a busca pela harmonia eterna. Tradução Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2023.
- BIKO, Steve. **Escrevo o que eu quero**. Tradução Grupo Solidário São Domingos. São Paulo: Ática, 1990.
- BONONO, Mqapheli George. **Entrevista concedida a**: Antonino Condorelli. Durban, 9 fev. 2024. Entrevista presencial.
- CHINGUNO, Crispin. KGOROBA, Morwa. MASHIBINI, Sello. MASILELA, Bafana Nicolas. MAUBANE, Boikhutso. MOYO, Nhlanhla. MTHOMBENI, Andile. NDLOVU, Hlengiwe. Introduction: Reflexivity: Decolonising the process. CHINGUNO, Crispin. KGOROBA, Morwa. MASHIBINI, Sello. MASILELA, Bafana Nicolas. MAUBANE, Boikhutso. MOYO, Nhlanhla. MTHOMBENI, Andile. NDLOVU, Hlengiwe (orgs.). **Rioting and Writing**: Diaries of Wits Fallists. Joanesburgo: Society, Work and Development Institute - University of the Witwatersrand, 2017. p. 16-28.
- GIBSON, Nigel C. **Fanonian Practices and the Politics of Space in Postapartheid South Africa**: the Challenge of the Shack Dwellers Movement (Abahlali baseMjondolo). Apresentação no Frantz Fanon Colloque, Argel, 7 jul. 2009.
- GILL, Gerard. Knowledge practices in Abahlali baseMjondolo. **Interface**: a journal for and about social movements, v. 6, n. 1, maio 2014, p. 211–229.
- LEPURU, Masilo. White Settler-colonialism and Epistemic Violence in “Post-apartheid South Africa”: an Azanian Philosophical Analysis. **Phronimon**, v. 24, maio 2023.
- MANDYOLI, Sinethemba Sembene. **Selected speeches of Robert Sobukwe and a mini-biography**. Disponível em: <https://ilizwe.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/09/speeches-of-r-m-sobukwe.pdf>. Acesso em: 20 maio 2025.
- MASHILE, Nomwuyo. **The Making of the Black Subject**: An Analysis of the Political Thought of Anton M. Lembede. 2020. 116f. Dissertação (Master of Arts in Political Studies) - Graduate School of Humanities and Social Sciences, University of the Witwatersrand, Joanesburgo, 2020.
- MODIRI, Joel. Azanian Political Thought and the Undoing of South African Knowledges. **Theoria**, v. 168, n. 3, 2021, p. 42–85.
- OKOTH, Kevin Ochieng. **Red Africa**: Reclaiming Revolutionary Black Politics. Londres, Nova Iorque: Verso, 2023.
- PITHOUSE, Richard. A Politics of the Poor: Shack Dwellers’ Struggles in Durban. **Journal of Asian and African Studies**, v. 43, n. 1, 2008, p. 63-94.



ROSA, Marcelo C. Descolonizando a terra, desembranquecendo a sociologia: questões a partir da África do Sul contemporânea. Bernardino-Costa, Joaze. Maldonado-Torres, Nelson. Grosfoguel, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. p. 305-318.

WEBSTER, Anjuli. South African Social Science and the Azanian Philosophical Tradition. **Theoria**, v. 168, n. 3, 2021, p. 111–135.

XABA, Wanelisa. Challenging Fanon: a Black radical feminist perspective on violence and the Fees Must Fall movement. **Agenda**, v. 31, n. 3-4, 2017, p. 96-104.



MARABÔ CRUZOU A CALUNGA GRANDE

Rafael Cunha de Almeida¹

UFRGS - Brasil

Quando trabalhava no Sudão do Sul pela ONU, em 2013-14, chamou a atenção um pássaro local chamado marabu pela semelhança com o nome de um Exú brasileiro. Ao investigar o significado do nome, explicaram-me que era “feiticeiro”, por andar entre os vivos e os mortos (por ser necrófago) e por sua aparência: uma espécie de “capa preta” sobre uma “veste branca”. Esse episódio marcou o início de um percurso reflexivo sobre nomes, sentidos e suas reverberações entre religiosidade, antropologia e história, especialmente no contexto das conexões transatlânticas.

Ao longo da pesquisa sobre o conflito sul-sudanês, emergiram paralelos entre os marabouts, líderes religiosos sufi, professores corânicos e capelães militares e os “profetas” da religião tradicional de povos nilóticos, como os Nuer. A partir da expansão almorávida pelo Sahel, o termo marabout se disseminou até a costa atlântica africana, interagindo no caminho com tradições como as dos povos nagôs e haussás. Com a escravidão atlântica, os alufás, líderes espirituais entre os malês considerados na categoria de marabouts por diversos autores, chegaram ao Brasil.

As memórias haussás registram origens compartilhadas com regiões do atual Sudão Central, de onde migraram também povos como os Nuer. Este trabalho busca, assim, identificar ressonâncias culturais entre práticas religiosas

¹ Doutor em Políticas Públicas (UFRGS), Mestre em Estratégias de Defesa e Segurança (NDU, National Defense University, China), licenciado em História (UEPG). Oficial de Ligação da ONU na Missão das Nações Unidas no Sudão do Sul (UNMISS) durante a eclosão da guerra civil em 2013-14.



africanas que persistem, observando interseções entre islamização, migrações, escravização, guerra e resistência. Ao traçar essas conexões transatlânticas, propõe-se contribuir para uma leitura africanizada do papel dos líderes religiosos na rebelião malê de 1835, compreendendo-os como pontes entre o mundo espiritual e o terreno, e como agentes de síntese étnica, cultural e política em contextos de conflito e resistência.

Leituras e literaturas de um tempo circular

Na década de 1920-30, no Sudão do Sul, rebeliões conduzidas por Profetas da etnia Nuer confrontaram as autoridades coloniais inglesas e os mercadores de escravos do Norte. Evans Pritchard (1940), no seu clássico estudo antropológico, observou a estrutura social segmentar Nuer e o papel destes “Profetas”, como assim os nomeou. Estes líderes religiosos até hoje, dentre outros papéis, avalizavam a guerra. Em 2014, o líder militar Nuer da rebelião buscou aconselhamento com a liderança religiosa da mesma região dos anos 1920 (Almeida, 2024).

Na etnografia realizada durante a atuação de campo como Oficial de Ligação da ONU na Guerra Civil no Sudão do Sul e nos estudos posteriores, questões da religião e religiosidade e papel dos profetas foram abordadas no modelo da pesquisa “en bloc” (Mudimbe, 2022) de História e Antropologia dialogando com fontes orais e escritores africanos regionais. Adequada a uma perspectiva de longa duração na História cultural e sua ligação com a História do Tempo presente na transnacionalidade da semântica e papel dos Marabouts, espiritual e terrena, pretende-se abrir caminhos em compreender a linguagem de sua comunicação e seus significados, auxiliando a análise de eventos que os envolvam como pivôs de ligação entre o terreno e o espiritual em situações de crise e conflitos sob uma ótica da cosmovisão africana.

O tratado de paz da Revolta Murle, Sudão do Sul, 2014

Estamos na África subsaariana nilótica, 2014, no Sudão do Sul, Estado de Jonglei, fronteira da Etiópia. A ONU tinha a tarefa de levar uma cópia do tratado de paz assinado pelo líder político da etnia Murle até as áreas distantes. A equipe filmou a entrega da documentação e o que acharam ser uma comemoração da celebração da Paz. O vídeo mostra um homem da etnia Murle, fardado, portando símbolos ritualísticos — como um bastão, cordões e uma caveira animal com



plumas — conduzindo cânticos em sua língua junto à comunidade de seu vilarejo, que os repetia e complementava. A cena, interpretada superficialmente por observadores ocidentais como uma “celebração da paz”, possui significados muito mais profundos dentro da cosmovisão africana, onde não há separação rígida entre vivos e mortos. O líder religioso se dirige simultaneamente às duas esferas, atuando como mediador espiritual. O que os “ocidentais”, não conseguiram captar é que aquela “celebração da Paz” e as palavras ditas tinham propósitos e funções mais complexas e multidirecionadas, pois não tinham conhecimento necessário sobre esta forma de comunicar-se.

Ao denominá-los “profetas”, Pritchard (1956) faz um reducionismo etnocêntrico da complexidade desses líderes espirituais, embora reconheça sua comunicação com ancestrais e divindades, e seu papel em sociedades segmentares e descentralizadas, especialmente em contextos de guerra, unificando grupos diversos sob uma liderança religiosa comum, sacralizando o conflito. Essa mediação espiritual, embora distinta da “guerra santa” jihadista, guarda similaridades com os marabouts muçulmanos, atuando como ponte entre os planos terreno e espiritual e legitimando coletivamente a guerra. Eles atuam como “mensageiros” entre vivos e mortos, entre os planos espirituais e terreno, “sacraliza” a guerra, ou nesse caso, o seu final, o que é diferente de uma “Guerra Santa” jihadista, mas similar ao que alguns líderes religiosos muçulmanos ou não fizeram ao longo da História africana.

O uso de fardas por aquele líder religioso, também combatente, contrasta com os princípios ocidentais, como os das Convenções de Genebra, que proíbem a participação armada de membros do clero militar. Yuar (2012), pastor cristão e militar no Sudão nos anos 1990, cita essa sobreposição de papéis, na qual inclusive havia atuado, como recorrente. Atuação similar aparece no filme “Machine Gun Preacher”, onde um pastor norte-americano, ex-gangster, organiza resistência armada em apoio à população local contra senhores da guerra, sendo acolhido (Almeida, 2024).

Durante a Guerra Civil do Sudão do Sul, em 2014, um capelão militar do Exército assumiu o comando da segurança do aeroporto em Bor, próximo à base da ONU. Em um incidente envolvendo civis locais atacados fora do campo de deslocados internos, a equipe da ONU ficou encurralada sob fogo cruzado. A situação foi controlada pela intervenção armada do capelão e seus soldados, surpreendendo observadores internacionais quanto ao papel combativo atribuído a uma figura religiosa (Almeida, 2024). O próprio capelão justificou sua ação



com a expressão local “TIA – This is Africa”, destacando as especificidades do contexto sul-sudanês.

No entendimento das condições em que se atuava pela ONU no Sudão do Sul, um profundo mergulho foi necessário na História da África Subsaariana Nilótica, sua longa duração e processos. Complexos, particularizados e pouco estudados (Visentini, 2012), mas que acenderam pontos de conexão com práticas religiosas e eventos deste lado do Atlântico que insistiam em mostrar que para além do contato costeiro, nossas ligações com o continente africano ainda têm muito a acrescentar ao entendimento da nossa sociedade.

Marabú, Marabouts, “Fetisseros” e Profetas

Para entender as dinâmicas que envolvam estas funções sociais e religiosas necessita-se de compreender quem são, historicamente, estas pessoas e seus papéis. Cabe, então, “[...] um apelo pelo sujeito nas ciências sociais, um sujeito que o estruturalismo parece ter matado com muita facilidade [...]” (Mudimbe, 2019).

Transitando pela religiosidade afro-brasileira, Marabô é o nome de um Exú. Exú é uma divindade africana, um Orixá, mas também uma entidade espiritual, alguém que esteve vivo. Neste caso, os Exús, como outras entidades, são relacionados a um papel social em vida que nos casos destes varia muito (médicos, guardiões de caminhos e lugares sagrados e porteiras, citados como combatentes das energias negativas etc). Os Exús são mensageiros, aqueles que fazem a ligação entre o mundo terrestre e o espiritual, mas estes papéis sociais em vida parecem mais esparsos e difíceis de visualizar do que o que acontece com preto-velhos, marinhoes, caboclos e outras entidades. A religião africana chegou no Brasil por meio das vertentes dos Candomblés, Voduns e cultos a Eguns trazidos pelos grupos étnicos e se mesclando, sincretizando e adquirindo características locais como dos cultos indígenas de caboclos, se manifestando de diversas formas ao longo do tempo no território brasileiro. Porém, o islamismo africanizado também se fez presente, em particular o trazido pelos povos Haussá e praticado por alguns Nagôs, seja na sua forma que mesclava uma vertente Sufi africana do Islã ou também praticadas em conjunção com as religiões tradicionais, como o Bori Haussá. Os malês, como ficaram conhecidos no Brasil os africanos islamizados, são relatados não só na Bahia de meados do século XIX, onde ocorreu a famosa rebelião, mas também no Rio de Janeiro na primeira década do século XX por João do Rio (1911), que descreve suas práticas religiosas e de outros grupos afro-brasileiros, inclusive relacionado o nome marabu aos alufás africanos e outros



sacerdotes afro-brasileiros. Muitos teriam vindo em virtude das perseguições aos africanos islâmicos no pós-rebelião, se mesclando social e religiosamente às outras práticas afro-brasileiras aqui presentes.

Um exemplo interessante é o do Exú “Pata de Ouro”, presente na “roça” de candomblé Yle Ase Olu Aye Azoani, em Itaparica, Bahia, nos dias de hoje. Ele relata ser africano, ter sido escravizado, vindo de um local de “terra preta” e que para ser chamado deve ser em uma encruzilhada onde existam marcas de gado no chão de terra. O babalorixá da Casa relata que ouviu relato de sua presença antes dos anos 1980 no Rio de Janeiro. O seu “Ponto”, em uma parte, cita que “Ele é General, Ele é Doutor, Ele é madeira, Ele é trabalhador...”. Em muitos pontos cantados de Exús vão ser encontradas a referências a múltiplos papéis, sejam militares, médicos, guardiões de locais sagrados e na atuação de combate a inimigos e ligações entre o mundo espiritual e os vivos. Assim como os diversos papéis dos marabouts africanos...

Os líderes religiosos malês, ficaram mais conhecidos como “alufás”, mas são os mesmos “Marabouts” citados historiograficamente em várias obras, períodos, religiosidades e territórios africanos (Filho, 2006), guardadas as características de cada época, região e particularidades. Segundo Mudimbe (2022), somente uma idéia polissêmica de África permitiria compreender sua História. E a brasileira, também, acrescentaria.

Verger (1987) menciona-os na costa atlântica entre os séculos XV e XVIII, mesmo entre povos sem vínculo com o islamismo. Os portugueses os denominavam “fetisseros”, por cultuarem objetos sagrados — árvores, artefatos ou locais — chamados de “feitiços”. Esse léxico originou o uso de “feitiço” como sinônimo de magia e influenciou a antiga classificação de “religiões fetichistas” na língua inglesa (Verger, 1999).

Retornando no tempo cronológico e interiorizando direção a leste no espaço geográfico africano, chegaremos ao atual Sudão do Sul. Este caminho, da costa ocidental transitando pelo Sahel, a região de savanas entre o Saara e as florestas ao Sul, local de rotas comerciais em todas as direções, ligações culturais, migrações e expansões religiosas, é o que seguiram os marabouts, sejam nas suas vertentes tradicionais ou islâmicas, convivendo entre povos e culturas, crenças e práticas. É uma visão eurocêntrica a de uma continentalidade isolada internamente. Estes trânsitos existiram de formas comerciais e culturais ao longo dos séculos de História africana antes da chegada dos europeus e mesmo dos árabes, ainda que



estes a impulsionaram. Este regresso nos traz ao “Bilad-Al-Sudan”, a “terra dos negros” mencionada por Ibn Batuta no século XIV.

Estes caminhos, as vezes cruzados, numa temporalidade de vai-e-vem, espiralada e não linear, vai tentar ser traçado para ligar nomes, práticas religiosas e sociais ainda presentes no coração da África à contemporaneidade brasileira. Afinal, um papel social de um sacerdote africano, seja qual for a tradição e suas mesclas, traçou uma longa jornada, cruzando as calungas (seja a Grande, o mar consumidor de almas da travessia, sejam os locais de sepultamento) até nós, nos dias de hoje, tendo a denominação migrado no tempo e espaços de um ente vivo que se comunica com os espíritos para a de uma entidade espiritual que se comunica com os vivos.

Sigamos estes caminhos, pois Exú é o senhor deles, e como dito, “Exú matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje”. Quem sabe este traçado ajude a explicar como Marabô chegou aqui, como some e reaparece de outra forma, e, talvez, como etnias e culturas africanas se uniram numa rebelião escrava no Brasil, complementando e abrindo caminhos para estudos sobre Marabouts de lá ou de cá.

Uma abordagem etimológica e historiográfica

O termo “marabout” (do francês) ou “marabu”/“marabuto” (no português) tem origem no árabe “murābit”, cujo significado remete ao indivíduo que reside em um *ribat* – um posto fortificado em zonas fronteiriças, voltado à proteção das comunidades islâmicas e à prática do ascetismo religioso (Fierro, 1991). Entre os séculos XII e XIV passou a designar, especialmente no Magrebe e na África Ocidental, figuras de autoridade religiosa, líderes espirituais sufi e guardiões de saber islâmico popular (Veras, 2015). Também se associa a uma corruptela do árabe dialetal do norte da África *mrabot* que significa “religioso” (Veras, 2015). O uso remonta ao surgimento da dinastia almorávida (al-Murābitūn) no século XI, um movimento religioso-militar berbere originado no Saara ocidental, que reivindicavam uma restauração do islã ortodoxo e o combate a práticas **sincréticas/paralelas/mescladas/múltipla vivência** entre populações africanas. A ênfase no uso dos termos é uma opção de forma a abranger a multiplicidade de expressões da religiosidade. A percepção ocidental costuma-se basear somente no “sincretismo”, ou duplicidade, porém creio não envolver todas as interações existentes, as vezes simultaneamente. A “Carta Mandinga”, referida como do



século XIII, também traz o papel religioso de uma categoria social de marabus na região do antigo Reino do Mali.

O termo “marabu” aparece em fontes portuguesas do século XV, quando navegadores e cronistas relatam contatos com líderes religiosos muçulmanos na costa Ocidental, notadamente na região do atual Senegal e Guiné-Bissau Duarte Pacheco Pereira (c. 1506) menciona “alguns morabutos que rezavam e faziam oração segundo a lei de Mafamede”. Zurara (c. 1453) descreve os “marabutos” como homens respeitados, de saber religioso e, muitas vezes, dotados de poderes sobrenaturais, coincidindo com a imagem como uma figura santa, mediadora entre o mundo espiritual e a comunidade muçulmana ou de religião tradicional. Gravuras de época os retratam com vestes brancas de magas longas, capas pretas, barretes de variadas cores e as bolsas de couro. Fotos antigas e atuais os trazem assim, ou com vestes coloridas entre povos de religião tradicional.

Nos séculos XVIII e XIX, na expansão colonial francesa no Norte e Oeste, exploradores (Caillié, 1830) os descrevem como “santos muçulmanos”, mestres das escolas corânicas e líderes espirituais, as vezes envolvidos em movimentos de resistência religiosa à colonização.

A semântica do termo “marabout/marabu” transita desde uma figura militar-religiosa no Islã africano medieval até uma autoridade espiritual integrada às práticas africanas, islâmicas ou não. Representa um elo entre o Islã, as identidades africanas e as redes transsaarianas de saber. Na África contemporânea, especialmente na Ocidental e no Magrebe, o termo permanece na linguagem popular e estruturas religiosas e sociais. Embora originado no sufismo, engloba funções diversas, combinando espiritualidade, ensino, autoridade social e práticas esotéricas, incluindo cura, proteção e a confecção de amuletos ou feitiços.

Essa dimensão é explorada em relatos etnográficos contemporâneos (Copans, 1980; Meyer, 1999) que apontam para a persistência do que chamamos sincretismo/paralelismo/mescla/multiplicidade religiosa em contextos africanos, uma função social que mistura ou é assemelhada a elementos do islamismo e cosmologias africanas tradicionais que é identificada com o nome marabout em várias culturas, espaços geográficos e temporalidades do século XI até a atualidade podendo designar tanto um líder religioso muçulmano tradicional quanto um curandeiro espiritual que opera numa interface entre o islã e práticas locais.

Nas ordens sufi na África, o marabu tinha variados papéis. Independente da função específica, detém o baraka (graça espiritual), herdada em uma cadeia iniciática que remonta ao profeta Maomé ou adquirida por revelação. Na África



do Norte, os marabus frequentemente habitavam ou dirigiam zāwiyas (espaços de retiro, oração e ensino, equivalentes aos antigos ribats), centros religiosos, culturais e educacionais, onde atua como mestre corânico, conselheiro e intercessor. Em muitos casos, torna-se também centro de caridade e influência política local.

Além da dimensão espiritual, os marabus assumiram frequentemente um papel social, político e judicial em suas comunidades, funcionando como mediadores em disputas, conselheiros de chefes locais e até líderes militares em momentos de resistência, como no caso do Imam Samori Touré (Guiné, séc. XIX) e do alufá Umar Tall (Senegal-Mali, 1796–1864). Nesse contexto, representa uma autoridade moral e legal, especialmente em comunidades sem uma presença estatal estruturada. Sua influência está ligada à sua posição como detentor da “ciência do invisível” (‘ilm al-ghayb) e à crença em sua capacidade de proteger contra males espirituais e físicos.

Do Sul do Sudão ao Sudão do Sul

Antes da independência do Sudão do Sul (2011), o país integrava um território maior onde o Norte (árabe e islâmico) dominava política e religiosamente o Sul (majoritariamente cristão e tradicional). O islamismo sufi no norte do Sudão sempre teve grande importância, especialmente com ordens como a Qādiriyya, uma das mais antigas, que se expandiu dos territórios dos atuais Sudão à Mauritânia, passando pelo Mali. Nessa ordem, os líderes espirituais sufi (“faqīh”, “sayyid”, “sheikh”) cumpriam funções muito próximas ao que em outras regiões seria chamado de “marabu”: ensino corânico, mediação espiritual, autoridade social e santificação pós-morte. O uso da palavra “marabu” no Sudão do Sul aparece mais frequentemente em relatos etnográficos ou coloniais europeus, muitas vezes importando a nomenclatura da África Ocidental para descrever qualquer figura religiosa muçulmana em regiões não árabes ou periféricas (Robinson, 2004; Amselle & M’Bokolo, 1985).

O termo “marabu” não é nativo do Sudão do Sul, mas algumas funções sociais e religiosas existem (sob outros nomes) nos papéis de seus líderes religiosos tradicionais, independente do nome que os chamassem ou de que tradição religiosa ou grupo étnico pertençam. Ainda assim, um imaginário persistente é observado quando nos lembramos da definição do pássaro marabu, mesmo em áreas fora da influência direta ou da mescla religiosa.



Estudos sobre o Sul do Sudão do ainda são escassos. Patrícia Teixeira (2013) traz as dinâmicas entre fé, guerra e escravidão no Sudão colonial do fim do século XIX, e os entrelaces com o cristianismo e o messianismo mahdista. A tríade no título e suas dinâmicas auxiliam muito a compreender a complexa história da região. Autores regionais também trouxeram as percepções africanas sobre estas dinâmicas (Jok, Deng, Yuar), assim como estrangeiros que vivenciaram alguns destes processos (Copnall, Young), alguns que aprofundaram questões antropológicas Nuer (Kelly, 1985) e suas relações entre tradição e modernidade (Hutchinson). Douglas Johnson em suas obras costuma ser onde se encontra mais conectadas várias dimensões no entendimento do Sul do Sudão, uma ampla visão sobre os sacerdotes Nuer e seus papéis na história, vida social, política e na guerra que atualiza e conecta os primeiros estudos destes povos. Ter vivido na região deles durante uma guerra também me trouxe perspectivas etnográficas e de coleta de fontes orais imprescindíveis nestes já mais de dez anos passados lidando com o tema sul-sudanês.

Caminhos da guerra

Ao se considerar a diversidade das experiências religiosas africanas, chama atenção a figura dos marabus no islamismo sufi e dos sacerdotes Nuer, Dinka e Murle nas religiões do Sudão do Sul. Embora pertençam a universos simbólicos e históricos distintos — o primeiro enraizado na tradição corânica e sufi, e o segundo vinculado a uma cosmologia regional e oral — ambas as figuras desempenham papéis estruturantes nas sociedades onde atuam. A análise comparativa entre elas permite identificar padrões funcionais similares, que lançam luz sobre o papel de lideranças espirituais em contextos africanos.

Os marabus são mestres espirituais que acumulam funções de guia religioso, curandeiro, educador, juiz e mediador social. Dotados de uma graça divina que se manifesta por meio de bênçãos, curas ou proteção espiritual, gozam de enorme prestígio social e religioso. Sua autoridade se ancora tanto em linhagens genealógicas sagradas quanto em redes de transmissão iniciática das ordens sufi. Em muitos casos, também fundaram comunidades religiosas, lideraram resistência contra dominação externa e tornaram-se figuras de culto após a morte, com seus túmulos convertidos em locais de peregrinação.

Entre os Nuer e Dinka os profetas tem legitimidade também numa forma de dom espiritual herdado ou revelado (Deng, 1984). São indivíduos que se destacam por seu contato privilegiado com o sagrado, geralmente através de



sonhos, possessão ou sinais extraordinários (Johnson, 1997). Dotados de uma força espiritual singular, eles atuam como intermediários entre os humanos e o ser supremo, sendo consultados em múltiplas questões como doenças, crises comunitárias, ou conflitos bélicos. Os profetas Nuer também fundam centros de culto, agregam seguidores e mantêm influência mesmo após a morte, como ancestrais poderosos, por vezes, retornando como espíritos durante o transe de sacerdotes vivos. A religião Nuer tem uma estreita ligação com as linhas de ancestralidade e comunicação com estes espíritos.

Essa comparação revela convergências notáveis: ambos os tipos de liderança espiritual possuem autoridade carismática, operam como pontes entre o visível e o invisível, fundam centros sociais e religiosos, e são cultuados após a morte. Os marabus operam dentro de um sistema religioso monoteísta, em torno do texto sagrado, das práticas normativas islâmicas e das instituições sufi. Os profetas Nuer, por sua vez, não se vinculam a qualquer escritura, atuam em sociedades segmentares, e sua legitimidade é estritamente oral e contextual. Outrossim, no caminho para o Oeste, lembramos dos casos dos Haussás e outros, onde a mescla/paralelismo/múltipla vivência costumou se apresentar. Como disseram Arnold e LeRiche (2012), o Sul do Sudão não é um “landlocked state”, mas é “tão remoto quanto um ambiente remoto pode ser”, o que no longo traçado da migração dos povos nilóticos, aliado a efeitos colaterais do modelo de administração colonial indireta britânica nos séculos XIX e XX, a fim de afastar a influência nortista e do islã, especificamente no caso dos Nuer, permitiu a manutenção de estruturas e arranjos políticos e religiosos. Isto garantiu a continuidade das práticas religiosas conforme suas origens, guardadas as mudanças desta temporalidade. Os pontos comuns, entretanto, convergem, pois, é uma interação comum à uma cosmovisão africana de um modelo de comunicação e interface entre o mundo espiritual e material, replicando funções sociais e espirituais nesta encruzilhada.

Caminhos de travessias e migrações

As terras ao sul da terceira catarata do Nilo, conhecidas pelos gregos como Núbia, abrigaram importantes reinos negros urbanizados que rivalizavam geopoliticamente com o Egito antigo. Heródoto já mencionava ao Sul povos semi-nômades pastoralistas, os quais correspondem aos grupos étnicos estabelecidos no Sul do Sudão desde, ao menos, o século XIII, em decorrência de migrações por fatores ambientais, conflitos e processos de escravização.



A origem comum desses povos remonta a núcleos pré-históricos como Jebel Sahaba (c. 11.000 a.C.), na fronteira entre Egito e Sudão, um dos mais antigos cemitérios com evidências de morte violenta, possivelmente indicativas de frequentes conflitos. Ao sul e sudoeste, encontram-se vestígios de comunidades pastoralistas bovinas, que se expandiram até o centro-oeste do Sudão e a atual Etiópia, destacando-se o sítio de Kadero (5000 a.C. a 2400 d.C.), próximo a Cartum.

As migrações levaram grupos Nuer às fronteiras do atual Sudão do Sul no século XVIII, estendendo-se depois para áreas pantanosas e isoladas a leste do Nilo. Esse movimento foi intensificado pela conquista do Sudão pelo Egito otomano (1821), a revolta mahdista (1881-1889) e a colonização britânica (1889-1956).

Encruzilhadas

O islã chega ao continente africano por mercadores árabes no século VII, muitos adeptos do sufismo, uma vertente mística do Islã, onde estavam presentes transe místicos, curas espirituais, bençãos, fabricação de amuletos e uma ligação direta com o divino por meio de pequenos líderes religiosos que faziam esta comunicação e outros papéis sociais. A expansão pelas rotas comerciais e o árabe como língua franca de comércio auxiliaram a islamização, mesmo antes das Ordens Sufi. Comerciantes e até reinos inteiros se converteram, seja pelas facilidades trazidas aos negócios, seja pela similaridade com aspectos, práticas religiosas e funções sociais dos sacerdotes. Muitos povos praticaram tanto a sua religião original quanto a fé islâmica, as vezes simultaneamente, em outras mesclando as duas, em sua expansão pelo Sahel em direção a Oeste, entre as sociedades islamizadas ou em contato, como professores corânicos, ensinando a ler em árabe, e como capelães militares acompanhando e abençoando as guerras e os combatentes.

O sufismo, a partir do século XI na península arábica, se organizou em algumas ordens religiosas como a Quadiryya, se expandindo por meio de comerciantes, peregrinos e estudiosos que já circulavam entre o norte da África, o Egito e o Sudão, se expandindo ao Oeste pelo Sahel e ao Sul pelo Vale do Nilo em direção do atual Sudão do Sul. Seus Marabouts eram, as vezes simultaneamente, líderes religiosos, professores, médicos, capelães e comandantes militares na região do Sudão até o Reino do Mali, porém o nome chegou ao uso e referências a sacerdotes tradicionais e/ou islâmicos na costa atlântica, como vimos.



O Sudão, por sua posição entre o vale do Nilo, o Sahel e o Chifre da África, era uma zona de trânsito para caravanas e redes de intercâmbio religioso e comercial. Uma verdadeira encruzilhada. A região foi central na conexão e expansão de povos, rotas, culturas, práticas desde as migrações pré-históricas. As Ordens variaram de postura e atitude ao longo do tempo, o que se entrelaça, e permanece, são de certa forma, a similaridade e papéis dos líderes religiosos na integração de povos e comunidades distintas e diversas, mas com a mesma palatabilidade, por variadas razões, para acolher este pivô na ligação dos assuntos terrenos com o espiritual, seja entre muçulmanos árabes místicos, berberes, reinos negros, povos seminômádicos.

Guerra e religiosidade

Ao longo da história africana, os marabus foram frequentemente protagonistas em movimentos de resistência e guerras. Foram capazes de mobilizar comunidades inteiras para a jihad (guerra sagrada) ou para formas de resistência anticolonial, especialmente durante os séculos XVIII e XIX. Entre os casos mais notáveis estão o reino de Sokoto, tornado Califado por Usman dan Fodio (1754-1817), membro da Quadiriyya que pregava uma purificação do Islã e acabou declarando Jihad aos Haussás, por questões religiosas da prática do Islã por estes mesclada à religião tradicional e outras razões comerciais e políticas.

Cheikh Amadou Bamba (1853–1927), no Senegal, que liderou uma resistência espiritual e passiva contra a dominação francesa, transformando o islamismo sufi numa plataforma de identidade nacional. Umar Tall (1796–1864), no Mali, que organizou uma jihad contra reinos africanos considerados infiéis e contra os franceses, com base em sua autoridade como marabu e membro da ordem sufi Tijaniyya e Muhammad Ahmad bin Abdullah bin Fahal (1843-1885) que liderou uma revolta messiânica no Sudão em 1881.

Ao longo do tempo, líderes espirituais africanos — muçulmanos ou não, ligados ou não a estruturas de poder político — exerceram um papel central na unificação de grupos em contextos de guerra e paz. Em muitos casos, não se limitavam à função religiosa: eram também estrategistas, fundadores de Estados teocráticos, líderes messiânicos ou símbolos de resistência, transformando autoridade espiritual em poder político-militar. Na guerra, podiam assumir desde o papel de chefes de Estado que proclamavam jihads até o de mediadores espirituais em sociedades altamente descentralizadas, como os Nuer. O traço comum é a presença de uma figura na região geográfica e temporalidades variadas de



convívio interligadas do Sahel capaz de transitar entre o plano espiritual e o terreno, articulando diferentes grupos em torno de um objetivo comum. Dentro da cosmovisão africana — que concebe os mundos material e espiritual como interligados —, numa interseccionalidade de saberes, esses líderes funcionam como intérpretes e pontes entre vivos e mortos, espírito e matéria, garantindo coesão simbólica e legitimidade às ações coletivas, especialmente em momentos-limite como a guerra. Um mensageiro que transita entre os mundos.

No Sudão do século XIX as Quadiriyya controlavam comércio de escravizados, formavam tropas de soldados-escravos e atuavam na conversão/educação. Os povos Dinka, Nuer e Murle, na sua interiorização, resistiam ao processo de escravização e conversão, mantendo as suas religiões tradicionais, mas tendo como ponto comum algumas tarefas e funções sociais de seus sacerdotes.

Os Dinka e Nuer tem uma vasta segmentação de autoridades e representatividades, um sistema agro-pastoralista seminômádico seguindo a sazonalidade das cheias do Nilo e relações complexas com a cultura da criação de gado que baliza linhas cosmogônicas, de ritos sociais e relacionais, comerciais e de religiosidades (Almeida, 2024). São povos de “Deus único” (Deng, 1995), com autonomia de ligação religiosa individual, sem existir uma “igreja” ou autoridade religiosa central, creem na comunicação dos vivos com os espíritos da natureza e dos mortos e, por meio destas a comunicação com seu Deus. As autoridades religiosas tem certa liderança em algumas áreas sociais, que variam entre mediações de desentendimentos, conselhos espirituais sobre a vida e em alguns casos capacidade de amalgamar e “autorizar” uma guerra ou alianças para tal entre os segmentos, com poderes de mediação entre o mundo espiritual e o material. Os Nuer não possuem tradicionalmente unidade política, ou liderança única grupal (Yuar, 2012). As práticas e crenças tradicionais dos Dinka e Nuer, muito similares, permanecem em grande parte mesmo nas áreas e entre os indivíduos cristianizados (Yuar, 2012), e transitar entre os dois não era algo problemático.

Entre os Nuer, os profetas foram figuras centrais em tempos de guerra, seja contra outros grupos étnicos, o expansionismo islâmico vindo do Norte ou o avanço colonial anglo-egípcio. Em 1875, o Profeta Nuer Gaawar (Deng Lakka) unificou os inimigos em comum contra Nuar Mer, um dinka-nuer apoiador dos comerciantes árabes (Kelly, 1985). Seu tumulo é local de culto até os dias atuais. O profeta Ngundeng Bong, no final do século XIX, liderava reuniões, rituais de guerra e pronunciamentos que guiavam a ação de segmentos inteiros, unificando vários povos, como Dinka e Nuer, sendo seu exemplo posteriormente apropriado



como símbolo de unidade sulista na luta pela independência. A unificação de todos os povos e etnias do Sul foi obtida por John Garang nos anos 80 na luta contra o Norte muçulmano, superando divergências étnicas, políticas, séculos de conflitos internos entre grupos antagônicos. Apesar de não estudado tão profundamente neste aspecto da influência de pontos comuns de religiosidade nesta direção, é difícil dissociar a questão. Johnson (1997) traz também Guek Ngundeng (1890 - 1929) e Dual Diu (189? -1968) nas lutas contra mercadores do Norte e dominação inglesa e depois na guerra civil e Wurnyang Gatkek, que unificou Nuers na guerra civil em 1990. Dak Kueth era a liderança espiritual Nuer na guerra civil de 2013 e em janeiro de 2025 participou de “peace-talks” com representantes da ONU².

A travessia da Calunga Grande

A figura do “marabu” (ou “marabuto”, grafia mais comum nos documentos portugueses coloniais) chegou ao Brasil colonial por meio da diáspora africana, especialmente com a presença de populações islamizadas trazidas como pessoas escravizadas entre os séculos XVI e XIX. Embora o termo tenha perdido parte de sua força como designação formal de autoridade religiosa no Brasil, ele permanece registrado em documentos históricos.

Durante os séculos XVIII e XIX, especialmente na Bahia, registram-se diversos casos de africanos islamizados que detinham saber corânico, eram letrados em árabe e exerciam funções religiosas em suas comunidades. Muitos desses eram oriundos de etnias como os mandinga, hauçás, fulas e iorubás islamizados. Embora fossem mais comumente chamados de alufás, também aparecem em relatos como “morabutos”, “marabus” ou “sacerdotes maometanos”.

Rugendas e cronistas como Nina Rodrigues relatam a presença desses indivíduos, especialmente no contexto das revoltas de escravizados muçulmanos, como a famosa Revolta dos Malês de 1835, em Salvador. Nesses contextos, o marabu era visto como figura de autoridade religiosa, instrutor dos textos sagrados e possivelmente líder espiritual e político. Silva Filho (2006) também define o marabu como líder místico e multifuncional, conectado a confrarias sufi.

2 <https://unmiss.unmissions.org/unmiss-joins-spiritual-leaders-and-communities-persuade-youth-refrain-violence>



Presença e resignificação do termo “marabu/marabuto” no Brasil

Com o passar do tempo, o termo “marabu” foi perdendo uso direto nas comunidades afrodescendentes do Brasil, embora sua influência simbólica tenha persistido. Elementos de saber esotérico e proteção espiritual associados aos marabus na África foram reinterpretados dentro de religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, muitas vezes sincretizados com santos católicos ou entidades espirituais.

Na contemporaneidade, pesquisadores têm buscado recuperar a memória dos líderes religiosos africanos no Brasil, conectando-os às figuras dos “africanos letrados” e à presença sufi transatlântica. O trabalho de historiadores como João José Reis, Pierre Verger e Sylviane Diouf tem sido fundamentais para reconstruir a complexidade religiosa e intelectual das populações islâmicas africanas escravizadas no Brasil.

Durante muito tempo a discussão encontrava visões da continuidade de uma jihad, o que é demonstrado que carece de correlação de forma historiográfica por Reis (2003), porém o papel das lideranças religiosas e como amalgamaram grupos étnicos diferentes apesar da conexão religiosa islâmica ainda é debatida. Sob uma perspectiva “em bloc”, considero que o papel dos sujeitos sociais dessas lideranças deve ser analisado dentro da cosmovisão africana, na qual o papel unificador transcende distinções étnicas ou religiosas. Essa autoridade espiritual é atribuída à capacidade de mediação entre o mundo material e imaterial, entre vivos e mortos, energias e ancestralidade. Trata-se de uma liderança sacralizada, dotada do domínio sobre a linguagem do divino, capaz de atuar como mensageira entre planos distintos de existência, mas que se interligam.

Conclusão

Tanto os marabus quanto os profetas Nuer convertiam sua autoridade espiritual em liderança militar, sendo figuras consultadas antes de batalhas e responsáveis por rituais de proteção e legitimação da guerra. Em ambos os casos, a guerra é sacralizada, sua liderança mobiliza comunidades diversas — clãs, etnias ou confrarias — em torno de causas comuns, frequentemente precedidas por rituais específicos, como bênçãos, oferendas ou uso de talismãs.

Apesar das diferenças religiosas e culturais, essas figuras compartilham um modelo africano de autoridade espiritual com funções políticas ampliadas,



especialmente em tempos de crise. Operam como mediadores entre o sagrado e o profano, simbolizando uma soberania cósmica e resistindo a formas externas de dominação, como o colonialismo ou a escravidão. Como destacou Victor Turner (2013), são figuras liminares que articulam fé, política e cotidiano, emergindo como polos de reorganização simbólica em contextos de transição. Tanto os marabus quanto os profetas Nuer encarnam essa mediação entre mundos, promovendo coesão cultural e reafirmação identitária. Este paralelo contribui para compreender também o papel dos líderes religiosos malês, capazes de unir grupos distintos na guerra, transcender diferenças étnicas e organizar coletivos sob um referencial espiritual comum.

Ambos simbolizam uma cosmologia na qual o líder espiritual não apenas intercede entre os mundos, mas também organiza o mundo terreno, especialmente nos momentos de ameaça externa, colonização, dominação ou guerra civil. Muitos destes se organizaram numa reação à escravização. Essa intersecção entre o sagrado e o militar, entre o carisma religioso e a ação coletiva, é um dos elementos mais marcantes destas lideranças religiosas africanas. Como apontou Victor Turner (2013), essas figuras liminares revelam as tensões e possibilidades da sociedade em transição — entre o tradicional e o moderno, entre a submissão e a resistência, entre a fé e a política.

Essa constatação nos leva a uma reflexão antropológica mais ampla: diferentes culturas africanas, apesar das variações doutrinárias e cosmológicas, produzem figuras religiosas que acumulam funções múltiplas — de cura, sabedoria, mediação e liderança — e que, por meio de seu carisma, articulam esferas aparentemente distintas como o sagrado, o político e o cotidiano. Tanto os marabus quanto os profetas Nuer representam aquilo que Victor Turner chamaria de figuras liminares, que transitam entre mundos e categorias, tornando-se polos de reorganização simbólica e social em tempos de crise ou transição. Nesse sentido, são ancorados em tradições específicas, mas com potencial universalizante de organização comunitária.

Esse paralelo entre marabus e profetas Nuer permite repensar a maneira como as lideranças espirituais africanas são compreendidas, valorizando não apenas suas diferenças teológicas, mas também suas funções estruturantes nos campos simbólicos, sociais e políticos das sociedades onde atuam. E, junto do entendimento de que estas lideranças são quem dominam a comunicação e interação entre o espiritual e o material, podem auxiliar a uma mais ampla compreensão do papel dos líderes religiosos malês transcenderem questões étnicas ou particularidades outras no amálgama de grupos distintos na guerra, seja qual sua categoria ou tipo fossem.



Referências

- ALMEIDA, Rafael Cunha de. **A política de proteção de civis da ONU no Sudão do Sul durante a crise de 2013-14**: uma análise por modelos de difusão/transferência de políticas públicas. 2024. Tese de doutorado em Políticas Públicas. UFRGS, Porto Alegre, 2024.
- AMSSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (org.). **Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique**. Paris: La Découverte, 1985.
- ARNOLD, M.; LERICHE, M. **South Sudan**: From revolution to independence. Oxford University Press, 2012.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.
- BRENNER, Louis. **West African Sufi**: The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal. Berkeley: University of California Press, 1984.
- BUXTON, Jean. **Religion and Healing in Mandari**. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- CAILLIÉ, René. **Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné dans l'Afrique centrale**. Paris, 1830.
- COPANS, Jean. **Les marabouts de l'arachide**: La confrérie mouride et les paysans du Sénégal. Paris: Le Sycomore, 1980.
- DENG, F. Mading. **The Dinka of Sudan**. Illinois: Waveland Press Inc., 1972. Reeditado em 1984.
- DIOUF, Sylviane A. **Servants of Allah**: African Muslims Enslaved in the Americas. New York: NYU Press, 1998.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Nuer Religion**. Oxford: Oxford University Press, 1956.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. **The Nuer**. Oxford: Oxford University Press, 1940.
- FIERRO, Maribel. **The Almoravids and the Fatimids**: The Challenge of Religious Legitimacy. Aldershot: Ashgate, 1991.
- HUNWICK, John O. **Religion and National Integration in Africa**: Islam, Christianity and Politics in the Sudan and Nigeria. Evanston: Northwestern University Press, 1992.
- IBN ABI ZAR. **Rawḍ al-Qirṭās**. Ed. Levi-Provençal. Rabat, 1920.
- JOHNSON, Douglas H. **The Root Causes of Sudan's Civil Wars**. Oxford: James Currey, 2003.
- _____. Nuer Prophets. **A history of prophecy from the Upper Nile in the 19th and 20th centuries**. Clarendon Press, Oxford, 1997.
- JOK, Madut Jok. **Sudan**: Race, religion and violence. Oxford: Oneworld Publications, 2007.
- KELLY, Raymond C. **The Nuer conquest**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1985.



LANE, Paul; JOHNSON, Douglas. **The Archaeology and History of Slavery in South Sudan in the 19th Century**. In: PEACOCK, A.C.S. (Ed.). *The Frontiers of the Ottoman World*. Londres: British Academy, 2010.

LIENHARDT, Godfrey. **Divinity and Experience: The Religion of the Dinka**. Oxford: Clarendon Press, 1961.

LOIMEIER, Roman. **Muslim Societies in Africa: A Historical Anthropology**. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

MEYER, Birgit. **Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

MONTEIL, Vincent. **O Islã Negro**. Lisboa: Livros do Brasil, 1967.

MORAIS E SILVA, Bruno Rafael Vêras de. **Périplo do ouvir, ver e narrar: retórica, alteridade e representação do outro na Rihla de Ibn Battuta (1304–1377)**. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África**. Petrópolis: Vozes, 2019.

MUDIMBE, V. Y. **A ideia de África**. Petrópolis: Vozes, 2022.

PACHECO PEREIRA, Duarte. **Esmeraldo de Situ Orbis**. Ed. Franz Hümmerich. Lisboa, 1892.

REIS, João J. **A Revolta dos Malês: O Islã e a escravidão no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

ROBINSON, David. **Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920**. Athens: Ohio University Press, 2000.

ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1932.

RUGENDAS, Johann Moritz. **Viagem pitoresca através do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

SANTOS, Patrícia T. **Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881–1898)**. São Paulo: FAP/UNIFESP, 2014.

SANNEH, Lamin. **The Jakhanké Muslim Clerics: A Religious and Historical Study of Islam in Senegambia**. Londres: University of London, 1974.

SEESMANN, Rüdiger. **The Divine Flood: Ibrahim Niasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

SILVA FILHO, Mário Alves da. **A mística islâmica em Terrae Brasilis**. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

SOUZA, Victor Martins de. **A aljava e o arco – o que a África tem a dizer sobre direitos humanos: um estudo da Carta Mandinga**. 2018. Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.



TURNER, Victor. **The Ritual Process**: Structure and Anti-Structure. Chicago: Aldine Publishing Co., 1969. Tradução brasileira: CAMPOS, Nancy. Petrópolis: Vozes, 2013.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos**. Salvador: Corrupio, 1987.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: EdUSP, 1999.

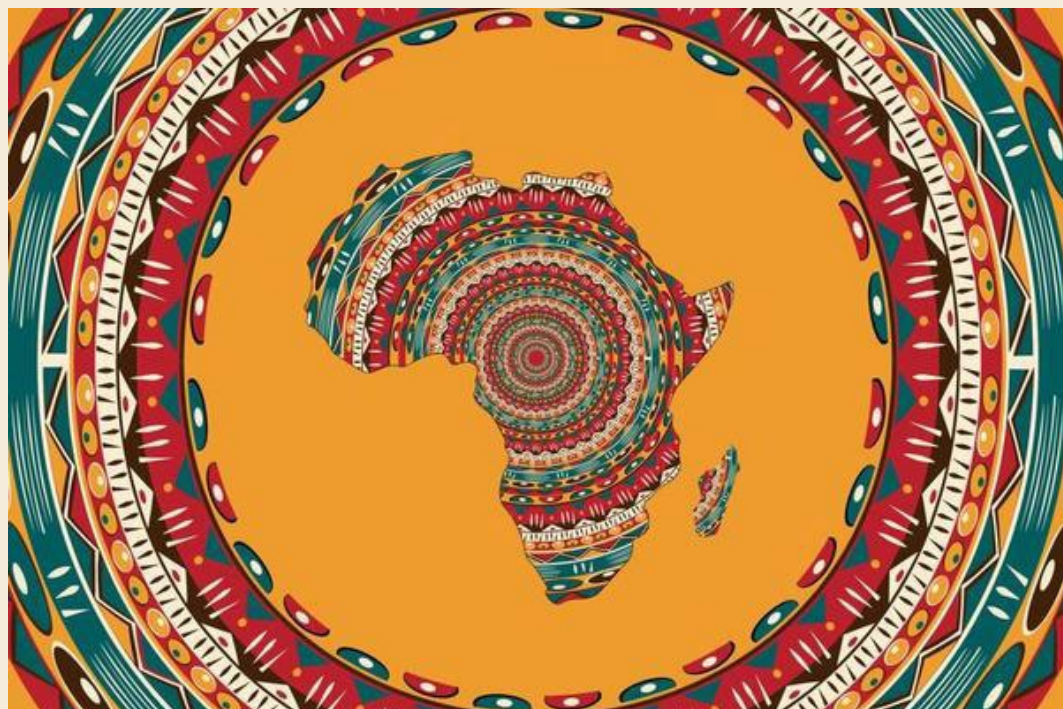
VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, L.; PEREIRA, A. **História da África e dos Africanos**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

WANI, Abdalla K. W. **Islam in Southern Sudan**. Cartum: Khartoum University Press, 2006.

YUAR, Francis A. **The Sudan**: Christian moral response to the bloody ethnic conflict between Dinka and Nuer of the Upper Nile region of Sudan. Nairobi: Sahel Books, 2012.

ZURARA, Gomes Eanes de. **Crónica da Guiné**. Lisboa: Ed. José de Bragança, 1841.





TRADIÇÕES TRANSCULTURAIS
& SEXUALIDADES

DA ANCESTRALIDADE AFRICANO-TSONGA À (DES)CONSTRUÇÃO DECOLONIAL DOS SENTIDOS DE TRADIÇÃO E MODERNIDADE: UMA ABORDAGEM SOCIOANTROPOFILOSÓFICA DAS CATEGORIAS NATIVAS EM MOÇAMBIQUE

Dulcídio Cossa (Nyimpini Khosa)¹

Moçambique - UFS - Brasil

O ritual de *ukanyi* (*mhamba ya ukanyi*), uma festa realizada no Sul de Moçambique, com mais incidência para as províncias de Maputo e Gaza, com o intuito de consumir a bebida tradicional-sagrada-ancestral *ukanyi*² e que marca a época de colheita e revigora o convívio com os antepassados é uma prática que na

1 Também conhecido pelo seu nome africano "Nyimpini Khosa". Professor e pesquisador da Universidade Federal de Sergipe (UFS) – Brasil, Programa de Pós-graduação Profissional em Ensino de História (PROFHISTÓRIA). Pesquisador na Universidade Aberta ISCED – Moçambique, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Doutor em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPCIS), Instituto de Ciências Sociais (ICS), Departamento de Antropologia. Bolsista CAPES – Brasil. Artista, escritor, cientista social, sociólogo e antropólogo, é autor do livro *Mhamba ya Ukanyi (O Ritual de Ukanyi): uma tradição na modernidade*, e de diversos artigos publicados em revistas científicas, jornais e capítulos em livros. E-mail: dmacossa@gmail.com

2 *Ukanyi* é uma bebida produzida a partir dos frutos de uma árvore (Marula), em Moçambique denominada também como canhoeiro, ou localmente – *nkanyi*, cientificamente conhecida como *Sclerocarya birrea*. Trata-se de uma árvore frutífera que ocorre em alguns países do continente africano, tais como Moçambique, África do Sul, Namíbia, Suazilândia, Zimbábue, Botsuana, África Equatorial (entre a Etiópia e o Sudão, a Norte). Na região Sul de Moçambique, sobretudo nas províncias de Maputo e Gaza, os frutos do canhoeiro são conhecidos como *makanyi* (plural) ou *kanyi* (singular). *Ukanyi* é dotada de um grande valor sociocultural, e o que a torna especial é que reza a tradição que foi a escolhida pelos antepassados como bebida sagrada.



contemporaneidade nos submete aos entrelaçamentos do tradicional e do moderno.

Este ritual se constitui em três etapas: *kuhawula mindzheko* (ritual de abertura), *xikuwha* (auge/ápice do ritual) e *kuhayeka mindzheko* (ritual de encerramento). Portanto, cumprir com estas três etapas implicam passar pelos momentos que Turner (2013) denominou de “separação” (*kuhawula mindzheko*), “liminaridade” (*xikuwha*) e de “reagregação” (*kuhayeka mindzheko*), completando assim o ciclo do *mhamba ya ukanyi*.

Se em vários momentos *mhamba ya ukanyi* sugere-nos recorrentemente ora, ao tradicional, ora ao moderno, ou a ambos, urge-nos a necessidade de compreender como é que então, a tradição e a modernidade são pensadas e (re)significadas do “ponto de vista local”, pois, em minha visão, na pesquisa antropológica, para além das lentes do antropólogo, a realidade social, o mundo, devem ser captados também e sobretudo, tal como nota Geertz (2001) através do ponto de vista dos “nativos”.

Assim sendo, este artigo tem como objetivo discutir à luz do ritual *mhamba ya ukanyi* como é que a tradição e a modernidade são ou podem ser pensadas através de uma visão não ocidental, mas sim local ou nativa de Macuane³ e Marracuene⁴ (dois campos de pesquisa localizados na zona Sul de Moçambique, nos quais trabalhei no mestrado, doutorado e na graduação). Destarte, a partir de alguns eventos articularei a discussão numa perspectiva etnometodológica como método de análise.

Ntumbuluku: a tradição do ponto de vista “nativo”

Uso a categoria “nativo(s)” entre aspas, propositadamente, já tencionando evitar o entendimento um tanto quanto “pejorativo” da categoria, forjado por algumas perspectivas antropológicas, que a tomam como se referindo a representação de grupos ou pensamento de grupos “primitivos”, “ultrapassados”, “atrasados”, “menos civilizados”, “inferiores”, etc., perspectivas essas pelas quais não pretendo enveredar. Até porque Malinowski (1976) e outros antropólogos

3 Macuane é um posto administrativo que integra as localidades de Chichango, Macuane e Tuane Oriental e faz parte dos seis postos administrativos que compõem o distrito de Bilene, de entre os quais: Chissano, Macia, Mazivila, Messano e Praia do Bilene. Disponível em “[http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Bilene_Macia_\(distrito\)&oldid=27509127](http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Bilene_Macia_(distrito)&oldid=27509127)” Acesso em: 2 Abr. 2012.

4 Marracuene, a sua sede é a vila de Marracuene e está dividido em dois postos administrativos: Machubo e Marracuene (AJUDA; CHAMBE, 2016).



que lhe seguiram criaram um novo contexto para descrever os “outros”, no qual, o “outro” e sua cultura eram distanciados e apresentados como diferentes, uma diferença de perspectiva, não de evolução. O ponto de vista “nativo”, ao se reproduzir o seu contexto específico, não poderia mais ser incorporado ao da cultura do antropólogo e de seus leitores, mas sim, partir das próprias condições existenciais do contexto do “nativo” (MALINOWSKI, 1976).

Assim, tomo a categoria “nativos” como referência a indivíduos ou grupos com origem num determinado contexto social e que gozam e compartilham do sistema de valores e crenças do mesmo. Deste modo, o ponto de vista “nativo” seria o pensamento articulado pelos indivíduos, baseado nesse conjunto ou sistema de valores. Ou mais ainda, seriam maneiras de agir, sentir, pensar, assentes no sistema sociocultural de um determinado contexto social.

De acordo com Giddens (2000), o termo tradição, tal como é usado atualmente, é na verdade um produto dos últimos duzentos anos na Europa. A noção geral de tradição não existia nos tempos medievais. Não havia necessidade de tal palavra, porque a tradição e o costume estavam em toda parte. A ideia de tradição, portanto, é ela própria uma criação da modernidade. Não obstante, não deveríamos supor que a construção consciente da tradição é encontrada apenas no período moderno. Nenhuma sociedade tradicional era inteiramente tradicional, e tradições e costumes foram inventados por uma diversidade de razões. Contudo, todas as tradições, são tradições inventadas (GIDDENS, 2000). As tradições são inventadas e reinventadas consoante o contexto e as necessidades presentes (GIDDENS, 1995).

A tradição é concebida como um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas, tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento. E esta tradição está assente na característica de variabilidade e não da invariabilidade, pois, as tradições sofrem transformações como resultado da inevitável dinâmica social da sociedade, acelerada também pelo processo da globalização, que transcende a dimensão econômica, política, mas implica também uma globalização sociocultural, que invade as diversidades culturais, mexendo com a estrutura das mesmas. Nestes moldes, *mhamba ya ukanyi*, ou seja, o ritual de *ukanyi* é uma tradição (COSSA, 2013).

Não obstante, a noção de tradição no ponto de vista “nativo” em Macuane e Marracuene embora tenha parte destas características, ela parte de uma lógica completamente diferente desta que podemos assumi-la como ocidental. Neste



caso, a tradição aproxima-se à categoria “nativa” *ntumbuluku*. *Ntumbuluku* estaria relacionado ao que é de natureza divina e/ou ancestral. Ou seja, no sistema de classificação “nativo” de Macuane e Marracuene *ntumbuluku* tem a ver com o conjunto de valores, crenças, práticas, etc., deixados pelos antepassados e de natureza divina, com um caráter sagrado e não profano. Valores esses que são compartilhados por coletividades, visto que estão assentes num senso de consciência coletiva (COSSA, 2017; 2019).

Conduzidos por *ntumbuluku*, os indivíduos ou grupos sociais agem e dão significado às suas ações e práticas do dia-a-dia bem como significam e ressignificam o contexto no qual estão inseridos, pelo menos em Macuane e Marracuene. Ressaltar que aqui não pretendo sugerir que todos os indivíduos pensem e ajam de forma igual. Longe de mim fazer generalizações.

Portanto, é neste âmbito que *mhamba ya ukanyi* é pensado enquanto *ntumbuluku*, ou seja, enquanto tradição. Assim, apesar de o ocidental e o “nativo” de Macuane e Marracuene pensarem ou refletirem sobre a mesma realidade social (tradição), eles o fazem partindo de pontos e lógicas diferentes, pois usam métodos diferentes para pensar e as suas reflexões são, sobretudo, baseadas nos seus próprios contextos sociais, o que implica que ambos pensam através de suas próprias linguagens e sentidos.

Xisvosvi-svosvi: o moderno do ponto de vista “nativo”

Se em Macuane e Marracuene a tradição é pensada através de uma cosmo-percepção (OYEWÙMÍ, 2021) “nativa” assente nos valores, crenças, ancestralidade e divindade, como é que o “nativo” pensa o moderno em ambos os contextos?

O moderno do ponto de vista da concepção ocidental é pensado através de marcos históricos, ora pela eclosão da revolução industrial no século XVIII na Europa, mas sobretudo pelo desenvolvimento da ciência e técnica no século XV.

A Modernidade refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que posteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência (GIDDENS, 1998, p.8).

Assim, a modernidade é pensada enquanto um período de profundas transformações e como tal, como um modo de vida gerado por essas transformações (GIDDENS, 1998; LYOTARD, 2003). Portanto, a noção de modernidade ou moderno



tem claros marcos em variáveis como tempo e espaço, ou seja, é marcada por um contexto espaço – temporal.

Diante deste cenário, como pensar no moderno na lógica “nativa”, ou do ponto de vista dos “nativos” como sugeriria Geertz (2001)? Quais os métodos que o “nativo” de Macuane e Marracuene usa para pensar, (re)significar o moderno, se assumirmos que segundo a etnometodologia os indivíduos usam certos métodos para pensar e dar significado às coisas e ações do dia-a-dia, do cotidiano e ao contexto em que vivem (GARFINKEL, 1967)? Como é que então, a categoria “moderno” é pensada ou classificada pelos macuanenses e marracuenenses?

Existe o termo *xisvosvi-svosvi* no vocabulário “nativo” de Macuane e Marracuene que penso ser interessante para a análise, termo este usado para fazer referência às coisas, práticas, ações, modos de ser, estar e pensar que não pertencem ao tempo dos antepassados (tempo indeterminado ou passado indeterminado); que não pertencem à uma lógica tradicional (*ntumbuluku* – lógica do mundo dos antepassados), mas sim que pertencem a um tempo presente, tempo de novas tendências impulsionadas pela dinâmica da sociedade, e geralmente na concepção “nativa” essas tendências contrastam com *ntumbuluku* (tradição), na medida em que são vistas ou tidas como geradoras de “choques culturais”, isto é, não compactuam com os valores estabelecidos pelos antepassados, pela ancestralidade.

Assim, os “nativos” de Macuane e Marracuene quando pensam no moderno não usam a lógica ocidental, ou seja, *xisvosvi-svosvi* (moderno/modernidade) não é pensado tendo em conta marcos histórico-temporais como a emergência da ciência e técnica no século XV no ocidente e a revolução industrial do século XVIII, até porque, até hoje em dia o que mais marca a lógica “nativa” do Sul de Moçambique são mais as “crenças” do que a ciência, o que não implica que os sujeitos não tenham noção de ciência, mas as crenças, o conhecimento ancestral africano, encontram-se na base estrutural, como fundamento de seu pensamento (COSSA, 2017; 2019).

Portanto, o moderno é pensado tendo em conta as transformações no seio de valores e crenças dos “nativos”, o moderno é pensado tendo em conta as condições existenciais do próprio contexto social “nativo” de Macuane e Marracuene, *xisvosvi-svosvi* é pensando tendo em conta o *ntumbuluku*.

Não obstante, o contexto “nativo” não é isolado do mundo, daí que, hábitos e modos de vida ocidental têm certa influência no universo “nativo”, contudo, estas influências não são o mais gritante para pensar *xisvosvi-svosvi*, o moderno.



Deste modo, o moderno na forma como foi concebido na lógica ocidental não tem enquadramento na concepção “nativa” de Macuane e Marracuene. O moderno não pode ser traduzido literalmente para lógica “nativa” destes contextos. Provavelmente, um ocidental ao pensar no moderno lhe viria à mente a ciência, técnica e revolução industrial, mas um “nativo” do Sul de Moçambique pensaria nas transformações ocorridas no seio do seu sistema de valores e crenças relacionado à ancestralidade.

Portanto, não obstante o ocidental e o “nativo” de Macuane (*changana*) e Marracuene (*rhonga*) pensem ou reflitam sobre a mesma realidade social (moderno), eles o fazem partindo de pontos e lógicas diferentes, pois usam métodos diferentes para pensar e as suas reflexões são, sobretudo, baseadas nos seus próprios contextos sociais, o que implica que ambos pensam através de suas próprias linguagens, através de suas condições existenciais. Essas linguagens constituem parte dos métodos através dos quais os indivíduos dão significado e sentido à realidade social, métodos pelos quais ressignificam os seus contextos sociais e as ações do dia-a-dia como diria Garfinkel (1967).

Deste modo, a oposição *xisvosvi-svosvi* e *ntumbuluku* nos aparece como uma das mediações patentes e estabelecidas por *mhamba ya ukanyi*, ou pelo ritual de *ukanyi*. Oposições estas que estão assentes numa relação dialética, de tensões, na qual *xisvosvi-svosvi* e *ntumbuluku* se interpenetram continuamente, de tal modo que tanto em Macuane como em Marracuene vimos no ritual de *ukanyi* práticas tidas como da tradição (*ntumbuluku*) coabitando com práticas tidas como modernas (*xisvosvi-svosvi*) e vice-versa. Contudo, essa relação não é pacífica, mas de tensões, na qual *xisvosvi-svosvi* e *ntumbuluku* (tradicional e moderno) procuram demarcar o seu espaço.

De um vasto leque de situações, uma nos pode servir de exemplo dessa relação moderno-tradicional que pode se encaixar muito bem no que discuto acima, refiro-me concretamente a uma situação social que vivenciei em Marracuene, quando da comemoração da época de *ukanyi*.

Num dia em que me pus cedo à estrada, contudo, ligeiramente atrasado para a cerimônia, Netabu (meu interlocutor) já me aguardava no local da cerimônia, e eu cheguei justamente quando iniciava o ritual. O lugar era uma mata sagrada algures na vila de Marracuene, com sepulturas onde jazem os antepassados da família real Mabjaia. É na mata sagrada onde são anunciadas todas as cerimônias que dizem respeito à vila de Marracuene. É lá onde são invocados os ancestrais da vila, é também o lugar de consulta junto aos antepassados sobre qualquer



situação ou evento que se passe em Marracuene e a comunicação com os ancestrais só é estabelecida pelo *hosi*⁵ – outrora denominado régulo⁶ pelo colonizador português – de Marracuene, neste caso, o *hosi* Majaia (como o patriarca da vila) e alguns líderes tradicionais de relevo naquele espaço.

O ambiente na mata é de reprodução do ambiente do contexto rural no seio do contexto urbano. Dito de outra forma é a recriação do ambiente do contexto rural no qual viveram os antepassados outrora, no seio de um contexto urbano, moderno, vivenciado nos dias de hoje, recriação do tradicional junto ao moderno, no qual faz-se jus à língua nativa, rituais de invocação dos espíritos ancestrais, sacrifícios de animais, etc.

É, portanto, no meu entender, uma tentativa que o espaço urbano moderno desenvolve para resgatar e afirmar valores e práticas culturais tradicionais do contexto rural vivido pelos ancestrais. Deste modo, esta reprodução do ambiente rural no espaço urbano seria um meio de revitalização da cultura tradicional e mecanismo de interligação de um modo de vida urbano a um modo de vida rural, ligação entre um modo de vida moderno e um modo de vida tradicional. O que implica que, mais do que recriação da tradição num contexto moderno é também o moderno nos mostrando a sua concepção de tradição.

O resgate da ancestralidade nas canções (re)significando o presente

Em todos os eventos, cerimônias, rituais que participei, a música, seja ela tradicional ou não, se fazia presente. O que nos remete a pensar que não há ritual de *ukanyi* sem a mesma, e nisso as canções, ritmos e danças tradicionais são frequentemente o forte.

5 Nas línguas *tsonga* como é o caso de *xichangana* e *xirhonga* dos contextos pesquisados, *hosi* significa rei, chefe.

6 Régulo (do latim *regulus*, “pequeno rei”, reizete) foi a designação dada na historiografia e administração colonial portuguesa aos chefes tribais e outros potentados africanos e mais raramente da Ásia, nomeadamente de Timor. O título foi utilizado durante toda a história colonial portuguesa para designar figuras de autoridade, de qualquer natureza, entre os povos colonizados. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9gulo_\(governante\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9gulo_(governante)). Acesso em: 29 jun. 2016.

Portanto, no caso, régulo em Moçambique é um rei que administra um certo território, e representa sobretudo, a autoridade tradicional comumente reconhecida e institucionalizada como o patriarca da comunidade. A sucessão do régulo em Moçambique é transmitida de geração em geração na mesma família, e geralmente o sucessor tem sido o filho mais velho do régulo (frequentemente homem), mas em certos casos mesmo mulher (à esta denomina-se “rainha”). Salientar que, de acordo com as conversas tidas com alguns régulos, no meu ponto de vista, o termo régulo foi implementado pelos colonizadores portugueses por um lado como uma estratégia de reduzir o poder dos grandes reis africanos das colônias portuguesas para melhor dominá-los e subalternizá-los.



Mas o que esse ambiente cultural musical, esse leque de canções especificamente, nos pode dizer sobre esses contextos estudados? Se é que nos pode dizer algo. Qual seria o seu significado, qual a sua relevância no ritual de *ukanyi*, e que reflexo tem nos indivíduos e no seu cotidiano?

