



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

José Lucas Matos de Souza

**A Última tragédia, de Abdulai Sila: identidades transitórias, memória e a
(re)construção nacional**

São Gonçalo

2019

José Lucas Matos de Souza

**A Última Tragédia, de Abdulai Sila: identidades transitórias, memória e a
(re)construção nacional**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Profa. Dra. Norma Sueli Rosa Lima

São Gonçalo

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D

S729 Souza, José Lucas Matos de.
A Última Tragédia, de Abdulai Sila: identidades transitórias, memória e a
(re)construção nacional / José Lucas Matos de Souza. – 2019.
72f.

Orientadora: Prof.^a Dra. Norma Sueli Rosa Lima.
Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Universidade
do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de
Professores.

1. Sila, Abdulai, 1958 - – Crítica e interpretação – Teses. 2. Literatura
guineense – História e crítica – Teses. 3. Identidade (Conceito filosófico) na
literatura – Teses. I. Lima, Norma Sueli Rosa. II. Universidade do Estado do
Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título.

CRB/7 - 4994

CDU 869.0(665.7)-95

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

José Lucas Matos de Souza

**A Última Tragédia, de Abdulai Sila: identidades transitórias, memória e a
(re)construção nacional**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 28 de novembro de 2019.

Banca examinadora:

Prof. Dra. Norma Sueli Rosa Lima (Orientadora)
Faculdade de Formação de Professores - UERJ

Prof. Dr. Julio Vidal
Universidade Federal Fluminense

Prof^ª. Dra. Eloisa Porto Corrêa Allevato Braem
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Mario César Eloisa Lugarinho (Suplente)
Universidade de São Paulo

São Gonçalo

2019

AGRADECIMENTOS

A presente dissertação de mestrado não poderia chegar ao fim sem a colaboração e apoio de muitas pessoas.

Agradeço primeiramente a Deus, aos orixás e aos meus guardiões, que me serviram de condutores até este momento final, dando-me muita força, foco e luz no caminho.

Agradeço imensamente a Universidade do Estado do Rio de Janeiro e ao programa de pós-graduação em Letras e Linguística, ao corpo docente, direção e administração que oportunizaram este momento com muito trabalho, compromisso e ética.

A minha orientadora, a professora doutora Norma Lima, que foi de total importância para a finalização deste trabalho, com suas indicações, carinho e principalmente paciência para entender as adversidades enfrentadas pelos alunos.

Aos meus pais, pelo amor, carinho e incentivo.

A todos os amigos e aqueles que de alguma forma contribuíram para a minha formação, o meu muito obrigado.

O colonizado fala quando se transforma num ser politicamente consciente que enfrenta o opressor com antagonismo sem cessar.

Thomas Bonnici

A mente, esta ninguém pode escravizar.

Maria Firmina dos Reis

RESUMO

SOUZA, José Lucas Matos de. *A Última tragédia, de Abdulai Sila: identidades transitórias, memória e a (re)construção nacional*. 2019. 72f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Formação de Professores – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2019.

O objeto de estudo da presente dissertação é o romance *A Última Tragédia* (2006), do escritor guineense Abdulai Sila. A obra narra a sucessão de tragédias ocorridas na vida da personagem Ndani, desde quando ainda vivia na aldeia de Biombo, até o momento em que se desloca para o espaço do colonizador. Retrata o período colonial da África subjugada pelo colonizador português e o processo traumático que o envolve, além de salientar o fracasso daquele projeto político ao tornar audível a voz dos subalternos, pois os colonizados serão protagonistas da narrativa. Pretende-se discutir as identidades presentes na narrativa dos personagens Ndani, Régulo e Professor, e também como elas constroem e reconstroem a narrativa nacional. Assim, a mulher negra, o Régulo de Quinhamel e o professor, auxiliam a perceber a partir de locais e posições diferentes, a trajetória da Guiné Bissau, umas das cinco nações africanas que sofreu o processo colonial. O autor, sobrevivente das guerras coloniais, escolhe a rememoração dos fatos para poder dar vida à trágica narrativa da colonização. A pesquisa traz seu arcabouço teórico pautado principalmente por Moema Augel (2007) para a construção da literatura da Guiné Bissau, além de Stuart Hall (2005), e Bhaba (2001), para a discussão das identidades. Utilizaremos, também, Halbwachs (1990) no que diz respeito ao viés da memória, da identidade e da construção da memória coletiva da nação guineense.