Numa das festas rituais que vivenciei a cerimônia foi sendo abrilhantada por alguns grupos culturais que representavam Marracuene e zonas circunvizinhas. À medida que os grupos se apresentavam notava-se uma preocupação dos mesmos em resgatar valores tradicionais. Esse resgate era notório no conteúdo das canções que faziam menção aos antepassados, à ancestralidade, sobretudo no resgate dos seus modos de vida visto que, os modos de vida atuais na visão de certos marracuenenses contrastam com os da ancestralidade, seja no modo de se comportar, na forma de vestir, se relacionar com os outros, o respeito mútuo, etc. Exemplo disso é que na sua apresentação um grupo cantava que: *as mulheres tinham perdido o seu senso de mulher e se desvalorizavam na medida em que, andavam de saias extremamente curtas, de tronco nu, etc., práticas e hábitos esses da “cidade”, do contexto urbano e moderno que contrastam com os valores culturais tradicionais. Então se pedia o bom senso às mulheres de Marracuene. Ao mesmo tempo em que o grupo cultural “ataca” as mulheres também faz um apelo aos homens, sobretudo jovens, pelo envolvimento com a bandidagem (criminalidade), drogas, etc., apelando assim à mudança de comportamento.*

O resgate da tradição era notório também pela indumentária usada por alguns grupos, estes que se apresentavam vestidos de pele de animais, descalços ou de sandálias improvisadas com pele de animais, empunhando escudos e azagaias (lanças) e cantando em língua local, tudo isto como forma de incorporar e representar a imagem do ancestral que era ao mesmo tempo homem comum, guerreiro, caçador, provedor de família, etc.

Esse resgate da tradição, muito mais do que um simples resgate, representava um grito de apelo à afirmação da tradição vindo de indivíduos inseridos num contexto urbano e moderno que praticamente “miscigenou” a tradição e a modernidade, sendo que esta última se visibiliza e tenta se impor mais.

A afirmação da tradição e o resgate da ancestralidade aparecem como uma visão nostálgica virada para o passado, contudo, isso não implica que os indivíduos queiram voltar para o passado e viver como no tempo dos antepassados, mas sim, que pretendem fazer um apelo às condições nas quais se encontram submetidos hoje em dia na modernidade gritante do presente. Isto é, existe uma precariedade no presente que faz com que os indivíduos olhem para o passado e



o modo de vida ancestral como meios nos quais se pode buscar, resgatar valores para repensar a condição presente. Assim, o ritual de *ukanyi* ou *mhamba ya ukanyi* faz uma mediação entre o passado e o presente. Este fato fica mais evidente na fala de Makheleni, que reflete um discurso muito recorrente entre nossos interlocutores tanto de Macuane como de Marracuene:

Hiza himaha lesvi hi kusa “himalu”, hiyimbelela tingoma leti hi kusa himalu ka vutomi leri hi nga karona nyan’waka, asvahafani ni xikhale, hi kusa a nkameni waxikhale a mpfula ayina svinene, a mumu awurikona, mara a mpfula ayina, asviampsa! Kambe nyan’waka svilo svcincile, kuhisa ngopfu, a mpfula ayini. Hinkwasvu lesvi hi kusa ahihloniphi ntumbuluku! [...] Loko akule xikhale, tolo ka masiku, lesvi ku nga nguva ya ukanyi, a tihosi atitophahla kuva mpfula yina (Makheleni, Macuane).

Tradução:

Fazemos isto porque estamos mal, cantamos essas músicas porque estamos mal na vida em que nos encontramos hoje em dia, já não é mais como antes, pois há tempos atrás a chuva era abundante, fazia muito calor, mas chovia, valia à pena, mas hoje em dia tudo mudou, pois o calor é intenso e não chove, tudo isto porque não respeitamos/seguimos a tradição [...] se fosse antigamente, em tempos remotos, como estamos na época de *ukanyi* nossos líderes realizariam o ritual *kuphahla* (invocariam os antepassados) e teríamos chuva.

Contudo, ao mesmo tempo em que se procurava afirmar a tradição, apresentavam-se grupos com a mesma lógica de conteúdo de resgate da tradição nas canções, mas estes se apresentavam com uma indumentária diferente, embora cantassem na língua local de Marracuene – *xirhonga* – estavam trajados de terno e gravata representando o “homem moderno” e urbano, contrastando com a indumentária de pele de animais, escudos e azagaias, que representam o “homem tradicional” e rural.

Portanto, isso nos remete a pensar que presenciar aquele momento cultural e assistir àqueles grupos era vivenciar num mesmo espaço urbano a materialização de um modo de vida urbano-moderno e de um modo de vida rural-tradicional, e aquele evento, cerimônia, ritual, emergia como mediador desses modos de vida.

As ilações que se pode tirar desta discussão remetem-nos a pensar que as canções, sobretudo que apelam à tradição, circundam a vida dos indivíduos em Macuane e Marracuene, perfazendo assim a estrutura social daqueles contextos, pois exercem forte influência no imaginário que orienta as ações dos sujeitos. É através das canções que os indivíduos manifestam seus valores e crenças, fazem



apelo à afirmação destes face às transformações da sociedade e, sobretudo do “mundo moderno”.

É, portanto, através das canções e seu conteúdo que são formuladas as cosmo percepções, os cosmo-sentidos (OYEWÙMÍ, 2021; NOGUERA, 2019) dos macuanenses e marracuenenses, é delas que os sujeitos manifestam a sua capacidade de agência, significando e/ou resignificando o contexto em que estão inseridos.

O ritual de *ukanyi*, *mhamba ya ukanyi* é como afirma COSSA (2013, p. 37), uma rede de relações sociais que propicia um ambiente de convergência e divergência de ideias. Sendo assim, é por meio dessa rede de relações sociais que se estabelece a transmissão do conhecimento, garantindo o legado do aprendizado, de geração para geração. E essa transmissão de conhecimento acontece de forma recíproca, pois é um processo mútuo, ou seja, é um processo de aprendizagem e ensinamento em que, se aprende e se ensina.

Considerações finais

Meio a esta discussão nada obsta em afirmar que a partir do ritual de *ukanyi* conseguimos ler parte do sistema de classificação dos macuanenses e marracuenenses, que nos permite captar algumas categorias de classificação através das quais os nativos no Sul de Moçambique compreendem e interpretam o contexto em que vivem. Por conseguinte, as categorias de classificação devem ser entendidas dentro do contexto social ao qual pertencem, o que implica que elas não são universais, senão locais.

Destarte, não obstante o ocidental e o “nativo” pensem ou reflitam sobre as mesmas realidades sociais (o moderno e a tradição), eles o fazem partindo de pontos e lógicas diferentes, pois usam métodos diferentes para pensar e as suas reflexões são, sobretudo, baseadas nos seus próprios contextos sociais, o que implica que ambos pensam através de suas próprias linguagens, através de suas condições existenciais. Essas linguagens constituem parte dos métodos através dos quais os indivíduos dão significado e sentido à realidade social, métodos pelos quais (re)significam os seus contextos sociais e as ações do dia-a-dia.

Deste modo, a oposição *xisvosvi-svosvi* e *ntumbuluku* sugerida pelo ritual de *ukanyi* está assente numa relação dialética, de tensões, na qual *xisvosvi-svosvi* e *ntumbulukuse* interpenetram continuamente, de tal modo que tanto em Macuane como em Marracuene vimos no ritual de *ukanyi* práticas tidas como da tradição



(*ntumbuluku*) coabitando com práticas tidas como modernas (*xisvosvi-svosvi*) e vice-versa. Contudo, essa relação não é pacífica como pode parecer, mas é uma relação de tensões, na qual *ntumbuluku* e *xisvosvi-svosvi* (tradicional e moderno) procuram demarcar o seu espaço.

Assim, compreender a relação entre *ntumbuluku* e *xisvosvi-svosvi* é adentrar na forma como se constituem as “afrofilosofias” que permitem tangenciar o contexto africano. Portanto, atravessando os modos de agir, sentir, pensar e existir dos indivíduos de Macuane e Marracuene, em particular, e dos moçambicanos, no geral.

Ao enveredarmos por uma abordagem socioantropofilosófica das categorias nativas em Moçambique, da ancestralidade africano-*tsonga* costuramos a possibilidade de uma (des)construção decolonial dos sentidos de tradição e modernidade, e construímos sentidos africanos para os discursos ocidentais dessas categorias.

Desta forma, tal como o processo de intersubjetivação, criamos espaços de intersubjetividade, pelos quais os conhecimentos e saberes plurais dialogam interculturalmente, gerando formas epistêmicas “outras”.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Agradeço a CAPES, sobretudo, pelo apoio logístico que possibilitou a minha participação no “V Congresso Internacional de Literaturas e Culturas Africanas – GRIOTS”, na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).



Referências

- AJUDA, Sónia; CHAMBE, Chambe. **Gwaza Muthini 121 anos da Batalha de Marracuene**. Maputo: ARPAC, 2016.
- COSSA, Dulcídio. **Mhamba ya ukanyi (O ritual de ukanyi)**: uma tradição na modernidade – entrelaçamentos do rural e urbano. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- COSSA, Dulcídio. **O Ritual de Ukanhy**: uma tradição na modernidade. 2013. 70 f. Monografia (Licenciatura em Sociologia) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2013.
- COSSA, Dulcídio. **Mhamba ya ukanyi (O ritual de ukanyi)**: uma tradição na modernidade. Novas Edições Acadêmicas, 2019.
- GARFINKEL, Harold. **Estudos da etnometodologia**. Cambridge: Polity presse, 1967.
- GEERTZ, Clifford. Do ponto de vista dos nativos. *In*: _____. **Saber local**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. *In*: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Editora Unesp, 1995.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. 4. ed. Lisboa: Celta Editora, 1998.
- GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril, 1976.
- NOGUERA, Renato. O poder da infância: espiritualidade e política em afroperspectiva. **Momento: diálogos em educação**, E-ISSN 2316-3100, v. 28, n. 1, p. 127-142, jan./abr. 2019.
- OYEWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- TURNER, Victor. **O Processo Ritual**: Estrutura e Anti-Estrutura. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.



ASPECTOS DO PÓS-COLONIAL EM CAMPO DE TRÂNSITO, DE JOÃO PAULO BORGES COELHO

João Batista Teixeira¹

PODES - Brasil

(...) Portanto, a minha ligação é a terras concretas, e, portanto, e a pessoas, e, portanto, nesse sentido perceber Moçambique como uma unidade territorial que não acaba nas fronteiras, as fronteiras são construídas. Devo dizer com a máxima franqueza que não gosto da sociedade que se construiu, que existe neste momento, é uma coisa que me abafa, que me tira o ar, e me faz mal disposto todos os dias.

(JOÃO PAULO BORGES COELHO. IN: NAÇÃO E NARRATIVA PÓS-COLONIAL: ANGOLA E MOÇAMBIQUE. ENTREVISTAS).

Refletir e pensar o mundo e as culturas também pela teoria pós-colonial e suas implicações em um contexto que convoca a observar o mundo não apenas a partir da colonização e pós-colonização, mas, adentrando as rasuras que esses termos provocaram ao longo dos últimos anos no âmbito dos Estudos Culturais é tarefa à ser feita nas agências de cultura e ensino assim como na sociedade. Suas concepções frente às abordagens que se voltam aos estudos críticos e literários e que desembocam em outros campos teóricos, como: território, identidades, alteridades, colonização, descolonização, Pós-colonialidade, Pós-colonial e Decolonialidade buscam interpretar e compreender as construções de mundo,

¹ Licenciado em Letras – Língua Portuguesa, Pós-graduado em Literatura e Cultura Afro-brasileira e Africana pela Universidade Estadual da Paraíba – Campus III, Mestre e Doutor em Literatura e Interculturalidade pelo PPGLI – UEPB Campus I. Professor de Língua Portuguesa, Literatura Portuguesa e Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. Organizador do GELPS – Grupo de Estudos e Pesquisas em Literaturas Portuguesas. Participa da PODES – Associação de Estudos Pós-coloniais e Decoloniais no Ensino, na Cultura, nas Literaturas e nas Artes Sul-Sul. <http://lattes.cnpq.br/8245604588185097>



embora saibamos que em cada povo, continente e comunidade há recepção ou não desses termos, o que em muitos casos limita as suas pretensões em abarcar tantos interesses geopolíticos e não esbarrar na limitação em interpretar as culturas em suas totalidades e singularidades.

Na busca por entendimento do que seria o Pós-colonial, Russel G. Hamilton aponta que a gênese do Pós-colonial ao longo das décadas de oitenta e noventa em meios acadêmicos anglo-americanos, verificou-se um crescente interesse na Pós-colonialidade e na teoria Pós-colonial. Hamilton (1999) pontua que um volume de ensaios organizado por Padmini Mongia, professor de inglês no Franklin & Marshal, um colégio norte-americano, compõe 19 artigos e ensaios sobre Pós-colonialismo e Pós-colonialidade nos quais podemos citar Kwame Anthony Appiah e Edward Said. Esse último tornou-se uma referência e marco inicial na teoria pós-colonial com o seu livro *Orientalismo*, publicado em 1979.

É importante destacar que segundo outros pesquisadores o primeiro texto a elaborar a teoria pós-colonial seria o livro do Bill Ashecroft, Garret Griffiths e Helen Tiffin publicado em 1989 *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Pós-colonial Literatures* (*O Império responde escrevendo: Teoria e Prática nas literaturas pós-coloniais*).

Há polêmica em torno do termo *Pós-colonialismo*, pois o mesmo advém de uma concepção que de modo geral explica uma divisão entre as sociedades antes colonizadas e agora em processo de descolonização ou libertas o que para a maioria dos estudiosos a independência política de determinada colônia dá início ao período pós-colonial, o que também não deixa de ser uma assertiva.

Porém, importa ater-se à outras interpretações e conceituações do termo como difere das demais concepções, Kwame A. Appiah ao dizer que há diferenças fundamentais entre o pós-colonial (com hífen) igual ao “pós” de pós-modernismo que desafia as narrativas legitimadoras e vale lembrar que alguns estudiosos escrevem pós-colonial com traço quando o termo remete à depois do colonial. Sem traço o pós-colonialismo refere-se por causa do colonialismo, o que significa anti-colonialismo e anti-neocolonialismo como discute Russel Hamilton.

Explicitando sobre o pós-colonial, Inocência Mata oferece a seguinte reflexão:

O pós-colonial pressupõe, por conseguinte, uma nova visão da sociedade que reflecte sobre a sua própria condição periférica, tanto à nível estrutural como conjuntural. Não tendo o termo necessariamente a ver com a linearidade do tempo cronológico, embora dele decorra, pode entender-se pós-colonial no sentido de uma temporalidade que agencia a sua existência após um processo de descolonização



e independência política – o que não quer dizer, a priori, tempo de independência real e de liberdade, como o prova a literatura que tem revelado e denunciado a internacionalização do outro no pós-independência. (MATA, 2007, p. 39).

Por extensão ao pensamento de Inocência Mata, entende-se que o pós-colonial é um processo que envolve diversos fatores e setores da sociedade a que se aplica o termo. Esse processo que não ocorre da noite para o dia, se estende e se mescla à temporalidade, associa-se à uma sociedade que reflete a sua condição pós-independência e ainda de olho num passado recente colonial que impõe rasuras e ambiguidades.

Buscar associações a partir de (MATA, 2007), que admite que se o pós-colonial remete, a partida, para o fim de um ciclo de dominação geopolítica, nem por isso aponta para a neutralização dos seus corolários, permitindo até a internalização de antigas relações de poder opressivas – e caberia recuperar o substantivo plural *pós-coloniais*, proposto por Ella Shohat (2006):

Pós-coloniais que são agora as mulheres, as minorias étnicas, as minorias sociológicas, os camponeses, os dissidentes ideológicos, os críticos dos sistemas políticos, enfim, os marginalizados do processo de globalização económica, geradora de periferias culturais. O que importa hoje estudar são os efeitos das relações de poder, seja entre entidades externas, seja entre entidades que participam do mesmo espaço interno. Isto é, a teoria pós-colonial tem de se deter na dinâmica das relações entre centro e periferia, mesmo se periferias internalizadas.

Tensões do Pós-colonial, inscreve-se como expressão que traz em seu significado as relações conflituosas que ocorreram e ocorrem no Moçambique após a colonização e também “herdeiro” da Pós-colonialidade enquanto pensamento social. Vale trazer à discussão quando a sociedade moçambicana é vigiada e os seus civis, que não estejam alinhados ao Estado novo, são levados sem consentimento e sob a guarda do governo para os tais campos de “reeducação”, instaura-se uma tensão e uma cisão nessa mesma sociedade. Forçados à reeducação, doutrinação e confinamento para que se tornassem homens novos, esses sujeitos perderam as referências de cultura, identidades e modos de ser, já que deveriam ser reeducados e destribalizados para servirem à nação que se erguia.

Os que foram forçados a seguir para a reeducação eram na verdade os sem chão, sem pátria e ainda tratados como criminosos, bandidos e escória, sem nenhuma explicação racional sobre a forma como eram tratados. Isto é uma



tensão social instaurada pela ordem vigente àquela época que deveria acenar e se comprometer com as liberdades civis e individuais.

Por essas razões considera-se importante discutir a representação dos cidadãos e cidadãs moçambicanos, vítimas do sistema vigente após a libertação, recolhidos e sequestrados de suas vidas e direitos civis quando levados sob imposição do Estado para os campos de “reeducação,” uma violação às liberdades individuais em pleno período em que se proclama e conclama-se a libertação do tempo colonial.

Nesse exercício de leitura e releitura da sociedade moçambicana, a teoria Pós-colonial como já citada por alguns teóricos como período ou marco histórico do fim do colonialismo português mas também por abarcar outros significados, como uma releitura da história desses sujeitos que fazem parte de um Moçambique que sequestra e viola os direitos civis fundamentais dos seus a partir de uma prática que não livra os moçambicanos; camponeses, curandeiros, sacerdotes tradicionais, régulos e todos aqueles que porventura não se adequassem aos novos mandos do regime instaurado após a libertação em 1975.

A discussão sobre o Pós-colonial feita por Stuart Hall no seu texto *Quando foi o Pós-colonial? Pensando o limite* (2003), chama à reflexão de que se o momento pós-colonial é aquele definido em termos de uma divisão binária entre colonizadores e colonizados, porque o pós-colonial é também um tempo de diferença?

Dessa forma é necessário que ao tratar desse termo e aplicar alguns conceitos fundantes que o cerca e nos coloca na situação de prestar atenção que o pós-colonial para alguns países e continentes, pode ter um sentido que em muitas situações difere de outras nações antes coloniais e agora pós-coloniais.

Essa reflexão convida a ter sempre um olhar atento e cuidadoso para com o campo de estudo ao qual nos dirigimos e refletimos, mesmo em situações instáveis à medida que os termos aos quais nos referimos podem e devem ter outras conotações, não esquecer que estamos a tratar de pós-colonial em Moçambique, herdeiro da violenta colonização portuguesa e portador de vários trânsitos culturais à medida que tantos povos passaram ao longo da história de Moçambique e que tais intersecções, invasões e trocas políticas e culturais resultam num processo de tomada de poder e instauração de um nova ordem após 1975, o que nos coloca frente a um denso pano feito de retalhos de tantas histórias de violência e desmandos tanto na colonização ferrenha e cruel e também como se deu o processo de exclusão de um número considerável de moçambicanos que passaram a fazer parte dos ditos “campos de reeducação.”



João Paulo Borges Coelho representações de Moçambique na Literatura Pós-colonial

O interesse em pesquisar os campos ditos de “reeducação” no Moçambique pós-independência, se deu a partir de conversas e leituras feitas em conversação em aulas da Disciplina *Poéticas da Africanidade*, ofertada no PPGLI/UEPB e que contribuiu para o interesse pela história política e construção literária de Moçambique, sendo o autor João Paulo Borges , com sua obra *Campo de Trânsito* (2007) e os caminhos em termos de ficção do país africano, sobre os quais surgiu um interesse particular em percorrer e conhecer parte desse período histórico (descolonização e pós-independência) e assim seguir com nossas reflexões acerca das *Tensões do Pós-colonial* e persistir em novas investigações sobre os termos políticos e culturais que essa trajetória oferecida pela literatura moçambicana impõe.

Nazir Can, informa que (2011), a chegada de JPBC produz um saudável abalo no universo literário moçambicano. Estamos certos que a sua escrita, como ocorre com todos os tremores, marcará uma época:

No entanto, e apesar da inegável originalidade e complexidade da sua obra, escassos têm sido os estudos que sobre ela se debruçam. Talvez porque, embora sendo moçambicano e vivendo em Moçambique, a sua figura e a sua escrita não correspondam à expectativa convencional que se gera em torno do escritor pós-colonial. O primeiro reconhecimento internacional (ainda que cingido ao espaço de língua portuguesa), que obteve com a recente atribuição do Prêmio Leya pelo o seu último romance, *O olho de Hertzog* (2010), afigura-se tão tardio quanto justo. Dito prêmio, de resto comprovou que JPBC se encontra numa espécie de limbo: até o mesmo, é visto com certa desconfiança em Moçambique, país que trata de modo carinhosamente cruel em seus textos, e com certo desdém ou mesmo desconhecimento em Portugal, país onde nasceu e de onde partiu com poucos meses de idade; após referida menção, é condecorado pelo próprio presidente Armando Guebuza, em Moçambique e designado escritor “luso-moçambicano” em Portugal.

Can (2011) ainda informa que JPBC, em sua ficção, faz uma relativização ou mesmo desmistificação das certezas históricas e causas ideológicas de sentido único, a sua pedra angular. Esta opção permite ao autor projetar um novo olhar sobre a História de Moçambique, olhar que transcende a fácil dicotomia (entre “bons e maus”, “colonizadores e colonizados”) e que simultaneamente, evita a facilidade do indiferenciado no diverso. JPBC consegue encontrar um caminho original para desenvolver a sua escrita, sem ter que passar pelo o filtro de



justificações normalmente exigidas ao escritor africano: porta-voz autorizado do lugar; missão social e compromisso político, que sustentam e ortogam sentido à sua vida literária entre outros.

Entrevista de Rita Chaves a João Paulo Borges Coelho:

RITA CHAVES: Num cenário em que o ofício de escritor é frequentemente exercido com precocidade, você faz o contraponto. Estrear com base numa maturidade foi uma escolha ou aconteceu?

JOÃO PAULO BORGES COELHO: Claramente, aconteceu. Muitas vezes me perguntam por que acumulei material tanto tempo sem o publicar, mas o facto é que nada acumulei. Na juventude li compulsivamente, escrevi contos, muitos poemas medíocres, mas depois atravessei duas décadas em que a escrita me rondou como uma sombra que por vezes aflorava sem chegar a nunca se concretizar. Não posso dizer-lhe as razões, uma vez que não estou certo delas. Em parte, talvez devido ao conceito fechado e monotemático que se vivia na década de 1980, em que certamente por falha minha, não fui capaz de achar uma voz, palavras que me fossem próprias. Também é certo que por essa época não segui por caminhos literários que só ocasionalmente me tentavam, porque havia outros trabalhos suficientemente aliciantes para absorver a mente e o quotidiano, trabalhos esses ligados à universidade a que pertencço e ao pensar e agir no país desse tempo, que era muito empolgante. A partir de certa altura, talvez por meados da década de 1990, houve transformações importantes: por um lado (e paradoxalmente, uma vez que é um período de abertura democrática) a universidade perdeu o brilho, tornou-se cinzenta, menos irreverente, trocando a criatividade que a independência lhe trouxera por uma ordem mais formal e hierarquizada, onde o espaço de discussão foi reduzido, e isso me levou de alguma maneira a que me afastasse, não no sentido profissional, mas espiritual (passei a distinguir mais o meu tempo privado que antes se fundia inteiramente com o ela). Por outro lado, cheguei a uma verdade simples, que todavia levou muito tempo a ser-me revelada: a de que a voz da escrita é profundamente individual e encontra sua razão na diferença e não no coro.

As personagens de João Paulo Borges Coelho, se mostram nas senhoras ainda afeitas ao período colonial, como em *As Visitas do Dr Valdez* (2004), e personagens que discutem com uma certa distância na Moçambique “nova e descolonizada” como nos contos de *Setentrião* (2005) e em *Crônica da Rua 513.2*. São as personagens de João Paulo Borges uma cartografia desfeita e refeita pela memória, medo, angústia e uma espécie de frustração que mesmo após a libertação enxergam Moçambique ainda preso às figuras que o colonizaram.



Nascido no Porto em 1955, João Paulo Borges Coelho, filho de pai transmontano e mãe moçambicana, muito cedo foi viver em Moçambique, adquirindo a nacionalidade desse país. Estudou em Moçambique no Liceu Pêro de Anaia, na Beira, obtendo também e posteriormente um Doutoramento em História Económica e Social conferido pela Universidade de Bradford no Reino Unido e Licenciatura em História na Universidade Eduardo Mondlane em Moçambique. Historiador, ficcionista e professor de História Contemporânea de Moçambique e África Austral na Universidade Eduardo Mondlane em Maputo atua, também, como professor convidado no Mestrado em História da África da Universidade de Lisboa. Foi vencedor de prémios literários importantes como o José Craveirinha de 2005 pelo romance *As Visitas do Dr. Valdez* e o Prémio Leya pelo *O olho de Hertzog* em 2009, tendo recebido um *Doutoramento Honoris causa* pela Universidade do Aveiro em 2012.

Como professor de História contemporânea, João Paulo Borges Coelho é conhecedor da História de Moçambique e se interessa, em suas pesquisas, pelas guerras coloniais de seu país e as relações que fazem com o continente africano. Can (2009) enfatiza esse importante viés que também constrói o homem, ficcionista e historiador. Conhecedor de sua comunidade e de sua história, JPBC traz em sua ficção essa memória que sendo pessoal, passa a integrar e formar os tipos e personagens que dão vida e representatividade à sua obra. Nazir Ahmed Can sugere refletir o valor da historicidade frente a ficcionalidade com uma dupla inscrição e que não pode dissociar-se da obra de Borges Coelho:

A história e suas sucessivas transições são sugeridas na escrita de JPBC de múltiplas formas, desde as metafóricas e metonímicas até às alegóricas, e não raras vezes na própria fronteira entre uma e outras. Os discursos, as imagens do espaço e as imagens do corpo desempenham um papel determinante para essa visibilidade. A matéria histórica é aludida pelo o que tem de mais teatral, com corpos actuando sobre um palco específico. Este palco tão performativo como os actores que sobre ela actuam, se situa nos recantos mais inesperados do cotidiano. Neste sentido, as analogias ou os sucessivos efeitos de semelhança entre discurso, corpo, espaços humanos e lugares políticos constituem o principal meio utilizado por JPBC para “ler” a história. (Can, 2009, p. 16).

Can (2009), afirma que JPBC evita, deliberadamente, o caminho da exploração factual do tecido histórico, ainda que em alguns momentos não resista a alguns “esclarecimentos” e o faz em tom irônico. Seu jogo poético combina o “pequeno” “cotidiano” com o grande dos fatos históricos, o primeiro virtuoso por excelência



criando no outro um efeito de semelhança no/do segundo, multiplicando-o, segredando-o, iluminando-o, quase nunca dizendo de maneira literal.

Essa característica da ficção de João Paulo Borges Coelho apresenta-se em *Campo de Trânsito* (2007) quando o narrador-personagem J. Mungau, ao discorrer sobre os campos em Moçambique pós-independência e socialista, dá pistas da história política e social dos moçambicanos desse período, embora não haja indícios claros de datas. A temporalidade nos é sugerida pelos fatos narrados e encaminha para o estudo da ficção de Borges Coelho e também da História de Moçambique em concomitância.

João Paulo Borges Coelho à Tindó Secco, ao falar de sua literatura, diz:

Sendo eu historiador, talvez a diferença em que eles procurem ir ao encontro da história e eu tente libertar-me dela, sem até a data o conseguir. Às vezes tenho a sensação de que a história nos esmaga, nos impede de fazer uma literatura mais atenta ao cotidiano. Aliás, penso que a África, de certa forma, padece de um excesso de história, que se enreda nessa teia que, por vezes, assume foros de armadilha, e que isso lhe dificulta abordar com mais eficácia o presente. Mas é justo não esquecer que, além da história, sinto com o mesmo peso a geografia, a respiração dos lugares. (Secco, 2009).

Qual seria esse excesso de história da qual Borges Coelho fala? Seria a história da colonização, os processos de luta anticolonial, a libertação, guerrilha, guerra civil, tudo imprime a África um olhar já enviesado seja pela historiografia, jornalismo local e internacional, as artes e a literatura, modos estereotipados sobre o africano e sua cultura. Na cidade, nos campos, nas aldeias e vilas, no litoral suas personagens narram os modos de ser moçambicano e permite ao leitor entrar e conhecer, mesmo que seja por representações, os moçambicanos e as diversas moçambicanidades. Ou seja, os modos tão diversos de ser e estar em Moçambique colonial e na nação que se ergue em tempos Pós-coloniais.

Can (2012, p. 230) em ensaio intitulado: *Castelo de cartas marcadas; o discurso público da elite política nos romances de João Paulo Borges Coelho*, afirma que João Paulo Borges Coelho não é o primeiro e único autor moçambicano a revelar-se crítico para com as elites pós-independência e suas opções políticas. Craveirinha na poesia, Suleiman Cassamo no conto e Ungulani Ba Ka Khosa ou Paulina Chiziane (apenas para citar alguns exemplos), cada um a seu modo, ilustram esta premissa. João Paulo Borges Coelho, diferencia-se dos restantes escritores moçambicanos pela forma variada como desenha e trabalha uma espécie de cartografia discursiva das autoridades ao longo de toda a sua obra.



A cartografia discursiva e literária revela que o autor é portador de um projeto estético, que sendo estável no imaginário e diversificado na forma, engloba um estudo literário pormenorizado dos múltiplos modos de manipulação engendrado pelo discurso público (e oculto) das elites. Pelo projeto e regularidade, pela diversidade de formas e também não menos importante, pelo rigor estético com o qual aborda os abusos, fracassos, demagogia, eufemismos das classes dominantes e dirigentes, João Paulo Borges Coelho, reflete, como poucos acerca as relações estabelecidas no período pós-colonial entre poder e discurso, instituição e linguagem, nação e narrativa(s).

Borges Coelho, um escritor que apresenta e traz à tona os excessos também cometidos no pós-independência quando civis são retirados da sociedade e levados a campos denominados de reeducação. Acerca dos fatos históricos ficcionalizados em *Campo de Trânsito* (2007), uma noção da história que não foi ouvida e, diria, silenciada é o movimento maior que o autor realiza a partir de histórias não audibilizadas até em território moçambicano. O personagem J. Mungau fala das mudanças que irão ocorrer a ele e aos demais personagens, sejam os presos e os que comandam os campos. No Capítulo III de *Campo de Trânsito* é descrito como é a rotina e chegada dos prisioneiros aos campos:

A coluna para a meio de um descampado de terra argilosa cozida pelo o sol, muito dura. Tão dura que nem os pesados caminhões carregados de detidos conseguem marcar nela os rodados. O pó que levantava na floresta quando a atravessavam – espesso e vermelho, deixando as árvores ensanguentadas – é aqui tão fino que só com dificuldade se consegue ver a olho nu. Surge mais tarde na água de lavar a roupa, que fica castanha; ou quando os detidos tomam banho e parece que se esvaem também eles em sangue. Mas isso Mungau só descobrirá mais tarde. Os detidos recebem ordens de descer dos caminhões. Surpreendentemente são deixados à vontade, vagueando pelo descampado, esticando as pernas depois de tão longa e penosa viagem. Os guardas desinteressam-se deles: mesmo que quisessem e tentassem, para onde fugiriam? Lá fora aguardá-los-ia uma amorfa massa verde com o cair da noite depressa se tornando negra, retalhada por rios caprichosos e povoada de feras inquietantes. Reais ou imaginárias. Quem ousaria? (Coelho, 2007, p. 41).

A descrição de um “campo de reeducação” no Moçambique pós-independência. O lugar não serve mesmo para nenhum tipo de cultivo. É o que sugere a fala do narrador: “terra argilosa e cozida pelo o sol”, a água, o pó que levantado pela poeira sugeriam no banho dos detidos como se estivessem lavados de sangue. Esta descrição do lugar em que eram deixados e os soldados não se preocupavam



se fugiriam ou não. *As machambas comunais* eram em meio a florestas e dessa forma a fuga tornava-se inútil.

Caso os detidos fugissem, seriam pegos pelos soldados ou pelas feras das florestas. Há estética do medo, uma engenharia própria dos campos de confinamento que se caracterizavam pelo o armamento do Estado, cercas de arame farpado que impõem pavor e rotina prisional. Além disso, ainda tinham eles os “reeducandos”, a floresta desconhecida caso conseguissem se evadir daquele espaço. João Paulo Borges Coelho oferece à leitura uma face obscura de Moçambique no pós-independência e pela sua cartografia literária permite outros itinerários e versões da história sobre a qual há até uma espécie de tabu em falar ou citar.



Referências

- COELHO, João Paulo Borges. **Campo de Trânsito**. Editorial Caminho: Lisboa, 2007.
- CAN, Nazir Ahmed. Castelos de cartas marcadas: o discurso público da elite política nos romances de João Paulo Borges Coelho. *In: Nação e Narrativa Pós-colonial I. (Ensaio)*. LEITE, Ana Mafalda; OWEN, Hilary; CHAVES, Rita; APA, Livia (orgs.). Lisboa: Edições Colibri, 2012.
- CAN, Nazir Ahmed. **História e Ficção na obra de João Paulo Borges Coelho**: discursos, corpos e espaços. Tese de Doutorado. Universidade Autônoma de Barcelona, 2011.
- CAN, Nazir Ahmed. Para além da história: Campo de Trânsito, de João Paulo Borges Coelho. *In: Revista Via Atlântica*, n. 16, Dez/2009. https://revistas.usp.br/viaatlantica/pt_BR/article/view/50466.
- CHAVES, Rita. Entrevista com João Paulo Borges Coelho. **Revista Via Atlântica**. Universidade de São Paulo, n. 16/ Dez/2009. https://revistas.usp.br/viaatlantica/pt_BR/article/view/50470.
- SECCO, Carmen Lúcia Tindó Ribeiro. O corpo moçambicano cindido: história, mito e ficção em *As duas sombras do rio*, de João Paulo Borges Coelho. *In: Via Atlântica*, n. 16, Dez/2009. https://revistas.usp.br/viaatlantica/pt_BR/article/view/50467.
- SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica**. Tradução Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.



A REPRESENTAÇÃO DA PROSTITUIÇÃO EM *RHABIA*, DE LUCÍLIO MANJATE

Alberto José Mathe
Universidade Save - Moçambique

Dáina da Conceição Alberto

A prostituição é um fenómeno que está presente em todas as sociedades e em todas as épocas, e é muitas vezes considerada uma das profissões mais antigas do mundo. No entanto, a forma como é percebida e tratada varia amplamente de acordo com o contexto cultural, social e histórico.

Nas sociedades modernas, embora a prostituição seja reconhecida, ela ainda está envolta em estigma e preconceito. Através da literatura, diversos autores têm buscado dar voz às experiências das pessoas envolvidas na prostituição, explorando as razões que levam indivíduos a ingressar nessa profissão e as consequências sociais, económicas e psicológicas dessa escolha.

Foucault (1988) fornece uma perspectiva crítica sobre como o discurso sobre a prostituição foi construído e regulado pelas instituições de poder, argumentando que a prostituição foi patologizada e moralizada pelas práticas discursivas da sociedade, servindo para reforçar o controle sobre o corpo feminino e a sexualidade. A própria regulamentação da prostituição estava ligada ao controle social e à gestão da moralidade pública, evidenciando que ela não é apenas um problema de natureza económica.

Dentro do contexto social moçambicano, a prostituição é uma realidade complexa que muitas vezes está relacionada a questões de desigualdade, exploração e dinâmicas de poder, cujos primeiros vestígios remontam à época colonial. Com a



descoberta das minas de ouro no Rand e de diamantes em Kimberley, juntamente com a construção da linha férrea para o Transvaal, a cidade de Lourenço Marques (actual Maputo) atraiu um grande número de indivíduos de diversas origens. Estes homens, em busca de melhores condições financeiras, frequentemente deixavam para trás as suas famílias, criando um ambiente propício para o surgimento da prostituição (Muianga, 2009).

A Rua Araújo, em particular, destacava-se como um centro de entretenimento nocturno, conhecida pelos seus bordéis e casas de prostituição, onde mulheres europeias, principalmente francesas e sul-africanas, atraíam homens de diversas origens, incluindo marinheiros, viajantes e homens de negócios (Mahumana 2016). Esta realidade aponta para uma forma de exploração sexual institucionalizada e tolerada, reflectindo as desigualdades e dinâmicas de poder do colonialismo, ao mesmo tempo que denuncia as consequências da desintegração das estruturas sociais tradicionais e da imposição de novas formas de exploração económica e social pelos colonizadores.

A crítica moral da sociedade, a falta de políticas públicas específicas, a perda de direitos e dignidade, o estigma e a discriminação, a exposição à violência e a falta de segurança, as barreiras no acesso aos serviços de saúde, educação e apoio social são aspectos interrelacionados que necessitam de uma abordagem integrada e sensível para compreender a condição das prostitutas na sociedade moçambicana pós-colonial.

Nesse sentido, o romance *Rhabia* oferece uma representação que suscita reflexões sobre as condições sociais, as complexas redes de motivações individuais e responsabilidades que conduzem estas mulheres à prostituição, desafiando a visão estereotipada que frequentemente marginaliza as suas experiências.

Lucílio Manjate e o romance policial *Rhabia*

Lucílio Manjate nasceu em Maputo, capital de Moçambique. Actualmente, Manjate é professor de Literatura na Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Eduardo Mondlane, onde tem contribuído para a formação de novas gerações de leitores e escritores em Moçambique. Ele é membro da Associação dos Escritores Moçambicanos (AEMO) e da Sociedade Moçambicana de Autores (SOMAS), instituições que desempenham papéis importantes na promoção da literatura e da cultura moçambicana. Além disso, actua como coordenador editorial



da Fundação Fernando Leite Couto, uma posição que lhe permite influenciar e orientar a publicação de obras significativas na literatura moçambicana.

O escritor Lucílio Manjate, com o seu romance *Rabhia*, não apenas cria uma obra de ficção policial envolvente, mas também oferece um potente comentário social sobre as desigualdades e tensões contemporâneas em Moçambique. Publicado em 2017, *Rabhia* é o segundo romance policial de Manjate, seguindo *A Legítima Dor da Dona Sebastião* (2013). A boa recepção de sua primeira obra no género policial motivou o autor a continuar explorando essa forma literária. No entanto, *Rabhia* vai além da simples narrativa de mistério e suspense, inserindo-se em um contexto histórico e social complexo, reflectindo sobre a violência, as desigualdades e as tensões políticas que marcam a sociedade moçambicana.

A ambientação em Maputo contemporânea é central para a compreensão dos temas da obra. A cidade é representada como um lugar de contrastes extremos entre modernidade e tradição, esperança e desilusão. Manjate utiliza Maputo não apenas como cenário, mas como um personagem activo que influencia e é influenciado pelos eventos da trama. A cidade, com seus bairros periféricos e a Baixa degradada, exemplifica a desigualdade social aguda. Para os recém-chegados das províncias, a cidade de Maputo é vista como uma terra de oportunidades, um mito de “El Dorado” que logo se revela ilusório:

Quando chegaram ao Ponto Final, Rhabia apertou a mão de Boanar Molas com a força de uma criança. Apesar de se mostrar cansada, deslumbrou-se com a quantidade de lojas, a azáfama das pessoas e não entendeu o facto de Boanar, ao longo da viagem, ter insistido em chamar Ponto Final àquele cruzamento de destinos. (...) Eu diria uma desdenhosa imagem, mas lá está, Boanar prometera-lhe outra vida, longe das ameaças dos Sem Medo ou de outra gente qualquer. “Maputo é o coração, entendes...” (Manjate, 2019, p. 43)

Essa visão de uma cidade imponente e cheia de promessas contrasta com a realidade brutal dos bairros periféricos, onde a vida é marcada pela precariedade e pela violência. Ao conceituar a modernidade líquida, Bauman (2000) destaca a precariedade das vidas modernas, especialmente em contextos urbanos desiguais. Em Maputo, a modernidade é uma faca de dois gumes: ela oferece esperança de progresso, mas também expõe as disparidades sociais mais profundamente.

Nesse diapasão, a narrativa policial expõe a coexistência de modernidade e atraso, riqueza e pobreza, privilégio e marginalização na Cidade de Maputo. A Rua da Candonga, onde o corpo da personagem Rabhia é encontrado, simboliza a marginalidade socioeconómica, a luta diária pela sobrevivência e a presença constante



de actividades ilícitas. Os bairros periféricos como Luís Cabral são habitados por personagens colectivas ou individuais que sobrevivem com escassos recursos, enfrentando altos índices de criminalidade e condições de vida degradantes:

O corpo descoberto na Rua da Candonga, pelos madrugadores do bairro, os saqueadores do futuro, gente que se empoleira nas carruagens dos comboios e, contra os balázios de milicianos vigilantes, de pé, sobre a mercadoria, aposta morrer só depois de descer às mulheres, camufladas na moita rente aos carris, o sal para temperar o carapau, o açúcar para adocicar o refrigerante Maheu e a mbahula, o carvão mineral das terras de Moatize para saciar a fome dos cabralenses e iluminar o futuro em pequenas tábuas que Ti Castigo, um velho triste carpinteiro do bairro, oferece às crianças depois de as obrigar a irem à escola. (Manjate, 2019, p. 23)

Ao usar a cidade como um microcosmo, Lucílio Manjate explora temas universais de injustiça social, exploração e esperança. Através das experiências de Rhabia e outros personagens, ele nos convida a confrontar as realidades brutais da desigualdade e a reflectir sobre as mudanças necessárias para criar uma sociedade mais justa e equitativa, consolidando a ideia de Eagleton (1997), segundo a qual, a literatura não se limita a representar passivamente a realidade, mas tem a capacidade de criar novas formas de compreensão e organização social, subverter as ideologias dominantes e oferecer resistência crítica à hegemonia.

As referências intertextuais à música de Eugénio Mucavele, por exemplo, evocam a transição traumática para a economia neoliberal nos anos 1990 e a privatização das empresas estatais, que beneficiaram uma classe capitalista nacional às custas da maioria da população:

Patrão pague-me o salário/ pensa na minha família que irá sucumbir de fome/ Precipitaram-se em querer liderar as empresas/ Hoje não são capazes de as gerir melhor/e fazem sofrer os trabalhadores/ Compraram diplomas para tornarem-se gestores de empresas/alguma vez se vendeu conhecimento? / Hoje ocorrem greves nas empresas/ardem máquinas, perdemos a nossa riqueza/ As nossas mulheres aprendem imoralidades por causa da fome/ Lares se destroem por causa do adultério. (Manjate, 2017, p. 17).

O detective Sthoe, ao tocar esta música de Eugénio Manjate toma consciência da sua condição de miserabilidade, como um policial já velho, pobre e triste, contrastando aqueles tempos áureos do pós-independência, em que a geração 8 de março tinha privilégios na condução dos destinos do país. Esse desencanto do detective Sthoe atesta que, além da estrutura tradicional do romance policial,



Lucílio Manjate adapta-a ao cenário moçambicano contemporâneo, explorando as complexas teias de relações sociais, políticas e históricas que permeiam a sociedade moçambicana.

***Rhabia* e a desmistificação da prostituição**

As representações sociais da prostituição frequentemente reduzem essas figuras a características simplificadas e redutoras, perpetuando estereótipos e narrativas que mantêm desigualdades de poder. Segundo Hall (2016), a literatura pode desconstruir esses estereótipos ao construir representações empáticas dos personagens envolvidos, desafiando preconceitos, humanizando indivíduos marginalizados e promovendo uma compreensão mais complexa e justa da prostituição. Dessa forma, a literatura não apenas cumpre sua função estética, mas também educa e estimula a reflexão crítica sobre questões sociais profundas, como a prostituição.

O romance *Rabha* explora profundamente as complexas teias de relações sociais, políticas e históricas através da narrativa policial, utilizando a prostituição como um tema central para discutir as dinâmicas de poder e desigualdade na sociedade moçambicana. A protagonista, Rabha, é uma jovem cega que, forçada pelas circunstâncias adversas, entra no mundo da prostituição em Maputo como consequência das duras realidades que enfrentou.

A trajetória de Rabha ilustra a falta de opções enfrentada por muitas mulheres em situações de vulnerabilidade. Originária de Angoche, ela é enganada pelo comerciante Boanar Momad, que a leva para Maputo sob a promessa de uma vida melhor para, posteriormente vendê-la a um outro comerciante, Salim, que tenta abusar fisicamente dela.

Quando Boanar Momad abandonou a loja, os trabalhadores olharam-se perturbados. Não demorou e viram Salim pegar o braço de Rabha com um misto de agressividade e sedução no gesto. Rabha franziu a testa, confusa, mas aceitou acompanhá-lo. Os trabalhadores mais novos olharam para Sansão, o mais antigo e mais velho entre eles. Sansão viu-os avançar em direcção à porta que parecia dar numa caverna, mas cauto, aguardou a confirmação (...) Rabha desprende o braço da mão de Salim e saiu disparada da loja. Deu à rua Consiglieri Pedroso e correu enquanto chamava por Boanar Momad. (Manjate, 2017, p. 46)

Na tentativa de escapar do abuso sexual e tráfico humano, Rabha foi parar na Rua de Bagamoyo (mais conhecida por Rua Araújo), zona de Bordéis e prostituição,



acabando por ser acolhida pela velha prostituta Amargarida. Foi esta matrona do sexo que acolheu Rhabia na sua casa, no bairro Luís Cabral, famoso Xinhambanine, e introduziu-a na prostituição: “Em Xinhambanine, não há mulher perdida com o teu corpo (...) Quer ganhar dinheiro, vestir bem e ser feliz?” (Idem, p. 49-50).

É assim que Rhabia entra na prostituição, primeiro porque não tem onde recorrer. Ela está desamparada numa cidade grande e desconhecida. O corpo escultural de Rhabia tem um alto potencial para atrair clientes. Terceiro, ela precisa de sobreviver, ganhar um meio de subsistência, pagar as contas, incluindo a renda de casa da dona Amargarida.

A fuga de Rhabia para a Rua de Bagamoyo, uma zona conhecida pela prostituição, e seu subsequente acolhimento pela velha prostituta Amargarida, mostra como a prostituição pode ser um refúgio para aquelas que não têm para onde ir. Essa representação realista reflecte a crítica de Agustín (2007) sobre a visão simplista das trabalhadoras sexuais como vítimas passivas do tráfico sexual, sem condição de agência. A autora argumenta que muitas mulheres escolhem a prostituição como uma estratégia racional diante de suas condições económicas, isto é, a prostituição pode ser vista como uma estratégia económica e não necessariamente um problema social, sendo, por isso, necessário visibilizar as vozes dessas mulheres e considerar a multiplicidade de motivações, experiências, estratégias, situações e condições de trabalho, sem vitimizá-las ou culpabilizar os homens pela venda de sexo.

Como se pode depreender, Rhabia escolhe entrar no mundo da prostituição para garantir o seu sustento, por causa da sua condição socioeconómica, como estratégia de sobrevivência, além de que ela precisava de economizar dinheiro para garantir o seu regresso à terra natal. Todavia, não se trata de uma vítima que precisa de ser salva ou de alguma correcção social. Veja-se que, apesar do ambiente hostil e rivalidades com outras prostitutas, Rhabia descobriu que era uma rainha e que podia ter prazer na sua profissão, pois é desejada por homens poderosos. Essa situação muda a condição da Rhabia, saindo da posição de uma vítima passiva do tráfico sexual para uma agente.

O aumento de clientes importantes no quarto de Rhabia provoca fricções e ciúmes nas colegas de profissão, Nair e Minjurda, inclusive na matrona Amargarida que perdeu o trono em favor de Rhabia.

Para observarmos a situação, vinha ter com ela qualquer pessoa, mas não eram fixos. Agora, pra a zona dela, ela levava esses tipos importantes. Exactamente nós ligávamos para o Tio 17. Tio 17 era um taxista. Ele vinha, levava a nossa amiga



e depois seguiam ao encontro dos clientes de luxo, na zona dela. (...) Ninguém ama uma prostituta. É verdade. E estavam todos apaixonados. (...) Os clientes de luxo gostavam muito dela. Um até queria casamento, imaginem. É verdade, ela era mesmo especial. Para eles, é como se não fosse uma puta, era generosa. (Manjate, 2017, p. 93-94).

A caracterização de Rábia como uma figura empática e complexa desafia os estereótipos tradicionais associados às prostitutas. Sua beleza e bondade, bem como o respeito e até amor que recebe de seus clientes, humanizam o trabalho sexual, sugerindo que as prostitutas são mais do que simples objectos de desejo. Essa representação vai ao encontro das críticas de Butler (2016) sobre a performatividade de género, em que os papéis e identidades não são fixos, mas constantemente negociados e reinterpretados em diferentes contextos sociais.

A rivalidade e ciúmes entre Rábia e as outras prostitutas, bem como a protecção e subsequente traição de Amargarida, destacam as complexas dinâmicas de poder dentro do próprio mundo da prostituição. Essas interações reflectem a estrutura de um romance policial, onde as relações interpessoais e os conflitos são essenciais para a construção da narrativa e a eventual resolução do mistério.

A ascensão de Rábia como a “melhor prostituta” e sua subsequente morte revelam não só as crueldades do sistema que explora a vulnerabilidade, mas também os paradoxos e complexidades das dinâmicas de poder no mundo da prostituição. Rábia, a vítima, é apresentada como uma jovem vulnerável e cega, o que a torna ainda mais suscetível à manipulação e exploração. Sua morte não é apenas um acto de violência física, mas também um símbolo das camadas de opressão e desumanização que enfrenta como prostituta.

Bernardo, por sua vez, questiona esses estereótipos e traz uma perspectiva crítica e empática ao abordar a prostituição. Sua interação com o detective Sthoe, onde insiste em tratar Rábia pelo nome e demonstra afecto por ela, revela sua visão humanística. Ele desafia a abordagem tradicional e desumanizante, sublinhando a importância de reconhecer e respeitar as realidades das trabalhadoras sexuais.

Precisamos de mais informação a respeito desses sujeitos, antes que eles nos venham cá mentir, se é que eles foram clientes da prostituta. Percebeste?

Rábia.

O quê?

Ela chama-se Rábia. Podemos ao menos tratá-la pelo nome?

Prostituta não é nome de ninguém.



Isso importa?

O senhor gostaria de ser chamado polícia... (Manjate, 2017, p. 83-84)

Bernardo representa a esperança de uma abordagem mais humanística, empática e justa para com as trabalhadoras sexuais, sublinhando a necessidade de compreender e respeitar suas realidades. Neste contexto, a prostituição não é representada meramente como um elemento exótico ou degradante, mas como uma manifestação das complexas realidades socioeconómicas e políticas de Moçambique, exigindo, portanto, uma abordagem mais humanística e menos moralista no tratamento das prostitutas.

Jogos de poder e o móbil do crime no romance policial

No romance *Rhabia*, as complexas relações de poder, manipulação e violência entre as personagens Dona Amargarida, Bernardo e o detective Sthoe são exploradas de maneira a revelar as dinâmicas opressivas e as teias de poder que culminam no assassinato de Rhabia.

Amargarida, uma matrona experiente que dirige um prostíbulo no bairro Luís Cabral, exemplifica o lado mais sombrio e manipulador do mundo da prostituição. Seu domínio absoluto sobre as prostitutas sob seu comando é mantido através de métodos de coerção física e psicológica, como demonstrado na cena em que ela humilha Rhabia:

No dia seguinte, Amargarida foi ao quarto de Rhabia. (...) Amargarida voltou a fechar as cortinas. Durante o dia, Rhabia não teve de comer, nem de beber. Quando as vertigens começaram, bateu à porta, gritou por um copo de água e lamentou-se, chorando desalmadamente. Horas depois, começou a soluçar, Amargarida atirou-lhe um copo de água que se escaqueirou no chão. Resignada, Rhabia ajoelhou-se e sorveu a água. Sentindo um sabor estranho, pensou na urina de ratazanas doentias e velhas. Apercebeu-se da posição ridícula e sentiu o coração bater de forma irregular à medida em que uma dor fulminante vergava-lhe o orgulho. (Manjate, 2017, p. 51)

A relação entre Amargarida e Rhabia é um exemplo claro dessa dinâmica de poder e exploração. No trecho acima citado, Amargarida não apenas humilha Rhabia ao negar-lhe água e comida, mas também a sujeita a um tratamento degradante, forçando-a a ajoelhar-se para beber água do chão. Este acto simboliza a completa desumanização e coisificação de Rhabia, que é tratada como um



mero objecto, sem vontade própria. Rhabia, ao resistir inicialmente para entrar na prostituição, tenta desafiar essas normas, mas é brutalmente reconduzida à submissão, mostrando como as identidades são moldadas e manipuladas pelo poder (Butler, 2016).

A relação entre Amargarida e Rhabia é complexa e multifacetada. Embora Amargarida se apresente como uma figura quase maternal, que acolhe e “ensina” as prostitutas, essa maternidade é perversa pela violência e opressão. Amargarida utiliza Rhabia como um peão em seu jogo de poder, manipulando-a e, eventualmente, planejando seu assassinato para manter seu domínio e recuperar clientes perdidos:

Rhabia lhe salvei a vida, mas, puta ingrata, roubou os meus clientes. Lhe apanhei na baixa a chorar (...) Eu lhe apanhei, cuidei-lhe e lhe ensinei tudo. Clientes vinham aqui por nossa causa, mas eu já estou velha, mas a casa é minha (...) por isso ela começou confusão de dinheiro, mas eu disse a casa é minha, então vai-te embora. Não foi sozinha, levou os meus clientes. Não sou nova no negócio, só estou velha, por isso abuso não gosto (Manjate, 2017, p. 133, 134).

O comportamento de Amargarida reflecte uma crítica contundente à exploração sexual e à violência sistémica contra as mulheres, destacando como a prostituição pode ser um espaço de brutalização e controle. Ela personifica a violência patriarcal, utilizando o seu poder para subjugar outras mulheres, reflectindo uma internalização e reprodução das estruturas patriarcais. Nesse sentido, a prostituição pode ser vista como um símbolo da escravidão feminina, uma condição em que as mulheres são exploradas e desprovidas de autonomia.

No caso de Amargarida, seu poder se expressa através da manipulação e violência, controlando os corpos e vidas das prostitutas sob o seu comando. Esse controlo não é apenas físico, mas também psicológico, impondo uma disciplina rigorosa que desumaniza e submete.

O diálogo entre Bernardo e Amargarida, onde ela justifica suas acções como necessárias para “manter a ordem”, ilustra como o poder é exercido e legitimado através de discursos que naturalizam a violência e a opressão, conforme argumenta Foucault (1987). Amargarida tenta moldar a identidade de Bernardo, alegando que Rhabia morreu para que ele se tornasse “um homem novo” e reeducado, mostrando como o poder pode ser usado para transformar identidades e comportamentos. Esta ideia de reeducação forçada ecoa temas de poder disciplinar, moldagem de identidades, e controlo de indivíduos através de instituições e práticas sociais.



(...) Eu tirei a vida a essa pobre moça, injectei-lhe heroína depois de bebermos copos de vinho, a bebida preferida dela, embora não fosse dada ao copo. Mas quem inventou toda esta história foi o Sthoe.

Para se livrar das ameaças do teu tio, ele precisava de um caso urgente. E quando ele precisa de casos urgentes fala com quem, com quem? Aqui com a Margarida. Então armamos toda esta farsa, até fingimos que não nos conhecíamos. Eu sou assim, consigo saber quem vai morrer antes que se consuma o acto. Eu sou importante nisso tudo porque fui eu quem contou ao Sthoe que o Vanimal teve um filho com a esposa dele.

(...) Mas se avaliares bem, Rhabia morreu por tua causa para te tornares no homem que se espera depois desta conversa terminar, um homem novo. (Manjate, 2017, p. 135-136)

A confissão de Amargarida, presente no excerto acima, revela a complexidade e a profundidade de sua manipulação. Ela admite ter armado uma cena para recuperar seu prestígio e manter a sua posição de articuladora com as elites do poder. A revelação de que Amargarida se aliou ao detective Sthoe para orquestrar o assassinato de Rhabia, com o objectivo de promover a carreira de Sthoe e eliminar ameaças de Vanimal, expõe a interseção de poder, violência e traição. A aliança entre Amargarida e Sthoe é um exemplo clássico de como a corrupção permeia diferentes níveis de autoridade.

Embora Bernardo represente uma perspectiva mais humanística e empática, ele também se vê preso nas teias de manipulação tecidas por Amargarida e Sthoe. Durante suas interações com Amargarida, ele demonstra um conflito interno entre sua empatia por Rhabia e a brutal realidade do sistema opressor que ele investiga "Assassinos! Gritou Bernardo sozinho, colocando-se de pé. Tinha o punho direito cerrado e tremia (Manjate, 2017, p. 136). Essa reação de indignação ao descobrir a verdade, mostra o papel de Bernardo como a consciência moral da narrativa, alguém que se opõe à corrupção e à violência sistemática.

O agente Sthoe é o detective encarregado da investigação do assassinato de Rhabia, inicialmente parece ser uma figura de autoridade e justiça. Com uma carreira quase a chegar ao fim, Sthoe já fora um homem difícil e inacessível, cujo trabalho ficou reduzido com a aparição de jovens licenciados em ciências policiais. Estando no fim da carreira, ele precisava de um caso grande para investigar e encerrar a carreira com honra e distinção, conforme atesta a fala do médico legista.

Bem, o Sthoe disse apenas que aquele era o caso da sua vida, por isso queria alguém confiável. Na verdade, ele praticamente me obrigou a examinar o corpo,



disse que poderia envolver-me num escândalo, caso não o fizesse (Manjate, 2017, p. 126).

Sthoe, como figura da lei, deveria representar justiça e ordem, mas ao invés disso, utiliza seus recursos e influência para fins pessoais, perpetuando um ciclo de violência e injustiça. Amargarida se posiciona como a facilitadora desta corrupção, ajudando Sthoe a encenar o crime para seus próprios benefícios.

À medida que a trama se desenvolve, revela-se que o agente Sthoe está profundamente envolvido nos jogos de poder e na exploração sexual, o que contradiz o seu papel enquanto representante da autoridade. Além do estagiário Bernardo que o auxilia na investigação, tudo indica que o agente Sthoe plantou provas para criar um ar de mistério, uma actuação que é anti-ética para a sua posição profissional. Durante a investigação, percebe-se que ele frequentava os prostíbulos da Baixa da Cidade e que conhecia algumas das prostitutas que eram amigas da Rhabia. Há uma teia de ligações entre Sthoe e o médico legista, afinal eram clientes da Rhabia.

Eu conheci a Rhabia ainda em casa da Margarida, a maior prostituta da rua de Bagamoyo; ela andou a instruir todas aquelas miúdas. E os homens? Que homens? Os que interrogamos. Apenas o médico, conheci-o quando ambos frequentávamos a casa da Margarida. Mas só depois, quando Rhabia foi expulsa, vim a saber que fornicávamos, quero dizer, envolvíamos-nos com a mesma mulher, no caso a Rhabia. Aí fiz questão de o conhecer pessoalmente e desenvolvemos até uma espécie de amizade. Recordas-te daquela conversa sobre a marrabenta e o samba? Sim. Foi apenas uma distração e pelos vistos caíste na coisa; eu queria que ele examinasse o corpo e falávamos sobre isso. Ambos lamentamos a morte da Rhabia, mas estava ali a única oportunidade de me livrar do teu tio. (Manjate, 2017, p. 131)

O romance oferece uma crítica sutil à corrupção e ao crime organizado, destacando como as instituições e figuras de autoridade podem estar intrinsecamente ligadas a práticas ilegais. A aliança entre o tenente Vanimal, o agente Sthoe e Amargarida é um exemplo claro de como as instituições de autoridade podem ser corrompidas. Vanimal, conhecedor e cúmplice dos crimes de Sthoe, incluindo o provável assassinato de sua esposa, representa a corrupção dentro das forças de segurança.

Amargarida, por sua vez, opera como uma espécie de agente dupla, usando sua posição na prostituição para vigiar e controlar, assim como para obter informações privilegiadas. Ela não é apenas uma cafetina; sua relação com Sthoe e seu passado comum na guerra indicam um nível profundo de manipulação e controle.



Ela exerce seu poder tanto sobre as prostitutas quanto sobre os clientes, agindo como uma espiã que navega entre diferentes esferas de influência. Sua presença na prostituição é um meio de exercer controle e manter a ordem nesse sector de trabalho.

Sthoe é retratado como um agente da lei cuja ambição o leva a praticar crimes e manipulações para ascender na carreira. Sua aliança com Amargarida para orquestrar mortes e fabricar casos de investigação destaca a extensão de sua corrupção. Sua busca por uma “reforma coroada de insígnias” mostra sua ambição de ser reconhecido e condecorado, independentemente dos métodos utilizados para alcançar esse reconhecimento.

O leitor deve se perguntar por que não tiraram as digitais do agente Sthoe. O estagiário não o quis confrontar com mais uma suspeita, sentia-se tão perto de resolver o caso e não queria perder-se em discussões com o mestre. Na verdade, eles tinham conquistado um nível de confiança onde não cabiam suspeitas nem discussões, embora Sthoe tenha o hábito de guardar sempre um segredinho. O estagiário não sabe e jamais saberá das intenções do mestre com este caso, uma reforma coroada de insígnias pelo trabalho feito em nome da pátria, tão pouco advinha que o plano falhou porque chegaram tarde à rua da Candonga, depois da televisão ter abandonado o local. E os jornais não se dignaram em acompanhar o processo investigativo. Mas se eles tivessem chegado a tempo, teria sido tão loquaz quanto dramático, a ponto de fazer correr rios de tinta e movimentos da sociedade civil pela cidade exigindo uma lei que proteja a camada vulnerável, de modo que ouvidos ou mais aduladores comentaristas das televisões públicas e privadas, um incauto conselheiro presidencial teria a brilhante ideia de se condecorar mais um cidadão exemplar, cujo trabalho abnegado despertara a consciência da sociedade a ponto de se decretar a referida lei. E isto seria apenas o princípio, porque daí em diante, rádios e televisões abririam com notícias de vilipêndios, agressões e assassinatos orquestrados contra homossexuais e transexuais, e outros processos investigativos dariam em novos movimentos e novas leis para novas condecorações. (Manjate, 2017, p. 128-129).

O excerto acima destaca de maneira contundente as teias de poder e corrupção que permeiam as instituições e as vidas dos indivíduos. A ambição de Sthoe e a manipulação de Amargarida são centrais para a crítica social do romance, que expõe como a violência e a exploração são sistematicamente perpetuadas. A humanização de grupos vulneráveis, como as prostitutas, é crucial para a narrativa,



oferecendo uma voz às vítimas e sublinhando a necessidade de uma reflexão mais profunda sobre justiça e moralidade.

Bernardo, o estagiário, é retratado como alguém que, apesar de estar imerso num sistema corrupto, ainda mantém alguma noção de justiça e moralidade. Sua relutância em confrontar Sthoe sobre suspeitas adicionais mostra a complexidade de sua posição—ele está perto de resolver o caso, mas também ciente das implicações de desafiar seu mentor. A confiança que ele deposita em Sthoe é um reflexo das dinâmicas de poder e lealdade que podem obscurecer a justiça.

O mistério não resolvido sobre o envolvimento de Sthoe e a vontade do autor em manter o personagem para futuros projetos sugerem uma continuidade na exploração dessas temáticas. O texto cria uma expectativa de que o agente Sthoe continuará a navegar entre a moralidade e a corrupção, proporcionando uma lente contínua para examinar as falhas e complexidades do sistema de justiça, até ele encontrar a morte natural. A caracterização dos personagens é rica e complexa, reflectindo uma ampla gama de motivações e dilemas pessoais que transcendem o simples conflito entre o bem e o mal.

Conclusão

A análise do romance *Rhabia*, de Lucílio Manjate, revela como a obra transcende os limites do género policial clássico, utilizando sua estrutura narrativa para oferecer uma crítica social profunda e complexa da sociedade moçambicana contemporânea. O autor não apenas aborda elementos típicos de um romance policial — como crime, investigação e mistério —, mas também explora temas amplos como desigualdade social, violência e corrupção, convidando o leitor a reflectir sobre as estruturas opressivas que sustentam essas dinâmicas.

O romance *Rhabia* retrata a cidade de Maputo como um microcosmo das desigualdades sociais, contrastando modernidade e tradição, esperança e desilusão; Humaniza e critica as condições que levam à prostituição, expondo a precariedade, violência e marginalização enfrentadas por mulheres em situações de vulnerabilidade; Explora as relações de poder e dinâmicas de género dentro do contexto da prostituição, destacando opressões sistêmicas e relações de exploração.

Rhabia é um espelho crítico das desigualdades e tensões de uma sociedade marcada pela violência, corrupção e exploração. Através de uma abordagem humanizadora e analítica, o romance oferece uma contribuição significativa para a literatura moçambicana contemporânea, ao mesmo tempo em que denuncia as



condições desumanizadoras que moldam as vidas de seus personagens, convidando os leitores para reflexões mais amplas sobre desigualdade, opressão e resistência.



Referências

- Agustín, L. M. (2007). **Sex at the Margins**: migration, Labour Markets and the Rescue Industry. Zed Books.
- Bauman, Z. (2001). **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro, Zahar.
- Butler, J. (2016). **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 11. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Eagleton, T. (1997). **Teoria da Literatura**: uma Introdução. São Paulo, Martins Fontes.
- Foucault, M. (1987). **Vigiar e Punir**: nascimento da Prisão. 20. ed. Petrópolis: Vozes.
- Foucault, M. (1988). **História da Sexualidade**: o cuidado de si. Rio de Janeiro, Editora Graal.
- Hall, S. (2016). **Cultura e representação**. Rio de Janeiro, PUC Rio.
- Mahumana, A. J. (2016). **Afirmção da identidade na prática da prostituição na Rua de Bagamoyo, na Cidade de Maputo**. (Monografia de Licenciatura). Universidade Eduardo Mondlane: FLCS.
- Manjate, L. (2017). **Rhabi**. Maputo, Alcance Editores.
- Muianga, B. S. (2009). **Risco e saúde no contexto de VIH-Sida, o caso da prostituição na Baixa da Cidade de Maputo**. (Dissertação de Mestrado). Lisboa: ISCTE. Disponível em: [www:http://hdl.handle.net/10071/1499](http://hdl.handle.net/10071/1499).
- Tinta, J. E. (2013). **A Vida atras dos Riscos**: Uma análise antropológica da pratica da prostituição na cidade de Maputo. Monografia de Licenciatura em Antropologia (UEM/DAA).



A TRANSGRESSÃO SEXUAL COMO ELEMENTO DA ESTÉTICA GROTESCA EM *MULUNGU*, DE ADELINO TIMÓTEO

Amosse Jorge Gelo¹
(Moçambique) - UFJF - Brasil

Tércia Costa Valverde²
UEFS - Brasil

O grotesco, na literatura, tem sido um processo estético bastante investigado pelos pesquisadores, nos dias que correm, sendo exploradas as diferentes manifestações da linguagem literária como recurso para expor questões sociais e políticas, de forma crua e impactante. Ao exagerar e distorcer certos aspectos da realidade (históricos, econômicos, atos humanos, personalidades), o grotesco pode revelar verdades incômodas e provocar reflexões sobre a sociedade em que vivemos. A literatura gótica (*Mulungu* é considerada pela crítica uma obra desse gênero), por exemplo, se caracteriza por trazer inúmeras situações grotescas, que fogem da dita ordem natural das coisas e buscam abalar as certezas culturais e destacar a falta de flexibilidade social. Enquanto um discurso literário, “o gótico teve início com os romancistas ingleses, representando uma matização literária para a ansiedade causada pelas insurreições nas colônias americanas e pela Revolução

1 Moçambicano, doutorando em Letras: Estudos Literários na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Atua na Linha de Pesquisa Literatura, Crítica e Cultura. E-mail: amosse.gelo@estudante.ufjf.br

2 Professora Plena da Universidade Estadual de Feira de Santana- UEFS, no Departamento de Letras e Artes - DLA e Membro Colegiado do PROGEL- Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, na UEFS. Doutora em Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Pernambuco (2012), com período sanduiche na Universidade de Coimbra (2010). E-mail: tecaverde05@outlook.com



Francesa (1789)” (SÁ, 2010, p. 21). No entanto, em uma concepção generalizada, abrangendo as outras produções artísticas, o recurso estético grotesco, utilizado pelos artistas góticos, já vinha sendo explorado desde os tempos antigos, anterior mesmo ao estilo gótico, constituindo um termo com diversos conceitos, que foram evoluindo ao longo do tempo, até a época contemporânea.

Gênese da narrativa gótica

A origem do termo “grotesco” remonta à arte da Roma Antiga, especificamente aos afrescos decorativos encontrados nas paredes das antigas moradias romanas. Estes afrescos apresentavam figuras humanas distorcidas, animais fantásticos, plantas e paisagens absurdas, em um estilo exagerado e extravagante. Também “o termo ‘gótico’, em particular, é extremamente ambíguo, pois incorpora muitas nuances e combinações distintas. Seu significado depende da época, do contexto e da área de conhecimento em que está sendo aplicado” (SÁ, 2010, p. 47).

Inicialmente, “[...] o conceito de grotesco ficou arrastando-se através dos livros de Estética como subclasse do cômico, ou, mais precisamente, do cru, baixo, burlesco, ou então, do cômico do mau gosto” (KAYSER, 1986, p. 14). Para o referido autor, a “grotesca”, isto é, grotesco, e os vocábulos correspondentes em outras línguas são empréstimos tomados do italiano. *La grottesca* e *grottesco*, como derivações de *grotta* (gruta), foram palavras cunhadas para designar determinada espécie de ornamentação, encontrada em fins do século XV, no decurso de escavações feitas primeiro em Roma e, depois em outras regiões da Itália.

No século XVI, partindo da Itália, “o grotesco penetra nos países transalpinos e conquista todos os reinos vitais da ornamentação: desenho e gravura, pintura e decoração plástica” (KAYSER, 1986, p. 20). Ao longo do tempo, o grotesco foi ganhando espaço no campo dos estudos literários. Algumas das ilustrações britânicas típicas do advento do fantástico na literatura formal incluem as paisagens assombradas de Ossian, as visões caóticas de William Blake, as danças de bruxas grotescas em *Tam O’Shanter*, de Burns, *o sinistro demonismo* de Christobel e *Rime of the ancient mariner* (Poema do velho marinheiro) de Coleridge (LOVECRAFT, 2008). Foi o inglês Horace Walpole quem atribuiu “ao impulso crescente uma forma definitiva e se tornar o verdadeiro fundador da história de horror literária como forma permanente” (LOVECRAFT, 2008, p. 26) e, era também apaixonado pelos romances e mistérios medievais. Uma das suas contribuições que tiveram forte influência na literatura do sobrenatural, embora na época considerada



inconvincente e medíocre em si, é a obra *The Castle of Otranto* (O Castelo de Otranto), publicada em 1764.

A novela alemã, passando a ter traços góticos e a se utilizar de uma linguagem grotesca, reagiu prontamente à influência de Walpole e, logo se tornou um epíteto do fantástico e do pavoroso. “A novela gótica já estava estabelecida então como forma literária e os exemplos se multiplicam enquanto o século XVIII avança para o seu fim” (LOVECRAFT, 2008, p. 29). Algumas das publicações que Lovecraft vai citar, na sua obra, que marcam a evolução da novela gótica são: *The recess* (O recesso), escrito em 1785 pela Sra. Sophia Lee, tem o elemento histórico, e gira em torno da irmã gêmea de Mary, rainha da Escócia. A Sra. Radcliffe escreveu seis novelas: *The castles of Athlin and Dunbayne* (Os castelos de Athlin e Dunbayne), 1739, *A sicilian romance* (Um romance siciliano), 1790, *The romance of the forest* (O romance da floresta), 1792, *The mysteries of Udolpho* (Os mistérios de Udolpho), 1797 e *Gaston de Blondville*, escrito em 1802, mas publicado pela primeira vez, postumamente, em 1826. Dos incontáveis imitadores da Sra. Radcliffe, o novelista norte-americano Charles Brockden Brown é o mais próximo em método e espírito. O livro mais famoso de Brown é *Wieland, or the transformation* (Wieland, ou, a transformação), de 1798.

O horror em literatura atinge uma nova malignidade, na obra de Matthew Gregory Lewis (1775-1818), cuja novela *The monk* (O monge), 1796, alcançou fantástica popularidade e lhe valeu o apelido de “Monk” Lewis. Começou então a surgir uma imensa profusão de novelas góticas tanto inglesas quanto alemãs. Uma notável figura que surgiu foi Charles Robert Maturin (1782-1824), um obscuro e excêntrico clérigo irlandês, que se destaca pela obra-prima de horror intenso que é *Melmoth, the wanderer* (Melmoth, o errante), 1820, em que o conto gótico alcançou alturas de puro pavor espiritual que jamais alcançara (LOVECRAFT, 2008, p. 33-34). Desde então, a ficção gótica foi ganhando vários desdobramentos, ao longo do tempo, até surgir o gótico contemporâneo, um subgênero da cultura gótica que surgiu, nos anos 80, e se mantém relevante, até os dias de hoje. Conforme sustenta Lovecraft (2008, p. 103):

As melhores histórias de horror de hoje, valendo-se da longa evolução do gênero, revelam uma naturalidade, um poder de convencimento, uma fluência artística e uma habilidosa intensidade de apelo que não têm comparação com nada do que fora feito há um século ou mais na obra gótica.



O maior clássico da escrita gótica nesse período é Arthur Machen (1863-1947), um escritor, tradutor, crítico literário, jornalista e ator de teatro galês, famoso por seus contos e novelas de terror e fantasia, no final do século XIX e, começo do século XX. Sua novela, *O Grande Deus Pã* (1890), é reconhecida como um clássico de terror, onde Stephen King a descreve como sendo o melhor conto de horror em língua inglesa. Essas obras góticas utilizam o grotesco como confecção narrativa que choca tudo aquilo que se tenta desconstruir, em uma sociedade. Por vezes, foi necessário que o grotesco tocasse o macabro, o sobrenatural, para lançar reflexões aos seus leitores.

A estética grotesca, utilizada pelos góticos, é um dos estilos literários mais intrigantes e envolventes da história da literatura. Marcado também pelo sombrio, misterioso e sobrenatural, o grotesco se destaca pela sua atmosfera macabra e pelas suas narrativas repletas de elementos do terror e do mistério. Como defende Lovecraft (2008, p. 10), “as histórias de arrepiar constituem uma parcela importante do imaginário coletivo. Transmitidas oralmente ou impressas, são a prova da fruição mútua entre narradores e público, por séculos a fio”. Nas tradições orais africanas, os contadores de histórias, os anciãos, *os griots*, os homens-memória são responsáveis pela transmissão de conhecimentos e saberes, de geração em geração, através de narrativas, as quais envolvem o sobrenatural, o horror, e as atmosferas sombrias. Um exemplo que posso citar das histórias que cresci ouvindo dos meus avós são os mistérios dos cemitérios, que são lugares sagrados em que habitam espíritos, fantasmas e outros seres desconhecidos. Também não deixaria de citar, os contos de homens que se transformavam em animais de noite e gente de dia.

O Romance Gótico, que utiliza uma linguagem grotesca, apresenta características como: “deslocamentos escandalosos de sentido, situações absurdas, animalidade, partes baixas do corpo, fezes e dejetos – desarmonia do gosto [...] suscitando um mesmo padrão de reações: riso, horror, espanto e repulsa” (SODRÉ & PAIVA, 2002, p. 17). O grotesco seria caracterizado por um mundo tornado estranho, em que, “para pertencer a ele, é preciso que aquilo que nos era conhecido e familiar se revele, de repente, estranho e sinistro [...] O repentino e a surpresa são partes essenciais do grotesco” (KAYSER, 2013, p. 159). A literatura grotesca abarca estas características de trazer eventos sobrenaturais, que não se encontra explicação no mundo comum, aquele em que estamos acostumados a viver. Conforme explica Sá, sobre o gótico-grotesco (2010, p. 38):



Dentro desses cenários é possível que portas se fechem misteriosamente e velas se apaguem com uma súbita rajada de vento ao se caminhar por corredores escuros. Enquanto isso, personagens se locomovem através de passagens secretas ou se escondem em húmidos recintos subterrâneos. Em contraposição às ambientações internas, geralmente tensas e claustrofóbicas, também são frequentes nesses romances as representações de quadros externos, ou seja, a interpretação de cenas da natureza. Todavia, o interesse por temas naturais não foi exclusividade da narrativa gótica.

Um exemplo disso, pode ser encontrado no clássico romance gótico *Frankenstein* (1818), de Mary Shelley, onde há uma alternância entre cenas sombrias e claustrofóbicas dentro do castelo de Victor Frankenstein e, cenas externas, que retratam a bela paisagem natural da Suíça. A presença de ambientes fechados e opressivos, juntamente com representações da natureza, são elementos comuns nas narrativas góticas, que contribuem para a atmosfera misteriosa e angustiante desse estilo literário, que se apropria da estética grotesca, para realizar as suas críticas sociais, políticas e econômicas. No caso dessa obra citada, Shelley ataca a ambição científica ocidental, a irresponsabilidade de certos cientistas que se apropriam da criação humana, ao pensarem que são deuses na terra.

Os ambientes, em romances góticos, vão mais além dos castelos e das casas antigas, podendo explorar aspectos da natureza, de acordo com a explanação de Sá (2010, p. 40):

A natureza nos romances góticos frequentemente se reveste de um certo terror, cujo efeito é alcançado por uma retórica do excesso, uma linguagem hiperbólica com ênfase adjetival que torna o cenário grandioso e intimidante. Isso se traduz em cenários como vastas paisagens, montanhas, abismos, vulcões, tempestades, mares revoltos, cachoeiras trovejantes, florestas escuras nas quais bandidos cruéis espreitam e as heroínas perseguidas temem (e os leitores desejam) que o pior lhes aconteça.

Essas características não se distanciam das realidades tradicionais africanas, em que o sagrado se manifesta nos elementos da natureza, os quais possuem uma força vital. É nelas onde os espíritos e o poder sobrenatural se manifestam. Há diversas histórias, na minha terra natal (Moçambique), em que cavernas são lares de espíritos que atraem os homens por meio de um cântico hipnotizador, através do qual a pessoa fica em um estado inconsciente, sendo levado para dentro da caverna, desaparecendo misteriosamente. O mesmo acontece em certos rios ou barragens onde espíritos dessa natureza habitam.



Neste sentido, compreendemos que, independentemente das “ambientações internas dos castelos e igrejas ou nas externas das florestas, montanhas e abismos, o espaço gótico é sempre aquele que irá promover as inquietações” (SÁ, 2010, p. 40). É fundamental observarmos que cada tradição e a sua respetiva literatura vão explorar elementos e características específicas, uma vez que “apesar dos intercâmbios literários, crê-se que a literatura não pode ser completamente dissociada da cultura, da história e da sociedade que a produz” (SÁ, 2010, p. 44). Os monstros que os escritores moçambicanos, por exemplo, vão trazer nas suas obras, em função da realidade lá vivida, serão diferentes dos monstros que os escritores brasileiros farão menção nas suas obras, no entanto, as inquietações, o horror, as atmosferas sombrias, permanecem universais, quando se quer criticar os atos humanos postos em xeque, a exemplo do poder, da tirania e da exploração de um país sobre o outro, ou de um indivíduo perante o próximo. No tipo de romances que causam provocações horrendas nos leitores, como explica Lovecraft (2008, p. 11), em *O horror sobrenatural em literatura*:

O escritor leva o leitor ao pavor. Por mais assustadoras que possam ser, as histórias terríveis dão satisfação, no sentido amplo do termo. A identificação com os personagens proporciona vivências por delegação, sensações e calafrios, e o suspense pode ser tensão ou tesão, o corpo em suspensão, um doloroso prazer. Isto explica a adesão a este tipo de leitura, permeada pelo gozo. Um exemplo que ilustra essa ideia é o livro *O Iluminado*, de Stephen King.

Nessa obra, o leitor é levado ao pavor, ao acompanhar a história da família Torrance, que vai passar uma temporada em um hotel isolado e assombrado por acontecimentos sobrenaturais. A identificação com os personagens, em especial com o pequeno Danny, que tem poderes paranormais, proporciona ao leitor uma vivência intensa e cheia de emoções. O suspense criado por King mantém o leitor em estado de alerta, provocando diversas sensações, desde calafrios até uma certa excitação diante do desconhecido. Diante do recurso do grotesco e do macabro, no final das narrativas, segundo Sá (2010, p. 77):

[...] no paladar do leitor, pode ficar uma impressão de que muita aventura aconteceu, até ilusórios momentos fantásticos, mas nunca se saiu da realidade de fato. Tecnicamente, experimenta-se a fronteira da fantasia de maneira cuidadosamente controlada. Nesses romances, o sobrenatural é absorvido e transformado, pela glosa da razão, para ser classificado, logo em seguida, como uma distorção temporária da lógica, permanecendo no texto como uma experiência anômala ou um momento gótico.



Deste modo, podemos entender que a presença do sobrenatural na literatura não necessariamente nos leva para um mundo totalmente distante da realidade, mas sim nos convida a refletir sobre os limites da razão e da lógica humanas. As aventuras e os momentos fantásticos vividos pelos personagens podem ser interpretados como uma forma de explorar, justamente, o que foge aos padrões do conhecido, sem, no entanto, perder o contato com a realidade. Assim, os elementos sobrenaturais, presentes nas obras literárias, podem ser vistos como uma maneira de expandir os horizontes da nossa imaginação, sem perder de vista a importância da razão e do raciocínio lógico.

O grotesco, como elemento estético e literário de crítica social, em *Mulungu*

Ficou revelado, no prefácio da narrativa *Mulungu*, conforme escreveu a prefaciadora Teinglen (2007, p. 5), que:

Mulungu reúne várias características da *Gothic Novel* ou Romance Gótico, que se originou na literatura britânica do século XVIII e mais influenciou a literatura durante grande parte do século XIX até à literatura contemporânea e a produção de filmes, tais como a atmosfera misteriosa, de tensão e de horror, visões e mitos, eventos inexplicáveis e supernaturais, personagens femininas a sofrerem das ações de um poderoso e tirânico homem.

A literatura gótica abarca estas características grotescas de trazer eventos sobrenaturais que não encontram explicação no mundo comum, aquele em que estamos acostumados a viver. Conforme explica Sá (2010, p. 38), “o espaço gótico é sempre aquele que irá promover as inquietações”.

Na narrativa em análise, após a longa jornada de Mazeza para a cidade dos fantasmas, ela chega ao portão que dá acesso a esse reino dos mortos. Nesse momento da obra, o guardião da cidade explicou que: “[...] aqui neste reino as pessoas são queimadas, são desprovidas de carne” (TIMÓTEO, 2007, p. 34). Estamos diante da descrição de uma imagem de corpos desintegrados, que representam a perda da humanidade, uma vez que a ausência da carne insere a condição de uma existência espiritual. A desumanização é tratada como uma metáfora de dor, sofrimento, angústia e perda de identidade, por se tratar de um lugar onde habitavam os espíritos dos condenados. Presenciamos uma distorção daquilo que é considerado normal, saudável e natural, característica típica da estética grotesca. O “reino” mencionado também é um elemento que contribui



para o tom grotesco. Ele sugere um lugar fora do comum, um espaço em que as normas da realidade são distorcidas ou corrompidas, onde a atmosfera é sombria e crepuscular.

Outro aspeto interessante do grotesco é a questão da desconfiguração do corpo. Sucederia que “[...] o ajudante de Chanaze ajudou-a a lavar-se, ainda viu ossos a partir da planta dos pés de Mazeza, pois a carne fora comida pela estrada, em resultado do contacto físico com cactos, rochas, calhaus e buganvílias” (TIMÓTEO, 2007, p. 36). O corpo, geralmente, é representado como o símbolo de identidade e integridade. Nesta transcrição, os limites da corporeidade são desfeitos, pois encontramos o corpo em um estado dilacerado. A referência a “ossos a partir da planta dos pés de Mazeza” e a menção de que a “carne fora comida pela estrada” são imagens altamente grotescas. Elas evocam uma visão de um corpo que foi, literalmente, consumido e modificado pela ação do ambiente e das condições adversas.

Em conversa com a feiticeira Chanaze, Mazeza explica: “fui assediada várias vezes pelos mortos-machos, que tentaram seduzir-me. Como eu não tivesse outra saída acabei cedendo a um deles [...]” (TIMÓTEO, 2007, p. 36). A ideia de “mortos” que tentam seduzir remete ao grotesco, uma vez que sugere o contato com algo que deveria estar fora da vida (a morte), mas que de algum modo retorna de forma distorcida e corrompida, ultrapassando as normas do natural. A sedução, normalmente associada a um processo de atração e desejo, é aqui transfigurada em um ato grotesco, pois vem de entidades que já não pertencem ao mundo carnal dos vivos. O grotesco, nesse contexto, não é apenas uma imagem de distorção física, mas também forças psicológica e emocional distintas da ordem natural das coisas, que arrastam a personagem para um lugar de subversão dos seus próprios desejos e sentimentos.

Durante a caminhada da Mazeza, após passar pelo portão da entrada da cidade dos fantasmas, considerada o verdadeiro inferno, descreve-se:

Atravessou Ela à cancela. Tomou as rédeas do caminho, entrou por um sinuoso atalho e seguiu-o. O atalho não tinha fim. Pelo caminho havia restos de órgãos humanos, que aparentando disseminados, aguardavam ordens de Mulungu, para serem escoadas e vendidos muito longe daquele Império. Podia-se ver aqui membros deitados aos montes, orelhas, mãos, vaginas e nádegas, fazendo corpo com o solo, sem que alguém se desse ao azo de reivindicá-los (TIMÓTEO, 2007, p. 35).

A descrição desse cenário grotesco, em que Mazeza atravessava, desperta, no leitor, diversas inquietações, levando-o a imaginar sobre essa horrenda cidade.



Semelhante aos filmes de terror, atalhos escuros e sem fim, como se fosse um túnel infinito, deixam os leitores na dúvida, questionando se vai aparecer algum tipo de monstro que vai devorá-la; ou o que vai acontecer com a personagem? As partes dos corpos dos mortos provocam ainda mais o efeito do gênero gótico, levando-nos a pensar se haverá uma espécie de reencarnação. Mais pela frente, percebe-se que: “[...] por último atravessou uma zona remota e escura, que conservava tenebrosamente uma atmosfera sombria” (TIMÓTEO, 2007, p. 35). Surge uma espécie de alívio, da parte da Mazeza, por ter atravessado o obstáculo, contudo o leitor é levado a pensar sobre os próximos desafios que a personagem terá de enfrentar, para alcançar o seu propósito. O escritor vai fazendo esse jogo grotesco, ao longo dessa jornada literária.

De acordo com Santos (2015, p. 16), “ao abordar sentimentos “excessivos”, como paixões, obsessões, loucuras e violências, os romances góticos funcionavam de modo ambivalente: permitiam ao leitor experienciar – através do plano ficcional – fantasias transgressoras”. Um cenário que descreve esses sentimentos, por parte dos personagens, decorre quando Mazeza se deita com Mulungu, no ato de traição da sua própria mãe, subscrevendo um momento tenso, conforme se observa:

a miúda dormia ainda, ressentida do peso do homem e da virilidade do seu membro e, pior de tudo, perdia sangue das vísceras. O sangue esvaia-se-lhe, formando um lago artificial no quarto e corria em rápida catarata, na direcção da porta principal da residência (TIMÓTEO, 2007, p. 17-18).

Ao se deparar com esse tipo de situação, o leitor percebe um estado de transgressão, uma vez que a filha se envolve com o pai, loucuras e paixões excessivas, que culminaram em uma relação sexual violenta e incestuosa, a ponto de escorrer sangue pelos órgãos da menina, que se estende pelo chão da casa. Essa forma de abordagem poética deixa a narrativa com certo grau de fantástico, extremamente distante da realidade.

A estética grotesca, frequentemente, subverte normas sociais e morais, incluindo aquelas relacionadas à sexualidade. Na narrativa *Mulungu*, encontramos a passagem que relata a prática do incesto, “fruto de um entre tantos outros incestos, Mulungu casou-se com filha própria, Mazeza, num acto que, segundo a prática, visava fortificar o seu poder” (TIMÓTEO, 2007, p. 11). Esse tipo de relação amorosa e sexual, frequentemente, simboliza o desejo proibido e a transgressão brutal de normas sociais. Ele pode representar a luta entre o desejo individual e



as expectativas sociais, refletindo a tensão entre amor e obrigação. O ato de se envolver com a própria filha, como forma de fortificar o seu poder, nos remete a entender que, as relações incestuosas podem enfatizar o controle e a dominação, especialmente, quando envolvem figuras de autoridade, como pais e filhos.

No muralhado, Mulungu sendo o Deus poderoso que era, poderia, com facilidade, reverter problemas de infertilidade em mulheres. No entanto, havia um preço a ser pago, elas teriam de se envolver sexualmente com ele, no sentido de serem curadas e, conseqüentemente, viam seus maridos sendo mortos pelo soberano. Sucedera que, Mulhanga, um dos colaboradores de Mulungu, que sabia sobre o seu caso com a Matabele, uma das mulheres com quem o Deus teve relações sexuais, fora por ele eliminado, conforme se descreve na seguinte passagem:

Mulungu ateou-o com fogo para em seguida devorar o morto, num ritual de antropofagia, depois, em jeito de sobremesa, arrancou a tanga ou danda com que à mulher do finado cobria o sexo, e enquanto esta chorava copiosamente a morte do esposo, o facínora pôs-se a devorá-la. A cópula só terminou quando Mulungu sentiu a mulher perder sangue das vísceras, o que subentendia-se estava ela em pleno ciclo menstrual. «A próxima vez que te deitares comigo nestas condições rebento-te o focinho» — era Mulungu (TIMÓTEO, 2007, p. 13).

Esta transcrição se caracteriza pela combinação de elementos extremos, choque, transgressão e, a subversão das normas sociais e morais. A antropofagia, a prática de consumir carne humana, na maioria das vezes, representa a perda da civilização ou o colapso dos valores éticos e morais, uma crítica à falta da empatia e da compaixão com o próximo, sendo um dos maiores problemas também vistos, nos dias atuais. O ato de consumir a carne humana é, frequentemente, utilizado nos romances góticos, como uma forma de simbolizar o domínio sobre outrem ou redução do ser humano a um objeto, característica típica da estética grotesca. Em contextos de colonialismo, como aconteceu, por muitos e longos anos na África, assim como nos dias que correm, podemos compreender como crítica à opressão e à violência doméstica e coletiva.

Nas tradições africanas, a morte é um momento de luto e respeito, no entanto, na narrativa timoteana, é tratada de forma grotesca, transformando essa etapa fúnebre em um banquete macabro. Tal ritual alcança ainda um aspecto mais astroso, ao incluir a mulher do finado, o que acresce um estrato de violência e desrespeito à dor alheia. Outra questão que nos chamou atenção, foi o ato de Mulungu se relacionar sexualmente enquanto a mulher se encontrava no período



menstrual. Nas nossas tradições moçambicanas, a sociedade desaprova essa prática, pois as mulheres são consideradas impuras, nesse período, não podendo cozinhar para o marido e, em casos extremos, elas podem preparar as refeições, porém, sob nenhuma circunstância, devem colocar sal, pois acredita-se que pode prejudicar a saúde e a virilidade do marido.

Conforme relatamos anteriormente, o casamento de Mulungu com a sua filha Mazeza, aconteceu que, certa vez, a mãe, que era a primeira esposa do Deus, entrou no quarto e presenciou os dois se relacionando sexualmente e nada podia fazer, a não ser se retirar, para não causar a fúria do marido. Como qualquer mulher traída:

O coração dela estava ferido como se eventualmente tivesse recebido um tiro, de tal modo não lhe sobrava outra forma de alívio, senão o grito lancinante: Mamanô! Mamanô! Vida, como tu és madrastra! E fervia de raiva. Porquê nasci e porquê dei à luz a essa criatura, essa cadela, porquê, porquê? Caiu no chão. Chorou de bruços, esperneou-se maldizendo, em queixume, a si própria por se ter ausentado por aquele longo período (TIMÓTEO, 2007, p. 16).

Ela ficou se questionando e buscando opiniões sobre o que deveria ter feito, depois desse acontecimento escandaloso. Para a nossa surpresa, foi aconselhada a ignorar e, se amasse o Mulungu de verdade, deveria desculpar-se ao seu marido, por ter visto uma coisa que não era permitido ver. Essa transcrição faz-nos entender que, “os homens sempre detiveram todos os poderes concretos; desde os primeiros tempos do patriarcado, julgaram útil manter a mulher em estado de dependência” (BEAUVOIR, 1980, p. 179). Estamos diante de uma situação de silenciamento da voz feminina e, da sua vulnerabilidade, perante uma sociedade patriarcal. Adelino Timóteo explora o impacto psicológico que uma traição pode causar nas pessoas afetadas, como a própria Zumbia proclamou: “não posso matá-los, disse para consigo, Ela é a minha filha e Ele, o sacana, o ladrão audaz, o Pai (TIMÓTEO, 2007, p. 16). Percebemos o quanto a dor da traição pode criar cicatrizes profundas, afetando, não apenas o relacionamento entre cônjuges, mas também a relação com os filhos e outros membros da família.

No contexto de uma narrativa que explora temas de poder, controle e violência interpessoais, é revelador observar a intensidade da raiva de Mulungu, que o leva a cometer um ato brutal contra Mazeza. Como descrito a seguir:

Mulungu sentiu-se tomado por uma raiva jamais vista à face Terra. Aconselhado por Sabela excisou o clítoris a Mazeza, numa operação esquisita que ocorreria a sangue frio. Mas não foi sem ter adivinhado que



seria alvo desse castigo, que Mazeza obedeceu-lhe arriando a tanga, após o que, acto contínuo, o Esposo arrancou-lhe desafortunadamente o clítoris à faca. A Mulher gritou. Gritou [...] (TIMÓTEO, 2007, p. 60).

Essa passagem evidencia, não apenas a brutalidade do ato de violência sexual, mas também a complexidade das relações de gênero e poder, presentes na obra. Em muitas comunidades africanas, as mulheres sofrem por conta desta prática de remoção do clitóris, tirando-lhes, assim, a liberdade de sentir prazer e desejos sexuais. A literatura gótica, através do grotesco, se revela em uma forma poderosamente perspicaz de análise social, que utiliza o horror como meio para abordar e criticar a hostil condição humana, normas sociais e estruturas de poder, lembrando-nos que, o que pode ser mais aterrorizante do que o sobrenatural é, muitas vezes, a realidade cruel que nos cerca.

O gótico, frequentemente, através do grotesco, aborda a opressão das mulheres em sociedades patriarcais. Nesse tipo de narrativa, os escritores utilizam a figura da mulher em perigo, como metáforas para a luta pela autonomia e pela busca por identidade, em um mundo machista que, frequentemente, silencia a voz feminina. Esses relatos, muitas vezes, expõem as dinâmicas de poder entre gêneros e, criticam as expectativas sociais, colocando as personagens em situações de vulnerabilidade que, paradoxalmente, enfatizam a sua resistência, indignação e a força interior.



Referências

- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- KAYSER, Wolfgang. **O Grotesco**: configuração na pintura e na literatura. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- LOVECRAFT, Howard Phillips. **O horror sobrenatural em literatura**. Tradução Celso M. Paciornik. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- SANTOS, Ana Paula. **No limiar da fronteira**: aspectos do gótico na obra de Cornélio Penna. In: BARROS, Fernando Monteiro de; FRANÇA, Júlio; COLUCCI, Luciana (org.). O medo como prazer estético: (re)leituras do gótico literário. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2015.
- SÁ, Daniel Serravalle de. **Gótico tropical**: o sublime e o demoníaco em O Guarani. Salvador: EDUFBA, 2010.
- SODRÉ, Muniz; PAIVA, Raquel. **O império do grotesco**. Rio de Janeiro, Mauad, 2002.
- TEINGLEN, Helen. **Prefácio**. In: TIMÓTEO, Adelino. *Mulungu*. Maputo: Editora Texto Editores, 2007.
- TIMÓTEO, Adelino. **Mulungu**. Maputo: Editora Texto Editores, 2007.



ENTRE AFETOS E DESAFETOS: UMA ANÁLISE DIALÓGICA DO CONTO “THE DREAMER’S LITANY” - DE ARINZE IFEAKANDU

Andressa Freitas dos Santos¹

UFRN - Brasil

Orison Marden Bandeira de Melo Junior

Nos últimos anos é notória a expansão de obras literárias de autoria africana em todo o mundo. No Brasil, a ampliação dessas obras no mercado literário se deve ao estabelecimento da obrigatoriedade da Lei 10.639 de 2003. A Lei assegura o ensino de história e cultura afro-brasileira nas escolas de ensino fundamental e médio, e desde a sua implementação editoras brasileiras passaram a ter interesse em publicar obras provenientes de países africanos. Esse dado é evidenciado por Alanis Mahara (2023) na reportagem intitulada “Catálogo de literatura africana disponível no Brasil cresceu nos últimos anos, mas há lacunas”, da Revista Eletrônica de Jornalismo Científico. As lacunas que a jornalista cita na matéria dizem respeito às obras em língua estrangeira que enfrentam o desafio da tradução, fato que encareceria o produto final e causa pouco interesse das editoras brasileiras.

¹ Mestranda do Programa de Pós Graduação Em Estudos Da Linguagem (UFRN), graduanda em Letras – Inglês (UFRN), e também licenciada e mestre em História pela UFRN. E-mail: andressa.freitas.090@ufrn.edu.br. Orientada pelo professor Dr. Orison Marden Bandeira de Melo Junior (PPgEI – UFRN).



Nesse contexto de crescente visibilidade da literatura africana, a obra “God’s Children Are Little Broken Things” (2022), do jovem autor nigeriano Arinze Ifeakandu, se destaca como uma importante contribuição para a literatura queer na Nigéria. A coletânea que conta com nove contos aborda de forma complexa as vulnerabilidades e desafios enfrentados por homens queer em um contexto cultural e social marcado por preconceitos e estigmas em um país onde a homossexualidade é considerada um crime grave. Na Nigéria, ser homossexual acarreta em pena de morte no norte do país (constituída majoritariamente por muçulmanos), onde a lei da sharia é empregada nos indivíduos que cometem a infração, e reclusão de 14 anos nos estados do sul (majoritariamente cristão), conforme dados da International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association (ILGA, 2024).

O conto escolhido para análise, “The Dreamer’s Litany”, presente nessa coletânea, é especialmente relevante por sua exploração das fragilidades afetuosas entre dois homens de etnias diferentes, Auwal e Chief Emeka. A narrativa se desenrola em um cenário de tensão e medo das demonstrações de afeto onde a língua desempenha um papel central na mediação das relações afetivas entre as personagens Auwal, um lojista hauçá, e Chief Emeka, um empresário igbo, que se comunicam principalmente em hauçá, um idioma que, para Auwal, carrega uma carga emocional significativa, já que simboliza a sua língua nativa. Esses dois homens desenvolvem um vínculo emocional em que as relações de poder parecem ocupar papel fundamental no relacionamento, uma vez que exibem as desigualdades e expectativas entre ambos. Dessa forma, se busca responder a seguinte pergunta de pesquisa: em que medida a língua/idioma de contato pode servir como um elemento unificador e ao mesmo tempo distanciar as personagens do conto?

O objetivo dessa investigação é examinar como o idioma de contato atua como mediador nas relações afetivas entre Auwal e Chief Emeka por meio da “estilística sociológica”, observando como a linguagem utilizada pelas personagens refrata e reforça as complexas dinâmicas identitárias, étnicas e sociais que permeiam suas interações. Para tanto, o estudo se baseia nos fundamentos teóricos de Mikhail Bakhtin (2014; 2020) e Valentin Volóchinov (2019), que concebem a linguagem como fenômeno social, dinâmico e ideologicamente preenchido de significados. Dessa forma, este trabalho pretende contribuir para uma compreensão mais ampla das relações entre linguagem, identidade e afetividade na literatura africana contemporânea, especialmente no contexto da representação de personagens queer em sociedades marcadas por profundas divisões culturais e sociais.



Breves considerações teóricas sobre a análise estética no romance

A presente investigação é uma pesquisa de caráter bibliográfico qualitativo. O corpus da análise estará centrado no conto “The Dreamer’s Litany”, escolhido por apresentar as representações de poder em um relacionamento entre dois homens na Nigéria, e em como a linguagem atua como elemento unificador e distanciador entre as personagens. A análise teórica será sustentada pelo ensaio do crítico literário russo Mikhail intitulado “O problema do conteúdo, do material e da forma” (2014) que discute problemáticas centrais para o estudo e análise do romance por uma perspectiva a qual o autor denomina de “estilística sociológica” (Bakhtin, 2014). Ao propor um afastamento do método estilístico puramente formal, em que não se observava a palavra como componente vivo, e sim como um “preparado histológico” (Bakhtin, 2020, p. 21), o filósofo russo critica a visão única de uma análise estética pautada apenas sobre o material, concluindo que esta forma de análise “conduz a toda uma série de erros de princípio e a dificuldades insuperáveis.” (Bakhtin, 2014, p. 19), demonstrando que a análise por essa via impossibilita “a compreensão da singularidade do objeto estético” (Bakhtin 2014, p. 23). A análise literária que é debruçada apenas no aspecto formal do material se torna então destituída de “momento axiológico” (Bakhtin, 2014, p. 19), ou seja, ela oculta os valores socioculturais que são imprescindíveis ao ofício do analista.

Na perspectiva de superar essa separação entre a análise puramente estilística e o foco no meio axiológico, ou ideológico, ao qual os estudos literários estiveram imersos, Bakhtin (2020) propõe uma associação entre esses dois pontos de vista, compreendendo a estrutura do romance como um “fenômeno pluriestilístico, heterodiscursivo, heterovocal” (Bakhtin, 2020, p. 27). Para o autor, o romance é uma forma composicional que organiza as massas verbais, responsáveis por construir no “[...] objeto estético a forma arquitetônica da realização artística de um acontecimento histórico ou social [...]” (Bakhtin, 2014, p. 24). Para Bakhtin (2014), o conceito de “forma arquitetônica” está relacionado aos “valores morais e físicos do homem estético, as formas da natureza enquanto seu ambiente, as formas do acontecimento no seu aspecto de vida particular, social, histórica etc.” (Bakhtin, 2014, p. 25). As formas arquitetônicas estão relacionadas ao conteúdo de uma obra, enquanto que o conceito de arquitetura abrange uma estrutura mais ampla e complexa definindo os elementos composicionais e abarcando a tríade de elementos indispensáveis ao analista literário: material, forma e conteúdo.



Material, forma e conteúdo são partes constituintes da análise estética do romance. Esses três elementos perpassam as três etapas que Bakhtin (2014, p. 22) enumera ao discutir sobre a análise estética. A primeira tarefa da análise estética está baseada em compreender a singularidade e estrutura do objeto estético. Essa etapa destacada por Bakhtin (2014) envolve analisar o conteúdo na obra de arte, e isso significa observar os significados éticos e cognitivos do objeto estético, compreendendo toda a essência que foi atribuída ao conteúdo na forma criada artisticamente, sem, no entanto, sair dos limites da obra. (Bakhtin, 2014, p. 43).

A segunda tarefa envolve a análise e compreensão da forma de um ponto de vista que seja separado do objeto estético. Nas palavras de Bakhtin (2014, p. 22), o analista assume a posição de um “geômetra, um físico, um anatomista, um fisiólogo, um linguista”. Isso quer dizer que a segunda tarefa de análise é observar a obra de arte como “fenômeno da língua” (Bakhtin, 2014, p. 22), perscrutando a linguagem utilizada em suas camadas mais profundas em uma perspectiva mais técnica. Na segunda etapa de análise do objeto estético, é necessário se debruçar sobre a materialidade do texto, no sentido de “[...] compreender a técnica da criação poética a partir de uma compreensão correta do lugar do material na obra de arte [...]” (Bakhtin, 2014, p. 50-51). Nesse sentido, é necessária uma avaliação mais aprofundada da língua, na tentativa de perceber a superação do artista através da técnica e do uso das palavras. (Bakhtin, 2014, p. 50)

A terceira tarefa da análise estética é apresentar a finalidade daquela obra, e para isso o autor propõe “compreender a obra exterior, material, como um objeto estético a ser realizado, como aparato técnico da realização estética.” (Bakhtin, 2014, p. 22); ou seja, a última etapa da análise estética proposta pelo autor está baseada em observar quais são as verdadeiras intenções do autor-criador com a produção. Nesta tarefa, a forma é o elemento ao qual o analista deve se debruçar. A forma é responsável por enformar a atividade produtiva da construção axiológica; ela é artisticamente significativa e não deve ser associada somente à forma do material.

Essas três tarefas elencadas por Bakhtin (2014) oferecem uma fundamentação teórica para que a análise da “estilística sociológica” (Bakhtin, 2020), como cunhou o autor, seja posta em prática. Essa abordagem de análise, como foi demonstrado acima, é essencialmente pautada na linguagem, nas vozes heterodiscursivas que constituem o elo dialógico da prosa ficcional. As múltiplas linguagens sociais, ou seja, o heterodiscurso, apresenta o “[...] discurso do outro na linguagem do outro, que serve à expressão refratada das intenções do autor” (Bakhtin, 2020,



p. 113, grifo do autor). Segundo Bakhtin (2020), essa estilização das palavras do mundo da vida na literatura simboliza uma refração, responsável por constituir uma cosmovisão da existência nos escritos literários. Essa palavra representada é bivocal, isto é, apresenta duas intenções distintas simbolizadas pela personagem e a intenção refratada do autor. A refração na literatura faz com que a vida penetre a obra através da linguagem; esta, por sua vez, é por excelência signo ideológico, e por isso está ideologicamente saturada. As palavras no romance são disseminadas pelos falantes (personagens) e servem para representar seres sociais definidos historicamente, portanto não estão associadas a uma linguagem neutra, sem valor (Bakhtin, 2020).

No ensaio “A palavra na vida e na poesia”, Valentin Volóchinov (2019) também parte de ideia similar ao discutir sobre a escolha das palavras do poeta. Conforme o autor, o poeta busca suas palavras no contexto da vida, “onde elas se segmentaram e se impregnaram de avaliações” (Volóchinov, 2019, p. 131) - esse ato da escolha das palavras é principalmente relacionado ao ouvinte e à personagem. Volóchinov (2019) destaca que esses dois sujeitos são participantes constantes da criação do autor, sendo a personagem o “centro organizador de enunciados” (Volóchinov, 2019, p. 73). No entendimento de Volóchinov (2019), o poeta é cercado de palavras e entonações (avaliações) que passam a fazer parte do seu discurso interior. O autor compreende que todo discurso interior é valorado, pois ele é emanado de um ato de consciência. Nesse sentido, Volóchinov também propõe ideias similares às de Bakhtin (2020) ao afirmar de que o valor da linguagem possui estreita relação com a função social. Tanto para Bakhtin (2020), como para Volóchinov (2019), a significação social das palavras é responsável por tornar a personagem no romance um ideólogo, e sua palavra um ideograma. Para Bakhtin (2020), o posicionamento ideológico, ou axiológico, tem profunda relação com a perspectiva pessoal sobre o mundo e a palavra materializa a representação dessa intenção.

A partir do aporte teórico exposto, é pretendido nesse projeto de pesquisa analisar o conto do autor nigeriano Arinze Ifeakandu, “The Dreamer’s Litany” presente no livro “God’s Children Are Little Broken Things” (2019). O conto é sobre a história de paixão entre dois homens casados: Auwal, de origem hauça, e Chief Emeka, de origem i gbo. Auwal conhece Chief Emeka em uma bela noite cheia de estrelas, quando o personagem entra em sua loja em busca de bebidas alcoólicas. Devido ao fato de os dois serem provenientes de partes diferentes da Nigéria, Chief Emeka comunica-se com Auwal através do idioma hauçá. Este elemento



faz com que os laços afetivos de Auwal se estreitem em relação a Chief Emeka. No sentido de proceder a uma análise aos moldes de uma “estilística sociológica” (Bakhtin, 2020), esse projeto irá seguir as três tarefas da análise estética proposta por Bakhtin (2014), e terá como norte investigativo principal observar o papel da linguagem na construção das personagens do conto de Ifeakandu.

“The Dreamer’s Litany”: uma análise dialógica do papel da linguagem no conto

No conto de Ifeakandu, ‘The Dreamer’s Litany’, o narrador em terceira pessoa apresenta dois personagens principais que protagonizam as ações desenvolvidas na história: Auwal e Chief Emeka. Durante o desenvolvimento da história, o narrador traz informações e sentimentos que permeiam a história de vida de Auwal, que representa no conto a figura do “sonhador” (dreamer) que o título faz referência. Auwal é hauçá, etnia presente no norte da Nigéria e que se constitui majoritariamente por muçulmanos. Esses povos têm como idioma o hauçá, que pertence à família de línguas chádicas, grupo linguístico presente na região denominada Sahel que abrange alguns países do norte da África e que representam a linguagem mais falada na Nigéria perfazendo um total de 21% de falantes desse país (Falola, 1999). Auwal é casado com Maryam e possui uma pequena filha chamada Aisha. Ele é dono de uma pequena loja em uma cidade não identificada pelo narrador e em uma noite conhece um homem misterioso chamado Chief Emeka.

Chief, maneira pela qual Auwal se refere a esse personagem, é igbo, etnia que também está presente no sudeste da Nigéria e que se constitui principalmente por indivíduos de orientação religiosa cristã. Os indivíduos que fazem parte dessa etnia têm como idioma o igbo, além de vários outros dialetos derivados desse idioma e que perfazem o terceiro idioma mais falado no país, representando 17% dos falantes na Nigéria (Falola, 1999). Chief também é casado e possui filhos e, ao contrário de Auwal, parece gozar de uma posição privilegiada na sociedade, sendo proprietário de um prédio comercial que possui vários empregados ao seu serviço.

O encontro entre as personagens acontece gradualmente, sendo o primeiro deles caracterizado pelo comportamento amigável e curioso de Chief que entra na loja pedindo um cartão de recarga telefônico e uma garrafa de cerveja. EEm seguida logo pergunta sobre a cidade originária de Auwal que responde “Cotonou” (Ifeakandu, 2022, p. 7), embora essa não fosse a sua cidade originária como informa o próprio narrador: “He felt guilty about the lie for which he saw no reason except



for a niggling feeling that he did not want to be known by this man.”² (Ifeakandu, 2022, p. 7). Apesar do comportamento amigável e curioso de Chief, se observa que nesse trecho Auwal é tomado por um sentimento de incômodo (niggling feeling) e cautela de manter sua identidade oculta para esse homem. A atitude de Auwal em negar informações pessoais sugere a desconfiança que sente em relação a Chief.

Em outro trecho isso também é revelado quando o narrador descreve a antecipação de Auwal: “Because he knew that this man would return, timid as a rat [...]. He could see it in his easy friendliness. An Igbo man like him would have no reason to smile at you, Auwal thought, except he wanted something.”³ (Ifeakandu, 2022, p. 8). O texto demonstra que a simpatia (friendliness) facilmente visível nas atitudes de Chief parece não ser um traço muito comum vindo de um homem igbo, o qual não teria nenhum motivo para sorrir ou ser simpático com Auwal, a não ser que ele quisesse algo em troca. É necessário ressaltar que a materialidade do texto aponta para a desconfiança de Auwal que é sustentada pelo atrito existente na sociedade nigeriana entre as etnias hauçá e igbo devido conflito histórico religioso entre cristãos e muçulmanos repercutindo na disputa pela hegemonia política e de religião no país. A hostilidade entre etnias foi um elemento fomentado por muito tempo entre os governos locais e a administração central da Nigéria tinha como objetivo manter o norte e o sul do país os mais separados possíveis, conforme mencionado por Falola (1999). Além disso, a omissão de informações e sentimento de suspeita por parte de Auwal refletem o medo e antecipação que essa personagem sente ao perceber as intenções iniciais de Chief.

Apesar da desconfiança, Auwal passa a encarar as visitas do misterioso homem igbo como algo potencialmente relacionado a negócios, uma vez que Chief frequenta constantemente a loja sempre comprando grandes quantidades de provisões. Além disso, Chief sempre buscava conversar com Auwal. Os diálogos giravam em torno de temas cotidianos como esportes, negócios e família. No entanto, a aproximação entre os dois através das conversas desperta em Auwal um senso de perigo iminente ao qual ele tenta resistir.

His eyes gleamed with contentment, a blind contentment. How could he not see that his presence here was like a rope around the neck, tightening, tightening? Auwal was wary of what this attention meant

2 Ele se sentia culpado pela mentira, para a qual não via outra razão além de um sentimento incômodo que ele não queria que fosse conhecido por esse outro homem. (Ifeakandu, 2022, p.7, tradução nossa)

3 Porque ele sabia que esse homem retornaria, tímido como um rato [...]. Ele podia perceber isso em sua facilidade de se mostrar amigável. Um homem Igbo como ele não teria motivo para sorrir para você, pensou Auwal, a não ser que quisesse algo. (Ifeakandu, 2022, p.8, tradução nossa)



and wary of what his response might be, he had a life now, a life he loved and was working hard to make better⁴. (Ifeakandu, 2022, p. 8)

A escolha de palavras do narrador e que revelam os pensamentos de Auwal descrevem o “contentamento cego” (blind contentemente) de Chief que aparentemente era incapaz, ou no mínimo demonstram uma recusa em ver que sua presença e investidas simbolizavam um perigo uma vez que a homossexualidade na Nigéria ainda é considerada um ato criminoso passível de pena de morte nos estados ao norte do país. Auwal é consciente dos atos que essa receptividade e aproximação entre os dois pode acarretar, enquanto que Chief não conseguia perceber, ou ao menos ignorava, que o fato de estar se aproximando de outro homem simbolizava uma “corda no pescoço, apertando, apertando”. Auwal se mostra cauteloso (wary) com essa atenção e ao mesmo tempo em como ele reagiria a essa situação, considerando que já tinha construído uma vida que amava e estava tentando melhorar. A escolha de palavras do narrador revela que Auwal, apesar da cautela, tem preocupação com a sua resposta à situação revelando também a sua inclinação às investidas de Chief, que além de comprar inúmeros itens da loja e conversar até tarde da noite passou a levar presentes.

A atenção de Auwal não é só captada pela atenção e generosidades de Chief, mas pelo uso da língua hauçá que é usada para a comunicação entre os dois:

He sat on that bench and talked, speaking Hausa, and Auwal was surprised and flattered in spite of himself, he'd not expected Hausa to be, for this man, a language of tenderness, he'd expected it to be a language for business, a language to be used and discarded and reused⁵. (Ifeakandu, 2022, p. 8-9)

Para Auwal, o uso do idioma hauçá por Chief é motivo para que ele se sinta surpreso (surprised) e lisonjeado (flattered), dessa forma nutrindo em si um sentimento de importância e de valor. Chief é um rico comerciante igbo e o fato de se comunicar no idioma nativo de Auwal é um evento que facilita a conexão emocional entre essas personagens, visto que que ele esperava que o hauçá não fosse uma língua de “ternura” (tenderness), mas sim uma linguagem relacionada

4 Seus olhos brilhavam de contentamento, um contentamento cego. Como ele não podia ver que sua presença aqui era como uma corda no pescoço, apertando, apertando? Auwal estava cauteloso sobre o que essa atenção significava e cauteloso sobre qual poderia ser sua resposta; ele tinha uma vida agora, uma vida que amava e pela qual estava trabalhando arduamente para melhorar. (Ifeakandu, 2022, p.8, tradução nossa)

5 Ele se sentou naquele banco e falou, conversando em hauçá, e Auwal ficou surpreso e lisonjeado, apesar de si mesmo; ele não esperava que o hauçá fosse, para esse homem, uma língua de ternura, ele esperava que fosse uma língua para negócios, uma língua a ser usada, descartada e reutilizada. (Ifeakandu, 2022, p. 8 – 9, tradução nossa)



ao domínio dos negócios, uma vez que Chief é comerciante e o uso estaria atrelado a questões práticas do cotidiano de trabalho - um idioma, que conforme o narrador indica, teria um caráter descartável, sendo descartado (discarded) e reutilizado (reused) conforme as necessidades da rotina de trabalho de Chief Emeka. Dessa forma é possível observar que Chief manipula não só os meios materiais, como presentes, e comportamentais através do uso da sua natureza amigável para captar a atenção e afeto de Auwal. A linguagem desempenha um importante elo de conexão entre os dois. Em outro trecho o narrador também ressalta a importância do idioma no estabelecimento das relações afetivas entre as personagens: "And so a night came when Chief stayed his longest and talked about everything, from football to business to children. They spoke in Hausa, and the more Chief came to know about Auwal in that language, the more Auwal wanted to share."⁶ (Ifeakandu, 2022, p. 9) Fica evidente através das palavras do narrador que Auwal se sente mais receptivo e mais aberto ao se comunicar com Chief no seu idioma nativo. O desejo de compartilhar (share) informações pessoais e de permanecer mais receptivo para Auwal é desempenhado através do uso que Chief Emeka faz do idioma hauçá.

O uso do idioma hauçá ao invés do uso de alguma outra linguagem intermediária como o inglês pidgin, comum na Nigéria, fazem que Auwal experimente uma sensação de poder, pois Chief Emeka é um sujeito que goza de um status social privilegiado na sociedade nigeriana e ter alguém como ele sendo capaz de usar a linguagem hauçá para trocas amorosas ao invés de negócios confere a essa relação um caráter bastante sentimental, especialmente para Auwal. Essa sensação de poder também é evidenciada pelo narrador no primeiro encontro íntimo entre as duas personagens "[...] the mere fact of him kneeling there on that rough floor, this man who smelled and looked like money: it all filled Auwal with a wonderful feeling of power."⁷ (Ifeakandu, 2022, p. 9). As palavras que o narrador usa para descrever as sensações de Auwal sobre Chief Emeka, afirmam que ele "cheirava e parecia com dinheiro" (smelled and looked like money). Essa alta valoração que Auwal atribuía a Chief é retornada para si próprio, o "poder" (power) que o narrador menciona e é atribuído aos sentimentos de Auwal só é propiciado pois

6 E assim chegou uma noite em que o Chief ficou por mais tempo e falou sobre tudo, desde futebol até negócios e crianças. Eles conversaram em hauça, e quanto mais o Chief conhecia sobre Auwal nessa língua, mais Auwal queria compartilhar. (Ifeakandu, 2022, p. 9, tradução nossa).

7 [...] o simples fato de ele estar ajoelhado ali naquele chão áspero, esse homem que cheirava e parecia dinheiro: tudo isso encheu Auwal com uma maravilhosa sensação de poder. (Ifeakandu, 2022, p. 9, tradução nossa).



ele está se envolvendo com um homem de posição privilegiada que lhe concede por extensão esse poder também.

As relações de poder e desejo também ficam evidentes em outro trecho que o narrador usa para descrever uma comparação entre Maryam, esposa de Auwal, e Chief, em que vemos “[...] the sweat pouring out of her body was warm and smelled faintly of soap and powder. Chief had smelled of something foreign and sweet, like a sugary fruit dipped in expensive alcohol.⁸” (Ifeakandu, 2022, p. 9). Em contraposição a Chief que tem um aroma que se assemelhava a algo exótico ou estrangeiro (foreign) e que lembrava a uma fruta mergulhada em um álcool caro (sugary fruit dipped in expensive alcohol) é oposto ao cheiro de Maryam que se assemelha a sabão e pó (soap and powder), já que ela é uma dona de casa e tarefas do cotidiano parecem deixar os vestígios no seu corpo. Além do uso do idioma hauçá, os elementos sociais como a posição na sociedade e o fato de um homem que é pertencente a outra etnia (Igbo) que possui mais prestígio social na Nigéria, como afirma Falola (1999), contribuem para que Auwal se sinta em uma posição de desejo. Apesar disso, há um conflito interno que incomoda e mobiliza Auwal a tomar outras atitudes. Desde que se casou com Maryam e teve sua filha Aisha, Auwal possuía o grande sonho de possuir uma grande loja na cidade de Cotonou, e assim dar a sua filha todas as condições de ter uma excelente educação e futuro, mas o desejo por Chief Emeka poderia extinguir os seus sonhos. Em um dos encontros das personagens, Auwal sugere que o relacionamento entre eles não é algo benéfico, pois ambos são casados e possuem filhos: “This thing no good, Chief. I marry; you marry. We get small children.⁹” (Ifeakandu, 2022, p. 11). No entanto, o conselho de Auwal causa um efeito contrário em Chief:

Chief stepped back, his face struck by the deflation of the rejected. And then he straightened up, his eyebrow rising to a supercilious arch, his eyes burning with disdain. Auwal had seen that look before, on buses full of traders, and at the market when he accidentally ran into an Igbo woman and she turned around and glowered at him. For a moment he feared that Chief would follow it with one of those insults, said

8 O suor que escorria do corpo dela era morno e tinha um leve cheiro de sabão em pó. Chief cheirava a algo estrangeiro e doce, como uma fruta açucarada mergulhada em álcool caro. (Ifeakandu, 2022, p. 9, tradução nossa).

9 Isso não é bom, Chief. Eu sou casado, você é casado. Nós temos filhos pequenos. (Ifeakandu, 2022, p. 11, tradução nossa)



in Igbo, that were particularly hurtful because he did not know what they meant.¹⁰ (Ifeakandu, 2022, p. 11)

A reação de Chief ao ser rejeitado, passando de uma desilusão (deflation) para o desprezo (disdain) sugere que ele não está acostumado a ser contrariado, especialmente por alguém de um status social mais baixo. A postura física de Chief, que se endireita e levanta a sobrancelha em um “arco arrogante” (his eyebrow rising to a supercilious arch), é um gesto que reflete sua posição social elevada e seu desprezo por alguém que ele vê como inferior. O desprezo que Chief demonstra é uma forma de reafirmar sua superioridade, e a menção ao medo de Auwal em relação a possíveis insultos ressalta sua percepção de vulnerabilidade socioeconômica. A menção do narrador ao medo de Auwal em relação a insultos ditos em Igbo que ele não entende também é um elemento significativo. A língua aqui é usada como uma ferramenta de exclusão e poder. Chief, sendo Igbo, poderia usar a língua como uma arma, não apenas para ferir Auwal, mas para reafirmar sua superioridade étnica e cultural em relação a ele. Essa barreira linguística destaca as diferenças culturais, étnicas e socioeconômica entre eles, em que Auwal se sente vulnerável e inferiorizado.

A relação entre Auwal e Chief é marcada por uma troca constante de poder e vulnerabilidade. No encontro subsequente entre as personagens o narrador diz que “ [...] Chief’s hand on him felt like a warm bath. And he was having that feeling again, of sitting high up on a mountain and looking down at the world. It felt good, to be desired so, to be hungered for.”¹¹ (Ifeakandu, 2022, p. 13) Auwal sente uma sensação de poder ao perceber o desejo de Chief por ele. A metáfora de “sentar-se no alto de uma montanha e olhar para o mundo” (sitting high up on a mountain and looking down at the world) sugere que Auwal se sente elevado, talvez superior, ao ser objeto de desejo. O fato de ser “desejado” e “cobiçado” por alguém como Chief, que tem um status socioeconômico mais alto, proporciona a Auwal um sentimento de controle e importância, mesmo que momentâneo.

10 Chief deu um passo para trás, seu rosto marcado pela desilusão de quem foi rejeitado. E então ele se endireitou, levantando a sobrancelha em um arco arrogante, seus olhos ardendo de desprezo. Auwal já tinha visto aquele olhar antes, em ônibus cheios de comerciantes e no mercado, quando ele acidentalmente esbarrou em uma mulher Igbo e ela se virou e o encarou com raiva. Por um momento, ele temeu que Chief seguisse com um daqueles insultos, ditos em Igbo, que eram particularmente dolorosos porque ele não sabia o que significavam. (Ifeakandu, 2022, p. 11, tradução nossa)

11 [...] a mão de Chief sobre ele parecia um banho quente. E ele estava tendo aquela sensação novamente, de estar sentado no alto de uma montanha olhando para o mundo. Era bom, ser tão desejado, ser cobiçado. (Ifeakandu, 2022, p. 13, tradução nossa)



Apesar do sentimento de ter se tornado objeto de desejo de um homem como Chief, Auwal ansiava por algo mais profundo o que contrariava profundamente as intenções do seu parceiro que o via meramente como objeto de prazer conforme demonstra o diálogo: “‘You know why I like you?’ Chief said. ‘Why?’ ‘Because you be beast’ he said, and Auwal thought how the edge in his voice could cut metal, how it cut him. [...] ‘You be like wild animal’. He laughed, a short offhand laugh. ‘And you dey fuck like wild animal.’” (Ifeakandu, 2022, p. 17) Quando Chief diz que gosta de Auwal porque ele é uma “fera” (beast) e o compara a um “animal selvagem” (wild animal), isso frustra qualquer expectativa de que Chief possa vê-lo como algo mais do que um objeto sexual. A metáfora da “voz que poderia cortar metal” (voice could cut metal) sublinha o impacto devastador das palavras de Chief sobre Auwal, cortando suas esperanças e expondo a crueza da percepção que Chief tem dele. Auwal percebe que, para Chief, ele não é um parceiro digno de sentimentos genuínos, mas sim um meio de satisfazer seus desejos.

A aproximação entre os dois faz com que Auwal busque ajuda de Chief quando a sua filha Aisha fica doente. Para isso, Auwal pede para que o encontro não seja feito no hotel em que os dois se encontravam constantemente:

Please we no meet for hotel”. “Why?” Chief asked “Because we must to talk.” Auwal shuffled his feet, he felt a mild exasperation. He spoke English, decidedly, because to slip into Hausa would be to slip into a language that had become, for them, a language of fondness. “We meet for open place. You know somewhere?”¹³ (Ifeakandu, 2022, p. 22)

Auwal insiste em não se encontrar com Chief no hotel, sugerindo que ele quer criar uma distância emocional entre eles. O hotel, que é propriedade de Chief, é um lugar associado a encontros íntimos, e representa os momentos de intimidade que Auwal teve com Chief Emeka. Outro ponto significativo desse trecho é a informação que o narrador traz sobre o uso do inglês. O hauçá, para eles, tornou-se uma “linguagem de afeto” (language of fondness), e ao optar pelo inglês, Auwal está conscientemente evitando essa intimidade. Ele quer que a conversa seja séria, direta e sem o envolvimento emocional que o uso do hauçá

12 ‘Sabe por que eu gosto de você?’ disse Chief. ‘Por quê?’ ‘Porque você é uma fera’, ele disse, e Auwal pensou em como o tom em sua voz poderia cortar metal, como aquilo o cortava. [...] ‘Você é como um animal selvagem’. Ele riu, uma risada curta e displicente. ‘E você transa como um animal selvagem’. (Ifeakandu, 2022, p. 17, tradução nossa)

13 “Por favor, não vamos nos encontrar no hotel.” “Por quê?” perguntou Chief. “Porque precisamos conversar.” Auwal mexeu os pés, sentindo uma leve exasperação. Ele falou em inglês, decididamente, porque escorregar para o hausa seria escorregar para um idioma que havia se tornado, para eles, uma linguagem de carinho. “Nos encontramos em um lugar aberto. Você conhece algum?” (Ifeakandu, 2022, p. 22, tradução nossa)



poderia trazer. A seriedade da conversa entre os dois também revelava outro desejo de Auwal, o de tomar distância de Chief, algo que ele lutava internamente para concretizar, mas que não conseguia realizar naquele momento.

A separação definitiva entre os dois ocorre quando Aisha está hospitalizada e Auwal decide ir ao hotel visitar Chief quando o encontra com outro rapaz chamado Chima. Ao se deparar com a situação, Auwal questiona Chief:

You kiss him?" Auwal said. Chief looked up, arched an eyebrow. "What?" "Did. You. Kiss. Him?" Auwal, angry, had slipped into Hausa, English too unreal for his surge of feelings. "Of course!" Chief looked exasperated. He stood up, walked to the table, and retrieved an envelope from the drawer. "Sixty thousand," he said, holding out the envelope to Auwal, and then, "It should be more than enough." Auwal had never heard him speak English the way he did now, slowly and clearly. It felt cold. "I can also introduce you to my friends," he added, grinning, the envelope held between them.¹⁴ (Ifeakandu, 2022, p. 27)

O trecho acima revela novamente a troca do uso de idiomas do inglês para o hauçá, sugerindo que a língua inglesa, usada para situações de formalidade e distanciamento, não é suficiente para expressar a intensidade de suas emoções. A troca linguística revela novamente que o seu idioma nativo é usado para descrever os estados de seus sentimentos mais profundos, como nesse caso em que a raiva é o sentimento protagonista da situação. Em contraste, Chief mantém a conversa em inglês, mas seu tom é diferente. A sua resposta expressa de forma devagar (*slowly*) e clara (*clearly*) refletem o distanciamento da relação, situação totalmente oposta dos momentos em que Chief se utilizava do hauçá para se aproximar emocionalmente de Auwal. Chief utiliza o inglês como uma ferramenta para manter a formalidade e a distância emocional, reforçando a hierarquia entre os dois. Além desse elemento, Chief trata a relação com Auwal como uma simples transação monetária oferecendo dinheiro "Sessenta mil deve ser mais do que o suficiente" (*sixty Thousand it should be more than enough*) em troca dos momentos em que estiveram juntos. O tratamento objetificante de Auwal também é exposto no momento em que Chief fala "Eu posso apresentar você aos

14 "Você o beijou?" Auwal disse. Chief olhou para cima, arqueou uma sobrancelha. "O quê?" "Você. O. Beijou?" Auwal, zangado, havia passado a falar em Hausa, o Inglês parecia irreal demais para sua onda de sentimentos. "Claro!" Chief parecia exasperado. Ele se levantou, caminhou até a mesa e pegou um envelope da gaveta. "Sessenta mil", disse, estendendo o envelope para Auwal, e então, "Deve ser mais do que suficiente." Auwal nunca o tinha ouvido falar inglês daquele jeito, lento e claramente. Soava frio. "Também posso apresentá-lo aos meus amigos", acrescentou, sorrindo, com o envelope entre eles. (Ifeakandu, 2022, p. 27, tradução nossa).



meus amigos”, sugerindo que a companhia do jovem lojista pode ser comprada, intensificando mais ainda a natureza das relações de poder entre eles.

Apesar da distância e frieza de Chief ele ainda deixa claro para Auwal que ainda o deseja: ““I want you. [...] You’re a beast in bed, I no go lie.” A chuckle. “You sweet, all your people sweet [...]”¹⁵” (Ifeakandu, 2022, p. 28). Através da escolha de palavras da personagem novamente percebemos o quão Chief considera a relação com Auwal de forma objetificada. Chief reduz Auwal ao seu desempenho sexual “você é uma besta na cama, eu não vou mentir” (You’re a beast in bed, I no go lie), e além disso a fala dele traz outro ponto problemático ao falar “você é doce, todo seu povo é doce [...]” [You sweet, all your people sweet..] - uma fala que expõe o caráter de exotização do grupo étnico ao qual Auwal pertence, tornando-o uma simples generalização.

A fala de Chief causa em Auwal revolta ““All my people sweet? [...] Fuck you!”¹⁶” (Ifeakandu, 2022, p. 28). Em seguida, a escolha de palavras de Chief mostra o menosprezo e a pouca consideração que tem por Auwal se referindo a ele como “You are a fool. Ewu hausa. You have to leave now”¹⁷”. (Ifeakandu, 2022, p. 28). Chief se refere a Auwal como “ewu hausa”, ou seja, “bode hauçá” de acordo com o dicionário “Igbo – English Dictionary” (2010), indicando não apenas um insulto, mas uma forma pejorativa de se referir à identidade étnica de Auwal que o desumaniza e o inferioriza a um estado de bestialidade. O fim do relacionamento entre os dois é marcado pela violência verbal e pelas relações de poder implícitas nas palavras de ofensa em Igbo proferidas por Chief, demonstrando que a interação entre ambos é desigual, marcada pelas diferenças sociais e étnicas em que o idioma exerce um ponto de afastamento e aproximação entre as duas personagens.

Considerações finais

A análise das palavras do narrador e das interações entre as personagens Auwal e Chief, no conto “The Dreamer’s Litany” em *God’s Children Are Little Broken Things* (2022), mostraram como foram estabelecidas as representações de poder em um relacionamento entre dois homens na Nigéria e o papel do idioma como elemento de união e separação. A análise através da materialidade do texto

15 “Eu quero você. [...] Você é uma fera na cama, não vou mentir.” Uma risada. “Você é doce, todo o seu povo é doce [...]” (Ifeakandu, 2022, p. 28, tradução nossa)

16 “Todo o meu povo é doce? [...] Foda-se” (Ifeakandu, 2022, p. 28, tradução nossa)

17 “Você é um tolo. Bode hausa. Você tem que sair agora” (Ifeakandu, 2022, p. 28, tradução nossa)



revelou que Chief, de origem igbo, e que goza de um status socioeconômico privilegiado na Nigéria utilizou seu poder e influência para conquistar Auwal, de origem hauçá e mais humilde, para satisfazer seus impulsos sem se importar com as aspirações e desejos íntimos de Auwal. Chief manipula não só os meios materiais, como presentes e compras em grande quantidade da loja de Auwal, mas também controla os meios linguísticos para afetar e acessar os sentimentos de Auwal, fazendo com que essa personagem tenha uma falsa sensação de poder e domínio momentâneo. Tal compreensão foi abordada a partir da proposta teórica da “estilística sociológica” de Bahktin (2014; 2020), que sugere um exame não só material da obra literária, mas também as suas implicações sociais, uma vez que todas as palavras são preenchidas ideologicamente de valores e produto da vida social, como preconiza Volóchinov (2019).