Palavras-chave: Abdulai Sila. Literatura guineense. Identidade. Memória coletiva. Nação.

ABSTRACT

SOUZA, José Lucas Matos de. *The ultimate tragedy, by Abdulai Sila: transient identities , memory and national (re)construction*. 2019. 72f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Formação de Professores – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2019.

The object of study of this dissertation is the novel *The Last Tragedy* (2006), by Guinean writer Abdulai Sila. The work tells the succession of tragedies that occurred in the life of the character Ndani, from when he still lived in the village of Biombo, until the moment he moves to the space of the colonizer. It portrays the colonial period of Africa subjugated by the Portuguese colonizer and the traumatic process that surrounds it, and highlights the failure of that political project by making the voice of the underlings audible, as the colonized will be protagonists of the narrative. It is intended to discuss the identities present in the narrative of the characters Ndani, Régulo and Professor, as well as how they construct and reconstruct the national narrative. The black woman, Régulo de Quinhamel and the teacher, help to understand from different places and positions, the trajectory of Guinea Bissau, one of the five African nations that underwent the colonial process. The author, a survivor of the colonial wars, chooses to remember the facts in order to bring to life the tragic narrative of colonization. The research brings its theoretical framework guided mainly by Moema Augel (2007) for the construction of Guinea Bissau literature, besides Stuart Hall (2005), and Bhaba (2001), for the discussion of identities. We will also use Halbwachs (1990) regarding the bias of memory, identity and the construction of the collective memory of the Guinean nation.

Keywords: Abdulai Sila. Guinean literature. Identity. Collective memory. Nation.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	O DISCURSO DO ESQUECIMENTO E AS TEORIAS PÓS-COLONIAIS	11
1.1	A Última tragédia e a imposição do esquecimento como estratégia discursiva	12
1.2	O colonial e o pós-colonial	21
1.3	O eu e o outro	25
2	A NARRATIVA DA NAÇÃO	31
2.1	Espaços do poder colonial vs Espaço do colonizado	41
3	IDENTIDADES TRANSITÓRIAS	45
3.1	Memória e Identidade	48
4	A TRÍADE NARRATIVA	52
4.1	Ndani: mulher negra como metáfora da nação	52
4.2	O régulo Bsum Nanki e o progresso pela educação	56
4.3	O professor	60
5	O CARÁTER TRÁGICO	64
	CONCLUSÃO	68
	REFERÊNCIAS	70

INTRODUÇÃO

A ideia principal desta pesquisa é entender de que maneira o autor guineense Abdulai Sila propõe a reconstrução da narrativa nacional no romance contemporâneo *A última tragédia* (2006). Para isso, o autor, nesta obra, que faz parte de uma trilogia, retoma o discurso colonial desconstruindo a narrativa hegemônica cristalizada na historiografia europeia, dando voz ao africano, que se torna protagonista da narrativa colonial.

Em primeira análise, buscamos discutir de que maneira o contexto da colonização impõe ao colonizado o discurso do esquecimento, por meio da assimilação, na qual o colonizado é obrigado a esquecer a sua cultura, sua identidade, seus costumes para que assim possa se adequar ao padrão imposto pelo colonizador. É dessa maneira então, tematizando e rediscutindo o processo traumático da colonização que o autor traz — em tom crítico — o esquecimento imposto pelo imperialismo que se coloca como recurso discursivo do colonizador para que seu objetivo seja atingido. É tematizando essa problemática que Sila consegue reterritorializar o discurso da nação.

Ainda no primeiro capítulo discutimos a importância da literatura de Sila para a reflexão sobre a reconstrução, já no contexto pós independência, da narrativa nacional. É muito importante salientar de que forma a dominação colonial se impôs ao colonizado, principalmente por meio da força e também da representação, da simbologia e do discurso sobre o pouco desenvolvimento da África não colonizada, que é imposto pelo imperialismo europeu. A obra aqui estudada será de suma importância para a desconstrução desses estereótipos, trazendo para o centro o contradiscurso africano.

Outro ponto de discussão é a constituição do colonizado enquanto o “outro”, demonstrando as relações de poder que se estabelecem em contexto colonial. Para tanto, estabelecemos a relação entre identidade e diferença, na qual o colonizado é visto pelo colonizador de maneira assimétrica, ou seja, é por meio da cultura do colonizador, suas crenças, sua inteligência e lugar que ele julga, através de um processo de significação a identidade do colonizado como anormal ou diferente.