O relacionamento entre Auwal e Chief demonstrou como se estabeleceu as dinâmicas de relação de poder entre os dois, já que Chief era o único entre os dois que detinha o conhecimento de mais um código linguístico, o hauçá, reforçando sua posição de poder e autoridade em relação a Auwal. Chief, com sua fluência no hauçá, teve a capacidade de controlar a condução dos acontecimentos, além da comunicação com Auwal. Esse elemento, além do fator econômico que lhe era favorável, conferiu-lhe uma vantagem, pois pôde manipular as situações a seu favor, utilizando do seu conhecimento linguístico como uma ferramenta de poder. Por outro lado, Auwal desconhecia o idioma igbo, o que refletiu a assimetria e a desigualdade presente na relação.

Diante do exposto, se pode concluir que o desconhecimento de Auwal do idioma Igbo, que é associado principalmente ao sudeste da Nigéria, pode ser visto como uma representação da sua alienação e marginalização dentro de uma sociedade onde múltiplos grupos étnicos e linguísticos coexistem, mas nem sempre em estado de igualdade. A falta de conhecimento do igbo e a sua situação socioeconômica proveniente de um contexto religioso mais severo (Auwal era pertencente à parte muçulmana do país em que as leis contra a homossexualidade são punidas com a pena de morte) colocou a personagem em uma posição de constante vulnerabilidade, não apenas linguística, mas também cultural e social.



Referências

- BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética**: a teoria do romance. Tradução Aurora F. Bernardini. São Paulo: Hucitec, 2014.
- BAKHTIN, Mikhail. **Teoria do romance I**: a estilística. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2020.
- EWU. *In*: Igbo – **English dictionary**. Disponível em: <https://www.igboguide.org/HT-vocabulary.htm>. Acesso em: 14 ago. 2024.
- FALOLA, Toyin. **The history of Nigeria**. Westport (Connecticut): Greenwood Press, 1999.
- IFEAKANDU, Arinze. **God's Children Are Little Broken Things**. New York: A Public Space Books, 2022.
- ILGA. **International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association**. Disponível em: <https://ilga.org/>. Acesso em: 14 jul. 2024.
- MAHARA, Alanis. Catálogo de literatura africana disponível no Brasil cresceu nos últimos anos, mas há lacunas. **Ciência: Revista Eletrônica de Jornalismo Científico**, 19 set. 2023. Disponível em: <https://www.comciencia.br/catalogo-de-literatura-africana-disponivel-no-brasil-cresce-mas-ainda-e-restrito/>. Acesso em: 16 jul. 2024.
- VOLÓCHINOV, Valentin. **A palavra na vida e a palavra na poesia**: ensaios, artigos, resenhas e poemas. Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2019.



HOMONSTROS: UM ESTUDO SOBRE A HOMOSSEXUALIDADE NO ROMANCE SENEALÊS *HOMENS DE VERDADE*, DE MOHAMED MBOUGAR SARR

Alex Santana França¹

DLA-UESC - Brasil

O debate sobre a homossexualidade na África ainda é complexo e atravessado por questões históricas, culturais, religiosas e políticas. Percebe-se, principalmente, que há um embate entre forças conservadoras e movimentos progressistas, em um continente onde os legados coloniais, a religião e a política se entrelaçam profundamente com as normas sociais.

Diversos estudos apontam que, antes da colonização europeia na África, algumas sociedades africanas tinham uma visão mais ampla sobre sexualidade e gênero. Entre os *Buganda* (povo localizado na atual Uganda), por exemplo, registros mostram relações homossexuais entre homens na corte real. Na região dos povos *Dagara*, que engloba os atuais Burkina Faso e Gana, existiam papéis sociais específicos para pessoas que não se encaixavam em padrões heteronormativos. Entretanto, um dado central nesse debate é a alegação de que as relações homossexuais no continente africano são uma herança do colonialismo europeu, mas na verdade, muitas das leis anti-homossexuais em vigor hoje em países africanos

¹ Professor do Departamento de Letras e Artes da Universidade Estadual de Santa Cruz (DLA-UESC), pesquisador e escritor, graduado em Letras (UFBA), Mestre e Doutor em Letras (UFBA). E-mail: asfranca@uesc.br.



foram herdadas dos regimes coloniais europeus (britânico, francês e português) e foram mantidas nos governos dos países africanos pós-independência.

Em diversas nações africanas, como Nigéria, Uganda, Senegal, Etiópia e Gana, há leis extremamente severas contra a homossexualidade, incluindo prisão perpétua e, em alguns casos, a pena de morte. Nesse sentido, a religião desempenha um papel decisivo: tanto o cristianismo quanto o islamismo (as duas principais religiões ocidentais no continente africano) promovem valores conservadores sobre experiências não-normativas de sexualidade e gênero. Muitos líderes religiosos, tanto cristãos quanto muçulmanos, frequentemente condenam a homossexualidade em público, reforçando a ideia de que ela seria “contra a moral” ou “antinatural”.

A proposta deste trabalho é analisar a abordagem da homossexualidade no Senegal, país africano localizado na costa ocidental do continente, a partir do romance *Homens de verdade*, de autoria do escritor senegalês Mohamed Mbougar Sarr, publicado inicialmente na França em 2018 e no Brasil em 2021, pela editora Malê, com tradução de Fernando Klabin. Na trama, um professor de literatura francesa que atua no curso de Letras de uma universidade senegalesa, Ndéné Gueye, decepcionado com o ensino e indignado com a hipocrisia moral da sociedade de seu país, recebe um vídeo veiculado no WhatsApp, compartilhado por sua amante, Rama, em que o cadáver de um homem é desenterrado por uma multidão furiosa, sob a acusação de ser um “*goor-jigéen*”, termo pejorativo derivado do *wolof* utilizado para se referir ao homossexual, cuja prática é considerada pecaminosa, em um país fortemente influenciado pela religião islâmica, que afeta os costumes e as relações sociais. A partir daí, ele passará por uma grande transformação, ao procurar desvendar quem era aquele homem e os motivos que o levaram a sofrer tamanha violência, mesmo já depois de morto.

A obra, desde o seu lançamento na França, foi amplamente elogiada por sua abordagem corajosa e sensível deste tema e da forma como expõe as contradições de uma sociedade que marginaliza e criminaliza os sujeitos não-normativos. A crítica especializada também destaca a escrita de Sarr, caracterizada como envolvente e provocativa, que leva o leitor a refletir sobre questões universais de identidade e moralidade. A linguagem é sóbria, densa e reflexiva, com passagens introspectivas. Além disso, o escritor senegalês faz uso da intertextualidade e de recursos filosóficos, criando uma narrativa que combina realismo psicológico e crítica social.



Nascido em Dakar, capital do Senegal, em 1990, Mohamed Mbougar Sarr passou a infância e a adolescência em seu país de nascença, indo viver posteriormente na França. Estudou Literatura e Filosofia na École des Hautes Études en Sciences Sociales - EHESS (Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais), de Paris, chegando a interromper sua tese de Doutorado para dedicar-se à escrita de ficção. Além de *Homens de verdade*, ele também publicou os romances *A mais recôndita memória dos homens* (Editora Fósforo, 2023) e *Terra silenciada* (Editora Malê, 2024).

Para a análise empreendida, darei ênfase aos seguintes questionamentos: Por que e de que maneira a literatura assume a função de problematizar e estimular a reflexão sobre questões complexas e pertinentes, a exemplo da homossexualidade, para sociedades pós-coloniais, como o Senegal? Por que países africanos, como o Senegal, proíbem e criminalizam a homossexualidade, alegando que é uma prática não existente no continente, especialmente antes da colonização europeia? Como a homossexualidade tem sido explorada nas diferentes instituições sociais senegalesas?

A homossexualidade no Senegal é um tema profundamente delicado e controverso, marcado por fortes tabus sociais, repressão legal e intensa discriminação. O país é majoritariamente muçulmano (cerca de 95% da população), e os valores religiosos e tradicionais exercem forte influência sobre normas sociais e políticas públicas. O Código Penal senegalês, por exemplo, em seu artigo 319, introduzido no país em 1962, pune com até cinco anos de prisão e multa qualquer ato “contra a natureza” entre pessoas do mesmo sexo. Embora a aplicação varie, há registros frequentes de prisões arbitrárias, abusos policiais e julgamentos com base em pouca ou nenhuma evidência. A simples suspeita pode ser suficiente para detenções e agressões, a exemplo do que acontece com o personagem acusado de ser um “*goor-jigéen*” no romance de Sarr.

Entretanto, como afirma Mouhamadou Kassé (2020, p. 65), durante o período colonial, os “*goor-jigéen*” desempenharam papéis políticos ao lado de mulheres nas cidades anteriormente chamadas de Quatro Comunas do Senegal (Dakar, Saint-Louis, Gorée e Rufisque), em decorrência de sua capacidade de mobilizar e entreter a população. Os dois principais líderes políticos do período pré-independência, Lamine Guèye e Léopold Sédar Senghor tiveram o apoio de líderes femininos que, entre 1950 e 1960, cercaram-se de “*goor-jigéen*”. Várias fontes orais relatam que o “*goor-jigéen*” de Saint-Louis desempenhou um papel de liderança eleitoral na vitória de Senghor e encenou sua entrada triunfante em Saint-Louis, após sua campanha eleitoral de 1950. Em variadas situações,



homossexuais viviam abertamente sua sexualidade no país, ocupando papéis sociais onde sua identidade como homossexual era plenamente expressa. Alguns deles até se tornaram estrelas da alta classe em encontros sociais em Dakar. Além dessas cerimônias, sua presença também era vista como um sinal de sofisticação em celebrações familiares, como batismos, casamentos etc. (Kassé, 2020, p. 65).

Atualmente, a sociedade senegalesa, em geral, mantém uma postura fortemente homofóbica. Homossexuais, entre outras pessoas da comunidade LGBTQIA+, enfrentam rejeição familiar, violência física, linchamentos públicos, e são muitas vezes forçados a viver em segredo ou fugir do país. Além da violência física, existe a violência simbólica e institucional, como a marginalização, impedimento de acesso ao trabalho, à moradia e ao sistema de saúde.

Autores como Mohamed Mbougar Sarr vêm usando a literatura, a exemplo de *Homens de Verdade*, como forma de questionar normas sociais, abrir diálogo sobre a homossexualidade e expor a violência institucionalizada. Em entrevista recente à revista *Veja*, ele afirmou que a literatura se tornou o meio pelo qual ele questiona a sua própria vida: “É isso o que eu queria fazer em meus livros, refletir sobre a vida por meio da literatura (...) Não digo que seja o melhor meio, mas é simplesmente o que me constitui, é a matéria da qual sou feito” (Veja, 2024). O autor acredita que também cabe a literatura abordar temas, como a homossexualidade, que ainda causam muitas tensões e conflitos em parte significativa da sociedade mundial contemporânea, como a senegalesa.

O referencial teórico utilizado nesse artigo contempla diferentes áreas, seguindo então uma perspectiva transdisciplinar, já que para compreender as complexas dimensões da condição humana é necessário analisar inúmeras variáveis que incluem questões morais, políticas, ideológicas e culturais. Entre os autores citados estão Evans-Pritchard (2012), Murray e Roscoe (1998), Msibi (2020), Langa (2018), Bola (2020), entre outros. O conceito de monstrosidade será utilizado como chave de leitura. A figura do monstro é muito recorrente na literatura em geral e seu conceito está associado a duas definições em geral: aquele que “morfológica ou culturalmente se distinga das normas estéticas ou éticas vigentes” (Tucherman, 1999), por exemplo, que seja composto “de partes diferentes ou de criaturas diferentes ou ainda de partes multiplicadas em excesso” (Tucherman, 1999); ou aquele que difere moral, cultural ou fenotipicamente, mas não pelo excesso, e sim, pelo julgamento de valor (Tucherman, 1999). No caso da obra escolhida, a monstrosidade está associada a um comportamento moral que é condenado socialmente. A partir da prática da homossexualidade,



os sujeitos envolvidos perdem sua condição de humanidade, permitindo que eles sejam afastados da sociedade ou até mesmo eliminados.

Em relação ao método de análise da obra, a opção será o descritivo-analítico, uma abordagem bastante comum nos estudos literários, especialmente em pesquisas de caráter interpretativo. Ele combina duas etapas principais: a fase descritiva, que tem como objetivo apresentar elementos significativos do texto literário, como o enredo, o estilo, a linguagem, a contextualização histórica etc.; e a fase analítica, que se propõe interpretar os elementos descritos, buscando compreender os sentidos, efeitos e implicações mais profundas do texto, com aplicação de teorias literárias, filosóficas ou culturais, a exemplo dos estudos queer e do pós-colonialismo; o estabelecimento de relações com o contexto histórico, social e ideológico e a exploração das intenções estéticas e éticas do autor.

***Homens de verdade* e a discussão sobre homossexualidade no Senegal**

No debate acadêmico sobre a homossexualidade em África, como dito anteriormente, os teóricos e pesquisadores em geral são unânimes em afirmar que as relações homossexuais já eram recorrentes no continente antes da colonização europeia e não uma herança do colonialismo. As considerações etnográficas de Edward Evan Evans-Pritchard e de Stephen Murray e Will Roscoe, por exemplo, fornecem informações significativas sobre as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo na África, assim quebrando o mito do continente sem sodomitas. As primeiras leis contra a sodomia, inclusive, foram promulgadas pela colonização europeia nos territórios africanos, assim como o ideal de família patriarcal e heterossexual, instituída pelo cristianismo e reforçada mais tarde, com o advento do marxismo, movimentos estes que retratavam de forma negativa a homossexualidade.

Stephen Murray e Will Roscoe (1998) defendem que a homossexualidade existe em África há milênios, sendo uma prática pré-existente à colonização europeia, ganhando nomes e formas específicas conforme a região e contexto histórico. Por exemplo, nas culturas swahilis da África Oriental, a prática é conhecida como *mashoga*, *mabasha* e *magai*, entre homens e, *wasagaji*, *mkesimume*, entre mulheres (Murray; Roscoe, 1998).

Em estudo realizado entre as décadas de 1920 e 1930, o antropólogo britânico Evans Pritchard (2012) mostra a existência de relações homossexuais entre os



Azande, uma população de influência islâmica que vive no atual Sudão do Sul, na República da África Central e no nordeste do Congo, especialmente entre os guerreiros casados e os rapazes solteiros, com e sem penetração sexual, nas quais, os últimos viviam, temporariamente, nas cabanas dos primeiros, tornando-se “rapazes-esposas” (Pritchard, 2012). De acordo com o autor, tal prática acontecia devido à escassez de mulheres disponíveis para casamento, num contexto em que os homens ricos tinham verdadeiros haréns de mulheres, causando desequilíbrio nupcial nessa sociedade. Entretanto, logo que conseguiam dinheiro e gado para se casarem, esses jovens uniam-se com mulheres, passando a viver uma relação heterossexual (Pritchard, 2012).

Já no Camarões, Charles Gueboguo (2006) aponta a existência histórica de relações homossexuais no país, contudo, ressalta que ao longo do tempo o objetivo principal das relações sexuais passa a ser a reprodução para a perpetuação dos grupos sociais. Ainda assim, a homossexualidade era uma prática recorrente no cotidiano e não apenas nos processos simbólicos e rituais, como era descrita (Gueboguo, 2006).

O antropólogo e historiador Luiz Mott, no texto “Raízes históricas da homossexualidade no Atlântico lusófono negro” (2005), por sua vez, faz uma “arqueologia” dos casos de sodomia nas colônias portuguesas a partir de arquivos da Inquisição existentes na Torre do Tombo, em Portugal. A partir dessa investigação, ele apresenta casos de relações homossexuais entre cidadãos portugueses e africanos escravizados, entre cabos militares e afrodescendentes acontecidas nas colônias portuguesas em África (Mott, 2005).

Dadas as fraquezas na argumentação de uma África isenta de homossexualidade, tenta-se buscar outros argumentos para entender o crescimento da homofobia no continente. Nesse sentido, Thabo Msibi (2020) afirma que isso se deve, em grande parte, ao crescimento do neoconservadorismo, “que trabalha, de fato, para criar e fomentar o patriarcado” (Msibi, 2020, p. 220). Para o autor, o aumento das formas de homofobia na África, não é somente reação à identidade homossexual “enquanto personificada e visível, mas também um instrumento para o sexismo, uma tentativa de solidificar a posição de homens na sociedade” (Msibi, 2020, p. 221).

Em *Homens de Verdade*, o escritor senegalês Mohamed Mbougar Sarr problematiza a homofobia institucional no Senegal e a crise identitária em uma sociedade marcada por normas morais rígidas. A narrativa, que se passa majoritariamente em Dakar, capital do país africano, em um período contemporâneo, acompanha



Ndéné Gueye, professor senegalês desencantado com a vida e a profissão, que se envolve numa investigação informal após a divulgação de um vídeo em que o corpo de um homem supostamente homossexual é desenterrado por uma multidão. A partir desse episódio, Ndéné mergulha em uma jornada que o obriga a confrontar seu passado, suas crenças e sua própria sexualidade. A ambientação urbana no romance também reflete tensões sociais profundas entre tradição e modernidade.

A narrativa começa com um vídeo viral que circula no país e leva uma multidão a desenterrar e arrastar o cadáver de um homem acusado de ser um *“goor-jigéen”*, um homossexual. Esse evento impacta profundamente Gueye, que movido por uma obsessão crescente, busca entender quem foi esse homem e por que seu corpo foi profanado. Ao longo dessa jornada, ele se envolve com personagens como Rama, sua amante; Maniang Niang, uma travesti carismática; e Demba, um jovem garçom, que o ajudam a confrontar seus próprios preconceitos e a realidade da homossexualidade em uma sociedade hipócrita dominada por normas religiosas e sociais rígidas.

O episódio do vídeo, inclusive, foi inspirado em um caso real. Em 2023, um grupo de dezenas de pessoas desenterrou o corpo de um homem no cemitério Léona Niassène, na região de Kaolack, cidade senegalesa, retiraram-no da cova e queimaram-no. Vários vídeos foram amplamente divulgados na imprensa e nas redes sociais com registros de algumas dessas pessoas envolvidas gravando a cena com seus aparelhos celulares. De acordo com diferentes veículos de comunicação, após a morte desse homem, seus familiares tentaram enterrá-lo na cidade santa de Touba, a cerca de dois quilômetros de Kaolack. A informação sobre sua homossexualidade chegou até lá, e as autoridades negaram a permissão para enterrá-lo. A família tentou, então, que ele fosse enterrado perto de sua casa, mas a vizinhança local se opôs. Finalmente, enterraram-no em Léona Niassène. A dupla violência que teria sido cometida foi vista por muitos como um atentado ao respeito pelos mortos. Diante da grande repercussão, a Justiça senegalesa anunciou a abertura de uma investigação para identificar e punir os autores daquela barbárie. Quatro pessoas suspeitas de planejar o crime foram detidas dias depois (Correio Braziliense, 2024).

Embora seja um acontecimento raro, aquela não tinha sido a primeira vez que o corpo de uma pessoa identificada como homossexual era exumado no Senegal. Em 2008 e 2009, foram documentados outros dois casos no centro e



oeste do país. Na passagem do romance a seguir, o narrador descreve o episódio semelhante aos casos reais citados acima:

Os dois homens cavavam com a insânia de caçadores de um tesouro prestes a ser encontrado, um tinha o torso desnudo, o outro, a camisa aberta, de tal modo encharcada de suor que ficara colada à sua pele, ofegantes os dois. Cavavam com força considerável; as pás se alternavam, cheias de barro e de fúria; a fossa aumentava de largura e de profundidade, até o instante em que um dos camaradas disse: Chega! E como se aquela palavra fosse o sinal aguardado por todos, a multidão, de novo, foi tomada por uma agitação mais densa, mais orgânica: algo monstruoso parecia jazer nas profundezas da fossa e da turba. Então, alguns gritos ressoaram: Tirem-no! Já começou a decompor, que cheiro! Cheiro de pecado! Cheiro do sexo de sua mãe, de onde ele jamais deveria ter saído! (Sarr, 2021, p. 12).

Em uma análise contemporânea sobre o assunto, o professor e pesquisador sul-africano Thabo Msibi (2020) argumenta que em muitos contextos africanos, as práticas homossexuais continuam sendo apresentadas como “estrangeiras” e “contra Deus”, por isso a existência de homossexuais – e de outras categorias de sujeitos que se envolvem em relações sexuais com pessoas do mesmo sexo – tem sido marcada pela negação brutal, pelo silêncio, pela rejeição, pela forte estigmatização e criminalização (Msibi, 2020). O corpo desenterrado do homem suspeito de ser um “*goor-jigéen*”, em *Homens de verdade*, é símbolo da rejeição social do “outro” e da tentativa de apagamento da diversidade.

Sobre a criminalização, atualmente, a Constituição do Senegal pune com até cinco anos de prisão e multas de até 1.500.000 francos CFA (equivalentes a mais de R\$ 13 mil) relações entre sujeitos do mesmo sexo, consideradas “atos contra a natureza”. Em dezembro de 2021, por exemplo, um grupo de onze deputados, apoiados pela ONG islâmica Jamra, apresentaram um projeto de lei que propunha aumentar a pena para até 10 anos de prisão e 5 milhões de francos CFA (cerca de R\$ 44,5 mil), contra gays, lésbicas, transexuais, mas também contra a zoofilia e a necrofilia, consideradas “práticas similares”. O projeto foi rejeitado pelo Parlamento porque a sanção atual foi considerada suficiente. O governo alegou que o artigo 319 do Código Penal já pune “atos contra a natureza e de atentado ao pudor”, o que descartaria a necessidade de visar explicitamente os homossexuais. O presidente senegalês, Macky Sall, reforçou a mensagem, o que não parece ter convencido parte da população, já que depois que o Parlamento do país rejeitou esse projeto de lei, milhares de pessoas, lideradas pelo coletivo *And Sam Djiko Yi* (Juntos Protegemos Nossos Valores), se manifestaram em Dacar, no dia 20



de fevereiro de 2022, para exigir o aumento da repressão à homossexualidade. Além de membros do coletivo que convocou o protesto, membros de mais de 125 associações do país participaram desta manifestação (G1, 2024).

Para o sociólogo moçambicano Ercílio Langa (2018), a maioria dos governos africanos após as independências em África, acontecidas a partir de 1960, aproveitou o aparato de leis coloniais europeias e em alguns casos, tornou-as mais rígidas. Tais leis coloniais sobre a homossexualidade foram principalmente legitimadas pelos missionários, autoridades militares e antropólogos europeus, cujas relações homossexuais ocorridas nas colônias africanas, eram retratadas em linguagem moralista e médico-psiquiatra como: “perversão”, “inversão sexual”, “erotismo mórbido”, “pederastia”, “práticas contra a natureza”, “ocorrência de sexo contrário” (Langa, 2018).

Assim, é fato histórico que as primeiras leis que proíbem e penalizam relações homossexuais nas sociedades africanas foram impostas pela colonização europeia e influenciadas por outras religiões, como a islâmica. Geralmente, muitas constituições, leis, códigos civis e penais vigentes nos países africanos, constituem heranças dos governos coloniais europeus ou foram copiados dos modelos de estados-nação europeus e norte-americanos, ou ainda inspirados no marxismo-leninismo do leste europeu e asiático. Estes regulamentos têm em comum, o fato de terem sua base no modelo de família patriarcal.

Os governos da maioria dos países africanos também se mostram relutantes em discutir sobre o assunto, o que faz com que as leis se mantenham estáticas, assim como continuam sendo coniventes com os comportamentos violentos cometidos pela sociedade aos homossexuais, como ilustra o narrador, ainda descrevendo o processo de exumação forçada do corpo do suposto “*goor-jigéen*”:

Antes de entender, vi um dos camaradas ajoelhado à beira do buraco, com o busto desnudo mergulhado na cova, os músculos entumecidos. Alguns segundos depois, voltou: primeiro os ombros e a cabeça, depois os braços, antes de brotar, sim, é bem isso, o contorno de uma forma; as mãos do coveiro tentavam extrai-la do túmulo; o outro camarada veio ajudar, eles puxavam, arquejavam, praguejavam. A forma aos poucos emergia da terra como um pesado baú sepultado há milênios; a multidão arfava, num misto de horror e prazer, ouvi dizerem Allah akbar! Allah akbar! (Deus é grande, em árabe) várias vezes, até mesmo o homem que filmava gritava junto. Os dois camaradas continuaram puxando, a coisa estava quase toda para fora, como um grande pedaço de madeira morta envolvido num tecido branco; puxaram num último esforço, como o golpe derradeiro do lenhador antes de o baobá despencar, e o cadáver brotou da fossa com um ruído profundo e desumano, em meio



a exclamações de pavor misturadas a versículos do Corão e insultos. O corpo exumado caiu no chão, a poeira subiu; cerrei os olhos, invadido por terror e desgosto, o vídeo, porém continuava deliciando minha curiosidade mórbida, reabri os olhos (Sarr, 2021, p. 13).

Em relação às leis aplicadas pelas sociedades islâmicas, Ercílio Langa (2018) afirma que elas foram derivadas do Alcorão, livro sagrado e principal fonte do Islã, e da Sunnah, segunda fonte que narra a vida do profeta, não sendo possível praticar esta religião sem consultar ambos os textos. Já a *shariah*, um sistema detalhado de leis religiosas, procura descrever todos os atos humanos, distinguindo-os entre os permitidos “*halal*” e proibidos “*haram*”. Quando interpretada de forma literal, a *shariah* pode-se revelar um sistema de leis bastante repressivo, cuja pena para as relações homossexuais é a lapidação e a morte. De fato, além de ser um sistema religioso, o Islã é também um sistema governamental e legislativo, daí que em muitas sociedades islâmicas, o Estado e a religião se confundem. Nesse cenário, em muitos países cristãos e islâmicos, como o Senegal, o clero religioso e políticos se utilizam da religião para controlar a vida dos indivíduos, particularmente, das mulheres e de pessoas LGBTQIA+.

Também influenciado pelo discurso religioso e moralista do país, Gueye inicialmente ignorou a situação daquele homem acusado de ser “*góor-jigéen*”, o que foi severamente reprimido por Rama, mas à medida que o tempo foi passando, ele ficou cada vez mais interessado em entender aquele caso:

Quem era aquele homem? Como tinha sido sua vida? Como descobriram que ele era *góor-jigéen*? Quem o havia acusado? Tinham provas de sua sexualidade desviante? Onde estava sua família? O que aconteceu com seu corpo? Imaginava os membros de sua família, presentes à exumação no meio da multidão, demasiado apavorados para ousar reagir, a menos que – o que seria bem possível – não tenham também participado do linchamento pós-morte. Não me surpreenderia. Se um gay é descoberto, percebido de maneira errônea ou correta como tal, sua família é que se vê obrigada a se desculpar: ela tem que demonstrar abominar esse mal, seja cortando ligações com o acusado, seja agindo contra ele com uma violência ainda maior. Para a família atingida pela terrível nuvem da vergonha, essa é a única maneira de salvar a reputação. É o único meio, para ela de afastar a terrível suspeita que equivale à morte social: ser um viveiro de viados, abrigo do gene transmissível do perigo gay. A inominável desonra de que o *góor-jigéen* é atingido ameaça sempre se estender sobre seus próximos. Isso não raro ocorre como proteção do anátema popular que os aguarda, fazendo-os se apressar, já que não podem mais esconder, em renegar publicamente o indivíduo excomungado pela família. Gay: eis a única roupa suja que



uma família se alegra e se alivia lavando em público, com o auxílio de todas as mãos que vêm esfregar, esfregar, esfregar até o sangue a mancha ignóbil na honra e preservar aquilo que mais lhe importa: a imagem refletida no pequeno balé de sombras de nossa insignificante existência. Ninguém suporta a vergonha (Sarr, 2021, p. 46).

Ao longo da narrativa, Ndéné vai aos poucos entendendo a realidade da condição dos homossexuais no Senegal, expondo a hipocrisia da sociedade senegalesa, ao negar a existência de práticas homossexuais nas diferentes instituições sociais e se posicionando criticamente em torno da violência banalizada contra esses sujeitos marginalizados no seu país. Sua crítica alcança, inclusive, a própria religião islâmica, em especial, a partir de algumas figuras ilustrativas, como o seu pai. Muitos dos posicionamentos críticos do protagonista são estabelecidos através de diálogos com outros personagens, como seu pai, Majmout, e sua madrasta, Adja Mbène Ndéné, entre outros que pertencem à comunidade LGBTQIA+, a exemplo de Rama, mulher bissexual, Angela, mulher lésbica, Samba Awa, travesti, “pai” de dois filhos, que introduz uma perspectiva alternativa à masculinidade tradicional, e representa uma figura de resistência simbólica; e Demba, um jovem garçom por quem Ndéné se sente atraído, pois ele simboliza o desejo e a liberdade.

Além da religião e seus templos religiosos segregadores, as tensões em torno da homossexualidade no Senegal estão marcadas também por um aumento da discriminação em outras instituições públicas, como a universidade. Crítico voraz sobre os rumos que a religião islâmica e a educação seguem no país, Ndéné tece importantes considerações sobre isso, ao longo do romance. Depois do episódio do corpo exumado, o próprio Ministério da Educação do país proibiu a menção a escritores homossexuais durante as aulas:

Não entendi nada daquilo que me dissera, mas guardei na memória uma estória de e-mail encaminhado pelo ministério a propósito de Verlaine. Era incongruente demais para que eu fosse ver do que se tratava exatamente. Claro que eu ignorava quando a mensagem havia sido enviada. Não lembrava mais se sr. Coly tinha me dito ou não. Passei meia hora averiguando pacientemente as páginas dos meus e-mails, abrindo todos, mesmo aqueles destinados a jamais serem abertos. Finalmente, na página 4, apareceu a nota em questão. Ela dizia, em resumo, que, diante do recrudescimento (só podia ser o ministério!) dos acontecimentos violentos relacionados a homossexuais nos últimos meses, e atendendo a solicitação de diversas organizações religiosas que denunciaram uma lenta perversão dos costumes do país – que se transformara num antro de *góor-jigéen* – aconselhava-se vivamente



a todos os professores de letras, para sua segurança e em nome da preservação de nossa cultura, que evitassem “o estudo de escritores cuja homossexualidade fosse verificada ou mesmo presumida (havia uma longa lista de autores mais ou menos viados, entre os quais Verlaine) – até que se atingisse o apaziguamento social (Sarr, 2021, p. 41).

No romance, Sarr também propõe uma crítica à masculinidade normativa e sua associação com a repressão da diversidade sexual e de gênero, através da ideia de “homens de verdade” como modelo único e violento de masculinidade, o que nos remete ao próprio título da obra. O escritor e poeta congolês JJ Bola, no livro *Seja homem: a masculinidade desmascarada* (2020), traz uma contribuição muito expressiva para o debate ao analisar os vários mitos sobre a masculinidade, que são transmitidos de geração em geração, desde muito cedo, como verdades absolutas, enfrentando bem poucos obstáculos pelo caminho, e qualquer garoto ou homem que por acaso não se encaixe nesses modelos é virtualmente exilado do “clã masculino” (Bola, 2020, p. 23):

O que de fato significa ser um homem? (...) Temos nossas definições sobre masculinidade e sobre as normas culturais mais amplas em torno do assunto, mas o que elas significam para os meninos que agora se encaminham para o mundo adulto? O que elas querem dizer para os jovens e velhos que estão por aí se debatendo com uma sociedade cujo maior incentivo é para que eles mantenham essa raiva que destrói as vidas das mulheres, assim como as vidas de muitos homens? Sim, existem muitas questões urgentes a respeito dos homens e da masculinidade dos tempos modernos. Por que os homens são esmagadoramente apontados pelas estatísticas como os grandes responsáveis por crimes violentos, com destaque para os crimes relacionados à violência sexual, do assédio ao estupro? Por que o suicídio é a maior causa de morte entre homens com até quarenta e cinco anos de idade, superando as mortes por doenças ou acidentes? O que podemos fazer para mudar esse cenário? (Bola, 2021, p. 15)

Entre os mitos analisados, o mais significativo para essa investigação é justamente aquele que diz que para ser homem, é preciso ser “homem de verdade”, expressão baseada em ideias patriarcais “que reforçam a expectativa sobre como os homens devem ser e agir” (Bola, 2020, p. 23). A obsessão do personagem Ndéné, no romance de Sarr, por compreender a origem do corpo profanado do suposto “*goor-jigéen*” revela não apenas um desejo de justiça, mas também uma luta interna com sua própria identidade e o medo da marginalização. O autor senegalês articula, por meio dessa jornada, uma crítica contundente à hipocrisia



moral da sociedade senegalesa, ao mesmo tempo em que expõe a violência simbólica contra esses corpos dissidentes. Assim, a figura do “homem de verdade” é desconstruída para revelar sua fragilidade e construção social.

Além da violência, censura e opressão aos homossexuais, o romance também destaca, mas não aprofunda, as estratégias de defesa e combate à homofobia, como por exemplo as Organizações Não-Governamentais que lutam pelos direitos humanos em África, através da personagem Angela. Nesse sentido, vale ressaltar que realmente existem grupos de defesa dos direitos LGBTQIA+ atuando discretamente no país, como o *Collectif Free du Sénégal* e ONGs internacionais que oferecem apoio jurídico e psicológico. Porém, devido ao clima de hostilidade, muitas dessas ações são realizadas de forma clandestina. Essas vozes e iniciativas ainda são restritas, mas essenciais para fomentar o debate sobre direitos humanos no Senegal e o combate às diferentes formas de opressão e preconceito.

Considerações finais

Homens de Verdade é uma obra literária de grande coragem estética e política. A obra expõe como o discurso religioso, a moral tradicional e o nacionalismo operam juntos para oprimir identidades desviantes. O corpo desenterrado do homem suspeito de ser um “goor-jigéen” no romance do escritor senegalês Mohamed Mbougar Sarr é símbolo da rejeição social do “outro” e da tentativa de apagamento da diversidade. Ao apresentar uma narrativa marcada pela tensão entre desejo e repressão, Sarr questiona os alicerces da moral senegalesa e africana, oferecendo ao leitor uma reflexão profunda sobre o que significa ser “homem” em sociedades marcadas pela violência normativa. Ele não apenas denuncia, mas também propõe uma reconstrução simbólica, com base no reconhecimento da complexidade dos afetos e das identidades africanas. Assim, a análise empreendida, que se utilizou do método descritivo-analítico para perceber como forma e conteúdo se articulam para denunciar e resistir à homofobia, e se pautou nas contribuições teóricas estudos de gênero e crítica pós-colonial, comprova que Sarr, ao problematizar a ideia de “masculinidade legítima” no Senegal contemporâneo, acaba desconstruindo-a.



Referências

- BOLA, JJ. **Seja homem**: a masculinidade desmascarada. Tradução: Rafael Spuldar. Porto Alegre: Dublinense, 2020.
- CORREIO BRAZILIENSE. Exumação e queima de corpo de homossexual causa comoção no Senegal, 31/10/2023. Disponível em: <https://www.correiobrasiliense.com.br/mundo/2023/10/5139254-exumacao-e-queima-de-corpo-de-homossexual-causa-comocao-no-senegal.html>. Acesso em: 14 out. 2024.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. Inversão sexual entre os Azande. Tradução de Felipe Fernandes. **Revista Bagoas**, n. 7, p. 15-30. 2012.
- G1. Milhares de pessoas saem às ruas no Senegal para pedir a criminalização da homossexualidade, 21/02/2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2022/02/21/milhares-de-pessoas-saem-as-ruas-no-senegal-para-pedir-a-criminalizacao-da-homossexualidade.ghtml>. Acesso em: 14 out. 2024.
- GUEBOGUO, Charles. **La Question Homosexuelle em África**: le cas du Cameroun. Paris: L'Harmattan, 2006.
- KASSÉ, Mouhamadou Tidiane. A crescente violência homofóbica no Senegal. *In*: _____. REA, Caterina; FONSECA, João Bosco Soares da; SILVA, Ana Catarina B. B. (orgs.). **Traduzindo a África Queer II**: figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos. Salvador: Editora Devires, 2020. p. 65-77.
- LANGA, Ercílio Neves Brandão. A homossexualidade no continente africano: história, colonização e debates contemporâneos. **Caderno de África Contemporânea**, vol. 1 n. 02, 2018, p. 53-72. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/cac/article/view/14270>. Acesso em: 14 out. 2024.
- MOTT, Luiz. Raízes históricas da homossexualidade no Atlântico lusófono negro. **Afro-Ásia**, n. 33, 2005, p. 9-33. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.
- MSIBI, Thabo. As mentiras que nos contaram: sobre a (homo)sexualidade na África. *In*: _____. REA, Caterina; FONSECA, João Bosco Soares da; SILVA, Ana Catarina B. B. (orgs.). **Traduzindo a África Queer II**: figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos. Salvador: Editora Devires, 2020. p. 197-229.
- MURRAY, Stephen; ROSCOE, Will (orgs.). Boys-wives and female husbands. *In*: _____. **Studies in African homosexualities**. New York: Palgrave, 1998.
- SARR, Mohamed Mbougar. **Homens de verdade**. Tradução: Fernando Klabin. Rio de Janeiro: Malê, 2021.
- TUCHERMAN, Ieda. **Breve história do corpo e de seus monstros**. Lisboa: Vega, 1999.



VEJA. 'A literatura é a matéria da qual sou feito', diz Mohamed Mbougar Sarr. Revista Veja, 14 out 2024. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/cultura/a-literatura-e-a-materia-da-qual-sou-feito-diz-mohamed-mbougar-sarr/>. Acesso em: 14 out. 2024.



A REPRESENTAÇÃO DE DISSIDÊNCIAS DE SEXUALIDADE E GÊNERO NAS LITERATURAS AFRICANAS E A TEOLOGIZAÇÃO DA HOMOFOBIA

Orison Marden Bandeira de Melo Júnior¹

UFRN - Brasil

O título deste ensaio pontua alguns temas que são a base da discussão proposta. Há nele a indicação de que autores/as africanos/as têm, nessas últimas décadas, representado dissidências de sexualidade e gênero em seus poemas, romances e contos, uma área ainda tabu de discussão sobre África e suas literaturas na academia brasileira. Uso o termo 'dissidência de sexualidade e gênero' para pensar em todas aquelas pessoas cuja sexualidade e gênero não se conformam ao padrão hegemônico cristão da heterossexualidade e cisgeneridade compulsórias². Estudar essas dissidências nas literaturas africanas é adentrar um campo ainda em construção, apesar de já haver um número expressivo de obras literárias escritas em língua inglesa (o meu foco de pesquisa) e de estudos por acadêmicas/os africanas/os ou afrodiáspóricas/os que discutem a questão das dissidências em África. Outro tema que o título nos leva à reflexão é a relação entre literatura e religião, área bastante consolidada no Brasil e discutida não somente por estudiosos da Literatura, mas também por estudiosos da Teologia e das Ciências da

1 Doutor em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem, é professor do Curso de Letras-Inglês e do Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Líder do Grupo de pesquisa Literaturas africanas queer, é Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2.

2 Para simplificar a escrita, utilizarei os termos 'dissidência' e 'dissidentes' ao longo do ensaio.



religião. Dessa forma, busco o estabelecimento de um diálogo entre esses três campos de estudo, a saber, a literatura, mais especificamente o romance *Under the Udala Trees* (Okparanta, 2015), a religião (com foco no pentecostalismo) e os estudos chamados queer.

Nesse contexto, trago a fala do pastor ugandense Martin Ssempe, fundador da igreja pentecostal Makerere Community Church [Igreja Comunidade Makerere], que se pronunciou sobre a lei aprovada pelo Parlamento da Uganda e assinada pelo presidente Yoweri Museveni em 26 de maio de 2023. Essa lei, chamada Anti-Homosexuality Act [Lei contra a Homossexualidade], proíbe, entre outras coisas, qualquer relação sexual entre pessoas do mesmo sexo com prisão perpétua e qualquer reincidência com a pena de morte. A página oficial do Parlamento (<https://www.parliament.go.ug/>) traz, no artigo intitulado “Pastors make proposals on anti-gay bill” [Pastores fazem propostas sobre o projeto de lei anti-gay], a fala do pastor pentecostal Martin Ssempe, que afirma que “A homossexualidade é uma infecção sobre a vida da família, o que inclui o casamento e a vida sexual” (2023)³.

Como podemos perceber, a religião cristã envolvida na política busca determinar como as leis do país devem ser criadas e estabelecidas conforme os padrões religiosos por ela estipulados, uma teocracia mesmo em regimes democráticos. Para uma melhor compreensão desse envolvimento, é necessário conhecer o contexto em que esse embate é travado. Segundo Volóchinov (2017, p. 206; grifo do autor), “*A situação social mais próxima e o ambiente social mais amplo determinam completamente e, por assim dizer, de dentro, a estrutura do enunciado*”. A estrutura do enunciado do Pr. Ssempe aponta para a escolha lexical por ele feita, relacionando a homossexualidade com uma doença (infecção) e a “doença” com o casamento e a vida sexual da família (e claro, aqui, a família “tradicional” heterossexual e, de preferência, cristã). Essa escolha e o envolvimento do pentecostalismo na esfera legal corroboram a fala de van Klinken (2019, p. 11) sobre essas religiões que ele chama de públicas: “essas religiões públicas se envolvem de forma dinâmica e complexa com regimes seculares de conhecimento, poder, e política no nível nacional e global”⁴.

Seguindo a orientação de Volóchinov, parto para o contexto mais amplo, a saber, a presença de relações entre pessoas do mesmo sexo em África desde o

3 Todas as traduções feitas neste ensaio, quer dos textos teóricos, quer do romance brevemente analisado, são de minha autoria. No original: “Homosexuality is an infection on the life of the family including marriage and sex life”.

4 No original: “these public religions engage in dynamic and complex ways with secular regimes of knowledge, power, and politics at both the national and the global level”.



período anterior à colonização europeia – neste ensaio, o foco será a colonização britânica, tendo em vista o meu trabalho com literaturas africanas de língua inglesa. Autores como Msibi (2011), Mutua (2011), Epprecht (2013), van Klinken e Chitando (2016), Ambani (2017), Namwase, Jjuuko e Nyarango (2017) apresentam estudos etnográficos que revelam a presença de relações entre pessoas do mesmo sexo no período pré-colonial em diferentes povos autóctones e por razões diversas. Como exemplo, trago o estudo de Msibi (2011), segundo o qual, apesar de a heterossexualidade (ou o casamento heterossexual) ser valorizada, a presença de relações homossexuais era percebida em pinturas, costumes, curas e punições. Havia, para ele, uma atitude social de “don’t ask don’t tell” [não pergunte não diga] ou, como Ambani (2017) denomina, uma política do silêncio. Para sustentar o seu posicionamento sobre o tema, Msibi (2011) dá exemplos de evidências etnográficas na Nigéria, na Uganda, no Malawi e no Senegal. Na Uganda – para continuarmos com o país já trazido para essa discussão –, segundo o autor, havia, na comunidade agrícola do norte do Lago Kwanai, homens que eram tratados como mulheres e podiam se casar com outros homens; além dessa comunidade, há relatos de relações homossexuais entre os grupos Bahima, Banyo e Banganda. Nessa esteira, Ambani (2017) afirma que há pouquíssima evidência para a tese de que sociedades africanas do período pré-colonial proibiam ou criminalizavam a homossexualidade.

Como, então, essas relações passam a ser criminalizadas nos países de colonização britânica? A resposta está na própria pergunta – a colonização britânica. Segundo Han e O’Mahoney (2018), a partir de 1860, o Império Britânico estabelece em todas as suas colônias em África os códigos penais já implantados na Índia e na Austrália. Em ambos, a saber, o *Indian Penal Code* (IPC) [Código penal indiano] e o *Queensland Penal Code* (QPC) [Código penal de Queensland], as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo são criminalizadas. A seção 377 do IPC, intitulada *Unnatural offenses* [Ofensas contra a natureza] determina que “qualquer pessoa que voluntariamente tem relação carnal contra a ordem da natureza com qualquer homem ou animal deve ser punido com prisão perpétua ou com aprisionamento de até dez anos e é sujeito à multa” (Han; O’Mahoney, 2018, p. 3)⁵. A seção 208 do QPC, também intitulada de *Unnatural offenses* [Ofensas contra a natureza], estabelece que “qualquer pessoa que (1) tem conhecimento carnal de qualquer

5 No original: “Whoever voluntarily has carnal intercourse against the order of nature with any man, woman or animal shall be punished with imprisonment for life, or with imprisonment . . . for a term which may extend to 10 years, and shall be liable to fine”.



pessoa contra a ordem da natureza [...] é culpado de um crime e sujeito à prisão com trabalhos forçados por 14 anos” (Han; O’Mahoney, 2018, p. 20)⁶.

Como podemos perceber, a criminalização da homossexualidade passa a existir em países colonizados pela Coroa Britânica, e é necessário destacar que vários países que atualmente criminalizam a homossexualidade em África ainda usam esses códigos penais da época da colonização. Segundo o mapa da criminalização da homossexualidade feito pela Human Dignity Trust (2026), há 32 países do continente africano que criminalizam de alguma forma a homossexualidade e a transexualidade. Desses países, os de colonização britânica, como, por exemplo, Gâmbia, Gana, Quênia, Serra Leoa e Tanzânia, ainda punem dissidências com base nas leis coloniais. A penalidade para “ofensas contra a natureza” varia entre esses países: no Gâmbia – 14 anos de prisão; em Gana – até três anos de prisão; no Quênia – 14 anos de prisão; em Serra Leoa – até prisão perpétua; na Tanzânia – prisão perpétua. Alguns países revisaram artigos desses códigos penais, como o Zimbábue, em que o *Criminal Law Act* [Lei de Direito Penal] de 2006, na seção 73 sobre *Sodomy* [Sodomia], estipula multa e/ou prisão de até um ano.

O caso da Uganda e da Nigéria, também ex-colônias britânicas, é um pouco diferente, pois esses países entram na categoria do que Ambani (2017, p. 50) chama de “second wave of criminalization” [segunda onda de criminalização]. Essa segunda onda se refere à criação de novas leis para expandir o escopo das leis anti-homossexualidade coloniais. No caso da Uganda, como já vimos, a *Anti-Homosexuality Act* [Lei contra a Homossexualidade] expandiu significativamente as “ofensas” que já criminalizavam corpos queer a partir do Código Penal de 1950. Como explica o *Human Dignity Trust* (2026), a partir dessa lei, que entrou em vigor em maio de 2023, passam a ser criminalizadas pessoas gays, lésbicas, transgênero, queer ou qualquer outra sexualidade dissidente ou identidade de gênero que não seja compatível com o binarismo heteronormativo; pessoas que tiverem relações sexuais com pessoas do mesmo sexo repetidamente podem ser punidas com a morte; além disso, a lei introduz o dever de qualquer cidadã/cidadão de denunciar qualquer pessoa que viole ou procure violar essa nova lei.

No caso da Nigéria, a segunda onda veio com a *Same Sex Marriage (Prohibition) Act* [Lei de (Proibição) do Casamento entre Pessoas do Mesmo Sexo] de 2013, mas assinada pelo então Presidente da Nigéria Jonathan Goodluck no dia 07 de janeiro de 2014. Segundo essa lei (Nigeria, 2013), qualquer união civil (em outras

6 No original: “Any Person who – (1) Has carnal knowledge of any person against the order of nature [...] is guilty of a crime, and is liable to imprisonment with hard labour for fourteen years”.



palavras, qualquer relacionamento afetivo estável ou não entre pessoas do mesmo sexo, mesmo sendo adultas e independentes) é punida com até 14 anos de prisão. Além disso, ela traz punição com até dez anos de prisão para qualquer registro, operação ou participação em clubes, sociedades ou organizações criadas para pessoas dissidentes, bem como para qualquer demonstração pública de afeto entre pessoas do mesmo sexo.

Além dessas questões legais, não podemos esquecer, como nos alerta Ambani (2017, p. 15), que junto com os imperialistas britânicos estavam os missionários cristãos que “viam sua religião e civilização como superiores e, portanto, atribuíam-lhes a grande responsabilidade de ‘salvar’ as populações nativas”⁷. Dessa forma, a condenação da homossexualidade como *un-African*, ou seja, como uma “importação ocidental”, passa a fazer coro com a condenação da homossexualidade como “pecado”. Para Mutua (2011, p. 460), “Esse Deus em particular veio a África para preparar o caminho para os colonialistas e pacificar os africanos para a dominação pelas potências coloniais europeias”⁸. O autor traz o exemplo do ex-presidente do Zimbábue Robert Mugabe, que, segundo Gunda (2010), era considerado um herói para os oponentes das questões de dissidências no país devido às suas muitas falas homofóbicas, entre as quais declarou, em 1995, que os homossexuais eram piores do que cães e porcos. Gunda (2010, p. 192) explica que Mugabe via a homossexualidade como algo ímpio (*ungodly*): “Ao aludir à homossexualidade como contra a ordem da criação, Mugabe parece referir-se implicitamente à homossexualidade como um pecado contra a natureza”⁹. É nesse sentido que Mutua (2011) questiona a congruência dessas afirmações do ex-presidente, pois ao atacar homossexuais como pecadores, ele não está declarando que eles pecaram contra um Deus africano, mas contra um Deus cristão (estrangeiro), imposto a África como parte de seu projeto colonizatório. van Klinken e Chitando (2016) corroboram esse pensamento ao afirmar que não é convincente o uso que fazem de um livro “sagrado” e uma religião trazida por missionários ocidentais e argumentarem que a homossexualidade é inaceitável em África por ser uma invenção ocidental.

7 No original: “saw their religion and civilisation as superior, and thus bestowing upon them high responsibility to ‘save’ the native populations”.

8 No original: “That particular God came to Africa to pave the way for colonialists and to pacify Africans for domination by European colonial powers”.

9 No original: “By alluding to homosexuality as against the created order, Mugabe seems to implicitly refer to homosexuality as a sin against nature”.



É a partir desse contexto mais amplo (Volóchinov, 2017) que é possível compreendermos esse caldeirão discursivo em que lei e religião se unem para condenar as sexualidades dissidentes e as identidades de gênero não heterocisnormativas. A partir desse entendimento, é possível pensar a “teologização da homofobia” e o papel do pentecostalismo nessa “cruzada religiosa”. Segundo Gunda (2017), líderes religiosos homofóbicos pregam que Deus obriga que os dissidentes sejam rejeitados pelos cristãos e, devido ao poder que têm sobre os membros de suas igrejas, terminam por contribuir com a discriminação e a violência que pessoas dissidentes sofrem em África (mais especificamente o autor se refere aos países pesquisados no sul do continente). Para ele, há uma grande incongruência por parte desses líderes que denunciam que as organizações africanas que lutam pelos direitos da comunidade LGBTI¹⁰ são uma importação ocidental neocolonial e, ao mesmo tempo, acolhem missionários homofóbicos e transfóbicos do exterior¹¹.

van Klinken e Chitando (2016) esclarecem que a religião é uma fonte de poder, capaz de moldar os discursos e as políticas ligadas às sexualidades, pois seus próprios discursos em torno da homossexualidade são penetrados por ideias e ideais religiosos. Entre esses discursos estão os de líderes pentecostais que, segundo Benya (2019, p. 126) – a sua pesquisa se refere a Gana –, se utilizam da mídia para pregar que a homossexualidade é “um ato pervertido e um estilo de vida anormal que merece extermínio e punição com a condenação eterna”¹². Essa punição ocorre porque, para eles, homossexuais são pessoas que precisam de livramento tanto do mal quanto das forças demoníacas. Como explica Benya (2019), a visão pentecostal do mundo é a de uma constante batalha espiritual entre forças demoníacas e Deus. van Klinken (2013) corrobora esse pensamento, afirmando que essa visão de mundo é caracterizada por uma forte expectativa escatológica [nesse caso, a crença na segunda vinda do Cristo para resgatar os eleitos] e pela crença em uma batalha cósmica entre Deus e o Diabo. É a partir,

10 Uso, aqui, o acrônimo usado pelo autor. Destaco que o autor é natural de Zimbábue, onde é mais comum o uso desse acrônimo. Por exemplo, a organização GALZ, segundo seu site (<https://galz.org/about/what-is-galz/>), busca “atender às necessidades da comunidade LGBTI (lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros e intersexuais) no Zimbábue”. No original: “serve the needs of the Lesbians, Gays, Bisexual, Transgender and Intersex [LGBTI] community in Zimbabwe”.

11 Cf. documentário *God loves Uganda* [Deus ama a Uganda], disponibilizado pelo YouTube (<https://youtu.be/wC8Yb4Sepqk?si=akRv2hQdw-gwWF1x>). Nele é possível compreender a cruzada missionária de igrejas neopentecostais estadunidenses para consolidar a “cristianização” da Uganda, contribuindo dessa forma, com a teologização da homofobia.

12 No original: “a perverted act and an aberrant lifestyle that deserves extermination and condemnation to eternal damnation”.



portanto, da teologização da homofobia que corpos dissidentes são tratados ou como doentes ou como possuídos pelo demônio. Para o primeiro caso, eles precisam ser curados; para o segundo, precisam ser exorcizados. Como esclarece Benya (2019, p. 142), para esses líderes religiosos, “onde há distorções, elas devem ser corrigidas, e o fórum adequado para esta reconstrução está dentro do domínio do divino – através do processo ritual de libertação – porque qualquer coisa que é criada divinamente só pode ser reconstruída ou restaurada divinamente”¹³.

É nessa arena discursiva do mundo da vida que encontramos, no mundo da arte, a protagonista do romance *Under the Udala Trees* da autora nigeriana Chinelo Okparanta (2015)¹⁴. Preciso destacar que o meu posicionamento enquanto crítico literário toma como base a teoria do romance de Bakhtin. Nessa perspectiva, não se entende a literatura como um mero reflexo ou espelho da vida e seus embates, mas como uma refração, ou seja, uma interpretação da vida a partir do posicionamento axiológico e do projeto estético do autor. Bakhtin (2018) rejeita um realismo ingênuo, em que vida e arte se confundem, e um biografismo ingênuo, em que o autor-criador da obra é confundido com o autor biográfico. Para ele, a relação entre o mundo representado e o mundo do que representa não é de fusão, tendo em vista a presença de uma fronteira irrevogável entre esses mundos. O que há, portanto, é uma constante interação entre eles. Essa interação é comparada com o “metabolismo que ocorre entre um organismo vivo e seu meio ambiente” (Bakhtin, 2018, p. 231).

Bakhtin (2002, p. 33; grifo do autor), em um texto em que vai se debruçar sobre o conteúdo, o material e a forma na criação literária, explica que, nessa interação, “a vida não se encontra só fora da arte, mas também nela, no seu interior, em toda plenitude do seu peso axiológico: social, político, cognitivo ou outro que seja”. No entanto, por não ser fusão, ele deixa claro que a forma estética transfere essa vida com todo o seu peso axiológico para outro plano axiológico, o plano da arte, submetendo-a a uma nova unidade, ou seja, a unidade da obra.

Com base nesse pensamento sobre a relação entre as questões de dissidências no mundo da vida, em especial, em países africanos que criminalizam corpos dissidentes, como já discutido até agora, a obra literária refrata essas experiências em contextos de forte legalização, politização e teologização da homofobia e

13 No original: “where there are distortions, they must be corrected, and the proper forum for this reconstruction is within the domain of the divine – through the ritual process of deliverance – because anything that is divinely created can only be divinely reconstructed or restored”.

14 Segundo o site da própria autora (<https://www.chinelo-okparanta.com/chinelo-okparanta-biography>), ela nasceu e cresceu em Port Harcourt, Nigéria, mas teve toda a sua formação acadêmica nos Estados Unidos.



transfere-as para o plano axiológico da obra, no caso o romance *Under the Udala Trees* (Okparanta, 2015). Busco, dessa forma, perceber como o pentecostalismo e seu embate espiritual entra na obra a partir da posição axiológica da autora e de seu projeto estético, dois elementos necessários para descartarmos qualquer tentativa de “realismo ingênuo”.

Under the Udala Trees é ambientado na Nigéria, país, como vimos, que aderiu à segunda onda de criminalização da homossexualidade. A autora, em *Author's Note* [Nota da autora], encontrada no final do romance, publicado em 2015, explicita que o presidente da Nigéria, Goodluck Jonathan, assinou a lei que criminaliza tanto relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo quanto o apoio a essas relações. Ela se refere, portanto, à *Same Sex Marriage (Prohibition) Act* [Lei de (Proibição) do Casamento entre Pessoas do Mesmo Sexo], já apresentada neste ensaio. Afirma, ainda, que esse romance busca “dar às/aos cidadãs/ãos nigerianas/os LGBTQ marginalizadas/os uma voz mais poderosa e um lugar na história de nossa nação” (Okparanta, 2015, p. 325)¹⁵. Esse é o posicionamento axiológico e o projeto estético da autora, que, ao representar uma personagem lésbica como a personagem principal do romance, Ijeoma, transfere os conflitos relacionados à criminalização e, em especial, à teologização da homofobia para o plano da obra, ou seja, para o universo estético-axiológico criado por ela.

O romance, dividido em seis partes e um epílogo, é narrado pela própria Ijeoma, que posicionada em 2014 (no epílogo) faz um flashback de toda a sua trajetória desde 1968, ano em que acontecia a Guerra Civil Nigeriana, também chamada de Guerra de Biafra. Nesse período ela tinha quase 12 anos de idade. A narradora-protagonista narra, então, as suas vivências em relação à sua lesbiânidade e aos conflitos que a acompanhavam, em especial devido à sua religião. No segundo capítulo da obra, quando ainda pré-adolescente, Ijeoma afirma que todos os domingos a sua família ia para a igreja pentecostal chamada Holy Sabbath Church of God [Igreja do Sábado Santo de Deus], onde ouviam os sermões bíblicos, cantavam e oravam. Com a inserção do nome da Igreja, a autora busca estabelecer uma interação entre o mundo da arte e o mundo da vida, já que há, na Nigéria, uma igreja com esse nome. Segundo Egwuonwu (2021), na *Igboland* (sudeste da Nigéria, conhecida como a terra do povo Igbo), apareceram certas denominações cristãs que misturam a cultura Igbo e o pentecostalismo, havendo, dessa forma, uma ênfase no Espírito Santo, em profecias e curas.

15 No original: “give Nigeria’s marginalized LGBTQ citizens a more powerful voice, and a place in our nation’s history”.



Nesse sentido, a autora traz para a sua obra toda a abordagem pentecostal relacionada às questões dissidentes. Como explicado por Benyan (2019), a percepção das sexualidades que não se moldam no padrão heterocisnormativo tem, como base teológica, a sua interpretação bíblica que, segundo eles, rechaçam qualquer possibilidade de aceitação de relacionamentos entre pessoas dissidentes e transferem ao campo da batalha espiritual contra o mal a solução para a “doença” e/ou a “possessão demoníaca”. Por ser a homossexualidade vista não pelo prisma da subjetividade do indivíduo, mas pelo da “opção sexual” e do “estilo de vida”, o sujeito dissidente é percebido como aquele destituído da graça de Deus, que *optou* pelo “caminho amplo da perdição” e se acovardou diante da batalha que precisa travar contra as “potestades do mal” que buscam aprisioná-lo, tornando-o objeto das influências demoníacas.

A autora torna a mãe de Ijeoma, Adaora, a catalizadora da teologização da homofobia. No enredo, que, para Bakthin (2015), “deve organizar a revelação das linguagens sociais e ideologias” orquestradas pela autora, vemos que, após a morte de Uzo, pai de Ijeoma, na Guerra de Biafra, ela é enviada para a casa de amigos da família para morar com eles e ajudar nas atividades da casa enquanto a mãe procura se estabelecer em outra cidade. Nesse período em que ela está na casa dessas pessoas (a narradora não os chama pelos nomes, mas pelos seus papéis – professor do ensino fundamental e sua esposa), ela conhece Amina, uma adolescente de origem Hausa que havia perdido os pais na Guerra, com quem passa a descobrir a sua lesbianidade e a se apaixonar por ela. Ao serem descobertas, o professor do ensino fundamental e sua esposa chamam a mãe de Ijeoma para revelar o acontecido.

Ijeoma, então, vai com a mãe para a cidade em que ela havia se estabelecido e lá passa a receber da mãe todo um tratamento “espiritual” para que ela pudesse se livrar das influências do Diabo. É como Adaora aconselha sua filha: “You really must understand that that kind of behavior between you and that girl is the influence of demonic spirits” (Okparanta, 2015, p. 92)¹⁶. É possível perceber que a autora coloca na boca da personagem Adaora dois elementos ligados à percepção da homossexualidade pela cosmovisão pentecostal. Em primeiro lugar ela classifica a homossexualidade como “behavior” [comportamento] – o que se opõe à visão da homossexualidade enquanto subjetividade – e como influência de “demonic spirits” [espíritos demoníacos]. É exatamente por meio do discurso que a vida

16 Tradução: “Você realmente deve entender que esse tipo de comportamento entre você e aquela garota é influência de espíritos demoníacos”.



entra na obra por dentro, pois “o diálogo social soa no próprio discurso, em todos os seus elementos, sejam ‘conteudísticos’, sejam ‘formais’” (Bakhtin, 2015, p. 77).

Essa visão pentecostal da homossexualidade é usada pela autora como o elemento de conflito entre mãe e filha, entre a sexualidade de Ijeoma e os dogmas religiosos conservadores do pentecostalismo. Dentro do projeto estético da autora, encontra-se, como já disse, a escolha de ser a mãe a portadora dessa mensagem de “libertação” contra as influências malignas, o que acentua o conflito, pois aquela que cria sessões de estudos bíblicos em que os textos utilizados pelo pentecostalismo contra a homossexualidade são lidos e discutidos é exatamente a mãe da protagonista, a quem ela demonstra respeito. A autora então cria essas sessões em que textos do Velho testamento, como em Gênesis e Levíticos, e do Novo Testamento, como em Romanos, I Coríntios, entre outros, são trazidos pela mãe para “comprovar” para a filha que a bíblia é contra a homossexualidade. Apesar de ainda ser adolescente, a autora permite que Ijeoma pense em outras interpretações para os textos bíblicos trazidos, o que aumenta a tensão entre as duas, pois, para a mãe, “The Bible is the Bible and not to be questioned. What we read in it is what we are to take out of it” (Okparanta, 2015, p. 81)¹⁷. A escolha por “not to be questioned” [não ser questionada] aponta para a escolha da autora de fazer com que a exegese bíblica da mãe seja literalista, opondo-se à interpretação contextualizada da bíblia pela protagonista.

Há várias passagens no romance – em especial na sua segunda parte – que revelam a teologização da homofobia por meio de Adaora. Destaco mais uma: “No child of mine will carry those sick, sick desires” (Okparanta, 2015, p. 86)¹⁸. É possível perceber que a autora, ao escolher a repetição do adjetivo “sick” [doentio] enfatiza a reverberação do discurso pentecostal de que a homossexualidade é uma doença que precisa ser curada. Além disso, além da necessidade da cura, há a necessidade do exorcismo, também representado pela autora, que coloca na boca de Adaora de que o “problema” da filha tinha uma origem, a saber, o Diabo: “It’s the devil causing you to be this way” (OKPARANTA, 2015, p. 87)¹⁹. Vemos que o verbo escolhido é o verbo causar (*causing*), estabelecendo essa relação de causa e efeito: o diabo é a fonte causadora da lesbianidade.

A partir dessa concepção, não resta à mãe outra coisa a não ser ela mesma realizar uma seção de exorcismo/libertação na filha. Segundo a narradora, a mãe

17 Tradução: “A Bíblia é a Bíblia e não deve ser questionada. O que lemos nela é o que devemos tirar dela”.

18 Tradução: “Nenhum filho meu carregará esses desejos doentios, doentios”.

19 Tradução: “É o diabo fazendo com que você seja assim”.



coloca as suas mãos sobre a cabeça da filha e faz o seguinte comando ao Diabo: “In the name of God the Almighty, I order you to come out of her” (Okparanta, 2015, p. 88)²⁰. A autora, ao trazer para o plano estético-axiológico a prática de exorcismo/libertação, escolhe uma linguagem própria desse grupo social: “In the name of God the Almighty” [Em nome do Deus Todo-poderoso] e os verbos “order” [ordenar] e “come out” [sair]. Além disso, torna a mãe da protagonista a catalizadora do discurso e das violências dogmático-cristãs²¹. O conflito entre mãe e filha criado pela autora se intensifica a tal ponto que Ijeoma chega a declarar que “Mama’s voice was the source of all my turmoil” (Okparanta, 2015, p. 196)²². É, portanto, a “voice” [voz] da sua mãe que reverbera a teologização da homofobia e que se torna, assim, “the source of all my turmoil” [a fonte de toda a minha perturbação]. É interessante pensar que a autora desloca a fonte do conflito de Ijeoma: o conflito sobre sua sexualidade passa a não ser mais um conflito íntimo, pois a fonte de *toda* a perturbação é a mãe, que, com seu discurso pentecostal anti-homossexualidade, busca “curar” ou “libertar” a sua filha.

É necessário destacar que há vários outros elementos desse relevante romance que eu poderia pontuar; no entanto, por questões de espaço e foco, escolhi trazer a representação que a autora faz do papel do pentecostalismo na rejeição da homossexualidade e na teologização da homofobia. Como foi possível perceber ao longo dessas poucas páginas, o discurso homofóbico em *Under the Udala Trees* (Okparanta, 2015), representado por meio da personagem Adaora, estabelece a interação entre o mudo da vida e o mundo da arte. É por essa razão que Bakhtin (2015, p. 124) afirma que “As peculiaridades da palavra do herói sempre aspiram a certa significação social”.

Finalizo este pequeno ensaio lembrando que, em nenhum momento, parto de uma visão essencialista das homofobias em países africanos. Como nos lembra Epprecht (2013, p. 176), há fatores históricos [como vimos o papel da colonização na criminalização da homossexualidade] que explicam as homofobias em África, além de outros fatores que “contribuíram, por um longo período de tempo, com o discurso abusivo, a discriminação e a violência contra as minorias sexuais em

20 Tradução: “Em nome do Deus Todo-Poderoso, ordeno que você saia dela”.

21 Escrevo sobre as violências dogmático-religiosas na análise do romance *Speak No Evil* de Uzodinma Iweala (Melo Júnior, 2025). Passo, agora, a especificar essas violências para a religião causadora, a saber, a cristã, chamando-as de violências dogmático-cristãs.

22 Tradução: “A voz da Mamãe era a fonte de toda a minha perturbação”.



África”²³. Tampouco quero generalizar o pentecostalismo, tendo em vista que qualquer generalização é sempre perigosa e exclui grupos religiosos que podem ser inclusivos em relação a corpos dissidentes. No entanto, o romance *Under the Udala Trees* (Okparanta, 2015) nos faz, mesmo no mundo criado pela autora, refletir sobre as vozes de pessoas dissidentes que são silenciadas na vida, em especial em países que criminalizam a homossexualidade em África. Este ensaio é, de fato, uma tentativa de dar voz às vozes que a autora quer que sejam ouvidas.

23 No original: “contributed over a long period of time to the abusive speech, discrimination and violence against sexual minorities in Africa”.



Referências

- AMBANI, J. O. A triple heritage of sexuality? Regulation of sexual orientation in Africa in historical perspective. *In*: NAMWASE, S., JJUUKO, A. (ed.). **Protecting the human rights of sexual minorities in contemporary Africa**. Pretoria: Pretoria University Law Press, 2017. p.14-50.
- BAKHTIN, M. O problema do conteúdo, do material e da forma na criação literária. *In*: BAKHTIN, M. **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance**. Tradução Aurora F. Bernardini *et al.* 5. ed. São Paulo: Hucitec; Annablume, 2002. p.13-70.
- BAKHTIN, M. O discurso no romance. *In*: BAKHTIN, Mikhail. **Teoria do romance I: a estilística**. Tradução, prefácio, notas e glossário de Paulo Bezerra. São Paulo: 34, 2015. p. 19-241.
- BAKHTIN, M. As formas do tempo e do cronotopo no romance. *In*: BAKHTIN, M. **Teoria do romance II: as formas do tempo e do cronotopo**. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2018. p. 11-236.
- BENYA, F. Pentecostalism, Media and the Politics of Homosexuality in Contemporary Ghana. **African Journal of Gender and Religion**, v. 25, n. 1, p. 125-149, 2019. Disponível em: <https://journals.uj.ac.za/index.php/ajgr/article/view/892/530>. Acesso em: 16 set. 2023.
- EGWUONWU, O. Igbo cultural pattern and the growth of Pentecostalism in southeast Nigeria: a historical enquiry. **Journal of African Studies and Sustainable Development**, v. 4 n. 5, p. 218-233, 2021. Disponível em: <https://acjcol.org/index.php/jassd/article/view/1650>. Acesso em: 17 set. 2023.
- EPPRECHT, M. **Sexuality and social justice in Africa: Rethinking homophobia and forging resistance**. London; New York: Zed Books, 2013.
- GUNDA, M. R. **The Bible and Homosexuality in Zimbabwe: A Socio-historical analysis of the political, cultural and Christian arguments in the homosexual public debate with special reference to the use of the Bible**. Bamberg: University of Bamberg Press, 2010.
- GUNDA, M. R. How The Stigmatisation and Bullying Of LGBTI People Is Driven By Churches. *In*: **HuffPost UK**, 2011. Disponível em: https://www.huffingtonpost.co.uk/entry/silent-no-longer_uk_5c7e961ae4b078abc6c10daf. Acesso em: 16 set. 2023.
- HAN; E.; O'MAHONEY, J. **British Colonialism and the Criminalization of Homosexuality: Queens, Crime and Empire**. London; New York: Routledge, 2018.
- HUMAN Dignity Trust. **Map of Countries that Criminalise LGBT People**, 2026. Disponível em: <https://www.humandignitytrust.org/lgbt-the-law/map-of-criminalisation/>. Acesso em: 23 mar. 2026.
- MELO JÚNIOR, O. M. B. de. Literatura e violência: a representação da violência dogmático-religiosa contra a personagem gay em *Speak No Evil* de Uzodinma Iweala. **Revista Letras Raras**. Campina Grande, v. 14, n. 1, e6281, set. 2025. DOI: 10.5281/zenodo.17211834.



MSIBI, Th. The Lies We Have Been Told: On (Homo)Sexuality in Africa. **Africa Today**, v. 58, n. 1, p. 54-77, 2011. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/454290>. Acesso em: 23 mar. 2026.

MUTUA, M. Sexual orientation and human rights: putting homophobia on trial. *In*: TAMALE, S. (ed.). **African sexualities: a reader**. Cape Town; Dakar; Nairobi; Oxford: Pambazuka Press, 2011. p. 452-462.

NAMWASE, S., JJUUKO, A.; NYARANGO, I. Sexual minorities' rights in Africa: What does it mean to be human; and who gets to decide? *In*: NAMWASE, S., JJUUKO, A. (ed.). **Protecting the human rights of sexual minorities in contemporary Africa**. Pretoria: Pretoria University Law Press, 2017. p. 2-12.

NIGERIA. **Same Sex Marriage (Prohibition) Act**. Abuja: National Assembly of the Federal Republic of Nigeria, 2013. Disponível em: <https://www.refworld.org/pdfid/52f4d9cc4.pdf>. Acesso em: 16 set. 2023.

OKPARANTA, C. **Under the Udala Trees**. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2015.

PARLIAMENT of the Republic of Uganda. **Pastors make proposals on anti-gay bill**, 2023. Disponível em: <https://www.parliament.go.ug/news/6528/pastors-make-proposals-anti-gay-bill>. Acesso em: 14 set. 2023.

UGANDA. **Anti-homosexuality act**, 2023. Disponível em: <https://www.parliament.go.ug/sites/default/files/The%20Anti-Homosexuality%20Act%2C%202023.pdf>. Acesso em: 14 set. 2023.

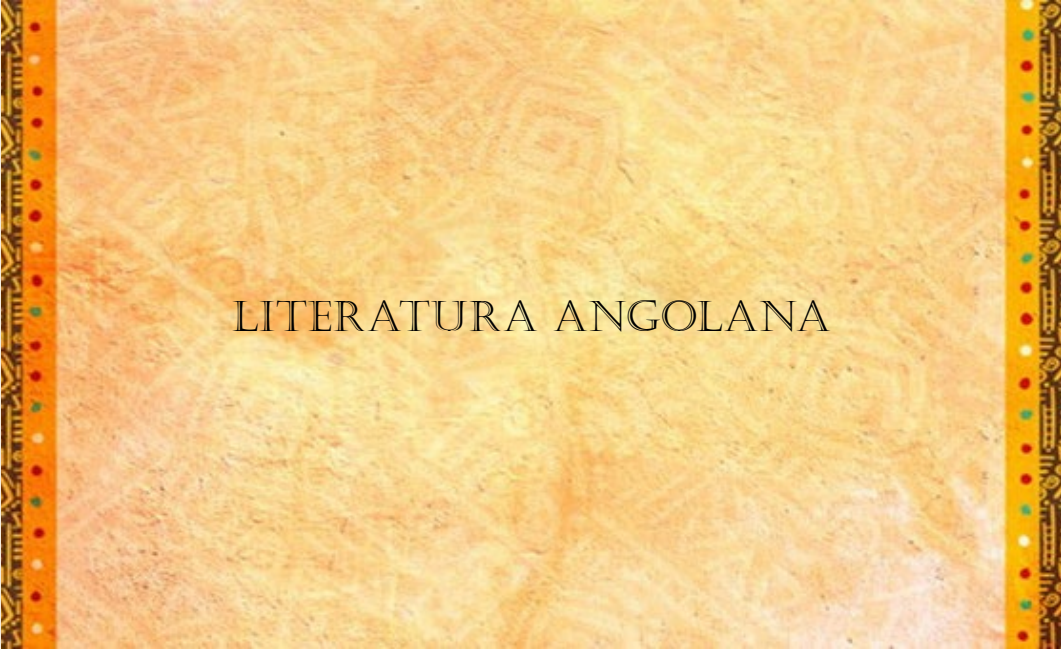
van KLINKEN, A. Gay rights, the devil and the end times: public religion and the enchantment of the homosexuality debate in Zambia. **Religion**, v. 43, n. 4, p. 519-540, 2013. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0048721X.2013.765631>. Acesso em: 16 set. 2023.

van KLINKEN, A. **Kenyan, Christian, Queer**: religion, LGBT activist, and arts of resistance in Africa. University Park: Pennsylvania State University Press, 2019.

van KLINKEN, A.; CHITANDO, E. Introduction: Christianity and the politics of homosexuality in Africa. *In*: CHITANDO, E.; van KLINKEN, A. (ed.). **Christianity and Controversies over Homosexuality in Contemporary Africa**. London; New York: Routledge, 2016. p. 1-17.

VOLÓCHINOV, V. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução, notas e glossário de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2017.



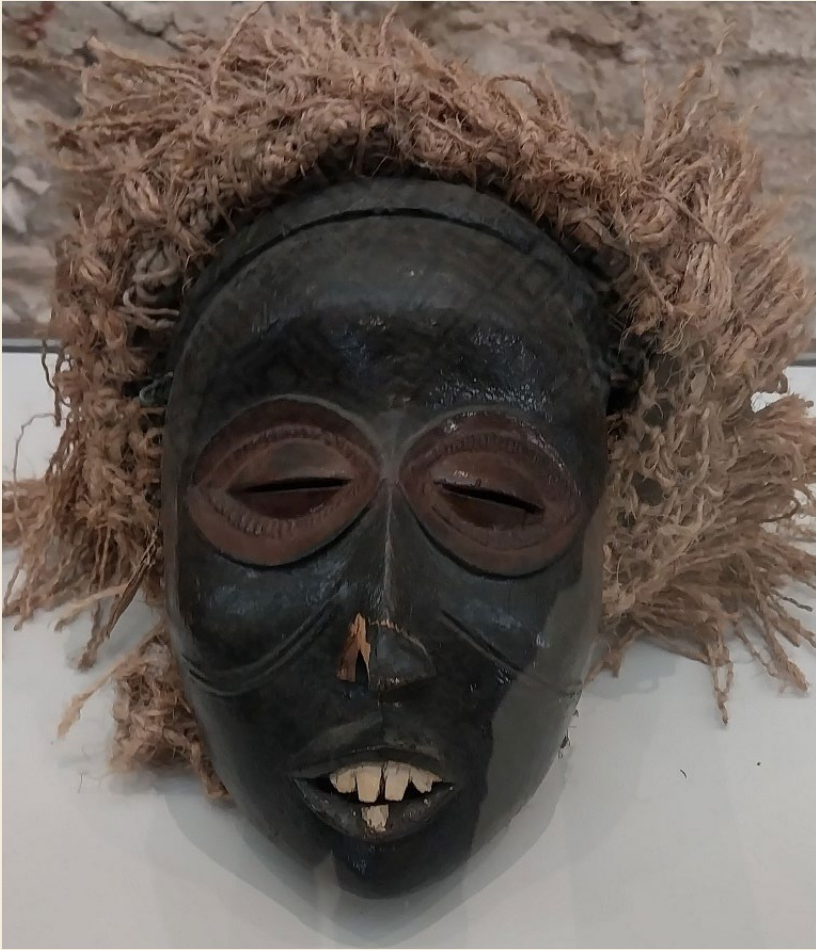


LITERATURA ANGOLANA

O CANTO QUE RASGA A NOITE

*Aquela mulher que rasga a noite
com o seu canto de espera
não canta
Abre a boca
e solta os pássaros
que lhe povoam a garganta*

Paula Tavares (1952)



Máscara angolana Mwana Pwo no Museu de Arqueologia em Benguela – em Angola. Acervo: Tânia Lima.

Mwana Pwo –

Máscara tradicional do povo Chokwe (Lunda-Cokwe) de Angola, representa a ancestralidade feminina, beleza, fertilidade e a juventude (mulher jovem). Feita de madeira é usada por homens angolanos em rituais, como mukanda (iniciação), para celebrar o papel central das mulheres na sociedade matrilineal.

A OSGA E O PORCO-ESPINHO: NARRADORES ANIMAIS EM DOIS ROMANCES AFRICANOS – TRADIÇÕES E MODALIZAÇÕES

Júlio César de Araújo Cadó

UFRN - Brasil

Rosanne Bezerra de Araújo¹

*Mal entendo a língua
com que os homens falam
(finjo digo calo)
como entenderia
o que diz um peixe
na banca de peixes
da feira de sempre?*

EUCANAÃ FERRAZ

Dois nomes de animais encabeçam o título deste artigo: a osga e o porco-espinho. O primeiro se refere a um pequeno réptil de coloração variada, corpo achatado e cabeça um tanto preponderante – se comparada ao restante da morfologia – e que abarca espécies distribuídas por diferentes geografias. O segundo, a um mamífero roedor de grande porte (para os parâmetros do grupo taxonômico), cuja principal característica está explicitamente demarcada em seu

¹ Licenciado em Letras – Língua Portuguesa e Literaturas pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Mestre em Literatura Comparada pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem (PPgEL), com dissertação sobre a figuração dos animais na poética de João Cabral de Melo Neto. Atualmente, é doutorando pelo mesmo programa, desenvolvendo pesquisa acerca das relações entre linguagem e animalidade na poesia de Fiamma Hasse Pais Brandão. Os principais interesses de pesquisa abarcam a interface entre literatura e mundo vivo, com especial atenção à leitura do texto poético.



nome popular: a metamorfose dos pelos em estruturas mais duras e resistentes que formam uma armadura espinhenta que o recobre.

Além desses dados de ordem biológica, a composição paratática do sintagma que une os dois nomes aponta para certa tradição narrativa que continua a embalar o sono de muitos humanos. Refiro-me, especificamente, às fábulas. Títulos como “A cigarra e a formiga”, “A lebre e a tartaruga”, “A raposa e a cegonha” são alguns exemplos de textos nos quais se destaca o protagonismo de personagens animais que aparecem nas histórias como aptos a falar, sendo detentores de características comportamentais, subjetivas e simbólicas singulares. Desse modo, as fábulas constituem um filão tradicional representativo – mas não o único – das zonas de articulação, no campo imaginativo, entre a linguagem humana e o mundo animal.

Tendo em vista esse paradigma composicional, neste estudo, propomos investigar certa reverberação dos traços que o caracterizam na produção literária contemporânea. Para tanto, detenho-me na análise de dois romances africanos, *O vendedor de passados* [2004], do escritor angolano José Eduardo Agualusa, e *Mémoires de porc-épic* [2006], do autor congolês Alain Mabanckou. Nosso objetivo é compreender como esses autores friccionam o recurso de construção de narradores não humanos em seus romances a fim de perspectivar as trocas simbióticas e semióticas entre os habitantes do mundo vivo – sejam eles humanos ou não.

Em linhas sumarizadas, no romance de Agualusa, o narrador, uma osga batizada de Eulálio, observa a trama que cerca a figura de Félix Ventura, um genealogista albino especialista em criar passados para as pessoas que o contratam. Já a narrativa de Mabanckou segue a vida do porco-espinho Ngumbá. Neste romance, o leitor acompanha o narrador desde o seu nascimento, tendo acesso a informações acerca das dinâmicas na organização de seu bando (hierarquias, papéis sociais, entre outros aspectos), do processo que o transformou em um duplo de um ser humano até da morte de seu mestre.

Este artigo propõe uma investigação situada no campo dos estudos comparados das literaturas africanas, conforme definição de Elena Brugioni (2019). Para a autora, nos espaços falantes de língua portuguesa – como é o caso do Brasil –, privilegia-se a pesquisa de literaturas escritas também nessa língua, a exemplo da angolana, da moçambicana e da guineense, sendo, ainda, escassos os desdobramentos teórico e críticos que se debruçam sobre obras de autores africanos que escrevem em outros sistemas linguísticos. Como peça-chave de tal entendimento, ainda segundo a pesquisadora, observa-se a manutenção da identidade linguística como parâmetro de delimitação dos *corpora* de leitura.



Consequentemente, as abordagens comparatistas acabam por se situar, também, nos limites das fronteiras linguísticas, seja pela proposição de estudos comparados entre as literaturas dos próprios países africanos inscritos na problemática noção de lusofonia, seja pelo diálogo com outras literaturas de língua portuguesa. Como contraponto, Brugioni busca redimensionar essas leituras em contato, por entender que

um comparatismo interno ao continente, e que obedece desse modo a um conjunto de relações transnacionais de matriz regional (entre outras), contribui de forma decisiva para devolver um peso continental às representações literárias africanas, consolidando e, por conseguinte, problematizando o mesmo paradigma nacional através do qual essas literaturas são hoje estudadas (Brugioni, 2019, p. 223).

Sem eclipsar do horizonte de leitura as idiossincrasias do processo histórico pelo qual passou cada um dos territórios – quais sejam, Angola e República do Congo –, aproximamos os textos em análise tendo como categoria de convergência as formas da animalidade representada nos romances, tanto do ponto de vista estruturante (a elaboração de narradores animais nos romances), assim como o valor e a função atribuídos a esses seres na ambientação dos textos, segundo cosmovisões que deslocam o paradigma cartesiano preponderante no pensamento ocidental.

Considerando este preâmbulo introdutório e os objetivos de pesquisa apresentados, propomos o desenvolvimento deste artigo em um conjunto de seções. Na sequência, discuto alguns aspectos do inter cruzamento entre literatura e animalidade, com ênfase na modalização de gêneros da tradição – como a fábula e o missoço – na configuração da forma romanesca. Em seguida, detenho-me na questão da subjetividade animal e no modo como o texto literário articula a emergência desses pontos de vista. Após essas considerações mais teóricas, analiso os dois romances separadamente, e, por fim, à guisa de conclusão, estabeleço os pontos de convergência e de divergência entre eles.

Animalidade e representações (pós)coloniais

As considerações acerca da animalidade, no contexto mais amplo das culturas africanas, requerem atenção, ao menos, a dois vetores de importância capital. Referimo-nos, por um lado, à emergência de outras perspectivas culturais quanto aos animais não humanos baseadas em pensamentos e cosmovisões autóctones, os quais estabelecem pontos de inter cruzamento entre humanidade e mundo



natural de forma não hierarquizante, propondo, com isso, formas singulares de se relacionar com os elementos não humanos. Por outro lado, é de se destacar reverberações dos antigos impérios que ainda ecoam nesse espaço, haja vista que o processo de colonização se valeu, entre outras estratégias retóricas, da desumanização dos colonizados, aproximando-os, assim, de figuras animais.

Nesse sentido, Faya Chagani (2016) demonstra como a inserção da questão animal demorou a ingressar no campo dos estudos pós-coloniais, devido ao ranço colonial que ainda persiste. Na atualidade, perspectivas como as de Malcolm Ferdinand (2022) já levam em conta as fraturas ambiental e animal como operadores imbuídos na difusão do modo colonial de habitar o mundo. Esses fatores são tomados, do ponto de vista metodológico, como aspectos de relevância ao considerar a inserção da produção literária no campo maior da cultura, conforme apontamento de Mikhail Bakhtin (2017). Para o autor russo, essa postura corresponde a um dos desafios ao que ele propõe chamar de “ciências da literatura”, visto que a compreensão do fenômeno literário atravessa, incontornavelmente, a investigação atenta das correntes da cultura – incluindo as culturas populares – que o irrigam.

Adentrando o campo da representação ficcional, ainda que ambientado na Índia, a série de narrativas de Rudyard Kipling (2023) ao redor das aventuras de Mogli é, muitas vezes, aludida pela sua dimensão exemplar da vinculação entre colonialismo e animalidade. Nelas, os animais são regidos por um rigoroso código de conduta, as “leis da selva”, que definem o comportamento adequado de cada ser dentro de uma hierarquia. Nesse espaço, poucos são os animais que conhecem as línguas, e os segredos, das outras espécies, a exemplo do “filhote de homem”, Mogli. Adotado por uma alcateia, o menino é inserido, através da companhia do urso Baloo, da pantera Bagheera e da cobra Kaa, nas dinâmicas do mundo selvagem. Essa inserção, no entanto, não é plenamente estabelecida, haja vista a erupção constante do universo humano provocada pelo encontro com outros da mesma espécie ou pelas diferenças morfológicas flagrantes aos olhos do “menino lobo”.

Se é certo que tais figurações zoológicas evocam as diferenças da sociedade indiana, marcada pelo processo de colonização britânica, não se deve eclipsar da confrontação com tais textos a capacidade evocativa da alteridade animal, a qual se dá, por vezes, em decorrência da formalização textual de experiências outras de corporeidade. Para Maria Esther Maciel (2023, p. 416),



É inegável que os animais das histórias de Kipling são respeitados enquanto animais, ao mesmo tempo que oferecem elementos simbólicos e alegóricos para o universo humano. É sobre esse paradoxo que a obra se sustenta e, nesse sentido, pode ser tomada também como uma celebração da vida animal – humana e não humana.

A forma curta dessas narrativas faz com que, num primeiro momento, elas sejam catalogadas junto à tipologia dos contos. Semelhantes em extensão, ao lado delas, pode-se arrolar, ainda, outras duas espécies literárias: as fábulas e os missossos. Quanto à primeira, amplamente difundida na cultura ocidental, constitui um gênero que remonta à Antiguidade Clássica, tradicionalmente associado ao procedimento de personificação (ou prosopopeia) que projeta características e atributos concernentes à determinada moral humana em personagens não humanas, com ênfase nos animais. A princípio, essas narrativas podem ser entendidas como expressão máxima da verve antropocêntrica, visto que perdem do horizonte de formação a singularidade do ser representado em detrimento do valor simbólico. No entanto, conforme explicação de Lucile Desblache (2011), as fábulas guardam em si um paradoxo fundamental, a ser comentado na próxima seção deste artigo.

Já o missosso, por sua vez, corresponde a um tipo oral de narrativas tradicionais de algumas regiões da África, como zonas mais a oeste do continente que compreendem os territórios de Angola e do Congo, onde se passam os dois romances em análise. Como elemento diferenciador, essas histórias são lidas como produtos integralmente da prática de fabulação, além de serem enunciadas através de uma ritualística cênica que configura o espaço e a disposição receptivos dessas histórias. Segundo Laura Cavalcante Padilha (2007), existe um componente animista que enforma esse tipo de narrativa devido à frequência de personagens não humanas e de tramas percoladas por elementos que, na lógica ocidental, dizem respeito a um mundo de encantarias. Ainda conforme Padilha (2007, p. 46, grifos da autora), o missosso, “marcado pelo princípio da *força vital*, não [representa] as ordens natural e sobrenatural forças excludentes, mas, ao contrário, duas faces do mesmo fenômeno”. Não esquecemos, todavia, que os dois textos eleitos como *corpus* de leitura para este artigo não são enquadrados em nenhuma das categorias de narrativas curtas. Trata-se de exemplares narrativos do moderno gênero romanesco e, portanto, sua interpelação deve considerar, também, as singularidades da arquitetônica dessa espécie narrativa.

Para tanto, recorreremos, novamente, à compreensão de Bakhtin (2019), com vistas, desta vez, à compreensão do caráter inacabado desse gênero. Na perspectiva



do autor russo, o romance se mostra como um ponto de tensionamento às teorias tradicionais dos gêneros literários, entre outras razões, porque “parodia os outros gêneros (precisamente enquanto gêneros), desvela o convencionalismo de suas formas e de sua linguagem, desloca alguns gêneros, incorpora outros à sua própria construção, reinterpretando-os e reacentuando-os” (Bakhtin, 2019, p. 68). Nesse sentido, compreendemos que as obras de Agualusa e Mabankou nutrem-se desses gêneros da tradição sem abrir mão das possibilidades estilísticas e composicionais abertas pelo gênero romanesco.

Timbres animais

Enquanto fenômeno, a zona de interseção entre os animais e a literatura remonta a períodos atávicos, que se perdem no limiar do tempo. Para John Berger (2021), a presença animal está na gênese das fabulações imaginativas da humanidade, seja como repertório temático e imagético, seja como suporte material para o registro escrito (o sangue para as tintas, a pele para o pergaminho). No ensaio “Por que olhar para os animais?”, o autor não deixa de cogitar: “O primeiro objeto da pintura foi o animal. Provavelmente a primeira tinta foi o sangue animal. Não parece descabido supor que, antes disso, o animal teria sido a primeira metáfora” (Berger, 2021, p. 21), sendo, portanto, elemento primário de nossa compreensão sobre o mundo.

A importância da animalidade no potencial imaginativo humano se mostra patente nos desdobramentos que a presença desses seres na produção literária como elemento incontornável, sob a chancela de diferentes posicionamentos valorativos e com base em diversos procedimentos formantes. Como bem destacado por Maciel (2016), o espaço zoológico da literatura é amplo e expansivo, abarcando a variabilidade de formas expressivas do exercício humano da Zooliteratura. Em termos genéricos – já apontados neste artigo –, algumas espécies textuais têm na presença animal um fator de definição. Este é o caso, por exemplo, dos bestiários e das fábulas.

O primeiro delimitou-se enquanto gênero na Europa medieval, ecoando influências da Antiguidade Greco-Latina e dos textos bíblicos (Van Woensel, 2001). O segundo, já comentado de passagem na seção anterior, aponta para uma tradição antiga, com forte pendor antropocêntrico. No entanto, segundo Desblache (2011), esse não é o único aspecto a ser realçado dessas narrativas. Para a pesquisadora, as fábulas correspondem, também, a exercícios ficcionais



de reconhecimento da subjetividade velada sob a pele dos bichos. Desse modo, ao passo em que,

No início do período moderno, quando a ciência e a pesquisa se desenvolviam à custa de muitos seres vivos, os bichos eram vistos como criaturas inferiores a serem exploradas, subjugadas ou desrespeitadas. As fábulas e contos, no entanto, baseados na presença dos animais, mantiveram uma janela aberta, conquanto pequena, a outras possibilidades de abordagem e de convivência com esses seres (Desblache, 2011, p. 300).

Ensaíada nas fábulas, a emergência de vozes e de enunciadores não humanos se mostra, na literatura moderna e contemporânea, uma configuração criativa explorada por autores de diferentes nacionalidades. Essa vertente tem sido investigada, amplamente, por Maria Esther Maciel, a principal referência brasileira nos estudos da relação entre literatura e animalidade.

No pensamento Ocidental, Michel de Montaigne, em seus ensaios, já indiciara, de modo pertinente, considerações críticas sobre a crueldade contra os animais, assim como conjecturou a existência de razões de natureza *outra-que-não-a-humana*. Essas ponderações desdobram-se no tensionamento de características tidas como “próprias do homem”, na esteira do pensamento de Jacques Derrida (2002). Desse modo, “Outras faculdades tidas como exclusivas do homem também são atribuídas aos animais não humanos: linguagem, habilidades artísticas e arquitetônicas, virtudes e vícios” (Maciel, 2016, p. 29-30).

Se, em Montaigne, tais considerações ocupam o espaço de reflexão especulativa – e processual, como bem cabe à forma do ensaio –, a ciência contemporânea tem ratificado esses posicionamentos, a exemplo dos estudos recentes da Etologia (ciência que estuda o comportamento animal), que atestam a pertinência dessas hipóteses. A bem dizer, as pesquisas de Charles Darwin, ainda no século XIX, se configuram como precursoras dessas descobertas, tendo em vista considerações concernentes à capacidade emotiva e à expressão dos sentimentos por parte do reino animal. De acordo com Dominique Lestel (2009), trata-se da emergência de formas de subjetividade não humana, o que, no decurso do pensamento desse *Ocidente que pensamos ser*, mostra-se uma quarta fissura narcísica:

Essa tese do sujeito animal não é trivial. Ela é potencialmente traumatizante. É a quarta ferida narcísica provocada pela *revolução invisível* da etologia contemporânea: depois de Copérnico, Darwin e Freud, a etologia mostra que nós vivemos em um mundo no qual coexiste uma pluralidade de sujeitos, mesmo que os sujeitos animais não estejam



sobrepostos aos sujeitos humanos (Lestel, 2009, p. 330-331, tradução nossa)².

Após os deslocamentos da centralidade humana gerados pela refutação do geocentrismo, pelo reconhecimento do vínculo biológico entre humanos e não humanos na teoria evolucionista e pelo questionamento da autoridade absoluta da consciência, despontam as múltiplas formas de vida e de sujeitos que habitam o mesmo mundo. No campo literário, essa perspectiva se expressa na construção de narradores e de sujeitos poéticos identificados com espécies não humanas, como os procedimentos engendrados nos romances de Agualusa e Mabankou. Conforme Maciel (2023, p. 36), essa prática se configura enquanto exercício de apreensão de um outro singular, com desafios igualmente singulares e complexos:

Adotar o ponto de vista de uma alteridade radicalmente outra é enfrentar o não sabido e demanda um salto, ainda que imaginário, para o outro lado da fronteira. Cabe a quem se propõe a isso um intenso exercício conjectural, de maneira que a sondagem das subjetividades alheias possa ser feita e traduzida em palavras. Ainda assim, é impossível saber os reais sentimentos e pensamentos desses “outros mais outros” que buscamos traduzir.

É de ressaltar que a escrita de um animal – a despeito da atenção à singularidade do ser representado – não se aparta, absolutamente, do ponto de vista humano. Afinal, o ser de papel e tinta ganha forma única e exclusivamente pela mobilização imaginária do *Homo sapiens*. Por isso, a Maciel (2023) interessa pensar em termos de subjetividades híbridas, que impelem o humano para fora de seu autocentrismo específico. Considerando aspectos formais, um dos modos encontrados pelos escritores para trabalhar a aparição de tais flexões do sujeito é através de “zoo(autobiografias)”, isto é, narrativas cujo protagonista animal assume a função de codificar, em linguagem humana, sua experiência de vida – caso de Eulálio e de Ngumbá –, preenchendo, assim, por vias fabulativas, a lacuna do “quem enuncia”. Se, historicamente, esta foi delimitada como exclusiva para os humanos, por meio da fabulação literária, revela-se a possibilidade de surgimento de um sujeito animal, subvertendo, portanto, as fronteiras especistas.

2 Cette thèse du sujet animal n'est pas triviale. Elle est potentiellement traumatisante. C'est la quatrième blessure narcissique apportée par la *révolution invisible* de l'éthologie contemporaine: après Copernic, Darwin et Freud, l'éthologie montre que nous vivons dans un monde dans lequel coexiste une pluralité de sujet, même si les sujets animaux ne sont pas superposables aux sujet humains (Lestel, 2009, p. 330-331).



Quando a osga ri

Lançado em 2004, *O vendedor de passados* é um dos romances mais conhecidos do escritor angolano José Eduardo Agualusa – autor cuja vida se dá em movência, principalmente entre Angola, Moçambique e Portugal. Inserida em um recorte temporal da história do país africano após o processo de independência, a narrativa descortina os embates políticos e ideológicos que seguiram à guerra de libertação nacional. Nesse cenário, a personagem Félix Ventura, um albino, encontrou como ofício a atividade de genealogista, urdindo passados para aqueles que, descontentes com suas histórias familiares, estão em busca de antepassados e de trajetórias de vidas mais condizentes com os postos ocupados no novo regime.

Em linhas gerais, a obra de Agualusa coloca em questão paradigmas cristalizados acerca das identidades em formação nos contextos marcados pelos embates do colonialismo. Aliado a esse traço vertebral da trama, desponta, ainda, a identidade do narrador do romance: Eulálio, uma osga que mora com Félix Ventura e que assiste a toda a trama dos diferentes cantos e cômodos da casa, entre as paredes e o teto. Apesar de companheiros de moradia por mais de uma década – bastante tempo para a vida de um exemplar dessa espécie de réptil –, a presença da osga só surge aos olhos do humano quando este atenta para a risada produzida pelo animal. Essa vocalização corresponde a uma limitação do aparelho fonador da osga:

Se conseguisse falar, teria sido rude. O meu aparelho vocal, porém, apenas me permite rir. Assim, tentei atirar-lhe à cara uma gargalhada feroz, algum som capaz de assustá-lo, de afastá-lo dali, mas consegui apenas um frouxo gargarejo. Até a semana passada, o albino sempre me ignorou. Desde essa altura, depois de me ter ouvido rir, chega mais cedo. Vai à cozinha, retorna com um copo de sumo de papaia, senta-se no sofá e partilha comigo a festa do poente (Agualusa, 2018, p. 13).

A incapacidade de produzir sons articulados para os parâmetros e os ouvidos humanos não significa, necessariamente, que o animal não seja detentor de um modo próprio de linguagem. Para o genealogista, o único traço legível da expressão da osga é sua risada, outros, no entanto, mantêm-se opacos para a compreensão da humanidade. Essa zona velada corresponde a um motivo de reflexões acerca da linguagem. Com rigor, o referido diálogo aludido pelo narrador se conforma mais como um monólogo, já que as personagens se resguardam nos limites de suas respectivas espécies, pelo menos no plano da vigília.



Essa delimitação é interessante ao observar o conjunto da obra do autor, pois, em *Agualusa*, existe uma valorização singular da dimensão onírica, tomada não como um momento de distensão concernente à realidade imediata, hermeticamente concentrado no mundo adormecido, mas como espaço de ação cujas reverberações alcançam o mundo acordado. No romance em análise, os sonhos se apresentam como cenário para efetivar a conversa entre Eulálio e as personagens humanas da narrativa, espalhando-se por diferentes capítulos do livro. Exemplarmente, lemos este excerto do relato de Félix à Ângela Lúcia:

– Tenho sonhos – disse. – Tenho às vezes sonhos um pouco estranhos. Esta noite sonhei com ele...

E apontou para mim, Senti-me desfalecer. Corri rapidamente, assustado, a esconder-me numa fenda, junto ao teto. Ângela Lúcia gritou, num daqueles arrebatamentos infantis que a caracterizam:

– Uma osga?! Que maravilha!...

– Não é uma osga qualquer. Vive aqui em casa há muitos anos. No sonho, ele tinha a forma de um homem, um tipo pesado, cuja cara, aliás, não me estranha. Estávamos num café e conversávamos... (*Agualusa*, 2018, p. 82).

Destacamos a imagem antropomórfica de Eulálio que aparece no sonho. No romance, percolado por uma cosmovisão animista, a osga do presente da narrativa foi humano em uma vida passada e ainda carrega consigo lembranças do tempo que era um exemplar de nossa espécie bípede desplumada, principalmente dos amores mal-experenciados. Na trama construída por *Agualusa*, essa vivência anterior funciona como um dos argumentos para o entendimento da humanidade que o réptil possui, inclusive de um modelo de linguagem que lhe é alheio. Apesar disso, o discurso de Eulálio é permeado por críticas à postura humana frente aos demais viventes animais:

Os homens ignoram quase tudo sobre os pequenos seres com os quais partilham o lar. Ratos, morcegos, baratas, formigas, ácaros, pulgas, moscas, mosquitos, aranhas, minhocas, traças, térmitas, percevejos, bichos-do-arroz, caracóis, escaravelhos. Decidi-me que o melhor seria fazer-me à vida. Àquela hora, o quarto do albio enche-se de mosquitos e eu começava a sentir fome (*Agualusa*, 2018, p. 27-28).



A presença desse narrador singular já justificaria a inscrição do romance no panorama zooliterário de língua portuguesa. Todavia, ele transcende essas condições ao explorar as potencialidades criativas vinculadas à alteridade animal por meio da valorização da corporeidade da personagem, apresentando-a, ao leitor, como um “animal animal” (Maciel, 2016). Em muitas passagens, a composição articula os movimentos característicos dessa espécie, em relação a outros exemplares animais (como os mosquitos, suas presas, ou do lacrau, seu inimigo), como neste excerto:

A inquietação de Félix Ventura perturbou a minha actividade cinegética. Sou um caçador nocturno. Localizadas as presas persigo-as, forçando-as a subir até ao tecto. Uma vez lá em cima os mosquitos já não descem. Corro então à volta deles, em círculos cada vez mais fechados, encurralá-los num canto, e devoro-os. Já vinha nascendo a madrugada quando o albino, atirado para um dos sofás da sala, me contou a história da sua vida (Aqualusa, 2018, p. 32).

Os movimentos do animal são formalizados na construção linguística do texto. Ao sentir fome, um elemento recorrente no enredo, é apresentado, ao leitor, os gestos da coreografia do caçador que emerge do pequeno corpo. No excerto, o leitor persegue os diferentes passos do predador voraz, depreendido pela sucessão vertiginosa de verbos nas sentenças (*perseguir, forçar, correr, encurralar, devorar*). Sublinhamos, ainda, que Eulálio ocupa, na casa, um ângulo de observação privilegiado, de cima, que lhe permite dar atenção ao que se passa em baixo. Por isso, faz-se jus ao chamamento de “pequeno deus noturno” naquela comunidade.

Seu humano mandou

Alain Mabanckou é um dos nomes proeminentes das literaturas de língua francesa no cenário contemporâneo. Assim como Aqualusa, o autor, nascido na República do Congo (anteriormente conhecido como Congo Brazzaville), também se mostra numa vida em movência: entre o país africano, a França e os Estados Unidos, onde atua como professor de Literatura na Universidade da Califórnia. Em *Mémoires de porc-épic*, lançado em 2006, tendo ganhado edição traduzida no Brasil apenas em 2017, o autor lança mão de uma voz não humana que assume a posição de narrador. O conteúdo do enredo é a vida de um porco-espinho, que em muito já transpôs os limites da expectativa para a espécie (em cativeiro, segundo



informações do próprio romance, porcos-espinho podem chegar aos 20 anos, o narrador do romance, no entanto, já anda no dobro dessa expectativa).

O nome do animal só se revela ao leitor no final do texto: Ngumbá, que significa justamente “porco-espinho” – possivelmente em Kikongo, uma das línguas nacionais do Congo. Diferentemente de outros companheiros de espécie e de bando, o narrador de Mabanckou teve sua vida atravessada pela presença humana de forma radical. Ainda filhote, o pequeno animal foi tomado para ser duplo de um homem chamado Kibandí. Assim, o texto ficcional reverbera uma prática animista comum em algumas regiões do continente africano. Segundo essa perspectiva, os seres humanos estão, intrinsecamente, relacionados a figuras animais. Essas linhas de interligação entretecem esses dois viventes em uma dupla trama intrincada, ao mesmo tempo natural e espiritual. No presente da enunciação da narrativa, no entanto, Kibandí se encontra morto e, contrariando o que seria esperado para seu respectivo duplo, o porco-espinho se mantém no mundo dos vivos.

Com detalhamento, o romance explana a cosmovisão que subjaz tal entendimento do mundo. Segundo nos conta Ngumbá, existem dois tipos de duplos: os pacíficos e os nocivos. Os primeiros nascem junto de sua contraparte humana, numa série gestual e ritualística ricamente expressiva pelos verbos do romance (“fala”, “agride”, “afaga”, “joga”, “pega”, entre outros); esses seres atuam, silenciosamente, na vida de seu mestre, apenas em situações de experiência limite. Os exemplares do segundo tipo, por seu turno, acoplam suas vidas às dos humanos quando estes já estão adiantados nos anos, pelo menos na fase da infância; com esse agrupamento se identifica o narrador: “pertença antes ao grupo dos *duplos nocivos*, nós somos os mais agitados dos duplos, os mais perigosos, os menos comuns também, e como você pode adivinhar a transmissão de tal duplo é mais complicada” (Mabanckou, 2017, p. 9).

O espaço de enunciação do porco-espinho é a sombra de um baobá, espécie vegetal extremamente simbólica em muitas culturas da África, coenunciador do qual o narrador nada recebe de volta. Antes dos desdobramentos arrolados pelo narrador na compreensão de todos os seus anos de vida e de convívio com humanos e outros animais, é de se destacar logo o primeiro parágrafo do romance:

então eu sou um animal, um animal de nada, os homens diriam uma *besta selvagem* como se não existissem outras mais bestas e mais selvagens que nós na espécie deles, para eles não passo de um porco-espinho, e como só acreditam naquilo que veem, deduziram que não tenho nada de particular, que pertença ao grupo de mamíferos



munidos de longos espinhos, acrescentariam que sou incapaz de correr tão rápido quanto um cão de caça, que a preguiça me obriga a não viver longe do lugar em que me alimento (Mabanckou, 2017, p. 7).

Na passagem, o narrador trabalha, ironicamente, a compreensão humana frente aos demais viventes, neste caso, sua própria condição de porco-espinho. Isso decorre não só da remissão ao singular generalista *animal*, já criticado por Derrida (2002) em *O animal que logo sou (a seguir)*, mas também do uso de outros vocábulos existentes no repositório das línguas humanas, como a ideia de “besta”, qualificada como “selvagem” no excerto lido. Ensaando uma aproximação direcionada para o eventual olhar humano, o bicho narrador se descreve pela virtual opacidade de quem o observa: “um animal de nada”.

Prosseguindo no romance, revela-se que Ngumbá trilhou um caminho tortuoso ao se comparar às linhas da vida de outros porcos-espinho. Afinal, ele passou a ocupar a posição de duplo de um ser humano, sendo, com isso, retirado do mundo natural e lançado no universo de desejos humanos. No entanto, considerando a família do narrador, percebe-se que seus pais, quando em vida, também atuavam como duplos e, por isso, foram colocados à margem dentro da comunidade de porcos-espinho em que viviam. Para Ngumbá, “essa cooptação” ao universo humano representou sua manipulação como uma ferramenta para uma série de assassinatos perpetrada por Kibandí. No total, uma centena de mortes se avolumam sobre a personagem, sendo estas, também, o motivo de sua futura morte.

Outros episódios do texto são igualmente exemplares de críticas provenientes dos bichos para com a humanidade, a exemplo deste excerto:

ainda que um grupo de animais bem estabelecido veja com maus olhos a invasão de uma besta estrangeira, sei por experiência que os animais são também organizados, têm o seu território, governante, rios, árvores, trilhas, não são só os elefantes que possuem um cemitério, todos os animais se apegam ao seu universo (Mabanckou, 2017, p. 74).

Apesar desse posicionamento de contraposição ao especismo proferido pelo *Homo sapiens*, percebe-se a hierarquia de valores existentes, também, no reino animal, entre uma espécie e outra. Para os porcos-espinho, as aves, por exemplo, são tidas como animais inferiores. Como motivo dessa valorização negativa está o fato de esses animais serem facilmente capturados, mesmo por arapucas de crianças, diferentemente de outros bichos que só caem em artimanhas mais elaboradas.



Outro aspecto concernente à elaboração de uma subjetividade animal no romance congolês é a referência à corporeidade do narrador. Algumas passagens da narrativa constroem-se pelo encadeamento de ações realizadas pelo animal: movimento, corrida, práticas de alimentação são alguns exemplos das ações do porco-espinho decantados no fraseado do romance. Destacamos, nesse conjunto, o redimensionamento de um gesto como o de juramento para as condições do animal, adaptado às características da espécie: “sim eu era um porco-espinho feliz nessa época, e eu eriço os meus espinhos enquanto o afirmo, o que é uma maneira para nós de jurar, ou então levantamos a pata direita e a agitamos três vezes seguidas” (Mabanckou, 2017, p. 12).

Uma singularidade do romance de Mabanckou com relação ao tratamento dos animais é o jogo de citações que o autor engendra dentro da narrativa. Em muitas passagens, o autor faz citações e alusões a textos os mais diversos: desde narrativas da antiguidade e textos religiosos até romances modernos, como as aventuras de Dom Quixote e a trama de Macondo. Entre esses textos, constam também referências à tradição das formas simples, como as fábulas e suas personagens animais. O que chama a atenção na menção a esse gênero é que ele é evocado no discurso de outros animais, a exemplo do velho porco-espinho, configurando-se, dessa forma, como um repositório de saberes compartilhados e um arquivo de memória cultural que transcende os limites da humanidade.

Considerações finais

Na contemporaneidade, as ações de origem antrópica se inscrevem de forma radical nas dinâmicas do planeta a ponto de justificar a proposição de uma nova Era geológica, o Antropoceno. Um dos sintomas das mudanças efetuadas nesse horizonte civilizacional corresponde ao desaparecimento massivo de formas de vida da biosfera, tanto que, segundo alguns pesquisadores, já se assiste à Sexta Grande Extinção das espécies, desta vez, com a força da assinatura humana. Nesse contexto, as artes, e em especial a literatura, mostram-se espaços para repensar, através do potencial imaginativo, outros modos de habitar este mundo compartilhado.

Nosso estudo procurou analisar uma dessas estratégias mobilizadas por escritores e poetas para apresentar pontos de vista e modos de existência alheios ao nosso autocentrismo humanista. Tanto em *O vendedor de passados* quanto em *Mémoires de porc-épic*, os autores constroem narradores não humanos que não se furtam a tecer críticas à postura de nossa espécie com relação aos outros animais.



Para isso, os ficcionistas alinhavam na trama dos textos aspectos concernentes às cosmologias animistas existentes nos espaços de ambientação dos romances e que servem como justificativa para o fato de ouvirmos discursos que provêm dos bichos, os quais, de outro modo, estariam vedados ao entendimento humano.

A configuração de animais escritos não é um exercício novo no campo literário, haja vista que a presença zoológica pode ser reconhecida em diferentes tradições culturais. Ao pensar em gêneros como os bestiários, as fábulas e os mis-sossos, por exemplo, a presença animal é fator preponderante da caracterização das espécies textuais. Com efeito, esses aspectos fazem com a construção dos dois romances em análise se aproxime de certas operações de escrita atreladas a esses gêneros da tradição. Corroborando com o caráter inacabado do gênero romanesco, os textos analisados exploram esses diálogos com a tradição de modo a colocar em questão a postura antropocêntrica. Para tanto, os autores se valem do fundo cultural animista, representado – respectivamente nos romances de Agualusa e Mabanckou – pela noção de vidas passadas e pela existência dos duplos animais.

Sem se restringirem à figuração dessas personagens sob viés meramente simbólico ou metafórico, os dois romances engendram exercícios de captação da perspectiva singular que emana de cada um dos narradores não humanos, construindo posicionamentos únicos sobre a vida. De um lado, isso é atestado pela evocação da corporeidade desses seres em passagens das quais desponta a atenção às ações executadas pelos bichos. Por outro, o olhar animal se expressa na crítica efetuada ao pretense isolamento humano em relação ao restante do mundo vivo. Assim, uma vez convocados para compor a trama romanesca e a trama biológica, a osga e o porco-espinho, agora já singularizados nos nomes Eulálio e Ngumbá, põem em suspenso a leitura reducionista que cerca os animais. Longe da lógica maquínica cartesiana, os bichos emergem dos textos como sujeitos capazes de promover a escuta a um relato próprio sobre a existência, sobre a vida.



Referências

- AGUALUSA, José Eduardo. **O vendedor de passados**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.
- BAKHTIN, Mikhail. O romance como gênero literário. *In*: BAKHTIN, Mikhail. **Teoria do romance III: O romance como gênero literário**. São Paulo: Editora 34, ano. p. 65-111.
- BAKHTIN, Mikhail. A ciência da literatura hoje. *In*: BAKHTIN, Mikhail. **Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas**. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 9-19.
- BERGER, John. **Por que olhar para os animais?** Tradução Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Fósforo Editora, 2021.
- BRUGIONI, Elena. **Literaturas africanas comparadas: paradigmas críticos e representações em contraponto**. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.
- CHAGANI, Fayaz. Can the Postcolonial Animal Speak? **Society & Animals**, [S.l.], v. 24, n. 6, p. 619-637, 1 dez. 2016.
- DESLACHE, Lucile. As vozes dos bichos fabulares: animais em contos e fábulas. *In*: MACIEL, Maria Esther (org.). **Pensar / Escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011. p. 295-314.
- FERRAZ, Eucanaã. **Raio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- FERDINAND, Malcolm. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. Tradução Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- KIPLING, Rudyard. **Mogli**. Tradução Jim Anotsu. Rio de Janeiro: Antofágica, 2023.
- LESTEL, Dominique. **Les origines animales de la culture**. Paris: Champs Essais, 2009.
- MABANCKOU, Alain. **Memórias de porco-espinho**. Tradução Paula Souza Dias Nogueira. Rio de Janeiro: Malês, 2017.
- MACIEL, Maria Esther. **Animalidades: zooliteratura e os limites do humano**. São Paulo: Editora Instante, 2023.
- MACIEL, Maria Esther. **Literatura e animalidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- PADILHA, Laura Cavalcante. **A voz e a letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX**. Niterói: EdUFF; Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2007.
- VAN WOENSEL, Maurice. **Simbolismo animal na Idade Média: os bestiários: um safari literário à procura de animais fabulosos**. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2001.



A ORALIDADE EM UANHENGA XITU, UM APORTE DA TRADIÇÃO CULTURAL AFRICANA

Leovogildo António¹
Angola - ISCED - Sumbe

Tânia Lima
UFRN - Brasil

O presente artigo é um recorte da nossa dissertação sobre Vozes na Sanzala (Kahitu) de Uanhenga Xitu e sua integração por meio da mediação da leitura literária na sala de aula. Neste sentido, este artigo se apresenta como um contributo à crítica literária angolana, ao propormos uma leitura que articula literatura, tradição e ensino, reconhecendo na narrativa Vozes na Sanzala (Kahitu), uma expressão singular da angolanidade e uma rica fonte para o trabalho didático em contexto escolar.

A oralidade

A oralidade como um fenómeno cultural e literário, se torna um elemento central nas narrativas de Uanhenga Xitu, pois se traduz numa maneira peculiar de se manifestar no seio da tradição africana. Altuna (2014, p. 88) pontua que a cultura bantu e mais alargadamente a negro-africana surge, se expande e se

¹ Concluiu mestrado na Pós-graduação em Ensino da Língua Portuguesa no ISCED do Sumbe – Angola – África, sob orientação da Professora Dra. Tânia Lima (UFRN/ISCED/ProfArtes), também é igualmente professor de Literatura Angolana no Ekuikui-II. É membro do Grupo de Pesquisa Discurso, Sujeito e Ensino afecto à Universidade do Pará.



mantém pela palavra, fundamentada na oralidade, que é descrita como uma via de transmissão de saberes e valores da comunidade, como vimos no primeiro capítulo desta dissertação. No entanto, é precisamente por se manter viva, através da oralidade, que a palavra garante continuidade da memória e da cultura, porque nada subsiste verdadeiramente sem a sua existência. Contudo, a semelhança do que já dissemos, Ana Leite (2003) argumenta que a oralidade, nas literaturas africanas, não pode ser vista, somente, como meio de transmissão de histórias e ou conhecimentos, pois ela constitui a base estrutural das próprias práticas culturais e literárias. Todavia, tanto Altuna como Leite, assim como Tchimboto, nas suas abordagens, dão-nos subsídios para compreender a forma como Uanhenga Xitu lida com a oralidade, utilizando-a como um recurso narrativo e como uma via para descrição de circunstâncias profundamente enraizadas na experiência angolana e, por meio dela, alterar os paradigmas do discurso colonial.

Nesta análise de *Vozes na Sanzala (Kahitu)* partimos do princípio de que o discurso literário de Xitu é, quase sempre, encarado numa perspectiva de resposta à incompreensão da alteridade, que permitiu a fixação da cultura europeia como modelo de civilização, o qual a cultura africana deve se submeter, por isso a oralidade é altamente privilegiada e, tão-somente, emerge como um mecanismo de resistência contra a imposição do discurso colonial. Em relação a este ponto, Patrick Chabal (1994) nos diz que a literatura africana moderna conserva características profundas da oralidade vistas não apenas como herança, mas sobretudo como mecanismo de contestação e reapropriação da narrativa histórica. Sobre isso, o próprio Uanhenga Xitu afirma, vezes sem conta, que a sua maior escola foi a sanzala; o que realmente se confirma na narrativa por meio das falas das personagens criadas; inclusive aquelas que são ditas em língua portuguesa e que aparecem marcadas pela inserção de um conjunto de elementos culturais, desde expressões idiomáticas, provérbios, adágios que refletem, profundamente, a sabedoria ancestral, o que tonifica ainda mais a importância da palavra, entenda-se palavra oral, na tradição bantu. Essa abordagem reforça a visão de Altuna (2014, p. 89) para quem “a palavra oral, na tradição bantu, representa um símbolo eficaz, capaz de produzir efeitos e influir noutros seres depois de contactá-la”, este sentido é ainda reforçado pelo mesmo autor ao argumentar que “a palavra é a pessoa”. Nesta ordem de ideias, a palavra oral, não apenas comunica, mas possui um poder transformador expresso pela energia vital da pessoa que a pronuncia. Em relação a esta posição, Manuel Rui, um importante escritor, contemporâneo de Uanhenga



Xitu, afirma, de forma tácita, no texto oral já disse: não toco e não o deixo minar pela escrita, arma que conquistei ao outro” (Rui, 1987, *apud* Moreira, 2023, p. 2).

Essa afirmação ressalta o embate entre a oralidade e a escrita, simbolizando a resistência cultural africana contra o saber colonial. Assim sendo, a oralidade se presentifica, nos textos de Uanhenga Xitu e de outros autores angolanos, a oralidade é vista como esta forma de resistência à expansão da escrita, selando um intercruzamento simultâneo entre a ruralidade, componente estruturante do imaginário popular, expressa em língua angolana, e a urbanidade, símbolo da colonialidade expressa em língua portuguesa. Sobre isso, Manuel Ferreira (1989) reforça a ideia de que a literatura africana escrita se desenvolve num contínuo diálogo com a oralidade, rejeitando uma visão dicotômica entre a cultura oral e a cultura escrita. Neste âmbito, no discurso literário de Uanhenga Xitu, se evidencia esta coexistência, haja vista o facto de a escrita não substituir a oralidade, mas a incorporar como base estruturante do próprio discurso literário, considerado por Ferreira (1989) como “intertextualidade oral-escrita”, na medida em que, a narrativa escrita, procura recuperar o dinamismo e o carácter performativo da tradição oral, expressa em ambientes rurais, fora do ambiente da cidade.¹

O bilinguismo como marca da oralidade em Uanhenga Xitu

Angola é um país caracterizado por uma diversidade étnica, cultural e linguística e o seu contexto linguístico é demasiado complexo, marcado, desde 1842, pela coabitação do português com as línguas angolanas, línguas essas consideradas nacionais: *kimbundu*, *umbundu*, *kikongo*, *nhaneka-umbi*. Como se sabe, a língua é o primeiro elemento que faz sair o indivíduo singular de si mesmo e mete-o em comunicação com os outros indivíduos. Neste sentido, afirma-se que o povo que perdeu sua língua, perdeu, naturalmente, a capacidade de exteriorizar o que pensa, aquilo que sente e deseja. É por esta razão que o processo colonial provocou alienação cultural e a consequente perda de capacidade de criar símbolos que sirvam de unificação da consciência nacional, embora nos tenha deixado um legado linguístico que se presentifica por meio da literatura expressa em língua portuguesa. Todavia, a ideia de unificação e consciência nacional em Uanhenga Xitu surge com esta situação do bilinguismo que se pode observar na sua obra, que nos leva a não olvidar o seu contributo no processo de angolanização da Língua Portuguesa que, embora seja uma língua que tenha chegado ao país com a expansão do império colonial português, a verdade é que, ao longo dos tempos,



se enraizou no nosso contexto, se diluiu no emaranhado de línguas regionais e ganhou corpus que a definem como português angolano. Assim sendo, desde o processo de luta pela independência o português tem se mostrado ser um instrumento valioso no processo de comunicação entre os angolanos, sobretudo no plano político-estratégico de unificação do território de Cabinda ao Cunene.

É neste sentido que, por meio de uma leitura analítica e crítica, olhamos para o conto *Vozes na Sanzala Kahitu* que, em nosso ver, fornece aos estudantes subsídios linguísticos e extra-linguísticos funcionais para sua interação com o meio social em que se encontram, permitindo-lhes enxergar a realidade a partir de uma perspectiva histórica, pois Uanhenga Xitu cria novas palavras e recria símbolos a partir deste considerado hibridismo linguístico, que é, também, uma forma de resistência cultural.

Desta forma, sendo a língua expressão do povo, com esta observação da componente social da língua, na leitura do conto, verificamos que o autor ambicionou contribuir para a consciencialização dos valores culturais africanos de modo geral, e os valores regionais angolanos de forma particular, tendo a língua como meio de transformação. Esta abordagem encontra-se respalda nos dias de hoje em que o ser africano tem sido muito truncado, ou seja, numa altura em que o ser-se negro não é característica suficiente para se aferir a africanidade, pelo que, devem ser acoplados outros pressupostos, são esses pressupostos que podem ser evidenciados em *Vozes na Sanzala Kahitu*, tais como: o valor do homem e da mulher na cultura bantu, a reverência à ancestralidade, a religião, o simbolismo e muitos outros temas que em certa medida contrapõem os grandes objectivos da ocidentalização e a tentativa de homogeneização da língua portuguesa.

“A obra de UX é marcada por um bilinguismo acentuado, escrevendo em Português (sua língua segunda¹) e em *Kimbundu* (sua língua materna), sendo que mesmo nas obras a que se desafiava a escrever em Português incorporava imensas expressões do *Kimbundu* (aqui denominadas *kimbundismos*) que eram descodificados ou traduzidos em nota de rodapé ou num glossário no fim do texto” (Barros, 2019, p. 16).

Embora seja possível entender os sistemas de crença, à partida, sem o conhecimento da língua, verifica-se a transmissão da herança cultural atrelada ao fenómeno da angolanização da língua portuguesa. Esta contextualização linguística é apontada como uma das grandes preocupações de Uanhenga Xitu, sobretudo se tivermos que olhar para a simbiose que ele faz entre o português e o kimbundu no interior das narrativas; o que ele não considera ser um artifício literário, mas uma demonstração do linguajar que ouvia, arriscando-se a dizer que



“são frutos de negros que bilingavam no vai-volta de e para cidade” (Xitu, *apud*, Sá, 2009, p. 293). No entanto, vê-se que a escrita de Uanhenga Xitu caracteriza-se por uma dualidade linguística que, embora resulte, numa primeira fase, de uma actividade literária, mas que no fundo abre caminhos para uma convivência pacífica entre o português e as línguas angolanas, o que não é tão novo, se tivermos que considerar o facto deste hibridismo linguístico, recurso estilístico muito utilizado pelos intelectuais que deram início ao nacionalismo, não deixar de ser uma forma de resistência à colonização portuguesa que de forma impositiva resolveu criar padrões de belo e de civilização.

Ela surge, precisamente, para desconstruir a ideia do português clássico e puro, como se a língua pudesse se situar acima das nossas sociedades (Xitu, 1984). Neste sentido, a linguagem literária de Uanhenga Xitu acaba por ser resultado de um processo de expressão que visava a afirmação de uma nova forma de se posicionar em relação à língua portuguesa, que não deixa ser um jeito próprio de expressão do pensamento, de uma maneira simples, despida dos princípios rígidos da semântica e da gramática normativa portuguesa. É nesta conformidade que, Amadeu Teófilo de Barros (2019), nos diz que “a língua, enquanto elemento vivo de uma comunidade, denota vivências, experiências individuais e colectivas, transformações sociais e sociolectais e, portanto, culturais”.

Assim, observa-se, desta forma, uma luta pela revitalização do poder simbólico das línguas angolanas, o que nos remete a Pierre Bordieu (1987) que, na sua ideia de mercado linguístico, considera o poder simbólico como a capacidade de dar nome às coisas e por meio deles se possa ver, crer e agir. Este pensamento se enquadra nos discursos que objectivavam fazer uma ruptura total com o vínculo placentário na abordagem literária do período colonial e que ganha forma por conseguir cortar o cordão umbilical e fazer passar o africano de objecto para sujeito da história (Costa, 2016, p. 5). No interior da obra, essa ruptura se manifesta não apenas na forma como são construídos os diálogos, mas também na escolha lexical, na conservação de expressões idiomáticas do kimbundu e, sobretudo, nas diferenças que se podem observar entre as falas das personagens e as falas do narrador. Em nosso ver, as falas das personagens, são quase sempre sustentadas por uma linguagem simples, confirmando os dizeres de Altuna (2014) segundo o qual o bantu não intelectualiza a palavra.



O Sitz im Leben de Vozes na Sanzala (Kahitu)

Tal como temos vindo a assegurar, a análise do conto *Vozes na Sanzala* (Kahitu) nos permite compreender como a tradição oral, o contexto histórico e a construção das personagens contribuem para a densidade simbólica da narrativa. Nesta secção, vamos fazer uma análise particularizada destas microestruturas que compõem a narrativa. Esta análise será conduzida com apoio nos pressupostos de alguns teóricos, tais como: Massaud Moisés (2007), que destaca a importância da personagem como centro de significação do texto literário e do conflito como o motor da narrativa; assim como outros especialistas em estudos literário orais africanos: Tchimboto, Manuel Ferreira, Walter Benjamim, Ana Lúcia de Sá e muitos outros.

Servimo-nos desta expressão Alemã *Sitz im Leben* que significa *assento na vida*, segundo Tchimbo (2024). Neste sentido, é, também, por inspiração, que olhamos para este importante recurso metodológico e dele nos apossamos para fazer uma interpretação do conto de Uanhenga Xitu, construído, em nosso ver, com base nos princípios da oralidade dos contos africanos que, para Tchimboto, “o conto como quase todos os outros géneros literários da oralidade nasce de contextos sociedades rurais” (p. 151). Entretanto, o conto *Vozes na Sanzala* (Kahitu) se assenta num universo comunitário rural, onde a vida decorre sob a autoridade dos mais velhos e onde a oralidade tem função estruturante e os valores sociais são orientados por tradições ancestrais. No entanto, é por meio de um espaço simbólico e físico, chamado sanzala, o lugar onde se desenvolvem os dramas humanos, ou seja, os acontecimentos “assentes na vida”, à luz da cosmovisão africana. Assim sendo, para compreensão do conto como uma narrativa ancorada na vida rural africana é preciso retomar as palavras do próprio autor ao revelar que a obra foi escrita num contexto de cárcere político, no Tarrafal (Cabo Verde), e que nasceu da reminiscência da sua infância: “Na prisão do Tarrafal, Chão Bom, Ilha de Santiago, Cabo Verde, escrevi mais esta história e foi uma das amigas íntimas e fiéis do meu longo cativeiro. [...] Quando me debruçava sobre ela, o pensamento voltava sempre à infância [...] E, só por isso, terá valido a pena”.

Com isso, vemos que essas palavras do autor oferecem um testemunho valioso sobre o lugar vital de onde emerge a narrativa — não apenas geográfico, mas também emocional e cultural. Ao evocar os cenários de Kasadi, Nzele, Menha-a-Môngua, as sanzalas de Madimu, Caju, Jinganga, Cassenda, entre outras, Xitu revela que *Vozes na Sanzala* não é uma ficção descolada da realidade, mas sim uma encarnação literária da memória coletiva da Angola profunda. Esse retorno



à infância e às experiências comunitárias nas sanzalas, onde se brincava, se contavam histórias, se colhiam frutos e se aprendia a vida com os mais velhos, este é o verdadeiro *Sitz im Leben* da obra. É esse universo que confere à narrativa a sua densidade cultural e simbólica.

Kahitu- Kikata kia Nzambi (o aleijado de Deus)

Era parálítico de infância. Desde a nascença nunca ficou de pé. No dia em que experimentou fazer o tendê nhi kubane o mbui, caiu!

INAMA IABULUKUTA!!! (XITU, 2013, P. 61).

Vemos que Kahitu é apresentado, desde o começo da narrativa, como alguém cuja história aparece marcada por uma deficiência física, este facto, em princípio, já o isola das experiências comuns, ao menos em comparação com as outras crianças. No entanto, o narrador surge para contrapor essa limitação quando nos diz que: “o que Deus lhe tinha tirado na locomoção das pernas, aumentara-lhe nos ombros, peito e cérebro”. Com isso, a imagem de corpo frágil e espírito forte, se torna o eixo simbólico da personagem, inserindo-a num plano estratégico de superação.

É a partir deste olhar que o narrador caracteriza *Kahitu* como *Kikata kia Nzambi*, expressão que, por extensão semântica, é resignificada e traduzida em português no interior do próprio texto por “paralítico de Deus” Xitu, 2013, p.61), mas se vista na sua concepção original, a partir da língua kimbundu, ela pode ser traduzida como “A palavra de Deus” ou “O Decreto de Deus”, onde “kikata” significa “palavra”, “ordem” ou “decisão” e “Nzambi” faz referência a “Deus”. Com essa evidenciada marca da oralidade, expressa em língua angolana, ao ser traduzida para o português, nos permite constatar que *Kahitu* nasce aleijado por decisão ou por ordem de Deus, embora seus pais, de acordo com as infomações do narrador, mesmo sabendo de tudo, tal como se pode deduzir das falas de Mbombo que, estando furiosa, se refere ao marido: “pensas, por ventura, que o facto de eu estar calada há três anos, não sei a causa da doença do meu filho?” (Xitu, 2013, p. 64); ainda assim estivessem preocupados, correndo de lugar em lugar, de kimbanda a kimbanda, por formas a encontrar a cura do filho. Este facto, nos permite observar uma particularidade importante nas culturas bantu que, na perspectiva religiosa, é apontada, muitas vezes, e até discriminatoriamente, como uma cultura politeísta, mas o que se constata aqui, é a possibilidade de



existência de um certo monoteísmo, sendo que a palavra Deus se refere a um ser Supremo, uma autoridade com capacidade de decidir quem nasce são e quem nasce deficiente; pelo menos é o que se pode perceber das palavras de *Mukita* ao redefinir a sua fala depois de ter dito asneira “ Aceito boamente o que Deus me deu. *Muvumu, kitumba; mutunda o njimu nhi kioua, mutunda o mukuá-sauidi nhi kinema*” (Xitu, 2013, p. 62). tal como se pode verificar nestas palavras do narrador: “*Kahitu* aprendeu somente a gatinhar e a rastejar. A partir daqui se pode confirmar os dizeres de Altuna quando afirma que “ a existência de Deus é certa para os bantu” (Altuna, 2014, p. 385). Por seu turno, evidenciamos que é por meio desta crença e da reverência num Deus único e pessoal que se firma um compromisso inviolável entre o *Kituta de Kasadi*, representado por um *kilamba*, e a descendência de *Kahitu*, como consequência de sua avó materna, *Kauvalende* que, estando grávida de *Mbombo*, mãe de *Kahitu*, avistou a sereia de Kasadi na fonte do rio.

A kijila como conflito simbólico, entre a tradição e a culpa

Para compreendermos a *kijila* como elemento sagrado na estrutura narrativa de *Vozes na Sanzala (Kahitu)* faz-se necessário recorrermos à passagem do conto em que, *Ngana Kasadi*, através do seu representante, o *Kilamba*, decreta o destino espiritual da filha de *Mbende* e de toda a sua linhagem. Pensamos que é ali onde se confirma, na narrativa, a inscição da *kijila* como interdito sagrado e como elemento estruturante da narrativa. Vejamos:

“– Mbende, a partir de hoje, esta tua filha e a sua geração servirão as sereias. Em qualquer festa ou invocação que se fizer em memória de Ituta, ela terá de participar. Da gravidez que traz, nascerá uma menina que levará o nome de Mbombo. São ordens de Ngana Kasadi!... Avisa o teu genro que o homem que casar com a Mbombo deverá cumprir à risca os preceitos de Ngana Kasadi. Porque esta Kauvalende deve a vida à filha que leva no ventre. Kituta, quando é abusado, raro castiga com a morte as mulheres grávidas. O que ele faz, nesses casos, é deformar os frutos que saem do ventre da mulher que o ofende. Não se esqueça da lição, que é bem importante” (Xitu, 2013, p. 77)

No entanto a narrativa nos apresenta outras evidências que confirmam a deficiência de *Kahitu* como tendo sido originada pelo incumprimento deste preceito, da parte de *Mukita*, seu pai, tal como se pode depreender das palavras de *Mbombo* num diálogo em leito conjugal ao segredar ao marido a nova gravidez:



"Mukita, ngemita dingi. Espero que não vá suceder mais como na gravidez de Kahitu... Sempre te fiz lembrar para dar o banquete ao Kituta de Kasadi, ou oferecer um presente ao nosso kilamba" (Xitu, 2013, p. 63). Nesta passagem vemos que se faz uma retoma à "kijila", que é vista, na cultura bantu, como um preceito espiritual herdado. Neste sentido, se cumpre o que Altuna (2014) reverencia, ao dizer que "o nascimento é algo extraordinário porque se conjugam a força vital-fecunda do casal com o beneplácito activo de outras forças mágico-misteriosas". Ou seja, a Mbombo ao recordar-se da *kijila* evidencia o papel da tradição como elemento regular do comportamento individual e comunitário do homem bantu e de demonstra, também, a sua interdição simbólica e espiritual, estabelecendo-se como uma força normativa herdada por intrasigência.