No segundo capítulo da pesquisa propusemos refletir sobre a construção da identidade nacional. No contexto da Guiné-Bissau, no qual a colonização deixou lacunas, incertezas no processo da descolonização, a literatura será de fundamental importância para “juntar os pedaços” da nação, que vive o que chamamos de escombros.

Logo, ao falar de identidade nacional na Guiné-Bissau é importante levar em conta a sua formação étnica e cultural. O país, com sua multiculturalidade busca no contexto das suas múltiplas narrativas, construir o que entendemos como guineidade. Entendemos, portanto, que a ideia do autor guineense não é constituir o discurso nacional como o da unidade, por conta da sua natureza cultural plural, mas traz por meio dos três protagonistas a reconstrução dessa comunidade imaginada buscando reconstituir a nação que foi apagada pelo discurso imperialista.

Da mesma forma, a questão multicultural do país se coloca como fundamental na narrativa para podermos refletir sobre os espaços de poder representativos no romance. A obra demarca discursivamente os espaços pertencentes ao colonizado e aqueles que são demarcados pelo colonizador, refletindo sobre a assimilação, a folclorização ¹do povo africano, ou seja, a todo momento a questão identitária demarca espaços de domínio e ausência de poder.

O terceiro capítulo é destinado à questão das identidades transitórias, pela discussão sobre a constituição do sujeito e o hibridismo cultural que permeia essas identidades. Temos aqui, além da representação que o sujeito colonizado possui de si mesmo, os discursos que o atravessam formando assim a constituição do que entendemos como a sua identidade transitória. Logo, cada um dos nossos protagonistas são construídos a partir de locais de fala e posições de sujeito diferentes, que juntos representam a nação Guiné colonial e juntos reconstruirão a narrativa colonial.

Também é fator determinante para o processo de assimilação do colonizado a questão da memória na sua constituição de identidade. O que discutiremos neste capítulo é a representação dessa memória coletiva, ou seja, que podemos chamar de identidade cultural ou coletiva. O sujeito colonizado é silenciado e esse silenciamento advém de uma relação direta com a memória e o esquecimento, pois para se enquadrar dentro de um grupo, ele precisa remodelar a sua identidade, sua ideia de pertencimento, esquecendo sua cultura, seu passado, suas tradições e por meio do discurso adquire a história hegemônica, construída pelo colonizador. A memória, portanto, é fator determinante para entender a imposição da dominação colonial, que é feita por meio do esquecimento da cultura local em detrimento da cultura do colonizador.

No capítulo 4 discutiremos a importância da tríade narrativa e analisaremos mais a fundo cada identidade discutida aqui: a mulher negra como metáfora da nação, o Régulo e o

¹ É importante deixar claro que estamos usando folclore aqui, não como um conjunto cultural de um povo, mas no sentido pejorativo que se lança à cultura africana em tom de escárnio ou de diminuição.

discurso do progresso por meio da educação e o professor e a sua relação direta com a assimilação, a perda do contato com a sua identidade africana. É no referido capítulo também que utilizaremos a metáfora do escombros, que foi retomada por Moema Augel, para poder pensar a situação da Guiné-Bissau contemporânea.

Por último abordaremos o caráter trágico presente na narrativa de Sila. Analisaremos a diferença do conceito ocidental de tragédia diante da visão africana. O seu caráter pedagógico é retomado aqui como fundamental para a reterritorialização do discurso nacional, trazendo como herói protagonista personagens africanos colonizados, ou seja, aqueles que foram silenciados pelo processo traumático da colonização. O que leva os personagens ao infortúnio na narrativa de Sila não são as divindades, ou uma maldição, mas a relação que estes personagens mantem com o imperialismo. Analisaremos também o contexto do surgimento do teatro africano, que precedeu a existência do teatro grego. Logo, ao retomar a narrativa teatral ocidental o autor pode, por meio dessa apropriação, narrar o período colonial e fazer com que os personagens se apropriem dos seus direitos e reflitam sobre suas condições.

A literatura guineense, enfim, em nada fica devendo às grandes literaturas com maior tempo de formação. O romance em discussão aqui cumpre seu caráter pedagógico de ironizar e passar a limpo o processo colonial, denunciando os seus problemas e assim, reconstruindo sua identidade nacional.