Por seu turno, em consequência disso, se origina o conflito central da narrativa, pois a partir do incumprimento desta *kijila* se dá a paralisia de Kahitu. Este rompimento com os costumes tradicionais serve, também, como uma metáfora da ruptura identitária provocada pelo colonialismo que, tal como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, deslegitimou os saberes africanos em favor do saber ocidental. Em relação a isso, Moisés (2007) ressalta que uma literatura engajada "não se limita ao retrato da realidade, mas busca transformá-la por meio da consciência crítica do leitor".

Neste quesito, Uanhenga Xitu, com a sua escrita atravessada pela crença na tradição oral, resgata o saber popular e cumpre com esse papel transformador. Vejamos que a conversa entre *Mbombo* e *Mukita* revela o peso da culpa, o valor da crença e ressalta, uma vez mais, a influência da memória colectiva na vida familiar e individual. Mbombo acusa o marido de ter rompido com um pacto sagrado, tendo ignorado o que sua família prometeu ao *Kituta de Kasadi*, o que tenha originado desgraça no seio familiar, esta desgraça é, certamente, como já referenciamos o nascimento deficitário de *Kahitu*. Massau Moisés (2007) considera que "a personagem não se define apenas por acções, mas pelas ideias e valores que a movem ou a travam" (p. 72). Nesta perspectiva, o valor aqui ressaltado e que move Mbombo é a fé na tradição, nos costumes; esta fé dá sentido às experiências da vida e também da dor. Ao mesmo tempo, Mukita é confrontado com uma dissonância entre dois mundos, duas realidades, o tradicional e o moderno. Esta dissonância acaba por ser determinante na construção da sua caracterização baseada numa hesitação, que revela a sua natureza de persogem complexa, dividida entre o racional e o espiritual. Não há dúvidas que a personagem Mbombo



emerge como uma depositária da memória ancestral e da oralidade, assumindo uma postura de autoridade simbólica no seio familiar.

Mas apesar desta infidelidade à tradição e às normas fixadas pelos antepassados vemos uma atitude complacente e de compensação divina que, mais tarde, acaba por se perceber melhor no desenvolvimento da narrativa, quando *Kahitu* se torna um mestre ao ensinar diversas artes, no passatempo com as crianças, instruindo-as na confecção de instrumentos para caça, tirar pedra aos imbondeiros para arrancar a múkua e natação, demonstrando que a sua deficiência física não o inutilizava, pois entre outros ofícios dominava como poucos a língua portuguesa que lhe dava também o título de mestre, com isso se confirma a fala do narrador, uma vez mais, aquela fala do narrador, “mas o que Deus lhe tinha tirado da locomoção das pernas, aumentara-lhe nos ombros, peito e cérebro” (Xitu, 2013, p. 61).

Por outro lado, apesar de todas as valências, *Kahitu* era considerado, sobretudo pelas crianças, como *kaxena* expressão que, na língua *kimbundu*, normalmente se refere a pessoas orfãos ou criança abandonada (Ribas, 2014). Do ponto de vista cultural, o termo carrega um simbolismo muito forte, pois representa a marginalização ou desamparo de alguém dentro da comunidade e essa realidade é evidenciada dentro da narrativa, tal como se pode observar: “as crianças tinham-no como um boneco, miúdo que nascera para *mbuazaria*” (Xitu, 2023, p. 81). Por meio desta passagem vemos que o termo reflete não apenas o significado literal de “orfão” ou “criança abandonada”, como Óscar Ribas no seu *Dicionário de Regionalismos Angolanos*, mas que traduz uma simbologia forte associada à exclusão social, até porque é desta forma que o *Kahitu* era visto por quase todos.

Kahitu, o guardião da palavra: a oralidade na alma da sanzala

Na construção de *Vozes na Sanzala (Kahitu)*, Uanhenga Xitu convoca, para protagonista do enredo, uma figura que não se limita ao papel de personagem, pois Kahitu é voz, é memória, é raiz que não seca. Nascido e crescido no pó vermelho da sanzala, é ele quem carrega, no seu olhar atento e no seu silêncio cheio de saber, o peso doce da tradição oral africana. A personagem se posiciona como um homem que se abre para imersão na sua própria mundividência e é ali, na sanzala, onde se torna partícipe da vida comunitária. Quando o narrador nos diz que “o mestre era o homem mais informado da sanzala” (Xitu, 2013, p. 91) está a declarar algo maior: Kahitu é o eco vivo de muitas vozes caladas, guardião de



histórias que nunca chegaram ao papel, mas que se inscreveram no corpo e são impregnados na essência da comunidade. Podemos considerar que, ao ser o homem mais informado da sanzala, além de significar que acompanhava as dinâmicas da sua comunidade, podemos deduzir que absorveu imposta por uma participação interativa quase que obrigatória, no parecer de Altuna (2014).

A oralidade africana, como nos recorda Hampaté Bâ (2010), é “a biblioteca dos vivos”. Sabemos que em África, a palavra não se mostra apenas como som: ela é força, é herança, é instrumento de continuidade. Kahitu, por estar “a par de todas as conversas, até das íntimas”, como se pode observar na narrativa, ele se apresenta não apenas como um simples escutador, mas como um transformador das palavras que ouve, atribuindo-lhes sentidos vários. A personagem Kahitu é descrita pelo narrador como “mestre”, um conhecedor dos ritmos da vida e dos silêncios que falam mais alto que o grito, por isso mesmo ganha destaque ao ser-lhe atribuída a responsabilidade de cuidar das crianças, tal como se pode ver nesta caracterização: “Ensinava-lhes diversos jogos: como fazer e armar os laços para caçar pássaros e esquilos; como atirar pedras aos imbondeiros, para arrancar a *múkua*; como nadar” (Xitu, 2013, p. 82). Ele sabe de nascimentos e de mortes, de casamentos e desavenças, de encantamentos e feitiços. E sabe, sobretudo, guardar.

Na tradição angolana, especialmente nas comunidades rurais, a palavra tem dono e a escuta tem valor. Não é qualquer um que pode falar sobre o passado, porque o passado não é uma linha cronológica, mas um rio onde só se entra com permissão. Kahitu entra nesse rio com naturalidade, porque nunca saiu dele. Enquanto “os seus contemporâneos faziam da sanzala lugar de transição, ele estava lá desde a nascença”. Ele viu tudo com os próprios olhos, mas viu também com os olhos dos mais-velhos que já partiram, porque na África profunda, a memória de um é sempre a memória de muitos. Uanhenga Xitu constrói essa personagem com os ingredientes da oralidade: o tempo expressivo, a sabedoria partilhada, o respeito pelos mais velhos e a escuta como valor. Kahitu é o que os povos bantu chamariam de kambembe: aquele que liga o ontem ao hoje. Ngũgĩ wa Thiong’o (1986) afirma que “a oralidade é a base sobre a qual as culturas africanas se erguem e se reconhecem”.

Em Kahitu, essa base torna-se corpo, gesto, palavra pronunciada com cadência ancestral. Ele não fala por si, mas por todos os que o ensinaram a falar. Ao conhecer “os segredos de algumas famílias”, Kahitu revela-nos outro traço da oralidade africana: ela é ética e é comunitária. O saber, mesmo quando íntimo, é guardado com zelo. A palavra é como um fogo sagrado: aquece, mas também pode queimar,



por isso, deve ser usada com sabedoria. Como lembra Sène (2000), “na tradição oral, quem fala deve saber quando, como e porquê falar. E mais ainda, deve saber calar”. Kahitu sabe tudo isso, e por isso é respeitado.

Para o ensino literário em Angola, Kahitu é uma chave que abre caminhos. Ele permite que os estudantes se vejam nas histórias, que reconheçam a autoridade dos seus avós, que compreendam que a literatura pode brotar do batuque, do ditado, da conversa à sombra da mulemba. Kahitu é literatura viva, e isso convida-nos a repensar o que é saber, o que é cultura, o que é a escola. Mais do que personagem, ele é metáfora do saber africano: não escrito, mas inscrito, nos corpos, nas paisagens, nas práticas de convivência.

Vejamus que, a partir de uma expressão, discorremos para muitas facetas da vida africana. Esse movimento confirma o facto de que a oralidade na tradição africana não é, de forma nenhuma, um mero instrumento de comunicação, mas, sobretudo, uma estrutura narrativa que envolve ritmo, interação com o público e um conjunto de elementos estilísticos respaldados nos próprios *modus operandi*.

Assim sendo, esta abordagem serve também para entender aquilo que foi a desumanização do colonialismo e a forma como ele ainda se mantém viva nas sociedades africanas actuais; pelo que, uma vez mais, não podemos deixar de dialogar com Frantz Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), sobretudo para entendermos a forma como o homem negro, ainda hoje, se vê forçado a usar máscaras brancas para ser aceite e, em contraposição, rejeitar-se a si mesmo, seus valores e sua cultura o que, em certa medida, gera um conflito e uma evidenciada perda de identidade, com isso a oralidade se torna uma forma de o africano se posicionar no mundo, revelando toda a sua tradição, todo o seu património e sua herança cultural.

Neste emaranhado de dizeres, Luís Kandjimbo (2015) problematiza a disciplinarização da literatura angolana, propondo três eixos para sua efectivação, mormente: a instauração de novas narrativas legitimadoras; o funcionamento do campo literário e do sistema educativo; a legitimação e canonicidade da literatura angolana. Esse olhar, em nosso ver, para além de fazer uma referência histórica que procura demonstrar que os fundamentos da disciplinarização da literatura angolana, emergem de uma moderna mentalidade africana que visa atrair uma nova forma de angolanizar o ensino da literatura, muito longe dos padrões fixados anteriormente pelo ocidente; revela, igualmente, um interesse e uma preocupação com a formação e actualização dos saberes referentes à cultura angolana, fundamentado, principalmente, na oralidade. Esta perspectiva vai ao encontro



da nossa intenção, pois, também, se traduz numa clara e intensa preocupação com o ensino da literatura angolana que, na visão do autor, embora não esteja institucionalizada como disciplina escolar, se constitui como uma substância fundamental para o estudo da angolanidade.

Neste sentido, o conto *Vozes na Sanzala Kahitu* se apresenta como uma via para efetivação desta proposta, uma vez que a narrativa está fundamentada em práticas e crenças bantu, que oferecem uma visão autêntica da vida nas comunidades angolanas e promovem o desenvolvimento crítico em relação à própria cultura tradicional. No entanto, este embarco, como já dissemos, põe na frente o regresso aos usos e costumes dos povos bantu que, de resto, constitui a base da expressão literária de Uanhenga Xitu e que, na nossa visão, pode encontrar um acolhimento no processo de mediação literária, reafirmando a permanência da obra literária por meio das sucessivas leituras e interpretações que o leitor faz dela com auxílio de um professor que, na nossa proposta, se apresenta como um leitor que faz chegar a obra a outros leitores. Esta perspectiva ajuda a equacionar a relação entre autor, obra e leitor, o que nos parece importante na análise de uma narrativa que não se pode desvincular de uma realidade sócio-histórica porque é esta realidade que lhe torna verdadeiramente funcional e útil. É por meio desta utilidade que o conto é visto como uma narrativa de vivências que não deixam de ser comunicáveis. Deste jeito, nos aproximamos, uma vez mais, do pensamento de Walter Benjamim (1985), uma vez que está cada vez mais raro encontrar autores que concebem suas narrativas com base em moldes tradicionais.

Nesta travessia de abordagem, encontramos uma aproximação com o que diz Hampaté-Ba (1986), fundamentalmente por serem dois discursos complementares em razão da necessidade de encarnação dos momentos e cenários vividos, cenários que se diluem na amplitude das *Línguas & Culturas*, onde a narração não se traduz numa mera via de transmissão de informação, mas numa autêntica descrição de circunstâncias vividas, baseadas na oralidade e em experiências concretas. Assim sendo, com este estudo, fizemos uma incursão introdutória à *Etnolinguística e Oralidades Africanas* (2024), onde Bonifácio Tchimboto, no seu capítulo 6º, nos apresenta algumas noções de literatura oral que se opõem diametralmente ao conceito de literatura escrita, porque a oralidade está ligada a um conjunto de conhecimentos transmitidos pela boca que, na sua acepção latina, traduz a expressão *ore* (*de os, oris*).

Observa-se, por meio da literatura oral, que Uanhenga Xitu, em *Vozes na Sanzala (Kahitu)*, procura dar vida à língua kimbundu, retirando-a da posição de



língua resignada ao silêncio, tendo sido considerada mesmo como “língua dos cães”. Este olhar está voltado, sem dúvidas, para os detratores de África, a quem a história condena pelo empobrecimento antropológico da África pós-colonial, que ainda vive as consequências da estandardização cultural. Assim sendo, a sustentabilidade da nossa abordagem também vem à reboque de uma discursividade teórica que vai desde aqueles que procuraram fazer uma abordagem mais descritiva sobre a narrativa de Uanhenga Xitu, como é o caso de Ana Lúcia Lopes de Sá que, na sua *Confluência do Tradicional e o Moderno na Obra de Uanhenga Xitu* (2009), faz uma análise conceptual clássica e se quisermos insubstituível sobre as sociedades e as experiências da vida africana. Nesta concepção, o homem é visto sempre como protagonista de fenómenos sociais, todavia, Venâncio (1991) diz-nos que a ascensão social e política de Uanhenga Xitu é sempre acompanhada de um percurso transcultural que normalmente leva gerações a ser consumado.

O espaço narrativo, a sanzala como lugar de vivência da oralidade

No plano narrativo, a primeira impressão de ruralidade é evidenciada a partir do próprio título *Vozes na Sanzala (Kahitu)* que, num primeiro momento, faz alusão às vozes das personagens que, em função da trama, se fazem ouvir nos lugares de vivência ancestral; um lugar onde o africano habita e que representa o micro e macrocosmos da realidade pré e pós-colonial, pois é lá onde ele se encontra com a natureza e se abre para socialização com a realidade aparente. Se é verdade que a participação vital do homem bantu se impõe através da vida comunitária (Altuna, 2014), então é justo dizermos que a sanzala é o símbolo da representação da ruralidade africana; é o espaço onde se estabelecem as relações, familiares, sociais e espirituais.

Por isso, é importante dizer que, para o contexto africano, a sanzala vai além do espaço físico, geograficamente determinado, mas é, sobretudo, um espaço de memória, de transmissão de valores e de resistência cultural, se quisermos estender o olhar para o que ainda hoje restou do conserdorismo ancestral nestes lugares. E vemos que é, sobretudo, por inspiração das histórias vividas neste lugar, que Uanhenga Xitu faz a descrição dos momentos mais cinderélicos da sua vida, rememorando o ambiente verdejante e os serões nas noites de luar. Sobre este ponto, a narrativa nos remete à concepção de Walter Benjamim (1985) para quem, entre as narrativas escritas, as melhores são aquelas que menos se distinguem das histórias orais, contadas pelos inúmeros narradores anónimos sobre as histórias



rurais e transmitidas por gerações. Neste diapasão, Manuel Ferreira (1989) sustenta que a literatura angolana recupera essa dimensão memorística, tendo a sanzala como espaço de revitalização do passado.

Aqui, para além de se observar um processo de recriação das tradições orais, vê-se que a sanzala se apresenta, não só como um espaço de conviência, mas também como lugar de disputas de crenças; uma vez que as crenças africanas pareciam estar a ser preteridas, com a chegada dos homens das missões. Como se pode evidenciar no diálogo de duas personagens citadas “hoje, é escusado, os nossos filhos não ligam a essas coisas. Vieram os homens da missão e que desreito, cantam e assobiam atrevidamente os hinos da Missão, mesmo quando estão a tomar banho nas águas do Ngana Kasadi” (Xitu, 2013, p. 71). Essa passagem da narrativa procura evidenciar esta disputa de crenças anunciada por muitos autores da chamada geração da *Mensagem*. Estes dizeres dão suporte à nossa proposta metodológica consubstanciada na ideia de olhar a leitura literária como um importante instrumento de desenvolvimento da capacidade de assimilação de conhecimentos histórico-sociais. Contudo, em *Vozes na Sanzala (Kahitu)*, é reforçada a ideia de ver a sanzala não somente como um cenário físico, mas como um espaço simbólico de resistência, de memória e identidade. Logo, se torna visível a intenção de se recuperar a sanzala enquanto espaço de socialização e organização comunitária e, deste modo, o autor reafirma a importância da oralidade e das estruturas sociais bantu na construção da literatura angolana.



Referências

- Almeida E. S. e RAMOS M. M. (2011). Vozes na sanzala (kahitu), de Uanhenga Xitu, e Quantas madrugadas tem a noite, de Ondjaki: expressões literárias de uma sociedade em mudança. *Crítica Cultural (Critic)*, Palhoça, SC, v. 6, n. 2, p. 469-484.
- Altuna, R. R. (2014). **Cultura tradicional Bantu**. 2. ed. Águeda: Paulinas.
- Ervedosa, C. **Roteiro da literatura angolana**. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 1979.
- Finnegan, R. (2006). O significado da literatura em culturas orais. In: Queirós. S (ed.), **A tradição oral**. Belo Horizonte, Fale UFMG, pp. 64-104.
- Geraldi. J.W. (2011). **O texto na sala de aula**. Ática. São Paulo.
- Kandjimbo, L. D. (2015). **O estatuto disciplinar da literatura angolana um contributo para uma epistemologia dos estudos literários africanos**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa- Faculdade de Ciências Humanas.
- Kandjimbo, L. (2017). A disciplinarização da Literatura Angolana: História, Cânones, discurso legitimadores e estatuto disciplinar. **Revista Angolana de Sociologia**, 5 (10), 49-79.
- Leite, A.M. **Oralidades & escritas nas literaturas africanas**. Lisboa: Edições Colibri, 1998.
- OLIVEIRA, Jurema. **A ancestralidade e as narratologias**. Curitiba: Appris, 2022.
- Óscar R. Dicionário de Regionalismos e Angolanismos. (2014). Ministério da Cultura, Comissão Organizadora do II Festival Nacional de Cultura. Luanda-Angola.
- Macedo, J. **Literatura angolana e texto literário**. Porto: Edições Asa / Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1989.
- Mata, Inocência. (2006). **Laços de memória e outros ensaios sobre literatura angolana**. Luanda: União dos Escritores Angolanos.



TRANSPLANTE DE LÍNGUA, CONSTRUINDO IDENTIDADE – APROPRIAÇÃO GLOTOFÁGICA EM M. RUI MONTEIRO E WANHENG XITU

Francisco José Tchilonga¹
ISCED - Sumbe - Angola

As crises de identidade em África extravasam os mecanismos de controlo linguístico para um contexto de representações multilinguísticas como é o caso de Angola. Apesar de supostos 500 anos de exploração colonial, houve formas de travar a língua do colonizador por várias formas de representação, sendo a literatura o lugar mais comum das modificações para uma expressão sem limites em que essa língua é instrumentalizada como espaço de modificação do EU.

O que parece ridículo neste processo, acaba por ser um constructo viável para segmentar uma língua que o próprio colonizador já não seria capaz de reconhecer como sua. O problema é que ele não abriria a mão para reconhecer como aceitável uma forma típica de falar baseada na estrutura oral. Isso, por si só, não um problema. Os textos chegam até ao leitor como manifestação oral, o que para muitos, ainda cria um estranhamento vazio, porém, para os mais atentos, é a subversão linguística que torna a Literatura angolana específica, para além do sentido cultural do homem *afrikanu*.

¹ Mestre pelo Instituto Superior das Ciências de Educação ISCED-Sumbe – Angola.; Instituto Superior Politécnico Católico – ISPOC-Huambo. tchilongafrancisco@gmail.com



Dessa forma, a oralidade desempenha um papel preponderante e, como diz mesmo Manuel Rui Monteiro,

O texto oral. E só era texto não apenas pela fala, mas porque havia árvores, parrelhas 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 (MONTEIRO, 2011)

Neste texto artigo, procura-se refletir sobre o poder da língua portuguesa como expressão da identidade cultural angolana na literatura e de forma específica analisam-se trechos retirados das obras literárias de dois escritores: Manuel Rui Monteiro com a obra “Rio Seco” e Wanhenga Xitu com o texto “Estudar ou aprender um ofício” retirado da obra, *Manana*.

A finalidade desta metodologia é explorar os traços linguísticos que permitem aferir a presença da oralidade como marca que transcende a língua portuguesa no seu sentido prescritivo, tornando assim a literatura num instrumento de subversão linguística e ao mesmo tempo ideológico.

Alguns problemas na literatura angolana

Quando situada no período colonial, a literatura angolana passa por um processo de miscigenação que transfigurava a linguagem para uma finalidade que contrariasse os intentos do próprio colonizador. Escritores como Luandino Vieira, Viriato da Cruz, António Jacinto, Pepetela perceberam a necessidade de transformar a língua para criar um código de expressão secreta que fosse inacessível até ao suposto dono da mesma. Esta é forma ideal para fazer uma literatura de combate, porque desse modo a mobilização era feita à mistura do Kimbundu, umbundu kikongo, num tom sereno e frio até que chegou o momento da turbulência onde já nada mais se podia controlar por parte do colonizador.



O problema central que nos propusemos discutir demarca na seguinte pergunta: se a língua é a alma de um povo, como explicar que as literaturas africanas sejam escritas na língua do colonizador de quem procuramos nos libertar?

Seriam estas literaturas ainda colonizantes pela via da língua? O que há de específico que torna as literaturas africanas e/ angolana – africanas?

Estas questões têm sido sucessivamente colocadas pelos estudiosos das Literaturas africanas como forma de atribuir um carácter especificador às literaturas africanas. Mas, à medida que esse discurso for sustentado por uma epistemologia que ainda nos parece ocidental, fica-se na imagem de que as nossas respostas parecem, somente ter sustentação com o imaginário ainda ocidental.

De acordo com Leite, “cada literatura nacional africana tem suas características peculiares, o que as faz desenvolver-se de acordo com formas estéticas e linguísticas da região na qual ela é construída” (p. 38).

Ressalte-se que as diferenças entre as literaturas africanas resultam não só das diferenças étnicas existentes entre as nações desse continente, mas sobretudo, devido às diferenças linguístico - culturais (LEITE, 2012, p. 39).

Neste sentido, nos propomos a discutir a problemática na base da literatura angolana, sendo ‘esta’ uma abordagem que pode assistir a todo universo que abrange as Literaturas africanas de expressão portuguesa, tomando a língua portuguesa como elemento central no que respeita à idiossincrasia para exprimir a voz africana na literatura. Para isso, entendemos analisar algumas partes das obras que nos parecem assegurar o debate.

A narrativa por dentro da linguagem – considerações paramétricas em “Rio Seco”

A narrativa Rio seco, escrita em fins da década de noventa do século XX, (re) coloca em cena um autor comprometido com a vida política e cultural de Angola no período que se segue à independência desse país. Convém, no entanto, a título didático, traçar um panorama histórico-social antecedente para facilitar a compreensão sobre a relevância desse autor no contexto angolano.

Nessa fase acima descrita, há uma produção literária inicial, escrita até 1920-30 que reduplicava os paradigmas da literatura da metrópole, ressaltando o carácter exótico atribuído aos angolanos pelos portugueses. Com o passar do tempo, no entanto, novos modelos começaram a surgir, buscando uma revitalização de valores anteriores ao domínio estrangeiro, antecipando a transformação instaurada pelo



Movimento dos Novos Intelectuais de Angola em 1948. Esse grupo representa o primeiro eco consciente em favor da criação de uma literatura autenticamente angolana contra o autoritarismo colonizador.

As tradições da terra passam a nutrir a intelectualidade do período em busca de um projeto ideológico de resistência. Paralelamente, em Portugal, a fundação da Casa dos Estudantes do Império passa a animar a resistência artística de além-mar, pois viria a ser um espaço em que jovens estudantes das colônias portuguesas em África poderiam reunir-se para questionar a opressão sofrida durante séculos. Foi um tempo de enorme movimentação intelectual e política, em que escritores organizavam revistas e antologias para divulgarem as novas literaturas de seus países.

Essa postura ultramarina vai consolidando em Angola uma necessidade de retomar políticas anteriores à colonização, o que vem a intensificar o interesse pelas tradições orais anteriores ao jugo português. O menosprezo do colonizador à memória do colonizado, deflagrado pela intelectualidade angolana em formação, é o primeiro passo para as lutas que viriam a ser travadas. A guerra colonial se inicia na madrugada de 3 para 4 de Fevereiro de 1961, quando integrantes do Movimento Popular pela Libertação de Angola (MPLA), e não só, atacam duas cadeias e um quartel de polícia em Luanda.

Apesar de o ataque não ter logrado sucesso, o combate contra o domínio português começa a se intensificar e se prolonga até 11 de Novembro de 1975. Ao longo da luta, a produção literária compromete-se ainda mais com a libertação nacional. Findo o jugo do colonizador, o projeto da intelectualidade migra da libertação para a construção de uma unidade de nação para o povo angolano, o que sabemos hoje ser um plano praticamente inatingível.

O território de Angola compreende diversas etnias (Tchokwe, Kwanhama, Ovimbundu, Kimbundu, Ngangela, só para citar alguns) com diferenças ancestrais que foram exploradas por líderes políticos angolanos e portugueses no período da guerra colonial. As várias sequelas pós-conflito acabaram por acirrar ainda mais a cisão entre muitos desses grupos numa guerra que duraria perto de 27 anos – a chamada guerra civil de Angola.

De outra parte, mesmo diante de todos esses problemas (ou principalmente por eles), os intelectuais prosseguiram no seu plano de reconstrução nacional e, para tanto, iniciaram a busca de imagens que representassem essa possibilidade de unificação do país, sem esquecer-se das diferenças de cada sector. Nessa cena, surge Manuel Rui e outros de sua geração, buscando coadunar uma formação



académica europeizada, da qual não se poderiam mais despir, com o entorno dilacerado e (momentaneamente) estéril em África, que se procura vestir de novas colorações.

As técnicas da narração e linguagem

No processo de representação narratológico, um narrador onisciente é aquele que se assume enquanto tal. Isso permite a que haja uma absolvição a partir de um método mais prático, o chamado *Talk for Writing* / Falar para Escrever, desenvolvido por Jerman e Jerman em 2018, como aponta Maria de Lourdes de Melo Pinto em seu artigo intitulado “a linguagem secreta de rio seco, de Manuel rui: perspectivas do entre-lugar angolano”:

Diante dessa constatação, seria ingênuo não enfrentar o narrador ao investigar as estratégias de enunciação de um romance. Em *Rio seco*, ele (o narrador) sabe penetrar na alma e, fluido, misturar-se ao universo narrado, engravidando uma terra estéril: Angola. Engendra um discurso que envolve amnioticamente a fala e pari um texto, ou ainda, (re)encena o oral em uma maiêutica (parto) da escrita.

De acordo ainda com a autora supra, *Rio seco* se propõe a exemplificar que apesar da tensão entre voz e letra persistir, a coexistência narracional entre ambos é possível.

Na organização do enredo, ele trará a estória do casal de velhos fugitivos da guerra civil de Angola, Noíto e Zacaria, ambos do Sul; ela, de etnia Umbundu, natural do Huambo, e ele, do povo Tchokwe, natural do Kubango. O casal, fugindo há dez anos da morte, deixando tudo para trás, chega a Luanda, onde é aconselhado por uma feirante a ir buscar refúgio na ilha, lugar aonde, segundo ela, a guerra não havia chegado.

A narrativa encenará a experiência do casal na viagem de deslocamento para a ilha e no processo de adaptação à nova vida, num espaço em que tudo era diferente do seu lugar de origem. O casal de velhos cumpre, por excelência, o papel de trazer para a narrativa o acervo de memórias do país dominado pelo colonialismo português, da luta pela independência, da experiência da guerra e das guerrilhas. Essa memória funcionará como um importante recurso de contraponto entre a colonização e a vivência no país pós-independência, devastado pela guerra civil e pelo descaso de um governo autoritário e corrupto.

O tema da Ilha é traçado como bordas e o lugar destino:



a ilha inteira que lavara seu rosto com a borrasca da noite anterior. A erva de caule duro, fibroso, quase sem folha, regurgitava verde vivo e as casuarinas e os coqueiros verticalizavam-se de maior erecção telúrica pelo areal, provocando o inchaço das nuvens que, não obstante, a chuvada intensa, o desgaste do seu corpo, conservavam-se sólidas quais rochedos suspensos no céu, desenhando becos, cavernas, entradas e saídas do sol em jogo de escondidas de fazer luz e sombra quentes.

Diversas são as passagens em *Rio seco* que exemplificam essa contemplação, Oferecendo oportunidade ímpar para conversar com a própria terra antropomorfizada pela fala do narrador, como refere Pinto em seu artigo.

A narração prossegue pelo fluxo das águas e a voz se converte em escritura, com vagar, entre o encaixe de uma história na outra, seguindo indefinidamente pelos caminhos de um *missosso* no dizer de Pinto (2009). Há em *Rio seco*, com essa prática discursivo-oral, um processo de “griotização”² da escrita, o que demonstra uma estratégia de subversão à fala ficcional europeia.

Como referido por Pinto (2009), “ao dirigir-se aos seus, o escritor angolano sente a necessidade de utilizar-se dos recursos conhecidos na terra para estilisticamente negar o contraponto hegemônico até então validado”. Esse processo de estilização da língua é marca central que permite textualizar a oralidade como se evidencia a seguir:

Kwanza é que deu a novidade:

“A avó não sabe que lhe andam chamar a Kambuta?”

E ela ficou a saber. Que falavam sim da Kambuta, uma espécie de mulher com boa estrela favor da Kianda. E diziam que ela, a Kambuta, mulher do carpinteiro, conseguia tudo e trouxera para a ilha aquela ideia tão simples de aproveitar a água da chuva nos bidons. E que todos os chefes de família estavam meter canoas ao mar para demandarem, na loja do sô Pinto, tambores e chapas de zinco (...). Viviam-se várias reflexões, contadas de boca em boca. A firmeza da Kambuta que até obtivera despesa sem ter cartão, que ralhara com o Cabo do Mar e já sabia pescar, ximbicar e produzir balaies que não ficavam nada a dever aos balaies de uma dona dali nata e vivida. (MONTEIRO, 1997, p. 142-143).

Nos trechos citados, o narrador traz, para a literatura, a verdadeira linguagem, através do uso da ordem direta, corrente das personagens, tirando

2 Esse termo é utilizado por PINTO a partir de PADILHA, L.C. (1995, p. 9).



partido do vocabulário habitual. Serve-se da linguagem familiar, natural e simples, chegando a recorrer ao reducionismo como em “só Pinto”. Desta forma, Manuel Rui dá entrada às palavras humildes, quotidianas e até às que são consideradas “ordinárias” como “kambuta”, para se referir a uma mulher baixinha, o que às vezes é acompanhado de um quadro de características de uma pessoa insolente. Assim, a falta de estrutura psicológica de algumas personagens é compensada pelo poder evocativo e descritivo que a sua fala lhes empresta.

Todas possuem a sua linguagem que as define socialmente, como pondera Marta de Oliveira (2007). Para além disso, o discurso directo confere simplicidade, mas também vivacidade ao texto.

Neste sentido, “no encontro com a narrativa de Manuel Rui deparamo-nos com uma linguagem simples, que reverbera os múltiplos falares das gentes de Luanda, aproximando-se muitas vezes, do coloquialismo, conferindo, desta forma, maior dinamismo e vivacidade à narrativa” (OLIVEIRA, 2007). Em Rio Seco, por exemplo, Monteiro confere o cruzamento de coloquialismos de zonas linguísticas diferentes, sobretudo as zonas Umbundu, situada no planalto central – Huambo e cerceia-se pela própria trajetória do rio kwanza, que é a de Noíto que vai vislumbrar o mar e, no centro a Ilha, cruzando assim uma outra zona linguística – Luanda com o kimbundu.

Opta por uma estrutura narrativa simples e atraente, escrevendo no registo da oralidade quotidiana. Assim, a atitude linguística de Manuel Rui é intencional, cheia de inovações, ao mesmo tempo que recupera expressões tipicamente angolanas, nomeadamente na linguagem estereotipada. Um dos elementos que contribuem para emprestar ao estilo de Manuel Rui a sua modernidade e intemporalidade é, sem dúvida, a sua relação com a língua falada, tanto no vocabulário como na sintaxe.

Portanto, para concordarmos com Oliveira (2007), há todo um movimento afectivo da conversação na narrativa de Monteiro num estilo comum, ou seja, compreensível a toda a gente, essencialmente comunicativo.

O efeito da estilização oral no texto – um traço em Wanhenga Xitu

Wanhenga Xitu é o nome de Agostinho André Mendes de Carvalho nascido em Calomboloca, Icolo e Bengo, Angola a 29 de Agosto de 1924.



Com o estilo cinematográfico que caracteriza as suas obras, Uanhenga Xitu coloca o protagonista do romance *Manana* a narrar as ações. É pelos olhos de Felito Bata da Silva, de seu nome completo, que somos conduzidos pelas teias urdidas entre campo e cidade e entre mundos tradicionais e impactados pelo colonialismo.

É também Felito quem nos traz a construção de diferentes identidades da região de Luanda que vivia o jugo colonial do Estado Novo antes do eclodir da luta armada de libertação.

Felito vive em Luanda, onde estudou no Liceu, permitindo-se ascender à categoria social e jurídica de assimilado. Esta condição decorre do Estatuto do Indigenato e da situação colonial portuguesa, distinguindo os sujeitos coloniais em gradações de acordo com as políticas assentes na superioridade racial e cultural dos colonizadores sobre os colonizados. No fundo da pirâmide encontravam-se os indígenas, os que não se regiam pelos códigos impostos pela colonização, os que eram considerados bárbaros e que podiam ser recrutados para o trabalho contratado ou forçado. Ainda dentro da categoria dos sujeitos racializados, os assimilados eram os que manifestavam comportamento próximo dos que ocupavam o topo da pirâmide, os colonizadores.

Ao longo da narrativa, Felito vive as suas condições duais trazidas, em primeiro lugar, por este pertencer a dois mundos, por esta identidade de fronteira. Nele lemos “uma sobreposição de códigos, uma multiplicidade de posições de sujeito inscritas culturalmente, um deslocamento dos códigos de referência normativos e uma montagem polivalente de novos significados culturais” (NASCIMENTO, 2019, p. 228). Felito recusa a actuação única e move-se entre dois mundos.

A par de um enredo empolgante, é visível em “*Manana*” uma ritualização da linguagem em que o ideário da transição entre o bairro e a cidade se contrapõem, mas sobretudo, se completa para estabelecer um elo comunicacional. Tal é o que se sente nas palavras de Felito que tudo busca para encarar os desafios futuros.

Em *Manana*, narrativa voltada para a artificialidade e os simulacros que permeiam os setores sócio-culturais angolanos, é possível ao leitor perceber um forte discurso crítico no tocante ao uso alienado do código do colonizador, ao longo da narrativa da personagem Felito:

Na véspera do meu exame da 4.^a Classe, em vez de estudar, estava na oficina a ajudar o tio a polir um sofá. Os meus livros estavam sobre a banca. O tio Chico dizia para mim:



– Aprende ofício, sobrinho! Este é arte. Não deixa pedir esmola. Teu pai anda aí com mania de liceu, liceu, liceu, *ianhi*? Quarta classe chega bem. Depois aprende arte. Uma data de chente que anda aí no liceu, mas com mania de ‘funchonário’ são ‘caluteiros’. Não pagam as obras que a gente faz. Alguns matam as famílias com fome. A vida deles é só ter sapato engraxado e camisa limpo. Mas em casa só comem farinha com açúcar. Mesmo o mano já viu quantos ‘dotores’ pretos? Dotor preto só os ‘santomés’ (XITU, p. 27).

Num discurso ordenado, traduzindo a oralidade, as palavras são situadas tal como produzidas no seu espaço original: o recurso ao Kimbundu, talvez não se justifique pela falta de vocabulário corrente. Vemos, então, diferentes características daquilo que hoje viria a dar lugar ao português Angolano: a omissão e/ou substituição de alguns fonemas como em “funchonário”, “dotores” e a reinvenção de termos que se vergam às gírias e ao que se supunha ser o calão como em “caloteiros”, santomés”, traduzido por são-tomenses. As marcas de não concordância no sintagma nominal em “camisa limpo” também cruzam o discurso e demonstram bem a confrontalidade com a língua que se traduz na resistência ideológica.

No excerto, acima não colhemos só a colocação da linguagem, mas as peripécias que acontecem num universo marcado pela precariedade social onde se entrosam níveis sociais inacessíveis aos negros. A vida dos funcionários é uma simples ilusão. Andam com sapatos engraxados, camisas limpas, mas em casa comem mal. Não há doutores pretos em Angola, só em São Tomé, isso significa que o contexto de sobrevivência resvala na motivação de aprender ofícios e relegar o estudo avançado.

Na verdade, este eco ainda continua actual na nossa sociedade, onde os que se propõe a estudar são expostos ao número intenso de desemprego e, é preferível apostar num curso profissional para garantir a sobrevivência, pois há uma sensação de que a pequena oligarquia política ocupa os empregos de luxo e isso vai de pais para filhos, sendo a maioria da população, atirada à sua sorte. O regime colonial parece ter ainda a sua marca num país que cresceu nos discursos sobre a liberdade e a democracia, e ao contrário do período colonial assiste-se o negro se tornando no novo opressor para o outro negro.

Felito constrói as suas diferentes identidades, no vaivém entre a tradição e o desejo de superação, com papéis a elas adequados. Luanda é o seu lugar de destino. E Luanda não é o palco preferido de Uanhenga Xitu para dar espaço às



suas personagens. E, quando acontece, é- o de forma desordenadora das vivências e das realidades possíveis da região de origem.

Em Manana, a cidade é um espaço da manifestação de identidades diversas que se actualizam pelas línguas faladas, do kimbundu ao português. É a Luanda dos quintais que formam os espaços e os ritos tradicionais de diferentes identidades e religiosidades, dos espíritos que ocupam o Sambizanga ou a Ilha. Já é terra de contaminação e de duplicidades identitárias de quem já não pertence à sociedade tradicional, mas que vê negada a humanidade pelo sistema colonial racista e opressor.

Se vemos que dominam os códigos de comportamento perante os mais velhos, nas relações amorosas Felito mente e anula-se. Não respeita a Palavra. Como ensina Amadou Hampaté Bâ (1982, p. 182), citado por Nascimento (2019) o homem “é a palavra e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é”.

Considerações finais

Em consequências de tudo o que norteou o nosso discurso, verificamos que há aspectos comuns entre os dois autores analisados. Há uma enorme preocupação em romper com a norma e discursos normativos decorrentes. Constatamos uma das múltiplas inovações empreendidas nas obras (mestiçagem linguística), não só em relação ao sistema do português europeu padrão, como também em relação ao português de Angola. Esta ruptura representa também a escala de rompimento com uma realidade que ainda deforma o processo da busca de liberdade para um povo que celebra 50 anos de (in)dependência, pois os limites e as fronteiras que se supunham ser ultrapassadas ainda imperam sobre nós.

Desta forma, Manuel Rui dá entrada às palavras humildes, quotidianas e até às que são consideradas “ordinárias”. Assim, a falta de estrutura psicológica de algumas personagens é compensada pelo poder evocativo e descritivo que a sua fala lhes empresta. Todas possuem a sua linguagem que as define socialmente. Para além disso, o discurso direto confere simplicidade, mas também vivacidade ao texto.

Por sua vez, em Wanhenga Xitu, vemos uma construção da narrativa de forma natural em que a oralidade é atravessada e textualizada para nos colocar em diálogo com um expressionismo que criou o português de Angola. É uma verdadeira griotização da escrita.



E, por isso, assinalamos a nossa percepção dos dois autores com as palavras de Vergílio Ferreira: “Uma língua é o lugar donde se vê o Mundo e em que se traçam os limites do nosso pensar e sentir. Da minha língua vê-se o mar. Da minha língua ouve-se o seu rumor, como da de outros se ouvirá o da floresta ou o silêncio do deserto. Por isso a voz do mar foi a da nossa inquietação”.



Referências

- LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades e escritas nas literaturas africanas**. Lisboa: Colibri, 1998.
- MONTEIRO, Manuel Rui. **Rio seco**. Lisboa: Edições Cotovia, 1997.
- MONTEIRO, Manuel Rui. *In: Reflexões e textos que dizem respeito a disciplina “Estudos literários brasileiros”*, Uneb, Campus II. Disponível em: <https://negritudeeliteratura.blogspot.com/2011/01/>. Acesso em: 24 Maio 2025.
- NASCIMENTO. Uanhenga Xitu: entre descolonizações literárias, ances tralidade e trânsitos. *In: CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida; NASCIMENTO, Washington Santos (org.). Intelectuais das Áfricas*. 1. ed. Campinas: Pontes Editores, 2018, p. 273-302.
- OLIVEIRA, Marta de. Torre de BabeL ou BabeL apaziguada: notas de Um estilo. *In: Na(rra)ção satírica e humorística uma leitura da obra de Manuel Rui Monteiro*. Edições electrónicas CEAUP. E-BOOK CEAUP. 2007.
- PINTO, Maria de Lourdes de Melo. **A linguagem secreta de Rio Seco, de Manuel Rui**: Perspectivas do entre-lugar angolano. 2009.
- XITU, Uanhenga. **Manana**. Lisboa: Mercado de Letras, 2014.





LITERATURA GUINÉ-BISSAU

A luta de libertação é um fato cultural e um fator de cultura.

Amilcar Cabral

DOBRAS DA DESCOLONIZAÇÃO GUINEENSE NO SÉCULO XXI: A PROPOSTA FICCIONAL DE ABDULAI SILA

Sebastião Marques Cardoso¹

UERN - Brasil

La crisis terminal de los proyectos y discursos eurocéntricos de izquierda y de derecha que no les permite producir nada «alterativo» que no sea repetir nuevamente pesadillas globales, constituye un momento de oportunidad para retomar los movimientos descoloniales en el mundo.

RAMON GROSGOUEL (2016, P. 172)

Trilogia da *Padjigada*, obra que reúne três peças de teatro, a saber: “Abota”, “Um dia memorável” e “A quinta coluna”, constitui a mais recente publicação de Abdulai Sila, escritor já conhecido da Guiné-Bissau. Com edição elaborada em 2023 pela Editora Ku Si Mon, de Bissau, Sila aposta mais uma vez na escrita do texto dramático como forma de apresentação artística e de intervenção crítica no contexto contemporâneo da sociedade guineense. Com essa trilogia, Sila confirma sua atividade literária mais voltada à expressão dramática, ainda que ele tenha se consagrado na história literária guineense como o primeiro

¹ Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Pós-doutorado pela Universidade de São Paulo (USP). Professor-Pesquisador da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), vinculado ao Departamento de Letras Estrangeiras e aos Programas de Pós-graduação em Letras (PPGL e PPCL). CV: <http://lattes.cnpq.br/7160975510328626> E-mail: sebastiaoamarques@uol.com.br



romancista pós-colonial da Guiné-Bissau, com os romances *Eterna Paixão* (1994) e *A última tragédia* (1995). Ainda no final do século XX, publica também *Mistida* (1997), um conjunto de contos. A partir de inícios do século XXI, Sila se dedica majoritariamente ao texto dramático, com as peças *As orações de Mansata* (2007), *Dois tiros e uma gargalhada* (2013) e *Kangalutas* (2018), no romance, publica *Memórias SOMânticas* (2016).

Esse giro ao texto teatral pode ter uma intencionalidade por detrás, como veremos mais adiante, mas o próprio autor afirma que essa preponderância à forma dramática ocorreu também por acidente. Sila, numa entrevista publicada pela Podes Associação, no ano de 2022, afirma que

Quando *Mistida* foi escrito (1996) a intenção era publicar dois outros romances sobre a mesma temática, mas tal não foi possível devido à guerra que ocorreu no país em Junho de 1998. Depois de muitas voltas que a vida deu depois dessa guerra, *Memórias SOMânticas* foi finalmente publicado em 2016, ou seja cerca de 20 anos depois. (Sila, 2022, s/n).

Apesar desse intervalo entre a publicação de um romance e outro, o escritor guineense afirma que não abandonou sua atividade como romancista, que um novo romance está por vir, aguardemos.

O teatro não é um fenómeno recente em Guiné-Bissau quando o vemos pelo prisma das variadas e multifacetadas expressões da tradição oral guineense. Suas manifestações passam por contadores ou contadoras de histórias, frequentemente em avançada idade, que reúnem, em torno de si, a comunidade num “djumbai”. Há, também, as manifestações dos “djidius” (trovadores), espécie de narradores experientes e ligados à cultura muçulmana que plasmam uma performance na qual mistura cantos, ritmos, poesia e crônicas. O que percebemos, diante desse quadro sintético da tradição teatral guineense, é a prevalência da oralidade, a gama de realizações e a improvisação. O teatro popular da Guiné-Bissau chegou até ser instrumentalizado no período da guerra de libertação, na década de 70 do século XX, em Bolama, segundo relatos de Teresa Montenegro e Carlos de Moraes (in Augel, 1998, p. 383).

Para Moema Parente Augel (1998, p. 382), o teatro popular guineense ainda se manifesta tanto em locais urbanos quanto em locais rurais do país, mesmo diante de tanta exposição das comunidades guineenses à cultura de massas. Isso significa que, mesmo diante de muitas transformações e influências desde o exterior, a tradição cultural do teatro popular guineense continua viva e atuante.



Paralelamente, o teatro nos “moldes da metrópole” vinha sendo implantado de forma esporádica no país desde a colonização. Era um teatro “moderno” com feições eurocêntricas, de acordo com o relato Carlos Vaz, guineense de importância reconhecida na dramaturgia pós-colonial do país. Com exceção apenas para o grupo cênico de Porfírio Costa, mais conhecido por Alanso, onde, no período entre 1959 e 1961, atuou em Bolama. Entretanto, esse grupo, juntamente com sua *troupe*, foram perseguidos e desmantelados pela PIDE. Mas isso não impediu que, mais tarde, o teatro, bem como a música, não fosse utilizado como instrumento de mobilização e de conscientização ideológica no período de luta de libertação nacional. Após a independência do país, alguns novos grupos cênicos foram criados.

Entretanto, esses grupos não deixaram, segundo Moema Parente Augel, “grandes marcas”, constituindo-se como um teatro bastante circunstancial. Será com Carlos Vaz, a partir dos anos 80 do século XX, que o teatro guineense tomará as feições mais contemporâneas: “Durante muito tempo, Carlos Vaz foi o único a escrever peças teatrais e o único a fazer dramaturgia moderna guineense” (Augel, 1998, p. 389). “Beto”, como era conhecido Carlos Vaz, fez curso superior em artes cênicas em Lisboa, de 1976 a 1980, e vinha de uma família de resistência ao colonialismo, cujo pai tinha sido preso pela PIDE e deportado para Angola. Profissionalmente, Beto atuou também no rádio, na televisão e como articulista em Guiné-Bissau, Cabo Verde e Portugal, tendo participado também e de forma muito ativa de muitos projetos culturais. No que tange ao teatro propriamente dito, Beto denunciava em suas peças as dificuldades pelas quais o povo guineense estava passando naquele momento.

No geral, Beto escreveu aproximadamente cinco peças e algumas improvisações circunstanciais – *sketches*. Suas peças eram encenadas em crioulo, com exceção de uma delas que foi bilíngue, e todas elas não foram publicadas até o momento de sua representação. Pode ser que todas elas tenham se perdido. Beto também participava como ator em suas peças. Enfim, Carlos Vaz deixou uma grande contribuição ao teatro guineense, atualizou-o e o enriqueceu, dentro das condições materiais que lhe foram impostas. Esse desprendimento e esse engajamento político das letras no teatro guineense feito por Beto criam uma conexão histórica de continuidade com o teatro de Abdulai Sila, como forma de crítica política, social e cultural de intervenção direta à sociedade guineense. À diferença que Sila é formado em engenharia na ex-URSS, vem do campo da literatura, da narrativa de ficção, escreve e publica suas peças, mas não as dirige e nem atua como ator, e, formalmente, as peças são escritas em português guineense,



e com frases, expressões idiomáticas e termos diversos provenientes da língua guineense, o crioulo de Bissau, como é mais conhecida.

Na escrita do teatro de Abdulai Sila há, como o próprio autor confessa, também uma extensão daquilo que originalmente vem da literatura em prosa já praticada antes por ele, ao afirmar que “Tudo o que escrevo, seja romance ou drama, tem a mesma motivação, o mesmo destinatário e pretende, no fundo, veicular a mesma mensagem.” (Sila, 2022, s/p). E, ao mudar a forma empregada, por exemplo, o drama em vez do romance, Sila deixa em evidência quem é o seu público principal, e esta mensagem é dirigida especialmente para esse destinatário. Marcando diferença em relação aos projetos literários de autores africanos lusófonos, Sila opta por falar diretamente aos guineenses, à própria gente de sua terra, e através de uma editora local, que é a Ku Si Mon. E a peça de teatro, quando é encenada, recupera a oralidade guineense, a mensagem é posta de forma imediata e a recepção da obra é alargada, uma vez que grande parte da população guineense não tem alfabetização completa e nem recursos para o investimento na leitura de um livro físico. Por meio da audição/espetáculo, o texto escrito é recebido, a mensagem é “lida” e a catarse é simultânea.

Para termos uma ideia do problema crônico na educação escolar guineense, que vai impactar de forma drástica na competência da leitura do texto escrito, nos índices de alfabetização e nas diferenças de gêneros, de etnias e espaços ocupados – urbano e rural, trazemos alguns dados recentes colhidos pela UNICEF (2021). A taxa geral de jovens alfabetizados em idade escolar não ultrapassa 50%: “Quase metade dos jovens da Guiné-Bissau são alfabetizados (48 por cento) e a taxa é superior entre os jovens do sexo masculino (57 por cento) comparado aos do sexo feminino (46 por cento).” (UNICEF, 2021, p. 15). As dificuldades não param por aí, sobre a população guineense é preciso acrescentar, ainda, o problema do acesso restrito à internet, à eletricidade, à saúde e à nutrição básica, em alguns casos.

Diante desse cenário, lembramos o seguinte questionamento: A literatura de Abdulai Sila constitui numa literatura de luta ou ela é propriamente uma literatura em luta, ou seja, um corpo imaginativo que procura sobreviver num contexto hostil à própria leitura da literatura? Ao que parece, a literatura de Sila indica um caminho de enfrentamento no campo assimétrico de interferências de culturas e de realidades (a)diversas na mesma medida em que reafirma o seu estatuto como literatura guineense. O trabalho estético-engajado de Sila opera como uma resposta/resiliência às assimetrias provocadas pelas disfuncionalidades do



sistema educacional do país e pelas distâncias de gêneros literários escritos diante da vida social guineense praticada no contexto nacional. O destinatário/público é percebido. E a tradução da mensagem poderia ser a seguinte: a reafirmação do estatuto da literatura guineense e a esperança ético-afetiva e imaginativa da literatura da Guiné-Bissau como forma de conscientização coletiva e nacional vs individualismos e mímicais em curso, através de fluxos de produtos, de resíduos (pós)coloniais, de tecnologias, de propagandas e de comportamentos forâneos diversos.

E o meio/instrumento, e aí também está incluso o elemento substancial da experiência coletiva de uma comunidade (cultura), que Sila usa para chegar ao seu público é o trato da língua portuguesa guineense, fruto do amadurecimento linguístico do povo guineense e, esteticamente, das escolhas do autor. Com uma proposta de uma escrita voltada à encenação, passa a existir na literatura de Sila uma circularidade entre o oral e a escrita, ambas as posições se fundindo e se transformando, criando uma ciranda de ressignificações na qual, pela língua compartilhada, os horizontes de expectativas do público se interagem com a obra e, por extensão, com os anseios do próprio autor. Recompôr essa dimensão da língua, através da proposta de Sila, é devolver aos guineenses a posição de sujeitos narratários no cenário da literatura nacional, evitando, assim, uma obnubilação da faculdade receptora da leitura local e a sua pesada consequência: a negação ou o esvaziamento de uma crítica literária nacional, absolutamente descolonizada e sem cordialidades. Por meio da língua como meio e processo cultural criativo, Sila tenta trazer novamente uma harmonia entre oral (coletivo) e o escrito (o oral (re)traduzido pelo talento individual) na literatura guineense ao se preocupar com essa recepção local.

Nas sociedades colonizadas ou que passaram por esse processo de dominação por algum tempo, houve um divórcio motivado entre a oralidade e a escrita, justamente para criar distanciamentos e diferenças entre pessoas, grupos, classes, “raças”, gênero e o próprio meio (Natureza). A escrita foi elevada a um saber superior, universal e os locais, com exceção somente daqueles iniciados neste processo, não mais podiam ter acesso a ela. No entanto, em sociedades mais igualitárias, essa relação ganha-ganha entre oralidade e escrita constitui, pelo princípio da língua, a própria argamassa material e simbólica que mantém a tradição viva e a tradução constante dessas comunidades:

En la mayor parte de las sociedades, el lenguaje oral y el escrito son el mismo, y el uno representa al otro: lo que está sobre el papel se



le puede leer a outra persona y ser recibido como la lengua que el receptor ha crecido hablando. [...] Su interacción con la naturaleza y con otros hombres se expresa en símbolos y en signos hablados o escritos que son un resultado de esa doble interacción y un reflejo de ella. La asociación de la sensibilidad del niño es con la lengua de su experiencia de la vida. (Thiong'o, 2015, p. 57).

Na perspectiva de Ngugi wa Thiong'o, manejar a língua/linguagem de forma holística significa compreender a língua como meio de comunicação e, ao mesmo tempo, como um veículo de tradução da cultura. Esse caráter dual padrão da língua não se modifica com a escrita, mas a torna mais complexa nas sociedades onde a oralidade e a escrita coexistem. Esse entrar e sair da oralidade para a escrita ou vice-versa potencializa o aspecto tradutório da cultura, o que permite uma mediação mais intensa entre o "eu" e o "eu mesmo", entre o "eu mesmo" e os "outros", e também entre a relação do "eu mesmo" e dos "outros" com a Natureza.

Dito isso, resumimos, dentro desta problematização por nós anunciada, alguns momentos de tensão dramática que podemos perceber, na *Trilogia da Padjigada*. No primeiro drama, "Abota", o principal conflito está no protagonista Izak, descrito como antigo guerrilheiro guineense e governador de uma Província em Guiné-Bissau. Izak representa um tipo de homem guineense duplamente vitimado: pela disfunção do governo e pela "nova sociedade" guineense que surge. Izak não vê para si um horizonte promissor:

Eu não estou preparado para passar à reforma [aposentadoria, no Brasil]... Não tenho nada, nem casa própria consegui construir ainda... A casa onde moro é do Estado, no dia em que me reformar vou ir para a rua. (Sila, 2024, p. 32).

O quadro é desolador e, somado à situação de vulnerabilidade de Izak, as figuras guineenses masculinas ao seu redor vão tentar tirar proveito dele através de duas formas principais: atraindo-o a)- para as políticas neoliberais e ideias de rentismos financeiros exorbitantes e b)- para a permissividade de ONGs estrangeiras, mas que operam com grandes somas de dinheiro destinadas aos políticos, aos juizes e outros envolvidos nos quadros das instituições do Estado. Sila põe à prova Izak, e o resultado será um modo pedagógico, sobretudo, de tomar consciência sobre a porosidade do Estado nacional e da alienação pela qual o homem guineense contemporâneo, que antes tinha bastante convicção sobre o futuro de seu país, agora mimetiza um comportamento político distópico.

No segundo drama, "Um dia memorável", composto por figuras femininas, trata dos momentos que antecedem a nomeação de Alamuta à função de juíza de



tribunal. Essa protagonista – mulher guineense letrada e comprometida sobretudo no combate da cultura do suborno nas instituições do Estado guineense, em especial na esfera jurídica, e na proteção pela Lei da mulher guineense diante de práticas tradicionais abusivas – surge como proposta de superação aos problemas endêmicos da jurisprudência guineense. Nota-se que o judiciário guineense, através da figura do “Marechal”, o Presidente do País?, interfere diretamente nos trâmites da Justiça, em situações que o beneficiam e que colaboram para a autenticação de documentos falsos, julgamentos arbitrários e na promoção contínua do assédio a seus opositores.

Nesse drama, Sila mostra que, nos esquemas do judiciário, há também a participação feminina, como a de Tina, por exemplo, mas que a comunhão das mulheres guineenses poderá se contrapor a isso. No diálogo entre as mulheres, a palavra “sororidade” aparece:

ALAMUTA

Ele [magistrado guineense] mandou um recado... Disse que é para nós duas, mas... penso que estava a pensar especialmente em ti.

KIDAMA

(Apreensiva) Recado para mim? Mas eu não falo com ele há muito tempo, desde aquela vez que... Aquele julgamento em que o chamei de corrupto, prevaricador e outros nomes bem merecidos... Lembra-te?

ALAMUTA

Ele falou da questão dos valores, da ética, da moral, da legalidade... e numa passagem em que parecia que se dirigia a ti, mencionou uma situação que não entendi bem, referiu-se duas vezes à questão da sororidade...

NMAH

E o que é isso?

KIDAMA

Tem a ver com a solidariedade entre mulheres... (Sila, 2023, p. 215).

No terceiro drama, “A quinta coluna”, a ironia sobre a crise de masculinidade e o temor fálico do homem guineense são postos em evidência. Essa percepção de Sila sobre o homem guineense converge com a constatação de Achille Mbembe ao falar genericamente do homem africano contemporâneo. Para o filósofo camaronês, houve uma “revolução silenciosa” na relação entre os sexos nos últimos trinta anos, onde a imagem da virilidade africana está passando por um processo dinâmico de mobilidades múltiplas:



Em determinadas sociedades, a contestação do poder fálico afigurou-se a uma instabilidade marital e a uma circulação das mulheres, relativamente crónicas. Noutras, traduz-se num agravamento dos conflitos [sociais] entre homens e mulheres. Por toda a parte os homens mais pobres sentem-se desmasculinizados. (Mbembe, p. 177).

Na perspectiva de Mbembe, essa situação de desarranjo fálico lança o homem africano na encruzilhada do mundo, na imbricação do aqui e do alhures.

Isso posto, em “A quinta coluna” de Sila, onde os protagonistas são mistos, homens e mulheres, Mambuyandin, um alfaiate e ex-locutor de rádio, aparece como um típico guineense tradicionalmente machista e interesseiro, mas que irá ser surpreendido pela astúcia das mulheres. Nesse drama, podemos perceber, ainda, a acomodação entre formas antigas do machismo guineense que se conectam com a insurgência de outras formas “criativas” de assédio, tendo, como meio, os trâmites legais do País. Como exemplo, temos a alusão de um aborto clandestino, onde se facilitam pareceres falsos, mas legais perante o judiciário, para punir um desafeto:

MAMBUYANDYN

[...] o aborto clandestino de que falámos no outro dia, que aquela mulher fez. Aborto clandestino é proibido por lei, certo? Não me venhas outra vez com a questão de não haver denúncia porque eu posso tratar disso num instante, assim, olha... (*Estalo de dedos*) Posso até arranjar um relatório médico para que tudo seja mais rápido ainda... (Sila, 2023, p. 299).

Desse modo, fica evidente que a “lei guineense” continua tradicionalmente a ser instrumentalizada como forma pervertida de perseguição aos indivíduos.

No geral, a *Trilogia da Padjigada* mostra a profunda crise de identidade do homem guineense e a necessidade de uma reforma profunda nas instituições do Estado, em especial no judiciário guineense. Por outro lado, a trilogia aponta positivamente para o protagonismo feminino guineense nas esferas tanto privadas quanto públicas. Essa percepção é um aspecto que está visível na trilogia de Sila.

Para além desse aspecto, imaginamos que há, também, um recorte mais denso, que problematiza como a sociedade guineense atual está em permanente negociação com o “Sistema-Mundo” (Wallerstein, 2007). Apesar de críticas sobre resíduos de eurocentrismo feitas ao autor, Ramón Grosfoguel considera a contribuição de Wallerstein válida e bastante útil ao pensamento descolonial hoje:



La economía-mundo es un sistema-mundo con una sola división internacional del trabajo entre centros y periferias articulados a la acumulación incesante de capital a escala global. El excedente es apropiado como plusvalía por la burguesía, y es tomado de la explotación del trabajo de los productores directos a través del mercado. El modo de distribución de la riqueza es a través de mecanismos de mercado. En la economía-mundo existe una sola división del trabajo con múltiples Estados y múltiples culturas. (Ramon Grosfoguel, 2016, p. 157).

Dentro do “Sistema-Mundo”, a modernidade (projeto emancipatório europeu, como nos fazem crer) opera junto à colonialidade (espaço de exploração e de dominação da modernidade). E esse último espaço é o espaço, por excelência, da expansão capitalista e da fronteira do “Sistema-Mundo”. É nesse lugar que presenciamos uma variedade de caos administrados, onde povos diversos são submetidos a múltiplas experiências de violências simbólicas e físicas. Em paralelo, o discurso da modernidade incide, sobre essas populações (no quadro da colonialidade), como marcador dominante temporal na produção de sentidos e de imagens acerca dos conflitos estabelecidos. Contra essa unipolaridade da modernidade/colonialidade, Sila reage, e essa reação também pode ser demonstrada na perspectiva teórica de Milton Santos.

Sila, através do teatro, responde aos imperativos da “psicosfera” – termo retirado de Milton Santos que designa, segundo ele, o espaço onde prevalecem as “ideias, crenças, paixões e lugar da produção de um sentido [...], fornecendo regras à racionalidade ou estimulando o imaginário” (Santos, 2006, p. 204). Isso gera um atrito ou imbricamentos imprevisíveis com o atual “meio técnico científico informacional” (Santos, 2006), pois retarda ou obriga o estabelecimento de dobras temporais diante de um espaço local que anseia a regulação e a simultaneidade, como fato consumado do “Sistema-Mundo”.

Em outras palavras, é possível perceber uma fricção/agonia entre o tempo presente da imaginação literária de Sila e o tempo presente do arcabouço que se desenrola a partir da interpretação condicionada pelo conjunto da ideia de ciência, de tecnologia e de mercado global. Neste último tempo, todas as coisas – objetos, Natureza e seres – são lidos, entendidos e subordinados por essa lógica apenas:

Os espaços assim requalificados atendem sobretudo aos interesses dos atores hegemônicos da economia, da cultura e da política e são incorporados plenamente às novas correntes mundiais. O meio técnico-científico-informacional é a cara geográfica da globalização. (Santos, 2006, p. 160).



Dessa relação assimétrica e desigual, ou seja, tendo por um lado um discurso hegemônico e seus produtos (neoliberalismo e ONGs das mais diversas denominações) baseados numa plataforma global em contraste com o local guineense (o Estado e sua gente), teremos uma zona de agenciamento caracterizada por agonias, multiplicidades e também pelo “Caos-mundo” (Glissant, 1997):

J'appelle Chaos-monde le choc actuel de tant de cultures qui s'embrasent, se repoussent, disparaissent, subsistent pourtant, s'endorment ou se transforment, lentement ou à vitesse foudroyante: ces éclats, ces éclatements dont nous n'avons pas commencé de saisir le principe ni l'économie et dont nous ne pouvons pas prévoir l'empoiement. (Glissant, 1997, p. 22).

Na acepção de Édouard Glissant, quando ideologias, valores, tradições e culturas se fundem, se repelem e se “crioulizam” (Glissant, 1996), abre-se uma janela de oportunidades para a “mundialidade” (Glissant, 1996), em contraste com a “mundialização” ou globalização. Sila procura, neste contexto vislumbrado por Glissant, oferecer uma proposta descolonial por meio da literatura escrita. Esta almeja a própria encenação teatral, ao propor, nesse processo, uma circularidade oralidade-escrita-oralidade. Com essa estratégia formal, Sila se lança no desafio de ressignificar e recuperar *in loco* o protagonismo do Estado guineense como herança legítima da luta pós-colonial e convocar, também, toda comunidade do País à tomada de consciência ético-política frente aos conflitos contemporâneos da nação.



Referências

- AUGEL, Moema Parente. **A nova literatura da Guiné-Bissau**. Bissau, INEP, 1998.
- GLISSANT, Édouard. **Introduction à une poétique du divers**. Paris: Gallimard, 1996.
- GLISSANT, Édouard. **Traité du Tout-Monde**. Poétique IV. Paris: Gallimard, 1997.
- GROSGOUEL, Ramon. Caos sistêmico, crise civilizatória e projetos descoloniais: pensar mais além do processo civilizatório de la modernidad/colonialidad. *In*: Tabula Rasa, Bogotá - Colômbia, n. 25, 2016.
- MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite**. Ensaio sobre a África descolonizada. Luanda: Edições Mulemba, 2014.
- SANTOS, Milton. **A Natureza do espaço. Técnica e tempo, razão e emoção**. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- SILA, Abdulai. **Dois tiros e uma gargalhada**. Bissau: Ku Si Mon Editora, 2013.
- SILA, Abdulai. "Uma entrevista com o escritor Abdulai Sila a respeito de Memórias Somânticas." Entrevista realizada por José Lindomar da Silva publicada em página do Blogue da Associação de Estudos Pós-coloniais e Decoloniais no ensino, na cultura, nas literaturas e nas artes Sul-Sul, em (PODES), em 20/09/2022. Disponível em: <https://www.podes.website/da-literatura-africana-uma-entrevista-com-o-escritor-abdulai-sila>.
- SILA, Abdulai. **A última tragédia**. Bissau: Ku Si Mon Editora, 1995.
- SILA, Abdulai. **As orações da Mansata**. Bissau: Ku Si Mon Editora, 2007.
- SILA, Abdulai. **Eterna paixão**. Bissau: Ku Si Mon Editora, 1994.
- SILA, Abdulai. **Mistida**. Bissau: Ku Si Mon Editora, 1997. O autor publica novamente o livro, sob o mesmo título, juntamente com seus dois romances, numa edição portuguesa: SILVA, A. *Mistida* (Trilogia). Praia- Mindelo: Centro Cultural Português, 2002.
- SILA, Abdulai. **Trilogia da Padjigada**. Bissau: Ku Si Mon Editora, 2023.
- THIONG'O, Ngugi wa. La lengua de la literatura africana. *In*: **Descolonizar la mente**. Tradução de Marta Sofía López Rodríguez. Barcelona: Penguin Random House, 2015.
- UNICEF. Guiné-Bissau Educação. Fichas técnicas, 2021. Acesso em: 27 set. 2024. Disponível em: <https://data.unicef.org/wp-content/uploads/2021/11/MICS-EAGLE-Guinea-Bissau-Education-Fact-Sheet-2021.pdf>.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu**. Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.



ABDULAI SILA: UM HOMEM SEMPRE GRÁVIDO DE MEMÓRIAS!

Severino Lepê Correia¹
UFPE - Brasil

O ato de relembrar não pode ser entendido como um simples devaneio ou ócio. Trata-se de um trabalho permanente sobre a imaterialidade do tempo, de um contínuo elaborar-se da matéria vital sujeita à reexperimentação e à transformação.

(COUTINHO, 2012, P. 96).

No dia 03 de novembro de 2024, Recife, mesmo sem perceber, pois ainda continua denso o véu do racismo na casa de Zumbi e de Cruz Cabugá,¹ teve a honra de receber em seu solo o escritor Abdulai Sila, para proferir, dentro da 2ª Jornada Alepe Antirracista, a palestra **Contribuição Histórica e Científica da África para a Humanidade**. De semblante calmo e aperto de mão seguro, denotou ser homem do verbo solto e de olhar inquiridor, escorregadio nas piadas e filosófico (diante das observações), é distinto dos que no Ocidente exercem funções dentro das Ciências Exatas.

¹ Doutor em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco. Membro do Grupo de Pesquisa Teoria e História da Educação/UFPE/CNPq. Mestre em Literatura e Interculturalidade pela Universidade Estadual da Paraíba – UEPB; Pós-graduado em História; Pesquisador de História da África, Literatura Africana e Afro-brasileira. Professor da Secretaria de Educação de Pernambuco. Bolsista do Instituto de Apoio à Fundação Universidade de Pernambuco-IAUPE. Estágio Pós-doutoral na linha de pesquisa Identidades e Memórias do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco-UFPE.



Abdulai Sila, da mesma maneira como escreve, acariciou o microfone e “sem perder o domínio da formalidade da língua do invasor (de nossas terras), numa paisagem literária que tem cor, como instrumento de resistência” (Correia, 2023, p.158) deitou e rolou pelos caminhos da ciência, da história e dos feitos do Continente Mãe. Sem pernosticidade, evocou as raízes que a colonização por tanto tempo ocultou e as pôs no centro do auditório. Aí sim, deu pra saber que

A realidade são representações construídas na interação humana em função de sua percepção de uma situação social. Essas situações modificam-se acompanhando as mutações sociais e o desenvolvimento do indivíduo, adequam-se aos espaços e aos lugares por eles ocupados (Passeggi, 2010, p. 112).

Por isso, Abdulai Sila, nem me deixou sentir vergonha, nem se deu ao trabalho - para a alegria do pequeno grupo organizador do evento – de defrontar-se com a arrogância, despreparo e ignorância dos parlamentares da antiga Casa de Joaquim Nabuco, pois estes nem se fizeram de rogados mostrando suas faces pálidas; nem mesmo seu incipiente grupo de comunicação e pesquisa se deu ao luxo de compreender o que é necessidade de documentação para fins diplomáticos.

Confesso a minha estupefacção diante do fato, mas é redundante afirmar que ele foi brilhante: o público embeveceu-se diante da sabedoria e assustou-se com a simplicidade. “Fiquei com a impressão de que a partir de um determinado nível da estrutura os que dela mais falavam eram os que menos a observavam” (Sila, 2016, p. 53).

Após sua conferência, honrou-me por demais, colocando em minhas mãos, autografado, um dos frutos da sua guerrilheira e apaixonada escrita onde pude, depois de estar consigo em *A Última Tragédia* (2011), debruçar-me sobre: *Memórias SOMânticas* (2016), seu mais recente romance. Ao lê-lo, pude entender, então, porque tem um significado singular a paixão do Guerrilheiro; indagar de que maneira o dar e o receber são forjados no dissolver da simulação egóica, se banhando no despudor de, apaixonadamente, poderem emprenhar a singularidade.

E quando os poderes contagiantes dessa paixão neutralizam os caprichos do destino, auto-atribuindo-se o estatuto de elemento identitário, a existência passa a ter um único e elevado sentido: a concretização do sonho coletivo (Sila, 2016, p. 73)

E foi imbuído deste estatuto concedido pelo seu tempo de brigada, enquanto jovem, integrando o grupo de Educação comandado pelo professor Paulo Freire, e outros voluntários brasileiros e estrangeiros, convocados pela ONU, que Abdulai



Sila, contribuiu conosco mais uma vez, dizendo-me que continuar vivo e renitentemente buscando o conhecimento “É o certificado da vitória da vida sobre o medo”.

No passado, poucos leitores tiveram a sorte de desfrutarem a ventura que eu tenho, hoje. Ventura de lerem e poderem conviver com escritores vivos, principalmente podendo escutar o que têm a dizer em suas narrativas e/ou executar um procedimento biográfico que permita fazer uma interpretação de situações vividas por estes (as) ases da ousadia literária, como é o caso do escritor africano, vivo, em pauta neste artigo: Abdulai Sila. Não farei um profundo estudo biográfico, apenas uma reflexão sobre seu modo de nos presentear com o parto de suas memórias.

A dimensão reflexiva do procedimento biográfico permite tratar a formação do sujeito como objeto de pesquisa, trabalhando numa prática socializada da narrativa, a qual se beneficia da implicação mútua dos participantes da interlocução (Dominicé, 2014, p. 22)

Neste sentido podemos dizer que ao realizar-se uma atividade biográfica, está-se realizando um pacto cooperativo vinculado ao mundo social, uma vez que estão se educando: o biografado, o pesquisador e aqueles que se inspiram nas histórias de vida disponibilizadas que, felizmente, já começam a extrapolar as muralhas das academias.

Uso a expressão “felizmente” porque há algumas décadas, pelo menos no Brasil, os grandes escritores, que se liam, eram europeus, norte-americanos e quando eram brasileiros provinham do Sudeste do país, ou migravam de outros Estados, principalmente do Nordeste, para lá e viravam privativos da academia. Da África, nada nos vinha. Era um continente considerado sem escrita. Só um celeiro de mão de obra para escravização, devido a ser um palco de “selvageria”.

Mas eu iniciei escrevendo que tive sorte, desfrute e ventura, porque é assim que me sinto, conhecendo o escritor africano ensaísta, poeta, teatrólogo, engenheiro, empresário e educador: Abdulai Sila, este a quem qualifico como grávido de memórias. Primeiro conheci uma de suas obras: *A Última Tragédia* (2011), o primeiro romance bissauense, escrito em 1995, apresentado a mim e emprestada, pela professora de literatura, Zuleide Duarte, que ministrava a disciplina “Poéticas da Africanidade”, no PPGLI da Universidade Estadual da Paraíba – UEPB, em 2011, ano em que o livro foi lançado no Brasil. A Dra. Zuleide é uma coletivizadora de saberes literários com seus alunos, e tem a ousadia de viver fornecendo cópias de seus apaixonados textos sobre Literaturas Africanas; emprestando livros, muitas vezes importados, que, alguns sem-noção, não a devolvem.



Coincidentemente, estava eu, na Paraíba, cursando o Mestrado em Literatura e Interculturalidade, após ter vivido uma “tragédia”, em Pernambuco, na Universidade Federal, em 2007, - Mestrado em Teoria Literária – quando defendi a Dissertação, fui aprovado, mesmo sem a presença do orientador, e depois a coordenadora do departamento negou-me o tempo de ajustes e desmoralizou o veredicto da Banca de Defesa, reprovando-me. Neste mesmo local, a então professora Zuleide, ao introduzir autores africanos de Língua portuguesa no referido curso, foi alijada na prática.

Pois bem, mas voltando a Abdulai Sila. No dizer da professora Laura Padilha (2011), ele “[...] não é apenas um expressivo ficcionista da Guiné-Bissau, mas uma voz representativa da moderna literatura africana escrita em língua portuguesa” (Contra-capá, 2011). Nascido em 1958, em plena chuvarada de abril, na província de Catió, no sul da Guiné-Bissau e pertencente à etnia Fula, navegar nunca o assustou. É um intelectual engajado, um navegador ficcionista, adentrando as águas revoltas da história como justificativas para estar enfrentando o neocolonialismo após a independência de seu país.

Abdulai Sila é sempre enfático em suas narrativas usadas como ferramenta que articula espaços de audiência, leitura e audição de sua identidade nacional, valorizando sempre os ensinamentos libertários afirmando: “Gosto de narrar os sonhos e os acontecimentos que marcaram essa fase” (Sila, 2016, p. 11). Escreveu os romances *Eterna Paixão* (1994), *A Última Tragédia* (1995), *Mistida* (1997), que em 2022 virou drama/curta metragem, dirigido por Wilker Nhaga. Em 2016, lança *Memórias SOMânticas*, a continuidade de narrativas das memórias das lutas de libertação do jugo colonial. O que vale a pena observar é que na maioria de seus romances, as personagens femininas dominam o protagonismo.

Memórias no Feminino

O interessante que noto nas duas obras, de Abdulai Sila, que neste artigo são partes em discussão, o protagonismo principal é do sexo feminino, fugindo da maioria dos escritos contemporâneos brasileiros onde predomina o masculino urbano, branco e de espiritualidade indefinida. Nos escritos de Sila vejo aparecer, pelo menos nas duas obras, adolescentes, negras e do “[...] ambiente rural da tabanca², centro do universo tradicional africano com seus usos e costumes

² Aldeia



específicos, regras e hierarquia bem determinadas, a crença no sobrenatural e no encantamento” (Augel, 2011, p. 12 – prefácio da obra).

E é justamente por essa crença, no sobrenatural ou no encantado, que alguns críticos qualificam vários dos autores africanos de “ficcionistas do realismo fantástico”, uma modalidade só surgida nos anos 1940, na América Latina, enquanto que na África, essa maneira de contar, escrever e dramatizar, faz parte do cotidiano das pessoas, ao redor das fogueiras, no que se chama Jumbay – encontros, conversas – geralmente noturnas.

Ndani, a personagem principal de *A Última Tragédia*, é uma jovem que sai de Biombo, uma aldeia rural, em direção a Bissau, pensando em transformar sua vida libertando-se de um sortilégio que lhe fora imputado pela natureza, narrado por um Djambakus³ de sua aldeia: um mau espírito teria se apossado dela e que até o final de sua existência na terra teria que conviver com distúrbios e tragédias. “Assim, as coisas que lhe aconteciam, desde uma queda até uma febre, por um resfriado, era interpretado como presságio de uma desgraça que estava próxima” (Correia, 2023, p. 153). Sair dali era um jeito de evitar que evitassem sua presença, coisa que já começara a acontecer.

Já em *Memórias SOMânticas*, a busca da jovem é a emancipação, sem privações ou controle externo. É a história de uma vida ladeada pela loucura e a paixão, fuga de casa, crença no Partido, sinônimo do compromisso coletivo com a libertação e as eternas perguntas sobre sua missão: o esqueleto de sua vida. Mas por que SOMânticas ?

SOM é um acrônimo de SPEAK ONLY MEMORY, o que pode ser entendido como memória falada. [...] Quando [...] decidi escrever uma espécie de autobiografia falada, baseada na memória de uma mulher que, apesar de todas as contrariedades vivera uma vida cheia de paixões (daí o romântico), ocorreu-me o termo que depois adoptei como título do livro. (Sila, 2025)

É o próprio autor quem responde, diante de uma pergunta feita por Lindomar Silva, e a mim enviada em uma conversa por WhatsApp, em 27 de agosto de 2025. E segue, com sua escrita, denunciando e anunciando, pormenores e lembranças dos tempos de luta pela libertação, enfatizando a necessidade de se fazer as coisas em conjunto e pelo conjunto: “Quero que tudo o que ambicione de verdade seja também pretendido pelos meus próximos, acessível a todos, valorizado por

3 Curandeiro; feiticeiro



todos”(Sila, 2016, p. 11). Pensando desta maneira africana, o autor aponta que a trajetória de um homem junto a seu povo é o que deve guiar a sua história de vida.

O que mais me fascina na tentativa de melhor compreender o que empodera a narrativa biográfica é tentar seguir a direção do que Delory-Momberger (2024) qualifica como “o não-dito”, sugerindo a quem pesquisa o processo biográfico, que este deve ser elucidado e analisado [...] “na diversidade de seus aspectos, sócio-histórico, psicocognitivo, semiológico e discursivo, relacionados à formatividade constitutiva da experiência humana (Delory-Momberger, 2024, p. 83).

Experiências de um Andarilho

Abdulai Sila como um grande andarilho, quando perguntei se chegou a participar de alguma brigada educativa junto ao pessoal do professor Paulo Freire, 1976, nos primeiros anos pós-independência da Guiné Bissau, prontamente informou: “Sim, fiz parte do movimento desde a primeira hora, tendo inclusive chefiado a Primeira Brigada de Alfabetização criada no país” (2025, por telefone). E para auxiliar ainda mais a reconstrução, seis anos depois da Independência, foi para a Alemanha e em Dresden, cursa Engenharia Eletrotécnica (1979-1985); em seguida, vai aos Estados Unidos onde especializa-se em redes de computação e telecomunicações.

Ao retornar à Bissau, junto com alguns intelectuais funda o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa-INEP, em 1986. A instituição cresce, alcança nível internacional e ganha prestígio, dado ao caráter de desenvolvimento em “[...] estudos teóricos e aplicados na área das ciências políticas, econômicas e sociais” (Augel, 2011, p. 7 – prefácio). Seu espírito coletivista faz com que, junto ao seu irmão, em 1987, funde uma empresa de Serviços eletrônicos (SITEC) e com ela, gerando *internet* para uma enormidade de pessoas, oferece [...] cursos de formação profissionalizante em informática, contribuindo para a habilitação técnica da juventude guineense”(Augel, 2011, p. 8); em 1994, funda a primeira editora privada da Guiné-Bissau, a KU SI MON, que em Kriol significa “com as suas próprias mãos”.

Tudo isso, graças às suas especializações. “A formação na vida adulta deve poder, portanto, beneficiar-se de uma pluralidade de suportes educativos, culturais e afetivos, assim como de espaços diversificados de socialização. A construção esperada de si exige que se nomeiem os recursos para sua realização” (Dominicé, 2014, p. 23).



Na verdade esse escrito lembra um dos textos do professor Paulo Freire (1978), ao participar do projeto de reconstrução da educação da Guiné-Bissau em seu período pós-independência, ao escutar as advertências do Comissário de Educação Mário Cabral, enfatizando que: apesar da vitória *sol ka buli inda*⁴, portanto deveria-se sinalizar “[...] aos educandos para, ao lado de sua indispensável formação científica e concomitantemente com ela, numa prática adequada, desenvolverem a solidariedade, a responsabilidade social, o gosto do trabalho livre, como fonte de conhecimento, na produção do socialmente necessário, a camaradagem autêntica e não a competição que o individualismo gera” (Freire, 1978, p. 49). É assim que se constrói o novo e a nova: coletivamente!

O conhecimento sempre foi, para Abdulai Sila, uma excelente arma. Com grande esperteza literária e pretensão revolucionária, visando promover um reavivamento na “[...] memória subalternizada, trazendo de volta as vozes um dia silenciadas, com paciência, vai reconstituindo a história pra melhor poder pontuar, usando astutamente seus personagens, como é o caso do velho Régulo de Quinhamel, Bsum Nanki” (Correia, 2023, p. 138), em *A Última Tragédia*:

A maior parte dos brancos que vêm para a Guiné é branco coitado. É para arranjar a vida porque lá na metrópole não tem nada. Se é do norte é pescador. Se é do sul, também é pescador. Se é do centro, é camponês, o trabalho dele é lavrar batata ou apanhar uva para fazer vinho. Quano chegam cá, esquecem tudo e pensam que as pessoas não sabem (Sila, 2011, p. 74).

Historicamente falando, isto sempre aconteceu em uma colônia de exploração, como também aconteceu no Brasil: um local em que as pessoas “povoadoras” não eram autônomas em seu sentido político, ou tinham sentimento de amor pelo lugar, pois não havia, como até hoje não há,

[...] interesses divergentes dos da metrópole [...] por serem, em sua maioria, funcionários do governo ou das grandes companhias coloniais. Não se enraízam na colônia. Cumprem um contrato temporário e geralmente voltam (Pereira, 1978, p. 19).

Sim, retornam para os locais de onde vieram, ou impetram um novo direcionamento de viagem, se vantajoso, a outros campos de colonização ocupados por suas metrópoles de origem. Mas como bem disse o Régulo de Quinhamel, sobre os guineenses, na escrita de Abdulai Sila (2011), a imaginação do colonizador sempre

4 Ainda não nasceu o sol – em Kriol, língua da Guiné-Bissau. (MONTENEGRO, 2019).



achou estar lidando com “selvagens ingênuos”, por isso, não desconfiou que, a teimosia do povo da Guiné, com sua cultura dita “atrasada”, não iria deixar por menos; e por diversas vezes fez com que os colonizadores sentissem, nas entranhas de suas acomodadas relações de poder que, interstícios foram percebidos pelos colonizados e aproveitados, nas “[...] contradições do sistema e a conjuntura do momento para abrir novas frestas na cadeia da escravidão”(Carvalho, 1998, p. 15).

Os dominadores, embevecidos pelo status alcançado através de suas estratégias de subalternização descuidaram-se e a diversidade das reações atingiu vários níveis. Não tiveram a compreensão de que “[...] homens e animais possuem o instinto[...] da resistência (que) é uma defesa ou proteção usada pelos que são atacados em sua liberdade [...] de ser, viver, existir: seus direitos mais sagrados (Correia, 2006, p. 27).

Foi pensando assim, tenho quase certeza, que os africanos ao serem submetidos à situações de inospitabilidade constante, capazes de desestruturarem suas histórias de vida e desfocarem seus costumes, buscaram várias maneiras de reagir ao esfacelamento de suas identidades humanas e, de maneira coletiva, várias frentes foram criadas e pensadas diante de suas vivências e estratégias baseadas em seus aprendizados a partir de ensinamentos ancestrais. “As culturas humanas, ao longo da trajetória da humanidade, como elemento de resistência à opressão e aos desmandos da dominação, principalmente, de povos estranhos à determinada sociedade, têm sido uma arma de valor fundamental” (Correia, 2023, p. 146).

Como chave do pensamento cultural, Abdulai Sila, em sua escrita, põe em cena os modos de viver a vida da tradição autóctone, uma vez que em *A Última Tragédia*, a presença do “Réculo⁵ pode simbolizar também a compreensão da realidade e a criação de estratégias para transformá-la sem perder de vista os usos e costumes da comunidade” (Correia, 2023, p. 162): houve a maior confusão na tabanca quando Bsum Nanki decidiu modernizar. “Aconselharam-no a não aceitar ter conselheiros. [...] Se precisasse de algum conselho, podia aconselhar-se junto dos parentes ou dos amigos mais próximos, essa é que era a tradição. Até porque, [...], um Réculo não precisa de conselhos” (Sila, 2011, pp. 67-68).

Embora seja um tipo de estratégia usada pelo chefe da aldeia, mostrando que nunca deveremos agir sozinhos, o escrito lembra que em Bissau os mais velhos são sempre os portadores da sabedoria, portanto, o que vem de fora

5 Réculo, um mais velho; respeitado chefe da aldeia, em determinados grupos étnicos nos tempos coloniais.



deve ser tratado com prudência, uma vez que as armadilhas dos que se julgam mais fortes são sempre acenos com fitas coloridas, tal qual cortinas em fachadas emolduradas, sem alardearem que do outro lado não há portas nem janelas, mas fundos abismos povoados de estrepes.

De maneira inteligente, Abdulai Sila faz questão de colocar na trama, como acontece em *A Última Tragédia*, um contrabalanço entre o local em que o invasor foi marcadamente influente, e o mundo rural, onde o mundo tradicional africano com seus símbolos tinha presença constante. Por isso, Quinhamel e Biombo, terra de nascimento de Ndani, a jovem, em torno da qual se desenrola a trama, estão sempre em evidência, nos alertando que “nos tempos coloniais, a Europa apresentava-se como um cenário a ser reproduzido abaixo do Equador. O assemelhamento de espaços reforçava o direito de ocupação das terras colonizadas” (Sodré, 1988, p. 33), portanto, era preciso construir uma narrativa que mostrasse o despertar para a diferença entre o engano desta visão de simulacro do real, mostrada pelos portugueses, e o que verdadeiramente representava o território de Bissau.

Distorcer para Dominar

Há mais de quinhentos anos, o local onde os portugueses puseram suas enlameadas botas, ao desembarcarem na África pela primeira vez, foi a Guiné-Bissau. Entretanto, ao descobrirem que aquela terra “não tinha as riquezas naturais de Angola e Moçambique, tornou-se a mais pobre e desprezada das colônias do chamado Império do Ultramar” (Barbosa, 1984, p. 17). Mas ao consultar alguns nativos, entre eles, o professor Arnaldo Sukuma, de etnia Mankaya e coordenador da Associação Força Guiné pude entender que a história não foi bem essa.

Primeiro, na época não havia tecnologia suficientemente desenvolvida para aprofundar a busca de jazidas de bauxita, petróleo, areia bruta para produção de armas, como existe atualmente; segundo, a resistência guineense foi uma das mais ferrenhas encontradas pelos portugueses e, a natureza pantanosa de grande faixa de terra do local, dificultou seus intentos, logo de saída. Melhor dizendo, logo de entrada; terceiro, não ficava bem para os famosos “donos do mundo”, narrarem que um bando de negros selvagens conseguiu fazê-los recuar ou debandar.

Tendo de um lado o Senegal e do outro a Guiné-Conakry, Bissau possui uma variedade de etnias, logicamente, também de costumes e várias línguas. Essa



terra, como a maioria ou quase todas as nações africanas, foi alvo dos ambiciosos projetos europeus, de expansão, querendo alcançar pontos distantes do planeta em busca de enriquecimento através do domínio e da submissão de vários povos que cognominavam como atrasados ou primitivos, necessitando do concurso de quem pudesse desenvolvê-los a ponto de tornarem-se “gente”; principalmente convertê-los à fé dos poderosos. Para isso, os nativos precisavam aprender uma língua que os tornassem dignos de ser chamados de civilizados, assimilando uma outra forma de ver o mundo. Assim sendo, esperavam que fossem agradecidos aos seus “superiores”, àqueles que “arriscaram” suas vidas para proporcionar-lhes tal ventura.

É o que no texto, Abdulai Sila, tece de maneira cômico-sarcástica, uma conversa entre Dona Deolinda a patroa de Ndani, com a mesma, explicando o que perguntou ao padre e a resposta recebida: “[...] porque foi que os portugueses descobriram a África se o perigo era tão grande [...] ? O padre disse que os europeus vieram a África para salvar os africanos” (Sila, 2011, p. 40). Sabemos que esta memória está nos livros de história das colônias, e até os anos 1960, para justificar a escravidão negra e o massacre de índios no Brasil.

Mas não fica por aí. “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 estátuas que veneram, e muito menos as árvores sagradas” (Sila, 2011, pp. 40-1). Por conta disso, não achando que deveriam tirar os negros de suas terras por inteiro, explica, Dona Deolinda, levaram a religião para que fossem salvos. Ela só não explica que outro grupo foi levado para as outras terras, a fim de ser, também, cristianizado, salvo e escravizado junto aos nativos.

“Apesar das diferenças das etapas de vida, das condições [...] pode-se perceber como as práticas de leitura [...] documentada pela literatura memorialística, fornecem elementos para se compreender a história” (Coutinho, 2012, p. 115) do que se lê no Brasil, em vários períodos, e na África, na escrita de Abdulai Sila, em suas narrativas anti-esquecimento: das lutas, das paixões e vozes da identidade nacional, o registro do que o faz na constante criação de si, semelhante a um Homem Sempre Grávido de Memórias.



Referências

- AUGEL, Moema Parente, (Prefácio: Três faces da nação) *In: A última tragédia*, SILVA, abdulai, Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- BARBOSA, Rogério Andrade. **La-Le-Li-Lo-Luta**: um professor brasileiro na Guiné-Bissau, Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.
- CARVALHO, Marcos J. M. de, **Liberdade**: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822 - 1850, Recife: Editora Universitária da UFPE, 1998.
- CORREIA, Severino Lepê, **Canoeiros e Curandeiros**: resistência negro-urbana em Pernambuco: século XIX, Recife: FUNCULTURA, 2006.ºE
- CORREIA, Severino do Ramo. **A educação enquanto palco (auto)biográfico**: o “Eu” idêntico de Lepê Correia, Tese (Doutorado). Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Pernambuco, Recife: 2023.
- COUTINHO, Maria Antônia Ramos. “Em lugar de Escritor, Humilhado Leitor?” *In: Territorialidades*: imaginário, cultura e invenção de si, DIAS, Cleuza Maria Sobral; PERES, Lucia Maria Vaz (org.). Porto alegre: EDIPUCRS; Natal: EDUFRN; Salvador: EDUNEB, 2012.
- DELORY-MOMBERGER, Christine. **história de vida e pesquisa biográfica em educação**. Natal, RN: EDUFRN, 2024.
- DOMINICÉ, Pierre. “Pensar a educação no horizonte biográfico” (Prefácio à edição francesa) *In: Biografia e Educação*: figuras do indivíduo-projeto, DELORY-MOMBERGER, Christine, 2. ed. Natal, RN: EDUFRN, 2014.
- FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné-Bissau**: registro de uma experiência em processo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MONTENEGRO, Teresa, DJUMBAY (kriol/português), Guiné-Bissau: Ku Si Mon Editora, 2019.
- PASSEGI, Maria da Conceição. “Narrar é Humano! Autobiografar é um processo civilizatório”. *In: invenções de vidas, compreensão de itinerários e alternativas de formação*. PASSEGI, Maria da Conceição; SILVA, Vivian Batista da (orgs.). São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010
- PEREIRA, José Maria Nunes. Colonialismo, racismo, descolonização. *In: Cadernos Cândido Mendes\ Estudos Afro-Asiáticos*, 2. Rio de Janeiro: 1978.
- SILA, Abdulai. **A última tragédia**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- _____. **Memórias SOMânticas**. Guiné-Bissau: Ku Si Mon Editora, 2016.
- _____. (Conversas por Telefone (WhatsApp) em 27/08/2025).
- SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**: A forma social nrgro-brasileira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.



TEXTOS AFRICANOS NO ENSINO DE LITERATURA: VOZES POÉTICAS DA GUINÉ-BISSAU

Maria Suely da Costa¹
UEPB - Brasil

Historicamente o sistema de ensino brasileiro pregou uma educação formal que pouco reconheceu o valor da cultura africana e afro-brasileira na formação cultural da sociedade brasileira, na qual o racismo e a ideologia do branqueamento ainda fazem parte do contexto escolar. Com efeito, o desconhecimento de obras e autores africanos é uma realidade comum no contexto de ensino, situação desafiada pela demanda da comunidade afro-brasileira por reconhecimento, valorização e afirmação de direitos. Coube aos os movimentos sociais negros, principalmente, reivindicarem junto ao Estado brasileiro, no que tange à educação, o estudo da história do continente africano e dos africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional brasileira (Munanga, 2005).

Essa valorização pela educação passou a ser particularmente apoiada com a promulgação da Lei 10.639/03, alterada pela 11.645/08, com a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afrobrasileiras e africanas. Dessa forma, tornou-se imprescindível organizar a reestruturação dos currículos e viabilizar a produção/difusão de estudos e materiais didático-pedagógicos, que trazem reflexões acerca da implementação da Lei e suas estratégias de aplicação (Brasil, 2008).

1 Profa. Dra. Vinculada ao Departamento de Letras/UEPB E ao curso PROFLETRAS – Campus III/UEPB.



Conforme orientam as citadas Leis, o currículo deve estar aberto à pluralidade e às contribuições das diferentes culturas e etnias, especialmente das matrizes indígena, africanas e europeias.

Inserido nesse contexto, esse estudo, fruto de pesquisa de iniciação científica (PIBIC), desenvolvida no curso de Letras/UEPB, cujo projeto permitiu destacar caminhos possíveis à efetivação da referida lei no cotidiano escolar, selecionando autores e obras das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, com a inclusão de apresentações e comentários dos textos nos livros didáticos, objetiva apresentar principais autores da literatura guineense, visando referenciar os escritores e as escritoras que surgiram no pós-independência e que tendem a trazer em suas obras literárias uma crítica à opressão colonial e aos aspectos sociais que ocorreram em Guiné-Bissau. Portanto, o foco, neste momento, está em trazer alguns poemas que apresentam esses fatos sociais presente no citado país africano.

Por razões metodológicas, estas produções literárias serão focadas nos temas e questões literárias mais recentes, sem deixar de apresentar escritores pioneiros na poesia da Guiné-Bissau. A pesquisa teve caráter explicativo e interpretativo e se norteou pelos paradigmas da pesquisa bibliográfica. Para a sua realização, fez-se uma pesquisa de caráter exploratório bibliográfico, tendo em vista situar-nos nas diretrizes teórico-metodológicas que dizem respeito às literaturas africanas de língua portuguesa e ao ensino de literatura. Nessa perspectiva, reportamos aos estudos das literaturas africanas de Língua Portuguesa: Laranjeira (1995a; 1995b), Augel (2007) Munanga, (2005); e nas relações entre Literatura e ensino: Candido (2011) e Cosson (2020), entre outros. Partimos da concepção de que conhecer aspectos essenciais da cultura africana, e adquirir conhecimentos básicos sobre as produções literárias no pós-independência e no surgimento de novos cânones, auxiliará o leitor a compreender o relativo compromisso social e político das literaturas africanas. Estas, como ferramentas pedagógicas, que poderão contribuir para a concretização dos principais deslocamentos discursivos intencionados pela Lei, bem como sinalizar o fato de que ela demarca uma fase de transição no âmbito da educação brasileira (Gomes, 2006; Cavaleiro, 2001).

Literatura de Guiné-Bissau: aspectos a considerar

Os estudos de literaturas africanas reconhecem a valorização da diversidade étnica, no entanto, será necessário enfrentar alguns desafios no ensino, como valorizar a participação da cultura africana nos currículos escolares, uma vez que ainda não há uma difusão de material didático adequado. Assim como tratar de



uma literatura africana temática, apesar do ensino em sala de aula não dispor de ferramentas pedagógicas que podem contribuir para a concretização dos principais deslocamentos discursivos intencionados pela Lei, bem como sinalizar o fato de que demarca uma fase de transição na educação brasileira (Gomes, 2006; Cavaleiro, 2001).

Neste caso específico, no que diz respeito à leitura de textos literários de autores e obras de Guiné-Bissau, serão destacadas as produções que englobam a afirmação discursiva das raízes e matrizes africanas, em termos de vivência social, cultura e ideologias, como as lutas de libertação, que emergiram durante a recepção dos textos literários, por meio das leituras de poemas autores e autoras guineenses. Além disso, as leituras que destacam a geografia, que dialoga estética e ideologicamente com a diáspora africana e a afirmação da identidade da Guiné Bissau, como o desenvolvimento da nação e os processos das identidades e pós colonialismo na literatura guineense (Augel, 2007).

Da Literatura da GuinéBissau, a produção poética é o principal foco desse estudo. Assim, interessa-nos a investigação das vozes dos sujeitos negros africanos de diferentes pertencimentos étnicos, contra as práticas portuguesas no cotidiano colonial, e as tensões anticoloniais (Laranjeira, 1995a, 1995b; Mata, 1995). A produção voltada para o combate às ideologias do sistema colonial português, com o discurso político-ideológico das lutas de libertação nacional e da diáspora negra (Margarido, 1980). Os textos literários imprimem a tradição oral articuladas às realidades de resistência à opressão colonial (Memmi, 1989). A luta armada de libertação nacional, com início em torno de 1965 até 1975, se fez presente na Guiné-Bissau quando conquistou sua independência política, juntamente aos outros países africanos de Língua Portuguesa. Nesse aspecto, a literatura voltou-se para a própria história e seus fatos, a luta armada e a revolução (Lucchesi, 1994). País africano de língua portuguesa, a Guiné-Bissau é onde a literatura mais demorou a se desenvolver, se comparada as antigas colônias portuguesas. Vários fatores foram responsáveis por esse atraso, um deles, considerado o mais relevante, ocorreu por ser uma colônia de exploração e não de povoamento. Nesse caso, significava que a ilha estava totalmente submetida ao governo geral da colônia de Cabo Verde por um longo período.

A literatura, assim como a história da Guiné-Bissau, passou por diversas fases: pode-se considerar a primeira fase anterior a 1945, uma segunda entre 1945 e 1970, uma outra entre 1970 e o fim dos anos 1980, e finalmente a fase iniciada na década de 1990. Para uma compreensão relevante torna-se pertinente conhecer o



país que foi colônia de Portugal, desde o século XV, e somente conseguiu cumprir a independência no ano de 1973, passando a ser a primeira colônia portuguesa a conquistar a independência. Na fase anterior ao ano de 1945, durante esse período, teve destaque o Cónego Marcelino Marques de Barros. Um autor que escrevia um discurso de cunho colonialista com abordagem nacionalista e paternalista. Na Fase entre 1945 a 1970, aparecem os primeiros poetas da Guiné-Bissau. Os autores mais conhecidos nessa época são Vasco Cabral e António Baticã Ferreira. A literatura desse período possuiu uma característica peculiar que é a poesia de combate, e seu principal objetivo criticava a miséria que “estava submetida” ao povo guineense, o domínio e a péssima qualidade de vida; além de focar a luta pela independência (Augel, 2007).

O tempo decorrido entre 1970 e fim dos anos 1980 traz os poetas mais relevantes desse período como Agnelo Regalla e António Soares Lopes (Tony Tcheca). Nas obras dos referidos autores, a temática apresentava uma preocupação mais social. Com a independência em 1973, a literatura da época iniciou a assediar temas como a construção de uma nação e a luta por um futuro melhor. A partir da década de 1990, os poetas considerados mais relevantes desse período foram Agnelo Regalla e António Soares Lopes (Tony Tcheca). Em suas obras o caráter social foi repetidamente explorado, principalmente em formato de poesia com autores como Hélder Proença e Vasco Cabral.

Segundo Inocência Mata (1995, p. 356), “as guerras de resistência movidas pelos africanos à ocupação portuguesa se prolongaram até a segunda década desse século, o que dificultou a fixação dos portugueses na ilha”. Nesse sentido, a autora evidencia o fato de que a colônia não teve a possibilidade de se estruturar com escolas, serviços de utilidade pública, ou um corpo de agentes sociais, que pudessem contribuir para o desenvolvimento do país. Assim, as frágeis implantações do sistema educacional falharam no sentido de permitir que a população pudesse ter acesso à instrução e à cultura. Somente nos anos de 1960 é que ocorreu a implantação do ensino secundário no país (Mata, 1995).

Nesse contexto, a literatura de Guiné-Bissau pouco se desenvolveu justamente porque o país continuava subordinado a Portugal até a década de 1970. Nove anos depois, Vasco Cabral ‘publica’ na *Revista África*, n. 5, em Lisboa, dez poemas com datas compreendidas entre 1955 e 1974, sendo inserido como poeta, na antologia publicada por Manuel Ferreira, em 1975, intitulada “No Reino de Caliban I”. Outro crítico que coloca Vasco Cabral como um poeta que escreve sobre as verdadeiras origens da poesia guineense foi Russel Hamilton, apesar de



não considerar o referido poeta como pioneiro da poesia de Guiné-Bissau, uma vez que Amílcar Cabral já havia publicado como poeta de Cabo Verde, o que na década de 1990 foi devidamente incluído na Antologia poética da Guiné-Bissau (1990), com prefácio de Manuel Ferreira.

Dessa forma, essa literatura compromete um desenvolvimento de uma leitura mais crítica e profunda, destacando uma poesia africana, com vozes que se erguem contra a dominação colonialista. Dentro do conjunto formado pelas literaturas africanas de Língua Portuguesa destacam-se escritores Helder Proença, Odete Semedo, Félix Sigá, Pascoal D'Artagnan Aurigema, Tony Tcheka, entre outros contemporâneos (Augel, 2007).

O fim dos anos de 1980 e os 1990 são evidenciados por um desengano no contexto político e social, que, de uma certa forma, é simbolizado na área literária. É bastante comum que a poesia desse período se caracterizasse pela remoção das referências relativas presentes na poesia revolucionária. Nesse contexto ocorreu uma luta para recuperação da língua literária, sem os regionalismos característicos da literatura dos anos anteriores. Nesse processo cessa a literatura panfletária, irônica, abrindo espaço à corrupção e às contradições do poder.

A escritora Odete Semedo trabalhou poeticamente o fenômeno da guerra na Guiné Bissau e suas consequências morais e psicológicas. Seu desabafo evidencia-se como um caminho para a superação das angústias e traumas de uma coletividade, a elaboração dos significados da realidade e um instrumento para a projeção de suas esperanças. No seu primeiro livro publicado *Entre o ser e o amar*, Odete Costa Semedo apresenta o bilinguismo do seu país ao publicar os poemas em português e crioulo, idioma mais amplamente falado em Guiné-Bissau. Odete Semedo defende o fato de que a língua nasceu solta e desenvolta. A língua não está separada dos olhos, pois dela emana a possibilidade de testemunho do homem e da relação com a própria vida. Por permitir ser o eco que rompe o silêncio, de produzir o ruído que refaz o próprio corpo. Nessa perspectiva, o poema “Em que língua falar” traz um retrato dessa língua que permite a cada ser humano dizer aquilo que pode ser dito, funcionando como uma espécie de jogo social, analisando, medindo o que é possível no universo do dizível.

A poesia de Odete Semedo destaca as desgraças do período pós-independência, das frustrações sofridas pelos planos não realizados ou utopia distanciada, o processo de reconstrução do país, e a desesperança em relação a um país que sofre por seu processo de formação, e da política guineense sempre instável. Saber em que língua se expressar também tem a ver com o



enfrentamento da violência, o combate a miséria e a dor de um povo que passa a possuir “olhos-quejá-nãoacreditam”.

A dúvida em que língua escrever é destacada, se na lusa, considerada a língua emprestada do colonizador, que a poetisa insiste em dizer que mal compreende, ou na sua língua nacional, considerada a sua herança que os séculos lhe foram juntando por seus antepassados. Esta seria a representação da língua do coração, do sentir, da alma e língua de contato com o resto do mundo. As línguas têm o seu próprio estilo, principalmente na língua de contato, a língua do sentimento. Nos versos: “Em crioulo gritarei/A minha mensagem”, a poetisa deixa claro em que língua prefere se expressar.

O material utilizado nos livros didáticos no Brasil traz, de modo resumido, as heranças africanas e os fatos históricos. No entanto, pela dimensão do Continente Africano, aspectos relevantes como a memória coletiva, hábitos culturais, práticas religiosas entre outros, ainda não ocupam, na História da África, um espaço privilegiado no livro didático (Rocha e Pantoja, 2005). A falha é repetida com os conteúdos de literaturas africanas nos livros didáticos, que, de uma forma superficial, inserem poemas avulsos ou fragmentos de contos e romances de autores africanos mais publicados no Brasil.

A leitura dos textos africanos de Língua Portuguesa corresponde a uma descoberta de situações comumente configuradas por uma visão estereotipada de uma África miserável e exótica, ou seja, um imaginário de caráter reducionista que não prevê uma elaboração intelectual, nem a produção literária. No entanto, tendo em vista a crescente produção literária em Português, nos países africanos de Língua Portuguesa, essa investigação abre a possibilidade de compreensão no período de resistência ao colonialismo português e das consequentes lutas de libertação nacional (anos 40 a 70), cujas produções literárias se consolidaram e explicitaram as ambiguidades da relação colonizador/colonizado, principalmente no que tange às tentativas de apagamento das expressões culturais africanas por parte do sistema ditatorial, como podemos observar nos estudos de Nkrumah (2011) sobre o neocolonialismo em África.

A leitura literária, conforme pontua Candido (2011), possibilita ao homem a capacidade de imaginar, de se colocar no lugar do outro e de viver experiências múltiplas. Assim, ofertar essa literatura em contexto de ensino é possibilitar meios para que se compreenda que, por se caracterizarem enquanto conceitos que se estruturam dentro de uma relação dialética, devido ao dinâmico processo do mundo social, os conceitos em torno da literatura africana de língua portuguesa



devem ser encarados enquanto construções simbólicas de sujeitos que se fazem nas relações de alteridade, num determinado tempo e espaço.

Vozes poéticas da Guiné-Bissau

Guiné-Bissau faz parte dos cinco países africanos colonizados pela colônia portuguesa, possui mais de 80 ilhas, anteriormente denominado de Guiné Portuguesa, situado na costa ocidental do continente africano. Das colônias portuguesas, diferente da literatura oral, é aquela em que mais tardiamente a literatura escrita prosperou em virtude do atraso do surgimento de condições socioculturais adequadas e estimuladoras de vocações literárias. Contudo é um dos países que possui uma representação cultural e social muito marcante em suas obras literárias, pois a literatura guineense tem significados identitários e ideológicos que podem ser evidenciados atualmente; uma literatura que não só mostra fatos decorrentes do país, mas acontecimentos que ocorrem no mundo todo.

Dentro desse contexto, alguns autores pioneiros deram voz e influenciaram outros autores a produzirem, a pesquisarem sobre o país, o continente e o mundo. O primeiro autor que, segundo Augel (2007, p. 100), tratou sobre Guiné-Bissau no período antes da independência, foi o Cônego guineense Marcelino Marques de Barros (1843-1929). Em um período em que a maioria das obras era publicada em Língua Portuguesa, este publicou um artigo denominado “O Guineense”, abordando sobre a língua da Guiné-Bissau, e como se desenvolveu. Logo após a publicação do artigo de Marcelino Barros sobre a língua, “outros autores reproduziram a amostra da tradição oral dos diferentes grupos étnicos” (Augel, 2007, p. 101). De modo que a busca pelos saberes da língua guineense instigou diversos autores a produzir textos que se referiam à Guiné-Bissau.

Um dos escritores mais importantes desse período é Benjamim Pinto Bull, que em sua tese buscou referenciar a vivência do crioulo em Guiné-Bissau, não só mostrando como é, mas visando representá-lo falando sobre os “saberes do crioulo como patrimônio cultural guineense” (Augel, 2007, p. 101). Inscrito como um dos grandes ativistas pela independência Guiné-Bissau, Pinto Bull se torna significativa para literatura guineense cuja obra pontua características representativas da cultura guineense, mostrando em sua tese a oratura, enfatizando os costumes, a fala, as histórias, e os contos que são produzidos pelos cidadãos, que fazem parte de Guiné-Bissau. Além disso, Pinto Bull foi um escritor que buscou,



por meio de suas obras e diversos artigos, tornar a cultura guineense conhecida em outros países.

Outros nomes se destacam contribuindo com a expansão da literatura guineense, a exemplo de Vasco Cabral, que se tornou de suma importância para a população guineense, tendo em vista ser um escritor e político, assumindo cargos como Ministro da Economia, da Justiça e Vice-presidente, de modo ter adquirido uma grande relevância na história do país. De forma ser representante uma literatura marcada pela militância e por um projeto artístico intencional de ação engajada com a realidade.

Só depois de muito tempo, no período pós-independência, é que a literatura guineense começa a tomar forma, ao surgirem escritores e escritoras que demonstraram resistência à opressão colonial e aos costumes impostos no período da colonização, através de poesia, contos e fábulas que representam o povo guineense. Destacam-se escritores como “Leopoldo Amado, Odete Semedo, Tony Tcheca, e também Carlos Lopes, Carlos Cardoso, Maria Domingas Pintos, Alexandre Furtado, entre outros” (Augel, 2007, p. 102). A escritora Odete Semedo se destaca como uma das mulheres mais importantes da literatura guineense. Suas obras poéticas apresentam muita resistência negra e, sobretudo social, de igualdade e liberdade, sempre em diálogo com a realidade vivenciada.

Tendo por base essa geração de poetas da Guiné-Bissau que trazem em seus textos as marcas identitárias referentes ao país, ao continente e ao mundo, selecionamos alguns poetas cujos poemas pudessem contribuir para o conhecimento multicultural do leitor. Dentre os quais selecionamos três escritores que tratam sobre a temática do negro, enfatizando os valores sociais e ideológicos, a exemplo dos autores Agnelo Regalla, António Soares Lopes (Tony Tcheca), José Carlos Schwartz, dos quais destacamos os poemas.

O primeiro poema intitulado “Poema de um Assimilado”, de Agnelo Regalla, um dos fundadores da *Associação de Escritores da Guiné-Bissau*, pontua uma visão crítica ao processo colonial que há muito obliterou a identidade, a ideologia e a cultura negra. O poema, publicado na coletânea *Mantenhias para quem Luta*, apresenta diversos significados como o projeto colonizador de assimilação cultural e o preconceito institucionalizado na sociedade que foi marcada pelo apagamento cultural do colonizado. Na primeira estrofe, tem-se o eu-lírico questionando a ideologia cultural que foi implantada e se pergunta pela identidade original da mãe África:



Fui levado
a conhecer a nona Sinfonia
Bethoven e Mozart
Na música
Dante, Petrarca e Bocácio
Na literatura.
Fui levado a conhecer
A sua cultura...
Mas de ti. Mãe Africa?
Que conheço eu de ti?

(Regalla, 1993, p. 15)

Percebe-se que há uma indignação por não se saber a origem do continente africano, e a crítica é dirigida ao processo e implementação de valores e costumes europeus que não derivam da África devido à colonização. Desse modo, o poema mostra o questionamento do eu-lírico, por não ter conhecimento das suas origens, por esse apagamento da sua real cultura. Na visão de Munanga (2009, p. 83), a assimilação cultural consiste no “processo pelo qual o negro colonizado deveria adotar a cultura do branco colonizador, para nela se integrar”. Para Augel (2007, p. 57), o apagamento da cultura negra dos africanos durante os regimes coloniais foi uma “brutalidade e total desrespeito pelos direitos humanos básicos.” (Augel, 2007, p. 57).

Dentro de um projeto estético de configuração argumentativa, o poema põe sob foco a questão da identidade híbrida de um indivíduo que, nascido em país colonizado, é tornado assimilado. Um processo que para o eu-lírico se revela em um desconforto, para muitos, pela falta de consciência, não gera alguma tensão até que este discurso venha persuadir a se ter outra visão sobre essa condição de identidade fragmentada. Pautas como o racismo, a discriminação e a ideologia do apagamento sempre estiveram presentes na vivência do negro, uma vez que sempre foram vistos pela sociedade branca colonizadora sob os status de menos valorizado, o “outro”, o marginal, sem direito de fala.

O segundo poema, intitulado “Chamo-me menino”, de António Soares Lopes (Tony Tcheka), presente no livro *Noites de insomnia na adormecida*, no capítulo da obra *Canto Menino*, põe sob foco as injustiças sociais e a hipocrisia. O jornalista e escritor Tony Tcheka usa de uma escrita pela via da denúncia e dos sofrimentos da Guiné-Bissau, deixando evidente em seus textos não apenas seu descontentamento e sua rebeldia, mas também seu desejo de incitar seu povo



à mudança. O poema acaba trazendo fatos existentes no cotidiano brasileiro, pois assim como na Guiné-Bissau, no Brasil encontram-se diversas crianças em situação de rua, vejamos as estrofes:

Chamo-me menino
Sou criança pobre
de uma rua sem nome
de um bairro escuro
de covas fundas
em garganta
fatalmente magra
carente de pão
e sem muita ambição

Sou filho da miséria
escancarada
enteado da vida
entreaberta
Vivo na periferia
passo no tempo
com trejeitos de homem
[...]

(Tcheka, 1996, p. 117).

No dito pelo eu-lírico, estão nítidas as condições em que se encontra a vida da criança, um ser abandonado, que relata com muita fragilidade, mostrando o quanto é doloroso viver naquela situação do “não lugar”, pois a rua onde ele vive é a sua família, é sua casa, é o seu lar. A não identidade se fixa no gênero de um ser sem nome, que o individualiza, embora o substantivo comum “menino” represente um conjunto de indivíduos vivendo sob as mesmas condições e situações. O poema não só destaca a ausência do sentimento de infância, “trejeitos de homem”, como a ausência de lugar, que o coloca na condição de pertencente a vários outros lugares: “enteado da vida” / “entreaberta”. O poema acaba chamando a atenção do leitor, pois embora trate da realidade de Guiné-Bissau face aos problemas herdados da colonização e identificados nos primeiros anos da pós-independência que ainda perduram nos dias de hoje, quantas crianças vivem nesta situação no mundo, porque assim como Guiné-Bissau, existem diversos espaços onde as pessoas vivem na vulnerabilidade de extrema pobreza. O poema denuncia, critica



uma realidade que precisa de mudanças para assim poder dignamente forjar e afirmar suas identidades.

O terceiro poema não só aborda sobre essa vulnerabilidade social, como também os prejuízos causados pelas guerras. O poema *Do que chora a criança?* escrito pelo poeta e músico guineense José Carlos Schwarz, traz muitos significados culturais e históricos, representa uma crítica a esse momento de perda e dor entre os cidadãos guineenses. Vejamos:

Do que chora a criança?
É dor no seu corpo
Do que chora a criança?
É sangue que cansou de ver

Um pássaro grande chegou
Com ovos de fogo
O pássaro grande véio
Com os ovos da morte

Caçadores desconhecidos
Enganados metralharam a tabanca
Caçadores, pretos como nós
Enganados metralharam a bolanha

Queimou-se o mato
Queimaram-se as casas
Perdurou a dor na nossa alma

(In: Augel, 1997).

O conflito armado que aconteceu em Guiné-Bissau levou muitos africanos, pressionados pelo colonialismo, a tornaram-se algozes de sua própria gente, com resultados trágicos para a infância, assim como para o projeto libertador do país, uma vez que a morte da criança implicaria na falência de um projeto revolucionário a ser posto a cabo por parte da população. Augel (2007, p. 70) frisa que “custou igualmente rios de sangue dos africanos”. O povo guineense sempre se mostrou resistente, sempre enfrentando de frente qualquer tipo de posição que não fosse a deles. O ponto em que o eu-lírico está sendo questionado, podemos associar a um período de medo, de dor, de uma criança que está sozinha, desamparada nesse momento tão caótico. Assim também, podemos relacionar para o contexto



atual, marcado pela violência e pela criminalidade presente no nosso dia a dia, cujo efeito é o desamparo e o medo.

Na segunda estrofe, vemos o eu-lírico relatando o que aconteceu: “Um pássaro grande chegou”/ “Com ovos de fogo” / “O pássaro grande veio” / “com os ovos da morte”. A representação dos aviões bombardeiros, que jogaram bomba sobre os que estavam em oposição, matando muitos drasticamente, revela o terror da guerra civil. E o medo é bem explícito em cada palavra que a criança fala como um carma demarcar “a dor na nossa alma”.

Diante dos poemas de autoria de poetas da Guiné-Bissau, os quais, cada um a seu modo, representam a voz de conscientização, de memória, em intersecções com a vida real, estando estes m contexto de ensino, tem-se a possibilidade de uma leitura literária em uma perspectiva de letramento crítico conforme pontua Cosson (2020). Ler poesias guineenses é experimentar o discurso da alteridade tornando-se, assim, inteligível a partir do estabelecimento de genealogias que nos permitem renovar nossa percepção acerca das interrelações de diferenças e semelhanças estabelecidas com outros contextos culturais. É entender uma literatura a que exterioriza fortemente a negritude, ao expressar o orgulho de ser negro, convocando todos os negros a se unirem e a se libertarem da opressão histórica.

Considerações finais

Por meio desse estudo, foi possível identificar os principais autores pioneiros que contribuíram de forma positiva para a construção da literatura guineense, que valorizaram a cultura mostrando os seus traços e que espelham outros autores e autoras a falar sobre a identidade guineense. Podemos observar que a literatura guineense se consolidou após a independência do país, pois surgiram escritores e escritoras que produziram em suas obras poéticas as marcas de resistência à opressão colonial, referenciando a situação social do país, mostrando a cultura, a religião, a sociedades, os fatos históricos ocorridos, essas marcas identitárias que fazem parte não só de Bissau, mas de todo continente africano.

Desse modo, as vozes poéticas de escritores que fazem parte de Guiné-Bissau tendem a mostrar como a obra está relacionada à atual sociedade, cuja leitura vem contribuir para o ensino/aprendizagem no ambiente escolar, a fim de expandir os conhecimentos dos alunos sobre temáticas africanas que são essenciais para a formação cultural.



No ambiente escolar, a presença de leituras que ativem o desenvolvimento do senso crítico dos estudantes são necessárias, principalmente, em torno de temáticas que fazem parte do cotidiano desses estudantes, com destaque para temas a fim de combater as práticas racistas, discriminatórias e preconceituosas, que inferiorizam a cultura e a religião de cada cidadão.

Partimos do entendimento de que é preciso que a questão étnico-racial esteja presente na escola, proporcionada pela introdução do ensino de História da África e das culturas e literaturas africanas e afro-brasileiras. Somente assim poderemos descolonizar o currículo e construir propostas criativas que dialoguem, de fato, com a realidade sociocultural brasileira.

Assim, esse estudo buscou discutir o ensino da literatura pelo viés da cultura africana, com foco na cultura guineense, seus valores e história frente ao processo colonizador. Pois assim como a Guiné-Bissau, o Brasil, historicamente, tem experienciado as agruras de um passado colonial, marcado por traços culturais herdados do período da escravidão, cujas marcas são perceptíveis até os dias atuais, mesmo que de uma forma modernizada.

Entender a história e as formas de resistência é crucial para entender as raízes da sociedade e cultura contemporânea, permitindo uma análise crítica do presente e das perspectivas futuras. A literatura muito pode auxiliar nesse sentido, uma vez que possibilita aprimorar os conhecimentos e despertar a imaginação e o senso crítico.



Referências

- AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escomburo**: nação, identidades e pós-colonialismo na Literatura da Guiné-Bissau. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- AUGEL, Moema Parente. **A nova literatura da Guiné-Bissau**. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas, 1998.
- AUGEL, Moema Parente. **Ora dikantatchiga. José Carlos Schwarz e o CobianaDjazz**. INEP. Série Literatura, Coleção Kebur, n. 6. Bissau: 1997.
- TCHEKA, Tony. **Noites de insônia na terra adormecida**. Bissau: INEP, 1996. TCHEKA, Tony. Guiné: sabura que dói de Tony Tcheka. UFPE. 2016.
- BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular (BNCC)**. Educação é a Base. Brasília, MEC/ CONSED/UNDIME, 2017.
- BRASIL. **Lei nº 10.639**. Inclui a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” no currículo oficial da rede de ensino. Diário Oficial da União, Brasília, 2003.
- BRASIL. **Lei 11.645/08 de 10 de Março de 2008**. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília, 2008.
- CANDIDO, Antonio. “O direito à literatura”. In: CANDIDO, Antonio. **Vários Escritos**. 5. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul/ São Paulo: Duas Cidades, 2011.
- CAVALEIRO, Eliane (org.). **Racismo e antirracismo na educação**: repensando nossa escola. São Paulo: Summus, 2001.
- COSSON, Rildo. **Letramento literário**: teoria e prática. 2. ed. 10ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2020.
- GOMES, Nilma Lino. “Diversidade cultura, currículo e questão racial. Desafios para a prática pedagógica”. In: ABRAMOWICZ, Anete, BARBOSA, Maria de Assunção e SILVÉRIO, Valter Roberto (orgs.). **Educação como prática da diferença**. Campinas: Armazém do Ipê, 2006, p. 21-40.
- LARANJEIRA, Pires. **Literaturas africanas de expressão portuguesa**. Lisboa: Universidade Aberta, 1995a.
- LARANJEIRA, Pires. **A negritude africana de língua portuguesa**. Porto: Afrontamento, 1995b.
- LUCCHESI, Dante. Os artigos nos crioulos de Cabo Verde e São Tomé: princípios gerais e fatores específicos. Brasília: Thesaurus Editora. **PAPIA – Revista de Crioulos de Base Ibérica**. v. 3, n. 1, 1994.
- MATA, Inocência. “A literatura da Guiné-Bissau”. In: LARANJEIRA, Pires. **Literaturas africanas de expressão portuguesa**. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.
- MARGARIDO, Alfredo. **Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa**. Lisboa: A Regra do Jogo, 1980.



MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

MUNANGA, Kabengele. **Superando o racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

NKRUHMAH, Kwame. "O neocolonialismo em África". *In*: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os impérios tecem**: textos coloniais, contextos póscoloniais. Lisboa: Edições 70, 2011.

REGALLA, A. "Poema de um assimilado". *In*: **Mantenhas para quem luta**: a nova poesia da Guiné. 2. ed. Bissau: Conselho Nacional de Cultura, 1993. p. 15-16.

ROCHA, Maria José; PANTOJA, Selma (orgs.). **Rompendo silêncios**: história da África nos currículos da educação básica. Brasília: DP Comunicações, 2005.



UM ENSAIO SOBRE ALGUNS RITUAIS DE INICIAÇÃO NA GUINÉ-BISSAU

William Gomes Ferreira
Guiné-Bissau

Presentes desde os primórdios da humanidade e jogando um papel incontornável na vida comunitária de muitos povos, os rituais de iniciação são parte indissociável da cultura dos povos abaixo do Sahara.

Nos primórdios do Cristianismo, por exemplo, a circuncisão era considerada uma prática divina e carregava o significado de pureza. Destarte, inicialmente, a prática atendia a motivos culturais e religiosos e, posteriormente, a motivos clínicos.

Na tradição judaica, a circuncisão é feita aos oito dias do nascimento da criança. Ela permitiria, segundo a cosmovisão judaica, o acesso à lei divina e representaria o sinal da aliança com o povo eleito.

Na tradição árabe, a criança é circuncidada aos 13 anos de idade e é um costume que teria se originado com a circuncisão de Ismael, filho do patriarca Abraão (Pereira *et al.*, 2013).

No continente africano, a etnografia apresenta dois tipos de circuncisão: a animista, a mais antiga, e a monoteísta, praticada pelas religiões islâmicas.

Diz a história que “o mais antigo registo deste ritual foi demonstrado por representações de falos circuncidados em uma necrópole em Tebas, datando do Novo Império (1500 a. C)” (Pereira *et al.* 2013, p. 1). Seria esta a primeira cirurgia realizada pelo homem?



Do latim, *initiatio*, remete ao começo ou a entrada (de um evento, assunto, atividade). De transição ou ascensão de um nível para outro, geralmente superior (social e espiritualmente).

De acordo com o dicionário Aurélio, iniciação é a “ação de apresentar a alguém as primeiras noções de certas coisas que ignorava”. Percebe-se, aqui, a noção didático-pedagógica das cerimónias de iniciação. Espera-se sempre que seja um processo de transformação íntima dos neófitos e, por tabela, das suas cumnidades. Contudo, vale salientar que, como qualquer outra prática humana, ela apresenta impactos positivos e negativos (sociais, educacionais, sanitários, económicos).

Portanto, um ritual de iniciação seria a materialização de uma instituição cultural praticada por um determinado grupo social. O corpo seria, assim, um lugar de produção ou reprodução de uma ordem cultural, social ou política. Para muitos pensadores, seria uma manifestação religiosa ou ligada a algum grau de sacralidade, materializada por representações simbólicas com o intuito de demarcar liminarmente as posições dos indivíduos no tempo e no espaço com relação ao seu meio imediato e não só.

Guiné-Bissau: rituais de iniciação enquanto elementos forjadores de identidades múltiplas e tradições

Na Guiné-Bissau, assim como na maior parte dos países da África sub-sahariana, alguns períodos – crológicos, meteorológicos, comemorativos – de realização de rituais de iniciação fazem parte da cultura e da cosmovisão do povo. Invariavelmente constata-se práticas similares de credenciamento social (atribuição de status) entre diferentes sociedades ou grupos sociais. Sendo estas práticas caracteristicamente transversais a todo percurso de vida dos sujeitos enquanto processo de construção e afirmação de identidades. Asliás, como disse Clifford, a identidade coletiva é um processo de invenção híbrido.

A Guiné-Bissau, particularmente, conta com um riquíssimo mosaico étnico que lhe confere uma posição de destaque relativamente a esta temática. Com mais de trinta grupos étnicos, entre os de origem bantu e os de origem berbére, o país transbora a diversidade cultural e ostenta uma das mais coloridas paletas culturais do continente mãe. Todavia, esta mesma riqueza cultural nem sempre contribui de forma positiva para a promoção de uma maior concórdia nacional e,



consequentemente, criar condições favoráveis para efetivação de um desenvolvimento sustentável e bem-estar da população como um todo – várias sociedades, uma nação – como sonhava o patrono da independência do país, Amílcar Lopes Cabral. Aliás, em alguns momentos cruciais (*path dependency*) para a vida dos guineenses, as diferenças foram usadas maquiavelmente para dividir para melhor reinar. E isso tem sido uma lógica recorrente na vida política e social do país, infelizmente.

Entretanto, rotomando o objeto de apreciação em causa – rituais de iniciação – pretende-se nesta jornada montaigniana apresentar e refletir sobre a importância dos mesmos no seio da comunidade guineense.

De acordo com Osório & Macuácu (2013, p. 12),

[...] os aparatos para disciplinar o corpo intensificam-se para legitimar um certo tipo de sexualidade ligada a padrões sexualmente estabelecidos do masculino e do feminino, padrões esses oriundos de representações sociais e culturais construídos a partir das diferenças biológicas dos sexos e transmitidos no rituais iniciáticos. Essas representações interiorizadas são referências fundamentais para a constituição das identidades dos indivíduos.

No geral, na Guiné-Bissau, as pessoas são categorizadas socialmente através de suas relações com os usos e costumes. Isto é, o acesso e participação (ativa) em determinados eventos das comunidades dependem do “cumprimento” ou não de algumas práticas ritualísticas secularmente consagradas.

Na sociedade felupe, por exemplo, existem dois grandes momentos para os homens e as mulheres – a circuncisão (realizada geralmente de 30 em 30 anos) e o parto. Na tradição felupe, os não iniciados devem desconhecer o processo de iniciação do sexo oposto. Assim, o secretismo criado em torno destas práticas decorre do caráter sagrado interiorizado e culturalmente construído entre os joolas. Os homens felupes não se aproximam de lugares onde as mulheres dão a luz (um lugar um pouco afastado das residências e cercado por altas palmeiras e onde só podem chegar as mulheres já iniciadas – mais velhas e que já deram a luz). Por outro lado, as mulheres, quando precisam levar a comida para novos iniciados e seus tutores, só devem chegar à uma distância “segura” do bosque sagrado em que é realizada a circuncisão (dimensão religiosa). Ali também só devem chegar outros homens já iniciados. Aliás, como já dizia Durkheim, as coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam. O sagrado não deve se misturar com o profano, pois senão, não seria sagrado. Logo, perderia toda a sua legitimidade e força simbólica, espiritual e institucional.



O valor que a circuncisão tem para os homens é o mesmo que o parto tem para as mulheres. Essas iniciações são de grande importância para a sociedade felupe, pois proporcionam as bases essenciais para a comunidade e também é a partir dessas iniciações que um felupe é considerado efetivamente como membro ativo da comunidade (Silva, 1960 *apud* Bolonha, 2013). Também é o momento em que os sujeitos desta sociedade atingem um estatuto social de adultos, podendo a partir daquele momento participar de grandes reuniões promovidas pela “assembleia dos iniciados” da comunidade para discutir e tomar grandes decisões sobre a mesma (dimensão política). Isto é, existe um pacto social de proteção de informações e conhecimentos relacionados àquilo que se entende como particular e impartilhável para cada sexo. Aliás, isto é compreendido como uma forma de promoção da coesão social, uma vez que, o desconhecimento das “intimidades” de ambos os sexos garantiria o respeito mútuo necessário para evitar a anarquia na comunidade (Bolonha, 2013).

Na sociedade papel, há dois grandes rituais de iniciação, o *fanadu* (circuncisão) e *Kmari/kmar* (casamento). De acordo com a tradição papel, o *fanadu* – considerado o ritual mais sagrado da comunidade papel – é sempre um ponto de inflexão na vida dos membros desta comunidade. É o memento em que a pessoa se torna purificada no sagrado, sendo inclusive a partir deste momento protegido de todas as forças do mal. Isto porque o ritual de é regido por uma entidade espiritual que adota e assume-se como protetor de todos os iniciados durante toda a sua vida, desde que continue a honrar o seu compromisso com aquela tradição.

Para os membros da comunidade papel, o ato de passagem pelo *fanadu* confere ao iniciado maior respeito perante a comunidade e sua família. Representa uma fase de mudança de status social e de assunção de mais responsabilidades, obrigações e privilégios. Com este ritual, o iniciado é preparado ou instruído a fim de deixar de praticar alguns comportamentos e práticas considerados negativos pela sociedade e assumir uma nova postura – é um batismo.

Realizado num lugar isolado da comunidade (numa floresta), só devem chegar ali homens iniciados e os aspirantes a iniciação. Através de provérbios, gestos, cantos, sinais, os iniciados são ensinados e educados para serem bons cidadãos, saberem lidar com os outros e a comunidade como um todo, cultivar o respeito, obediência e solidariedade como valores sociais. É a pedagogia da “barraca de *fanadu*”. A partir deste momento, o sujeito poderá participar de outras importantes cerimónias sagradas da comunidade, como realizar o seu próprio casamento, ter direito ao levirato (herança), construir sua própria casa, entre outros.



Ressalta-se que quem deve autorizar a participação no ritual de *fanadu* é o pai. Não obstante, hoje, algumas pessoas fugirem para participar deste ritual. Entretanto antigamente a pessoa precisava trabalhar muito por forma a garantir sua alimentação durante o período que ia ficar na barraca, assim como as roupas, adereços e perfumes que usaria depois de sair do ritual. Porém, hodiernamente, é comum encontrar menores de idade na barraca de *fanadu*, apesar de não haver uma idade determinada para tal. Ou seja, vão sem o consentimento dos pais e estes acabam por arcar com todas as despesas decorrentes de diferentes etapas do ritual (desvantagens económicas do ritual).

No que se refere a um outro importante ritual de iniciação da comunidade papel – o *kmari* ou *kmari*/casamento – vale ressaltar que, enquanto prática social, ela tem evoluído e sofrendo mudanças ao longo do tempo. Essas mudanças devem-se a necessidades de se adaptar a novas realidades e pressões da modernidade e globalização. Por exemplo, antigamente os casamentos eram arranjados pelos tios e pelas tias, mas agora nem todos os jovens se submetem a esta prática, considerada por muitos de arcaica. Antigamente também, como uma parte do dote, o noivo tinha que fazer alguns trabalhos para os cunhados. Isso demonstra que a dimensão do casamento na sociedade papel vai além dos noivos e tem uma componente familiar e económica muito forte.

Assim, socialmente, o casamento confere aos membros da sociedade papel valores de respeito e dignidade no seio da comunidade a que pertencem. Casar, entretanto, pressupõe passar da fase adolescente para a fase adulta; de uma família para a outra; de um clã para o outro; ou até de uma aldeia para outra. Durante a cerimónia de iniciação, os noivos são aconselhados pelos mais velhos sobre os desafios do casamento (o amor e respeito mútuo, o segredo familiar, a honra às linhagens, a resiliência). Os griots cantam, celebram e enaltecem as bravuras e demais feitos e realizações das linhagens dos noivos.

Portanto, com a realização de casamento, compreende-se, segundo a tradição papel que é a sociedade como um todo que sai ganhando e mais fortalecida. Assim, conclui-se que a instituição matrimónio constitui elemento de coesão social para a cultura papel.

A partir deste ponto passamos a debruçar sobre a sociedade dos Bijagós, o povo das águas e das ilhas. Assim, partindo da ideia de que os saberes tradicionais dos bijagós são conhecimentos produzidos e gerados de forma coletiva, a partir de uma troca constante e circular das ideias de geração em geração (a sagada força da oralidade), percebemos a incontornável importância cultural do povo bijagó



na sociodiversidade guineense. Para os bijagós, por exemplo, assim como para a maioria das etnias que formam o caleidoscópico mosaico cultural guineense, as culturas de *fanadu* e casamento são as mais importantes. A grande diferença, entretanto, é que esse povo não realiza o corte do prepúcio como se faz noutras tradições. Acontece, na verdade, apenas um corte ligeiro numa parte do corpo. Explicação? Quem não é iniciado na cultura bijagó não pode saber!

Mas antes de se credenciar para este ritual, o homem bijagó passa por várias etapas. Começando com *Opotch* (entre 5 a 16 anos de idade), na qual a responsabilidade é de apoiar a família, sobretudo os avôs, carregando suas bolsas (Kassinki), sempre que eles se deslocam de um lugar para outro. Devem também cuidar dos animais domésticos e assim como costumam ser mensageiros, tendo que andar, às vezes longas distâncias de uma aldeia a outra.

A segunda fase é *Canhcam* (entre 17 a 30 anos de idade), neste fase o jovem já pode assumir algumas responsabilidades sociais, como a de ser o guardião e protetor da comunidade, da integridade dos membros da sua comunidade e do seu património.

Na terceira fase, o jovem se torna um *cabarró* (entre 31 a 45 anos de idade). É a fase mais famosa da cultura e da tradição bijagó. Celebrado por três dias, credencia o homem a assumir algumas responsabilidades consideradas sagradas pelo povo bijagó. Nesta fase o homem é emancipado e pode casar-se com quantas mulheres quiser.

Na quarta fase, o homem se torna um *Camabé* (entre 46 a 60 anos). É a etapa central na cultura bijagó, credenciando o homem a assumir muitas responsabilidades económicas, sociais e culturais. É nesta fase em que se realiza mesmo o ritual de *fanadu* e a partir daí o homem bijagó chega ao auge de sua responsabilidade para com a comunidade e se torna um sábio conhecedor dos segredos e das tradições da sua comunidade.

A quinta e última fase – *cabonghá* - é momento de “aposentadoria”. O homem não é mais responsável pela produção e passa a sobreviver com base nos contributos que os mais jovens devem prestar a ele, principalmente os *camabés*.

Entre os Bijagós, ainda há um conjunto de rituais: O *Unaké* é o ritual cujas mulheres bijagós devem se submeter em diferentes fases de suas vidas, como condição para conquistar a emancipação social e puderem assumir certas responsabilidades dentro da comunidade. Trata-se de um processo de credenciamento das mulheres para espaços sociais e culturais de tomada decisão (empoderamento e emancipação das mulheres?).



Acredita-se ainda a passagem por esses ciclos tornam a mulher mais sábia. Lembrando que o fator idade é fundamental na construção da identidade bijagó. Ou seja, quanto mais idade, mais prestígio social, tanto para homens, assim como para mulheres.

Por exemplo, periodicamente as comunidades realizão rituais específicos para homenagear e reconhecer os mais velhos, presenteando-lhes com as mais variadas coisas (arroz, vinho, utensílios, roupas, etc). Uma prática, na verdade, comum a outras etnias guineenses (*paga garandêça*), mas sem caráter ritualístico como no caso dos bijagós.

Portanto, *Unaké* ou *Kaunaké* ou ainda *Manraz Ékanto* (variações linguísticas de outras ilhas), também conhecido como *fanadu di mindjeris* (escisão feminina) é um ritual dividido em três (3) fases: a primeira compreende a idade de 11 a 15 anos, reservada para meninas virgens (*Kampuny*) e é considerada a mais rígida; a segunda acontece entre os 17 e 25 anos de idade, e a terceira e última, vai até os 45 anos de idade.

Na primeira fase – duração de cerca de três meses – é impreterível a presença de, pelo menos, uma menina virgem na cerimônia. Os bijagós acreditam que a menina que mentir sobre sua virgindade pode ser morta pelo irã (entidade sobrenatural) responsável pela cerimônia. As meninas que participam do ritual sem serem virgens, não sofrem grandes consequências socialmente, porém, durante o ritual perdem certos privilégios.

É um ritual muito valorizado pelo povo bijagó. Por exemplo, uma mulher que não passou por esse ritual ou que não completou o ciclo, quando morre o seu ritual fúnebre é diferente do de mulheres que cumpriram com o ritual.

Para um outro grupo étnico guineense – manjaco – o casamento e a cerimônia fúnebre podem ser considerados os mais importantes ritos de passagem para um manjaco. Com relação ao casamento (para o sub-grupo da costa de baixo), por exemplo, um homem que não passou pelo ritual de casamento, quando falecer, não terá o mesmo ritual fúnebre que um homem tradicionalmente casado teria. Há alguns instrumentos que não são tocados ou são tocados de forma diferente. E essas diferenças são consideradas menos prestigiosas socialmente.

Se, por azar um homem não casado tradicionalmente tiver um filho falecido, as cerimônias fúnebres deste podem não ser realizadas na casa do seu pai, e sim, na casa do seu avô materno (pai da sua mãe). Ou seja, pelo direito consuetudinário ou costumeiro manjaco, aquele filho não pertence a ele, e sim, à família da mãe.



Assim também, uma mulher manjaca que já passou pela cerimônia do casamento "*katul-uguing*", passa a fazer parte da família do seu marido. Tanto é assim que, numa cerimônia fúnebre, quando os tocadores de *bombolom* (instrumento tradicional) fazem a griotagem, enaltecendo os feitos dos antepassados da pessoa, a mulher casada é celebrada na linhagem do seu marido, e não na linhagem do seu pai. Mas se ela não for casada tradicionalmente, mesmo estando a viver "maritalmente" com um homem, ela é celebrada na linhagem do seu pai.

Em caso da morte uma mulher que vive com um homem, mas não se casaram tradicionalmente, antes das cerimônias fúnebres, é realizado o ritual de casamento.

Esse ritual é tão importante para a cultura manjaca que, uma vez marcada a data para sua realização, não há mais possibilidade de adiamento ou cancelamento, mesmo com a morte de um dos pares ou de ambos.

Os tocadores de *bombolom* (griots) comunicam através dos toques sonoros os feitos dos antepassados da pessoa (bravura, inteligência, generosidade, beleza, malandragem...). Geralmente começam a "falar" dos iniciadores da linhagem (*badjadj pebuca*) e vão passando de forma hierárquica para outros membros da família.

Os manjacos são essencialmente animistas e acreditam na vida após a morte e na reencarnação. Têm uma forte ligação com os antepassados e têm várias formas de celebrá-los (*kalump petchap*, *balugum*, *utchai*, *kabol*, *katul paai*, etc).

A cerimônia fúnebre dos manjacos é muito valorizada pelos membros deste grupo étnico. Acredita-se que a não realização de uma etapa do ritual fúnebre ou a realização incorreta do mesmo pode impedir ou dificultar a reencarnação da alma em causa, assim como o seu encontro com os seus antepassados.

Neste processo, os filhos são também uma parte deveras sensível, pois qualquer falha no ritual poderá ter consequências negativas na vida dos filhos, sendo o primogénito e o caçula os mais vulneráveis. O filho mais velho do falecido/a, por exemplo, não deve comer a carne de nenhum animal sacrificado durante as cerimônias fúnebres dos pais. E ele deve passar pelo ritual de *catan ban'otch*, no qual o filho mais velho é coberto com o pano de pente usado no velório para cobrir o cachão do pai. É uma forma de distinção para o primogénito do falecido como principal responsável pela continuação e preservação da linhagem.

Depois da morte do pai, o filho mais velho deverá, quando tiver possibilidade financeira, realizar a cerimônia de *finka firkidja/kalump petchap*. Ou seja, o momento de eternizar o pai através de um totem, que passa a ser cultuado e reverenciado pela família. Pois os manjacos acreditam que depois da morte, as almas dos antepassados se tornam guardões e protetores da família (*balugum*).



E o último/a filho/a deve fazer uma cerimónia (*Kabambi*) o mais breve possível após a morte da mãe, pois senão pode ter algumas dificuldades em diferentes momentos da sua vida.

Por isso, na cultura manjaca, há linhagens de “mestres de cerimónias tradicionais” ou os iniciados para tal, são griots – os tocadores de bombolom, de diferentes naturezas (*balás, kantagré, untchon, nantchundu, nalibari, nandjaru,...* Há também os preparadores de cadáveres, os coveiros, os sepultadores, construtores de amuletos fúnebres, etc). Isto é, não é permitido a qualquer um realizar ou participar nestes momentos.

Para os balantas (brassas), a cultura de *fanadu* (circuncisão) é dos ritos de iniciação mais significativos para essa sociedade. Lembrando que há diferentes etapas ritualísticas pelos quais o homem balanta deve passar antes de chegar ao *fanadu garandi*. Assim como há algumas diferenças ritualísticas entre os balantas do Norte (balantas de *kuntoy*) e os do Sul (balantas de *Nhacra*). Não se pode queimar as etapas. É o momento em que o homem se torna efetivamente um adulto. A partir daí o homem passa a ter amplo acesso aos espaços de tomada de decisão e se torna um ancião. Aliás, quem se recusar de participar nesta iniciação passa a ser discriminado pela sua comunidade (a comunidade não conta mais com ele para momentos de tomada de decisão). Inclusivamente, no sul do país, algumas pessoas são capturadas à força para o ritual. Tudo para evitar de ter um renegado pela comunidade na família. É tão sagrado para os balantas que, mesmo se alguém falecer na barraca, os familiares não são informados. Apenas no dia da saída dos iniciados é que os familiares vão descobrir que seu ente-querido faleceu. E há todo ritual e simbologias para anunciar essa notícia.

O ritual tem uma forte veia pedagógica, sendo espaço de preparação de um homem adulto, conhecedor da sua cultura e tradição, e preparado para servir a sua comunidade com dedicação e abnegação.

Segundo a tradição, um filho não deve ser circuncidado antes do pai. Assim como um irmão mais novo antes do irmão mais velho. No caso dos irmãos, dependendo das circunstâncias, o mais novo pode solicitar a autorização do mais velho para participar primeiro do ritual. Sem o consentimento deste, no entanto, o mais novo não deve desafiar esta hierarquia, sob pena de vir a sofrer graves consequências sociais.

Os tios e tias jogam um papel preponderante na cerimónia de *fanadu* dos balantas. Por exemplo, sem anuência do tio, o sobrinho que arriscar e entrar na barraca de *fanadu* poderá não sair de lá com vida ou sair de lá com alguma defeito



ou dependência. Isto porque para os balantas o maior guardião e protetor de uma pessoa (socialmente) são seus tios.

As mulheres também são importantes nestes momentos. O homem saído do ritual, por exemplo, escolhe uma tia ou prima para ser sua “mãe” durante cerca de três meses que vai fazer no bosque. A escolhida desempenha um papel considerado sagrado. Deve usar durante este período um pano preto exclusivo para o ritual; e deve andar sempre descalça e de cabeça raspada. Não obstante, em algumas situações, puder se desvencilhar destas obrigações.

Entretanto, são as tias as responsáveis pelos mantimentos e alimentação do iniciado desde a entrada até a saída. Inclusive, no final da iniciação, o recém iniciado é recebido com uma grande festa e ainda tem o direito de demandar o que quiser e as tias têm a “obrigação” de satisfazer suas necessidades, as vezes caprichos.

Em suma, o *fanadu* dos balantas constitui um forte elemento no processo de formação de identidade deste povo. Sua representação simbólica e material é altamente prestigiada e valorizada.

Considerações finais

Como se pode perceber, as identidades dos diferentes povos que compartilham o território da Guiné-Bissau constroem-se a partir dos diversos rituais de iniciação. O sentimento de pertença a uma dada comunidade ou coletividade depende, invariavelmente, da participação em algum ritual de iniciação. Assim como a possibilidade de participação nos espaços de tomada de decisão e assunção de certas responsabilidades sociais e culturais e até no bom descanso na vida após a morte.



Referências

- BOLONHA, Ludimila Melo da costa. **O papel das mulheres no combate à insegurança alimentar**: um estudo de caso na sociedade Felupe da Guiné-Bissau. [Dissertação de Mestrado]. Lisboa, 2013.
- CATANEO, Hayara *et al.* **Circuncisão**: da Antiguidade ao século XXI – Indicações, Benefícios e Controvérsias. Manuscripta Medica. 2020; 3: 40-52.
- GARRAÃO, Yolanda Vitor Monteiro; SUBUHANA, Carlos. O Casamento Tradicional na Guiné-Bissau: o Kmari na etnia Papel. **Revista Africa e Africanidades**, a. XI, n. 26, abr. 2018 – ISSN 1983-2354.
- FERNANDES, Etelvina José. **Unaké**: rituais de transição da mulher bijagó da Guiné-Bissau. (TCC).
- FERREIRA, Mariana. **Sons da tradição**: registo da tradição musical de três etnias da Guiné-Bissau – Manjacos, Balantas-Brassa e Bijagós (de Bubaque). 2. p. indd.
- GATZHAMMER, Stefan. O debate do direito eclesiástico: a circuncisão por motivos religiosos e a nova lei do Código Civil na Alemanha. **Revista do Instituto Superior do Direito Canónico**. 2013, 2, S. 129-139.
- JESUS, Bernardo Gomes de. **Manjacos da Guiné-Bissau**: sobre discursos, cultura, saberes e tradições no período colonial e pós-colonial. Porto Alegre-RS, 2018.
- MENDES, Irina. **A Prática de Ucó**: cosmo-ontologia manjaco sobre materialização do corpo na diversidade corporal. Porto Alegre-RS, 2018.
- NASCIMENTO, Samuel Ulisses Chaves Nogueira do. **Circuncisão na Torah**: história, religião e saúde. Salvador-BA, 2013.
- OSÓRIO, Conceição; MACUÁCUA, Ernesto. **Os ritos de iniciação no contexto atual**: ajustamentos, rupturas e confrontos construindo identidades de género. Maputo, 2013.
- PALHARES, Dario; SQUINCA, Flávia. Os desafios éticos da mutilação genital feminina e da mutilação genital masculina. **Revista Bioética**, v. 21, n. 3, 2013, pp. 432-437. Brasília, Brasil.
- PEREIRA, Danilo de Assis *et. al.* Circuncisão Profilática: o caso em questão. **Rev. Fac. Ciên. Médica. Sorocaba**, v. 15, n. orocaba, v. 15, n. , p. 90-94, 2013.
- TÉ, António Abipinte. **Principais rituais da etnia pepel**: fanadu e casamento. Redenção – CE, 2016.





POESIA – SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE

*Quando tombam os caminhos
os meninos do meu país
desenham colinas sobre ondas.*

Conceição Lima (1961-2026)

OS ESCOMBROS DA MEMÓRIA E DA LINGUAGEM: SONS, SABERES E SENTIDOS DA/NA POESIA DE CONCEIÇÃO LIMA

Carmen Lucia Tindó Secco
 UFRJ - CNPq - FAPERJ - Brasil

Conceição Lima começou a publicar seus livros em 2004. Antes, divulgava poemas dispersos em jornais e revistas. Seu primeiro livro, *O útero da casa*, tem como metáfora nuclear a casa; esta se revela, inicialmente, como espaço de constelação familiar, porém amplia seus significados, passando a representar, além da casa-nação (MATA. *In*: LIMA, 2004, p. 12), a casa da escrita, construção poética que se institui, também, como morada do ser individual e coletivo.

Com consciência crítica, o sujeito poético dos outros livros da autora, *A dolorosa raiz do micondó*, *O país de Aquedenguê* e *Quando florirem salambás no tecto do Pico*, se mostra vigilante em relação ao passado e ao presente de São Tomé. Vai desvelando, sob a opacidade da linguagem dos poemas, fragmentos de reminiscências ancestrais, ao mesmo tempo em que peregrina por lembranças mais recentes, entre as quais as das lutas pela libertação. É um trânsito por memórias subterrâneas que afloram por trás de escombros, trazendo à tona algo que estava escondido. São ruínas dolorosas de uma sociedade, de um país. Escombros que, significativamente, apontam para “afrontas nas paredes das casas”, “cicatrizes de medos”, “sangues insepultos” a serem exorcizados pela palavra poética.

Walter Benjamin, em seus escritos, opera com o conceito de “ruínas da história”, referindo-se às camadas submersas do tecido histórico que resistem aos discursos oficiais e ocultam, em suas lacunas, corpos sociais olvidados, violentados



e que podem desvendar outras faces da história: “a dos vencidos”. O sujeito lírico dos poemas de Conceição Lima mergulha nesses espaços lacunares, procurando sentidos encobertos do outrora:

Quero-me desperta
se ao útero da casa retorno
para tactear a diurna penumbra
das paredes
na pele dos dedos reviver a maciez
dos dias subterrâneos
os momentos idos

(LIMA, 2004, p. 17)

A cesura após a palavra “penumbra” marca um corte abrupto do terceiro para o quarto verso. Expõe, assim, metaforicamente, as afrontas nas paredes da casa, da história, da vida, do país. Paredes esboroadas que, entretanto, encobrem a maciez de dias antigos, preservados por amenas lembranças e esgarçados sonhos.

Na cidade morta, em meio à praça, o eu-lírico regressa a “paisagens longínquas”, habitadas por “ossos visíveis”, “pássaros em pânico”, “mortos que morreram sem perguntas” e “regressam devagar de olhos abertos” (LIMA, 2004, p. 23).

O olhar vigilante, peregrino e poético de Conceição Lima recorda lutas indômitas. Procura reabitar, com lucidez, não só a casa, metáfora da pátria e da nação, mas o poema, cuja linguagem sobredeterminada se torna espaço de reflexão sobre a vida e a história.

Após o ardor da reconquista
não caíram manás sobre os nossos campos
E na dura travessia do deserto
aprendemos que a terra prometida era aqui.
Ainda aqui e sempre aqui.
Duas ilhas indômitas a desbravar.
O padrão a ser erguido
pela nudez insepulta dos nossos punhos.

(LIMA. In: ARAÚJO, 1987, pp. 227-228)

Por entre destroços de cidades, pessoas, natureza, o sujeito lírico vai relembrando projetos, relacionando fios da ancestralidade com a modernidade de seu tempo.



Sobre os escombros da cidade morta
projectei a minha casa
recortada contra o mar.
Aqui.
Sonho ainda o pilar –
uma rectidão de torre, de altar.
Ouço murmúrios de barcos
na varanda azul.
E reinvento em cada rosto fio
a fio
as linhas inacabadas do projecto

(LIMA, 2004, p. 20)

A casa, lugar metafórico de memórias subjetivas e coletivas, por encerrar camadas de tempo e ser também um local de abrigo de vidas, é um cronotopo: reúne em si fragmentos da história e da geografia das Ilhas.

No livro *Que emoção! Que emoção?*, Didi-Huberman chama atenção: “O ponto de exclamação responde pelo primeiro de todos os gestos filosóficos, o de se espantar diante de algo, de alguém, de uma experiência” (2016, p. 10).

Conceição Lima, em muitos de seus poemas, embora não utilize o ponto de exclamação, efetua construções em seus versos de modo a se interpelar como nômade, como peregrina, espantando-se em relação a si mesma:

(...)
Eu e a constante inconclusão do meu porvir
Eu, a que em mim agora fala.
(...)
Eu que libertei como carta de alforria
este dúbio canto e sua turva ascendência.
(...)
Eu, a peregrina que não encontrou o caminho para Juffure
Eu, a nómada que regressará sempre a Juffure.

(LIMA, 2006, pp. 18 e 19)

Em sua trajetória lírica, o eu poético enunciador é, diversas vezes, acometido por espantos e perplexidades que se mesclam às ruínas de sua existência individual e social, ambas perpassadas por memórias da história de São Tomé e Príncipe.



Aquele que se emociona diante dos outros e de si próprio não merece nosso desprezo. Há mesmo muita coragem no ato de mostrar emoções. Estas suscitam novos olhares sobre o mundo. Segundo Didi-Huberman, “as emoções passam por gestos que fazemos sem nos darmos conta de que vêm de muito longe no tempo” (2016, p. 32).

Podemos, assim, intuir que o sensível, as emoções se relacionam com memórias afetivas produtoras de textos literários, poéticos, capazes de se misturarem a políticas de estar no mundo. Jacques Rancière endossa esse pensamento, afirmando que “a partilha do sensível está no cerne da política” (2009, p. 11).

Também Michel Collot, no artigo “Do Horizonte da Paisagem ao Horizonte Literário”, assevera: “Meu corpo designa um lugar no próprio centro da paisagem” (2010, p. 209). A paisagem, portanto, não se restringe somente ao habitável, mas, é vivida, sobretudo, espacial e temporalmente, de longe e de perto. Passado e presente, por vezes, no cotidiano de diversas sociedades, se interligam, na modernidade, sob a forma de “colonialidades de poder, de saber” (QUIJANO, 1997) e de ser.

Os poemas de Conceição Lima, revolvendo, pelo lembrar, escombros de tempos pretéritos, vão delineando paisagens literárias que, como palimpsestos, desvendam, também, camadas sociopolíticas de paisagens referentes à história de São Tomé e Príncipe. Memória e linguagem se colocam como instâncias privilegiadas para poder passar a limpo o que se encontra submerso no passado das Ilhas.

A poesia pode ser um território de revelações. Ruínas podem ser revolvidas pela sensibilidade e consciência política de sujeitos poéticos que repensam criticamente episódios esquecidos e figuras anônimas da história.

Conceição Lima revisita incontornáveis lideranças políticas da África, como Amílcar Cabral e Kwame Nkrumah. Dialoga com vozes tutelares da poesia, entre as quais a da grande dama da poesia santomense, D. Alda Espírito Santo. Traz, ainda, para seus versos, espectros de escravos mortos. São aparições, avejões que ela retira das sombras. Avantesmas e cicatrizes do passado iluminadas pela lucidez de sua escrita poética que ressignifica cenas do pretérito aviltado.



Metamorfose

Hoje as palavras nada dizem de naufrágios.
Pétalas apenas
Pétalas não visíveis
Infinitas pétalas
E na ponta dos nossos dedos
O fantasma de uma doce, habitável Cidade
Suas vestes de púrpura e de lenda
Seu corpo, fruto tenaz e justa partilha.
De uma exacta metamorfose somos testemunhas.

(LIMA, 2011, p. 105)

Fantasmas, assombrações invadem a cena poemática e, pela dicção e olhar corrosivo do sujeito poético, a história do massacre ocorrido em 1953, em São Tomé e Príncipe, é censurada, havendo críticas às ações despóticas do então governador Carlos de Sousa Gorgulho que, violentamente, reprimiu as populações rebeldes, provocando muitas mortes.

Nos poemas de Conceição Lima, há sempre uma questionadora preocupação em denunciar as arbitrariedades da história oficial, o colonialismo, os assimilados que sempre defenderam as colonialidades do poder, ficando ao lado dos colonizadores e oprimindo os serviçais nas roças de cacau e café de São Tomé e Príncipe. Em *O país de Akendenguê*, há uma acusação gritante às mortes e às mãos calejadas dos contratados obrigados ao trabalho forçado nas plantações das Ilhas:

Quatro mil desmoronados dias
Os mortos emergiram das valas
Sacudiram dos cabelos as larvas
E enfrentaram o estado da sua morte.

Não pestanejaram
Não abraçaram os campos
Não perguntaram por Pelágia grávida.

Inteiros sob a luz do sol
Estrangeiros à dor das mariposas
Plantaram a mão no seio do canteiro
E grão a grão ergueram
A intacta brancura dos seus dentes.



Nada disseram, nada dizem, nada dirão.
Procuram a chuva, os poros da casa.
Reclamam o rosto
Os vazios sapatos de seus irmãos.

(LIMA, 2011, p. 53)

A fantasmagórica metáfora dos mortos emergindo das valas e sacudindo larvas dos cabelos expressa a revolta dos oprimidos, cujos rostos anônimos e o vazio dos sapatos alegorizam suas mortes injustas e indigentes. As reiterações do advérbio “não” e do pronome “nada” reafirmam o silêncio indignado dos que foram vítimas de abusos, tiranias e explorações.

A estudiosa argentina Beatriz Sarlo, em seu livro *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*, aborda a importância da redescoberta de episódios passados, tanto da esfera individual como coletiva, a partir de lembranças, ou seja, da reconstituição da vida e das experiências de atores sociais, de seus discursos e da rememoração de subjetividades adormecidas que despertam sob a forma de poemas, cartas, diários e outras linguagens.

Repensando memórias de opressões coloniais, a literatura de Conceição Lima tem o compromisso político de questionar, por intermédio de seu olhar crítico e poético, centros de poder do outrora:

O poeta, é sabido, conhece
o sentido da sua mão
e perdoa-lhe a bizzarria
de crescer sozinha
com o impulso da ave
ou o fermento do pão
Porque ele sabe que a mão
o prende à raiz do chão
onde o rigor do seu “não”
varre da casa a podridão
Por isso, se o poeta à praça traz
seus dentes caídos, a face desfeita/
é para perscrutar no mastro
o pano que drapeja
e corrigir com a mão
a direcção do vento.

(LIMA, 2006, p. 55 - grifos da autora)



No poema, a mão escreve não só para buscar as raízes identitárias, porém para corrigir a direção do vento, arejando com essa metáfora o chão da poesia. “Varre da casa a podridão” acumulada por séculos de cruel exploração. Desafoga, assim, a terra afrontada por tantas iniquidades e tiranias.

A poética da autora parte de memórias individuais, de lembranças subjetivas que se inserem em uma coletividade constituída pelo passado histórico comum e pelas tradições culturais santomenses.

O corpo do sujeito poético é também desencadeador de reminiscências; algumas vezes, se encontra enclausurado em escombros de recordações sombrias; outras vezes, se acha tolhido por preconceitos e medos problematizados não só por sua relação com a família, sua casa primeira, seu útero, mas também com sua casa ampliada, a sociedade, seu país.

Consciente das muitas precariedades vivenciadas por São Tomé e Príncipe durante o transcorrer da história, Lima se institui como uma tecelã do precário. Assim, sua voz poética tece poemas que assinalam formas inconclusas de vida, sombras de pouca altivez em relação ao futuro:

(...)

Eu e minha tábua de conjugações lentas
Este avaro, inconstruído agora
Eu e a constante inconclusão do meu porvir.
(...)

(LIMA, 2006, p. 18)

Os versos citados fazem parte de um longo poema, intitulado “Canto obscuro das raízes”, cujos versos, muitos deles anafóricos, seguem uma cadência em gradação e ultrapassam as origens insulares da autora, inserindo sua poesia em uma dimensão mais universalizante. Em sua busca pela figura do avô, velho *griot*, ressalta a sabedoria deste. Menciona o Brasil, a América, questionando os malefícios da escravidão.

Canto Obscuro às Raízes

Em Libreville
não descobri a aldeia do meu primeiro avô.

Não que me tenha faltado, de Alex,
a visceral decisão.



Alex, obstinado primo
Alex, cidadão da Virgínia
que ao olvido dos arquivos
e à memória dos griots Mandinga
resgatou o caminho para Juffure,
a aldeia de Kunta Kinte –
seu último avô africano
primeiro na América.

Digamos que o meu primeiro avô
meu último continental avô
que da margem do Ogoué foi trazido
e à margem do Ogoué não tornou decerto
(...)

(LIMA, 2006, p. 11 e 12)

Em meio a poemas que trazem metáforas de dor, sombras, deserto, amargor, ruínas, destroços, escombros, o eu lírico começa a discorrer, também, acerca de rios, flores, afetos. No livro *Quando florirem salambás no tecto do Pico*, o amor e a ternura se fazem presentes em vários poemas:

Tantas horas dos teus dedos
Tanto azul nos teus cabelos
Aboliremos os enigmas vindouros
A velha vidente ainda mora aqui

E o horizonte são cores derretidas
a ilha um celeiro de ternura
(...)

(LIMA, 2015, “Poema 10”, p. 12)

A par das experiências e memórias sofridas, Conceição Lima, buscando a ternura da Ilha natal nos horizontes líricos de sua poesia, contempla o azul do mar. Mar que a transporta pela imaginação a outros espaços, a rios de outros países, cujas histórias guardam elos profundos com o passado histórico de São Tomé e Príncipe, da África, da escravidão, das lutas contra o racismo.

No livro *Quando florirem salambás no tecto do Pico*, o poema “19” é dedicado a Langston Hughes, poeta do Harlem, do Renascimento Negro, o *Black Renaissance*,



movimento que se estendeu na década de 1920 nos Estados Unidos da América. Em homenagem a esse movimento cultural afro-norte-americano, Lima celebra rios ancestrais de vários espaços originários de povos africanos e também *de* territórios diaspóricos que receberam negros escravos no passado: o Kwanza, de Angola; o Congo, cujo percurso faz fronteira com as terras do Congo, com o antigo Zaire e com o norte de Angola; o Nilo, rio sagrado do Egito; o Mississipi que banha Nova Orleans, cidade negra norte-americana. Traça, assim, uma geopoética que ultrapassa os limites cartográficos da geografia física e, através do poema, exalta a universalidade das lutas contra a escravidão, seja no Congo, em Angola, no Egito ou nos Estados Unidos.

E eis que um poeta nos fala de rios.
Um poeta nos fala de rios
anteriores ao percurso do sangue nas veias
humanas.
Também em ti as eras do Nilo banhando as
pirâmides
Também as vossas veias inundadas pelo
Congo...

A voz do Mississipi descendo até
Nova Orleães
O Mississipi cantando sempre até
Nova Orleães...

Um poeta embebe a profundidade
dos rios ancestrais
quando despimos a solidão no leito do
Kwanza.

(LIMA, 2015, 19, p. 21)

Usando a metáfora dos rios, sugere que, assim como estes fluem e, em geral, deságuam no mar, os negros dispersos pelo mundo podem transpor essa fragmentação e se unir para a conquista a liberdade. São significativos os *enjambements* que, pelas cesuras, expressam, visualmente, nos versos, o isolamento dos rios – o Congo, o Kwanza, o Nilo, o Mississipi –, respectivamente, metonímias do Congo, de Angola, do Egito e da cidade de Nova Orleans, todos espaços de africanos negros discriminados durante séculos.



Conceição Lima, cuja poética sempre esteve envolvida com críticas amargas e corrosivas em relação aos sofrimentos decorrentes do colonialismo e da escravidão, no seu livro *Quando florirem salambás no tecto do Pico*, abre espaço para pensar em outros caminhos: os da redenção. O sujeito lírico dos poemas percebe ser necessário demonstrar que, apesar de tudo, é preciso se desfazer “do lixo e dos entraves” e fazer florirem os salambás no Pico:

Nada é tão real como esta morada de
esplendor e solidão
onde recusamos atraíçoar a promessa da
Luz.

Anunciados fomos antes dos erros,
enganos e perfídias.

Uma a uma apagaremos as estrelas de
mentira
Removeremos dos caminhos o lixo e os
entraves
Abraçaremos as lavras, sacudiremos dos
livros a poeira.
Nenhum vestígio dos altares erguidos a
deuses absurdos.
Recomeçamos – artesãos da nossa redenção.

(LIMA, 2015, “Poema 22”, p. 24)

Artesã do precário – conforme a designamos anteriormente –, nos poemas em que escreve sobre memórias da dor, das ruínas do passado, Conceição Lima, paradoxalmente se transforma em *Quando florirem salambás no tecto do Pico*, apresentando-se como artesã da redenção, uma vez sua escrita poética se imbuir da tarefa de salvação. Outros semas passam a ter maior importância em sua poesia: “luz”, “nascimento”, “paciência”, “audácia”, “ar tão doce”, “minha casa”, “claridade”, “redenção”.

Vem testemunhar este ingente nascimento
Esta aprendizagem de audácia e paciência.
O leite das mães tem a pureza das fontes
puras
As manhãs nascem sempre repentinas



São benignas as florestas
 E o mar faísca de inusitadas ofertas.
 Tão tépido o ar, tão doce a doçura desta
 aragem
 Tanto agora neste casal de adolescentes
 que se entreolha
 sobre o muro da Baía...
 E contudo, tanto leme derramado, quanta
 perda e tanta busca no rumo deste remo...
 Eis a casa que me habita, árdua herança
 que me instiga
 Irrevogável projecto de prumo e claridade.
 Diz-me do duro caroço dos frutos
 inexoráveis
 Diz-me apenas das vértebras da montanha
 Aqui onde o Atlântico será sempre azul
 Aqui onde os turistas ascendem a um
 neutro paraíso.

(LIMA, 2015, "Poema 24", p. 26)

Neste e em outros poemas de *Quando florirem os salambás no tecto do Pico*, o sujeito lírico adota um olhar ambivalente, entendendo como é contraditória a realidade à sua volta. Compreende que, apesar de "tanto leme derramado", de tantas memórias doloridas do outrora cruel, há cenas hodiernas carregadas de lirismo e ternura, como ocorre com "o casal de adolescentes que se entreolha sobre o muro da Baía..." Percebe que, em meio às tristezas e cicatrizes antigas, sopra, no presente, um "tépido ar". Experimenta, então, "a doçura desta aragem" e admira a "beleza azul do Atlântico", descortinando a possibilidade de um "projecto de prumo e claridade".

As cesuras e cortes decorrentes dos *enjambements* – frequentes na poesia de Lima – nesse poema assinalam a fragmentação, a ambivalência e a dissonância existentes na dicção lírica da autora que, imersa em várias temporalidades, recorda o antigamente, ao mesmo tempo, que contempla o contexto atual das Ilhas, onde o turismo começa a atrair visitantes, onde "benignas são as florestas" e "o mar reverbera inusitadas ofertas".

O eu poético que, nos primeiros livros, muitas vezes, se apresenta espectral, assombrado, enclausurado por recordações sombrias, em *Quando florirem os salambás...*, admira luzes e flores, embora não esqueça as sombras. Mirando o sul,



exercita a capacidade de sonhar e ilumina os traumas do passado, humanizando-os, de forma crítica, reflexiva, e esboça fímbrias de esperanças que acredita ainda serem possíveis.

A *poiesis* de Lima incorpora a ambivalência polissêmica da modernidade (BAUMAN, 1999) e realiza o parentesco secreto entre escrita poética e paisagem de que trata Michel Collot (2010; 2013). Seu horizonte literário traça, à beira do invisível e do indizível, uma linha imaginária que entrelaça poesia e história, literatura e existência, tecendo uma geografia lírica permeada pela subjetividade e pela memória de diversos tempos que se cruzam e se superpõem:

A distância que me une ao horizonte ao mesmo tempo em que ela dele me separa corresponde à própria estrutura da subjetividade, cujo destino é ter que encontrar-se para além de uma distância sempre mantida de si para si. A dialética do próximo e do longínquo rege tanto a paisagem como a existência; ela possui um significado indissociavelmente espacial ou temporal. (COLLOT, 2010, p. 208)

Nos quatro livros de Conceição Lima, sons, assonâncias, aliteraões se mesclam a saberes antigos e atuais. A metáfora da casa, útero da vida, ampliada pelo amor ao país, faz parte de suas lembranças, umas ensombradas por ruínas e outras leves, movidas por ventos de esperança.

*Sobre todas as coisas, o guardião
venera o eco da própria voz.
No anel de bondade em redor do trono
decretou a obediência do vento
e a vassalagem dos frutos.*

(LIMA, 2011, p. 55)

Guardiã da própria voz, Lima constrói sujeitos poéticos que não tiram os pés do chão e possuem um olhar político em relação à história, mas que optam pelas trilhas do vento, da imaginação criadora e fundam um lirismo metapoético e existencial. Embora tenham consciência dos soluços e prantos derramados ao longo do tempo, em suas Ilhas, por explorações colonialistas, esses sujeitos líricos não perdem a capacidade de sonhar, principalmente nos poemas de *Quando florirem os salambás no tecto do Pico*, mesmo que os sonhos sejam permeados por insônias, vigílias, lembranças e realidades angustiantes. Memória, linguagem, sons, saberes se expressam com ambiguidade, desvelando desencantos críticos, corrosivos, porém, por outro lado, exprimem prazer e erotismo na/pela própria construção poemática, por meio da qual a vida e o passado do país são, crítica e literariamente,



reinventados. Assim, São Tomé e Príncipe tem sua história ressemantizada pela potência lírica da linguagem de Conceição Lima, cujo compromisso político e o vigor estético, entrelaçados, fundam e caracterizam a escrita de sua poesia.



Referências

- ARAÚJO, Cremilda Medina. **Sonha mamana África**. São Paulo: Epopeia, 1987.
- BACHELARD, Gaston (1943). **O direito de sonhar**. 2. ed. São Paulo: DIFEL, 1986.
- BENJAMIN, Walter (1940). **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BAUMAN, Zygmunt (1991). **Modernidade e ambivalência**. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BOSI, Alfredo (1977). **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Cultrix, 1983.
- COLLOT, Michel (1989). "Do horizonte da paisagem ao horizonte dos poetas". In: ALVES, Ida Ferreira; FEITOSA, Márcia Manir Miguel (orgs.). **Literatura e paisagem: perspectivas e diálogos**. Niterói: Editora da UFF, 2010. pp.191-217.
- COLLOT, Michel (2012). **Poética e filosofia da paisagem**. Tradução de Ida Alves *et al.* Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2013.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (2013). **Que emoção! Que emoção?** Tradução Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.
- LIMA, Conceição. **O útero da casa**. Lisboa: Caminho, 2004.
- LIMA, Conceição. **A dolorosa raiz do Micondó**. Lisboa: Caminho, 2006.
- LIMA, Conceição. **O país de Akendeguê**. Lisboa: Caminho, 2011.
- LIMA, Conceição. **Quando florirem salambás no tecto do Pico**. São Tomé e Príncipe: Edição da autora, 2015. (impressão e acabamento: Lexonics).
- MATA, Inocência. **Diálogo com as ilhas**: sobre cultura e literatura de São Tomé e Príncipe. Lisboa: Edições Colibri, 1998.
- MATA, Inocência. Prefácio. In: LIMA, Conceição. **O útero da casa**. Lisboa: Caminho, 2004.
- MATA, Inocência. A poesia de Conceição Lima: o sentido da história das ruminações afetivas. **Veredas**. Revista da Associação Internacional de Lusitanistas. Porto Alegre, v. 7, p. 235-251, 2006.
- MATA, Inocência. **Polifonias insulares**: cultura e literatura de São Tomé e Príncipe. Lisboa: Edições Colibri, 2010.
- MATA, Inocência. "Desfiando memórias de além-mar: novas cartogarfias identitárias na literatura são-tomense". In: SECCO, Carmen Lucia Tindó Secco (org.). **Pensando África**: literatura, arte, cultura e ensino. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010.
- QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina". In: **Anuário Mariateguiano**. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997.
- RANCIÈRE, Jacques (2000). **A partilha do sensível**: estética e política. Tradução Mônica Costa Netto. 2. ed. São Paulo: EXO experimental org.; Editora 34, 2009.



SARLO, Beatriz (2005). **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. Tradução Rosa Freire Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SECCO, Carmen Lucia Tindó Ribeiro (coord.). "No útero da ilha: o sonho e a vigília". *In*: BRASIL, Luiz Antonio de Assis e TUTIKIAN, Jane. **Mar horizonte**: literaturas insulares lusófonas. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2007.

SEIBERT, Gerhard. **Notas e informações sobre a história de São Tomé e Príncipe**. Lisboa: Centro de Estudos Africanos (CEA); Instituto Universitário de Lisboa (ISCTEUIUL), 2012.



DICÇÕES BRASIL-SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE: APROXIMAÇÕES

Camila Dias de Souza Christo Aleixo¹

UFPB - Brasil

São Tomé e Príncipe é um pequeno país, formado por ilhas de mesmo nome, as quais “representam a parte emergente de edifícios vulcânicos assentados na plataforma submarina da crosta oceânica do Golfo da Guiné” (Lopes, 2020, p. 15). A profundidade dessa geografia contextualiza muito bem a densidade da voz poética da escritora Conceição Lima, natural da ilha de São Tomé. Apesar de trabalharmos aqui com apenas um fragmento dessa força, o poema “Vim para acender o teu nome”, publicado em *Quando florirem salambás no tecto do pico* (2024), a dicção da voz poética ali manifesta alcança uma multidão de sentidos e caminhos.

Devido à extensão do título do livro de Lima, a partir daqui iremos nos referir à voz poética como sendo de Salambás. Esta manifestação literária de autoria santomense foi lida nestes escritos na companhia majoritária de pesquisadores e escritores brasileiros, numa tentativa de aproximação, como propõe o título deste trabalho. A intenção foi a de construir pontes, criar canais de comunicação, assim como nos estimulam a fazer os saberes aqui colocados em movimento e relação.

A noção de encruzilhada será importante para pensarmos os contextos de referenciais utilizados para as discussões. Leda Maria Martins, pesquisadora e

¹ Formada em Jornalismo pela Universidade Federal de Ouro Preto, mestre em Letras pela Universidade Federal de Ouro Preto, doutoranda em Letras pela Universidade Federal da Paraíba e graduanda em Licenciatura em Letras – Português pela Uninassau. Orientador de doutorado: Prof. Dr. Sávio Fonseca de Freitas.



congadeira, traz de dentro da encruzilhada algumas possibilidades conceituais que nos introduzem a esse universo e que também nos introduzem a Èsù, entidade cujas manifestações nos textos trazidos para diálogo foram pormenorizadas no encontro com a voz poética de Salambás.

Assim, para uma leitura de mundo que emerge das encruzilhadas, tudo é uma questão de ponto de vista. Independente de qual roupagem vistam os discursos, cabe salientarmos as potências que os mobilizam.

LUIZ RUFINO

Análises

A cultura negra é uma cultura das encruzilhadas.

LEDA MARIA MARTINS

A missão dada por João Lopes, “griô do Rosário”, a Leda Maria Martins, de contar os processos iniciais de tecitura do Reinado de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, localizado em Minas Gerais, e documentar seus mínimos detalhes, seus passos, sons, suas cores, memórias, rezas, bem como o invisível vivo que o habita, resultou no livro “Afrografias da memória” (2021). A emaranhada rede de arranjos e rearranjos de culturas distintas, de tradições orais, da presença do sagrado, entrelaçados nas performances dos congadeiros do Jatobá, já apontava para a pesquisadora imensos desafios:

Como escrever a história do Rosário do Jatobá? Que sabia e sei eu sobre os fundamentos rituais sagrados dos reinados negros? Como alinhar uma história que se constitui nos tempos do vivido e do contado? Como apreender, sem reducionismos teóricos, as fabulações da memória que habitam as narrativas dos reinadeiros e a complexidade da representação simbólica que se pereniza no tempo, geração após geração? (Martins, 2021, p. 22).

Apesar de termos características específicas do congado do Jatobá, o que poderia trazer respostas apenas coerentes com aquele contexto, algumas dúvidas compartilhadas por Leda Martins são importantes para a reflexão sobre sua constatação de que a cultura negra é uma “cultura das encruzilhadas” (2021, p. 32). De maneira geral, é possível imaginar que a junção dos seguintes elementos



já denuncia dilemas, entroncamentos, abertura de caminhos: uma memória fabulada, uma querela que envolve o simbólico e a representação na linguagem, além de um enrugamento das linhas retas e tradicionais de apreensão do tempo. Como os movimentos de Leda Martins, quando peregrina com o congado do Jatobá, podem contribuir para ampliarmos as leituras de outras manifestações pertencentes à cultura negra?

É importante aqui destacar que Leda Martins, quando propõe a perspectiva de encruzilhada com a qual vai trabalhar, parte de vivências, saberes e narrativas inseridas em um universo imenso de afrodiasporia, de intensos deslocamentos de africanos para diversas partes do mundo e suas relações com outros povos nos novos lugares, no caso do Brasil, com povos originários, portugueses, africanos de outras etnias, com outros estrangeiros que para cá se direcionaram. Tais deslocamentos também ocorreram em São Tomé e Príncipe, lugar de onde escreve e sobre o qual escreve Conceição Lima. Para as ilhas

[...] foram levados culturas, técnicas agrícolas, gado e plantas que haviam se mostrado compatíveis nas ilhas da Madeira, Canárias e no arquipélago de Cabo Verde. Também introduziram o sistema de capitanias hereditárias e a cultura intensiva da cana-de-açúcar, com mão de obra escrava levada do delta do Níger (Benin), do Gabão, do “reino” do Congo e de Angola. Pelo Regimento de 1500, D. Manuel autorizou o feitor de São Tomé a praticar o comércio de escravos com São Jorge da Mina (Elmina), na Costa do Ouro [...] (Hernandez *apud* Aleixo, 2018, p. 27).

Com esse breve relato histórico, podemos minimamente imaginar os intensos deslocamentos e a existência de relações estabelecidas entre diferentes formas de viver, os quais tensionaram e ainda tensionam a realidade das ilhas. Cada um desses países, à sua maneira, esbarra na proposta de Leda Martins de pensar a cultura negra como uma cultura das encruzilhadas. Partimos, então, desse contexto mais amplo, no qual se entende que

[...] a colonização da África, a transmigração de povos escravizados para as Américas [e aqui podemos considerar também essa migração dentro do próprio continente africano, como ilustra o caso de São Tomé e Príncipe], o sistema escravocrata e a divisão do continente africano em guetos europeus não conseguiram apagar no corpo/corpus africano e de origem africana os signos culturais, textuais e toda a complexa constituição simbólica fundadores de sua alteridade, de suas culturas, de sua diversidade étnica, linguística, de suas civilizações e história (Martins, 2021, p. 31).



Ou seja, mesmo diante de tentativas de apagamento e, ao mesmo tempo, imposição de outros valores, outros costumes, outras crenças e formas de vida, esse “*corpus* africano” sobrevive e cria seus próprios mecanismos de socialização e interação com os outros repertórios presentes nos territórios habitados. Não é à toa que Leda Martins reúne dentro do universo semântico deste “lugar de encruzilhadas” palavras como “interseções, inscrições e disjunções, fusões e transformações, confluências e desvios, rupturas e relações, divergências, multiplicidade, origens e disseminações” (Martins, 2021, p. 31). Ora, tamanha abertura de caminhos – porque o lugar de encruzilhadas é do tipo agregador, não excludente, é do tipo horizontal, não hierárquico, o que o torna expansivo, como o curso de um rio, que começa na nascente, vai engordando a partir do encontro com os afluentes e rebenta no mar – é justamente o que fertiliza o pensamento para lidarmos com as complexidades que o próprio fenômeno de encruzilhada produz.

Para aprofundarmos um pouco mais a abordagem acerca das noções que permeiam as encruzilhadas, é necessário destacar que os saberes antigos e em circulação acionados nestes escritos dialogam com tradições africanas, as quais, de maneira geral, “postulam uma visão religiosa do mundo”, vai dizer Amadou Hampâté Bâ. De acordo como escritor malinês, o “[...] universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização e o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário [...]” (Bâ, 2010, p. 173). Portanto, quando se propõe o encontro com saberes e concepções de mundo como as reverenciadas aqui, certas camadas desses referenciais não vão dizer respeito apenas ao que alcança o nosso campo de visão, ou ao que conseguimos dimensionar. E, de mesma forma, o fato de não apreendermos totalmente com os nossos sentidos não nos descola dessas outras dimensões, pelo contrário, existe uma comunhão, onde “tudo se liga, tudo é solidário”. Uma dessas camadas de significação, considerando as nossas tentativas aqui de agarrar escorregadias noções para as encruzilhadas, associa-se à entidade Èsù Elegbára:

Nas elaborações discursivas e filosóficas africanas e nos registros culturais delas também derivados, a noção de encruzilhada é um ponto nodal que encontram o sistema filosófico-religioso de origem iorubá uma complexa formulação. Lugar de interseções, ali reina o senhor das encruzilhadas, portas e fronteiras, Èsù Elegbára, princípio dinâmico que medeia todos os atos de criação e interpretação do conhecimento. Como mediador, Èsù é o canal de comunicação que interpreta a vontade dos deuses e que a eles leva os desejos humanos.



Nas narrativas mitológicas, mais do que uma simples personagem, Èsù figura como veículo instaurador da própria narração (Martins, 2021, p. 32).

Vejamos, então, a presença de Èsù na “noção de encruzilhada”. A simbologia desse “princípio dinâmico” como mediador, como canal de comunicação, é de grande relevância para aproximarmos sua dicção com a da voz poética de Salambás. Cabe também destacar nas colocações de Leda Martins que Èsù faz parte dos processos de “interpretação do conhecimento”, isto é, o sagrado faz parte da construção e troca de saberes, de sua transmissão, de suas reformulações etc., o que reforça não apenas a “visão religiosa do mundo” por parte das tradições africanas, de acordo com Bâ, como também a íntima ligação entre universos visível e invisível.

Em *Entre Orfe(x)u e Exunouveau: análise de uma estética de base afrodiaspórica na literatura brasileira* (2022), Edimilson de Almeida Pereira propõe caminhos metodológicos, baseados em referenciais afrodiaspóricos, para analisar textos poéticos de autores afro-brasileiros. De forma semelhante ao que afirma Leda Martins, quando apresenta a figura de Èsù como “veículo instaurador da própria narração”, o professor trabalha ali com a ideia de uma “dicção de Exu” e explica a natureza polifônica e contraditória dessa específica maneira de comunicar:

Por ser o processo em si, a dicção de Exu nos fascina (porque nos oferece na realidade dada a destruição dessa mesma realidade e sua reconstrução simultaneamente: essa dicção é para arruinar a concre-tude que nos conforta e, sem promessa, nos impelir à reconstrução de realidades sempre outras) e nos perturba (porque evidencia que nossas mais sólidas garantias estão à mercê de nossas próprias dúvidas e desejos ou, ainda, que somos nós, sujeitos desamparados na história, os articuladores da História) (Pereira, 2022, p. 78).

Tem-se, portanto, já de antemão, que a dicção de Exu revira, traz movimento aos modos habituais e seguros com os quais atribuímos sentido ao mundo, à vida. Èsù é, retomando Leda Martins, “princípio dinâmico”, ponto de partida, a fonte, o preceito que se altera de modo contínuo. A dicção da voz poética de Salambás, especificamente no poema “Vim para acender o teu nome”, escolhido para analisarmos a possibilidade da cruz dessas dicções, comunica em seu próprio movimento, ou seja, no movimento da linguagem, aquilo que não se detém, não se sustenta, por isso há destruições, e aquilo que sempre se renova, por várias razões, dentre elas, o fato de estarmos “à mercê de nossas próprias dúvidas”. Se não conseguimos responder, teremos sempre que perguntar e perguntar



novamente, dando vida a novos movimentos e novas construções. Ainda sobre a entidade:

Exu é o senhor de toda e qualquer forma de linguagem e comunicação, assim como também é o dono da encruzilhada. Além disso, Exu é quem vem primeiro e é sempre o primeiro a comer. Portanto, tratemos de dar de comer a Exu para que ele não nos engula. Já engolidos ou não, Exu nos tensiona para a reinvenção, nos cospe, nos restitui. Ele é movimento, é transformação (Rufino, 2019, p. 70).

Neste momento, parece injusto continuarmos as discussões sem que a leitura do poema de Lima seja compartilhada:

Vim para acender o teu nome nas pálpebras do poema
O teu nome em excesso e carência geminado
na atônita face de cansados deuses.
Mas a multidão cavalga o dorso de díspares caminhos
E alguém em mim pergunta pelos antepassados.

Regresso do fundo da memória e do esquecimento

(Lima, 2024, p. 31).

A primeira palavra do poema já coloca a dicção da voz poética de Lima em movimento: eu “vim”, então, saí de um lugar para outro. Ainda veremos de forma mais minuciosa como é intensa tal movimentação da voz poética, o que atribui à sua dicção certa qualidade de não ser totalmente fixa, não poder ser detida, ponto que nos aproxima de um dos modos de manifestação de Exu. Mas, por ora, imaginemos as “pálpebras” como uma das ferramentas da visão e, sendo assim, o próprio poema, em suas pálpebras, traz a possibilidade de que algo, um nome, oculto seja olhado. O fato de que em nenhum momento do poema tenhamos a certeza de que o nome foi aceso, visto – até porque temos na sequência a aparição da conjunção opositiva “mas”, indicando que uma ressalva foi feita-, não deve ser ignorado e abre um caminho para pensarmos a linguagem como ambiência de experimentações outras, não mais tentando subtrair sua falibilidade. Pensemos, inclusive, na responsabilidade dada à linguagem de fazer tudo existir, pois o que não tem nome não existe, como se decretado a ser oculto. A dicção da voz poética de Salambás, no entanto, “por ser o processo em si”, isto é, ser a própria linguagem se manifestando, parece saber de suas possibilidades, deixando em aberto aquilo que supostamente deveria preencher. Para Edimilson Pereira,



[...] nos arriscamos sob essa perspectiva crítica, quando pensamos Exu e a realidade cultural que o sustenta, cientes de que sua descoberta pode desestabilizar nossas convicções sobre a função esclarecedora que a linguagem desempenha ou, dito de outra maneira, cientes de que a rapsódia da dicção de Exu se contrapõe ao cartesianismo gramatical da língua portuguesa oficial (Pereira, 2022, p. 78).

Podemos dizer, então, que ambas as dicções, de Exu e de Salambás, vêm para nos desestabilizar, por exemplo, em relação a certa pretensão esclarecedora da linguagem. É desse lugar incerto que Exu já saiu e é para onde ele se redireciona, seja como “princípio dinâmico”, para Leda Martins, seja como “entidade-moto-contínuo que reinterpreta continuamente as fronteiras de si mesmo e das normas sociais” (2022, p. 122), para Edimilson Pereira. A seguir, outra maneira de lermos as diferentes linguagens com as quais Exu pode se manifestar:

Cabe ressaltar que a presença, a força do *ser* está atrelada à sua produção discursiva. A linguagem como ato é a própria manifestação das existências. Como diriam os jongueiros em sua filosofia da linguagem: “palavra não se volta atrás”. Da mesma forma que um sujeito não se banha igualmente duas vezes em um rio, a palavra é caminho percorrido pelo ser, é estado e condição de sua presença no mundo. Porém, mesmo quando não há a palavra, se continua a produzir a comunicação. O discurso, como tratado aqui, engloba as múltiplas formas de enunciação e interação no vasto campo das linguagens. Assim, fala-se no não verbal, fala-se no não dito, registra-se nas mais diferentes formas a intervenção e a presença do ser. A comunicação, as gramáticas e seus atravessamentos são estripulias de Exu. Onde quer que se estabeleça comunicação, Exu está a passar e a pregar suas peças (Rufino, 2019, p. 61).

E pensando exatamente nessas “múltiplas formas de enunciação” – pois “fala-se no não verbal, no não dito”, por exemplo -, bem como na junção entre visível e invisível nas tradições africanas, torna-se ainda mais curioso o fato de que Lima, com as “pálpebras do poema”, tenha escolhido o sentido da visão. A dicção da voz poética de Salambás no poema escolhido, acredita-se, traz para a cena outras formas de comunicação, que se juntam e se esvaem dos habituais e ocidentais caminhos já traçados para a lida com as linguagens – fazendo nascente uma encruzilhada-, assim como também ocorre com a dicção de Exu, na qual “o que se pretende dizer [...] não se revela exatamente por meio do que as palavras revelam, mas do que elas ocultam” (Pereira, 2022, p. 129). Sendo assim, não se prende a linguagem a uma função esclarecedora e, como dito anteriormente, nem sempre vamos contar com a visão para apreender e dar sentido aos acontecimentos



da vida. Eis o desafio: “Tudo que escapa, pois, a apreensão do olhar, princípio privilegiado de cognição, ou que nele não se circunscreve, nos é ex-ótico, ou seja, fora de nosso campo de percepção, distante de nossa ótica de compreensão, exilado e alijado de nossa contemplação, de nossos saberes” (Martins, 2003, p. 64).

Dando continuidade ao fluxo do poema, voltemos ao movimento inerente à dicção de Exu, o qual, “[...] para ser o que é, tem que se transformar, no ato desse enunciado, em outro – que será outro tão logo esse enunciado seja intuído e assim continuamente” (Pereira, 2022, p. 130). Tentaremos demonstrar a seguir, inicialmente a partir de uma descrição majoritariamente linguística, mas também com interpretações, como a dicção da voz poética de Salambás se dinamiza e torna fluido o tempo no poema, no sentido de que as noções de passado, presente e futuro existem simultaneamente e se entrelaçam para compor a manifestação da voz poética. Seguindo a ordem de aparição dos versos no poema, e buscando dar forma a essas dinâmicas temporais, temos: 1) o verbo “vir”, conjugado em um tempo verbal que indica ações passadas; 2) o verbo acender, cuja forma no infinitivo não se associa a um tempo verbal específico; 3) a escolha pelo particípio do verbo “geminar”, indicando uma ação já realizada; 4) a menção aos “deuses”, entidades tradicionalmente situadas em tempos remotos, a origens, e, ao mesmo tempo, também podem ser onipresentes, qualquer que seja o momento ou lugar; 5) a multidão que cavalga, *agora*, díspares caminhos, além da própria escolha pelo verbo “cavalgar”, que pressupõe deslocamento; 6) “alguém em mim pergunta”, também neste momento presente, “pelos antepassados”, ou seja, por aqueles que já existiram e sobre os quais se quer saber hoje, além disso, podemos considerar que uma pergunta feita pode dizer de uma resposta que se espera, que pode ou não ser dada, numa iminência, em um possível futuro; 7) o regresso, que ocorre no momento de fala, de um profundo, onde se lembra e se esquece, ações intimamente tecidas com o tempo.

A dicção da voz poética de Salambás não está parada, não é fixa, para dizer o mínimo. Ela percorre diferentes tempos, momentos de enunciação, e propõe uma cruz entre as linhas retas e tradicionais do tempo, remexendo suas linearidades, gerando fragmentações e complexificando as apreensões do tempo, como vimos nas problematizações de Leda Martins acerca de sua missão de peregrinar com o congado do Jatobá pela linguagem escrita, pela academia. À sua maneira, Exu também abre caminhos para experimentarmos essas noções temporais de forma não convencional:



As referências textuais a Exu colocam em xeque o ordenamento cartesiano que fundamenta certos pressupostos aos quais fomos habituados em nossa trajetória de formação pessoal no âmbito da família, das instituições de ensino etc. Talvez o mais denso desses pressupostos seja o que relaciona o sentido que conferimos ao mundo à lógica de sucessão dos fatos. Isso implica dizer que, sem a noção de um antes e de um depois, muitos de nós nos sentiríamos tragados pela fúria de um redemoinho. A julgar pelas proposições de sentido que Exu elabora para os fatos, nota-se que é justamente nos movimentos previsíveis/imprevisíveis do redemoinho que se tornam disponíveis os sentidos a serem atribuídos ao mundo (Pereira, 2022, p. 128).

Esses “movimentos previsíveis/imprevisíveis” não apenas dinamizam os referenciais de onde se vai tirar os “sentidos a serem atribuídos ao mundo”, como vão trazer, em meio à falibilidade e às múltiplas formas de manifestação da linguagem, a dúvida, o incerto, a falta de resposta e de certeza. Retomemos o poema de Lima, mais precisamente no seguinte verso: “E alguém em mim pergunta pelos antepassados”. Esse questionamento da voz poética de Salambás, acredita-se, é de extrema importância para pensarmos o que vinha sendo dito no poema até então e o que acontece depois. A dúvida, que se repete cada vez que alguém lê o poema, e o fato de que a multidão “cavalga o dorso de díspares caminhos” compõem a ressalva da qual falamos anteriormente, representada pela conjunção “mas”. A intenção da dicção da voz poética em Salambás era acender o nome, ela veio para isso. Contudo, a desigualdade vivida pela multidão e a dúvida sobre os antepassados de alguma maneira se opõem à possibilidade de iluminar esse nome. Como resolver esta equação? Eis o enigma:

Exu é o poema que vem a enigmatizar as existências, conhecimentos e movimentos do universo. E faz isso de maneira exímia ao instaurar a dúvida, as incertezas, ao nos lançar na encruzilhada. A encruza é um dos símbolos de seus domínios e potências, e tanto nos apresenta a dúvida como também os caminhos possíveis (Rufino, 2019, p. 51).

Diante da dúvida que a voz poética de Lima testemunha para nós, sua decisão é a de regressar do “fundo da memória e do esquecimento”. Não sabemos se esse regresso, mesmo que posicionado no último verso, acontece antes ou depois da voz poética saber sobre os caminhos cavalgados pela multidão, sobre a pergunta que nasce dentro de si ou sobre o desejo de se movimentar para acender o nome. Ou seja, não temos uma linearidade do tempo, uma sucessão ordenada dos acontecimentos descritos no poema. Há inúmeras informações não expressas pela dicção da voz poética de Salambás que nos jogam no redemoinho de “movimentos



previsíveis/imprevisíveis” e colocam nessa encruzilhada dos tempos a necessidade de nos reabituarmos a outros modos de ser.

Em *Filosofias africanas: uma introdução*, Nei Lopes e Luis Antonio Simas vão reunir saberes tradicionais africanos, anteriores à presença do colonizador, para ilustrar outros mecanismos de estruturação do pensamento. Na primeira parte do livro, os autores tratam de questões mais genéricas e filosóficas, como a morte, o corpo e o espírito, a importância da palavra falada, a ideia de força vital, entre outros temas. Na segunda parte, com base no recorte de algumas etnias específicas presentes em África, cujos territórios ocupados no continente não necessariamente coincidem com as fronteiras criadas pelos europeus, o que faz com que a mesma etnia exista em países diferentes, por exemplo, Lopes e Simas apresentam características, visões e tradições particularizadas dessas etnias, demonstrando a amplidão das manifestações culturais em África. No momento do livro em que os autores abordam as filosofias africanas de maneiras mais ampla, encontramos interessantes noções sobre o tempo trazidas por esses saberes ancestrais:

O tempo, na concepção africana tradicional, é um fenômeno que se realiza em duas dimensões. A primeira é a dimensão que compreende todos os fatos que estão prestes a ocorrer, que estão ocorrendo ou acabam de ocorrer. A segunda é a dimensão que engloba todos os acontecimentos passados, que ligam o início das coisas ao presente desdobramento dos eventos no Universo. De acordo com esta ideia ancestral, o tempo flui mais pela opção existencial do ser humano do que por outros fatores. Assim, é preciso acreditar na existência simultânea do passado, do presente e do futuro; e orientar o tempo dentro da harmonia dessas três variantes. Porque o tempo linear, com horas, dias, meses e anos é também uma ilusão (Lopes; Simas, 2020, p. 21).

Dessa forma, a pergunta da voz poética de Lima sobre seus antepassados não apenas reforça a simultaneidade dos tempos, pois essa ancestralidade é o que liga “o início das coisas ao presente desdobramento dos eventos no Universo” – como a própria multidão que cavalga na desigualdade -, mas demonstra que sua capacidade, assim como a de Exu “para reordenar o mundo a partir da desarticulação das práticas habituais está relacionada à possibilidade de inversão das dimensões temporais” (Pereira, 2022, p. 165).



Considerações finais

O principal objetivo destes escritos foi o de ofertar possibilidades de interpretação da poesia de Conceição Lima a partir de referenciais mais afins ao sul do mundo. A necessidade de desabituar as construções de sentidos para os acontecimentos da vida, demanda trazida nas dicções de Exu e da voz poética de Salambás no poema que lemos aqui, pode também ganhar vazão a partir do deslocamento da fonte dos saberes e epistemologias acionados para se produzir e trocar conhecimentos. Dessa maneira, continuamos as aberturas de caminho com as encruzilhadas, “operadoras de linguagens” (Martins, 2021, p. 34), propostas por Leda Martins na sua empreitada de peregrinar o congado do Jatobá por rotas desconhecidas.

A preparação do terreno com Leda Martins foi necessária para que pudéssemos nos aproximar brevemente da entidade Èsù, “[...] princípio do qual emergem as possibilidades de criação e tradução dos saberes” (Martins, 2021, p. 34) e senhor das encruzilhadas. As diferentes formas de manifestação de Exu originam sua dicção própria e sua capacidade de estar em diferentes lugares ao mesmo tempo, indo, virando a esquina, chegando aqui e voltando de lá, fragmentando totalidades e nos reorganizando constantemente para mexermos nas fronteiras de nós mesmos.

O desconforto, o não dito e o movimento que nos traz a dicção de Exu conversaram com a dúvida e a solidariedade da voz poética de Lima. Este rápido encontro proposto de dicções entre Brasil e São Tomé e Príncipe pretendeu também saudar os caminhos que nos conectam de formas invisíveis e inevitáveis, buscando o alargamento do alcance das transformações de que necessitam “a multidão que cavalga o dorso de díspares caminhos”, da qual fazemos parte.

[...] no aparente desconforto da aporia reside a vitalidade de Exu e a provocação que ele nos dirige para atentarmos ao fato de que a reinauguração do mundo material e transcendental é uma realidade diária, impressa nos pequenos e nos grandes eventos de nossas vidas.

Edimilson de Almeida Pereira



Referências

- ALEIXO, Camila Dias de Souza Christo. **Do micondó ao mangue**: desenterrar a dolorosa raiz de Conceição Lima. 2018. Dissertação (Mestrado em Letras) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2018.
- BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História geral da África**, I: Metodologia e pré-história da África. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010. p. 167-212.
- LIMA, Conceição. **Quando florirem salambás no tecto do pico**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2024.
- LOPES, José Manuel dos Ramos. **Geocronologia Ar-Ar e geoquímica isotópica de rochas das ilhas de Ano-Bom, São Tomé e Príncipe da Linha Vulcânica dos Camarões**. 2020. Dissertação (Mestrado em Geociências) – Instituto de Geociências, Universidade de São Paulo, 2020.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias africanas**: uma introdução. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: o Reinado do Rosário no Jatobá. 2. ed. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021.
- MARTINS, Leda Maria. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, Santa Maria, n. 26, p. 63-81, 2003.
- PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Entre Orfe(x)u e Exunouveau**: análise de uma estética de base afrodiaspórica na literatura brasileira. São Paulo: Fósforo, 2022.
- RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.





Composto na
CAULE DE PAPIRO GRÁFICA E EDITORA
Rua Serra do Mel, 7989, Cidade Satélite
Pitimbu | Natal/RN | (84) 3218 4626
cauledepapiro.com.br



COLEÇÃO GRIOTS



ISBN 978-65-5477-187-0