1 O DISCURSO DO ESQUECIMENTO E AS TEORIAS PÓS-COLONIAIS

O discurso do esquecimento está diretamente presente no âmbito colonial, pois é a partir dele que o colonizado passa pelo processo de assimilação de diversas maneiras: no período colonial, no pós-independência ou nas relações que se estabeleceram com o neoimperialismo, pois para Miguel Vale de Almeida é preciso “reler a colonização como parte de um processo transnacional e transcultural global, reescrevendo as anteriores grandes narrativas, próprias do período colonial.” (ALMEIDA, 2000, apud NEVES, 2009, p.232).

Os estudos culturais surgem na Universidade de Leeds quando se sugeriu que ela abrisse as suas portas a um público mais amplo, dando voz a discussões sobre a classe trabalhadora, a nível universitário; tal corrente de pensamento se consolida com o anglo-jamaicano Stuart Hall. O colonialismo se coloca como ponto de partida para o início dos estudos culturais pós-coloniais, pois é por meio do processo de descolonização que novos paradigmas surgem: os confrontos entre as culturas que se colocavam em posição de subordinação; o olhar sobre a marginalidade colonial; o lugar a uma concepção de sujeito com as suas identidades sexuais, políticas, culturais e ideológicas; ao invés da ideia de identidade nacional unificada, o hibridismo cultural e mestiço. E, principalmente, as “grandes narrativas” dão lugar às narrativas da diáspora e das migrações pós-coloniais, pois os que eram esquecidos e invisibilizados agora narram as suas histórias de marginalidade e esquecimento.

A Última Tragédia nos remete ao período colonial para poder, desta forma, nos levar à reflexão sobre o processo traumático da colonização e como ele, ainda, reverbera atualmente. O autor publica a obra na contemporaneidade refletindo sobre o passado colonial, a fim de que possamos (re)discutir o processo traumático da colonização, e para que o africano tome posse do discurso como o participante ativo da sua historiografia.

Segundo Spivak (2010) existe a violência epistêmica de considerar o sujeito colonizado como o Outro e entender seu discurso como “menor”. A ideia é reconhecer que o discurso imperialista é subjugador e que a sua descrição do mundo parte de um olhar extremamente normativo sobre a realidade e não da realidade em si. Nesse jogo de poder estão os que podem falar e aqueles a quem a fala é negada — o relato da hegemonia se constrói nessa relação.

A autora indiana confronta a ideia discutida por Deleuze e Foucault de que as margens — os que são silenciados, desde que tenham oportunidade, podem falar e conhecer suas condições, porém, ela indaga se, de fato, o subalterno pode falar? Fora do circuito da

violência e na outra ponta da educação imperialista, da divisão social do trabalho, esse questionamento se faz necessário.

Para tanto, podemos entender que a historiografia colonial é narrada por uma elite intelectual e reprimida por um discurso imperialista e normatizador que faz com que os sujeitos subalternos tratem suas narrativas como inferiores e passem por um processo de esquecimento, construindo uma outra narrativa hegemônica, feita por aquelas que tem “permissão” para narrar.

Logo, a possibilidade da narrativa se baseia no fato de esse agente subalterno alcançar determinado lugar e posição no contexto social. Com Abdulai Sila se discute a questão da representatividade do subalterno, narrado em sua obra literária, que se torna audível. Desse modo é reescrita, de novo ponto de vista, a narrativa processada no período colonial.

1.1 A Última tragédia e a imposição do esquecimento como estratégia discursiva

Este capítulo discute de que maneira a literatura colonial constrói o discurso da resistência à ausência de memória do continente africano, incentivado pela invasão do colonizador. O domínio hegemônico se dá por meio dos apagamentos cultural e identitário, os quais a colonização portuguesa impôs sobre os povos colonizados. A dominação colonial, assim como afirma Edward Said (1995), se sustentou principalmente em “ideias, formas, imagens e representações (p.27) “A ideologia de subjugar e explorar as colônias era sustentada não apenas pelo viés econômico, mas também pela noção de que os territórios necessitavam e imploravam por dominação para o seu desenvolvimento, como um compromisso com a pátria de governar sobre os povos “menos avançados”.

As distinções racial, cultural e historiográfica tiveram a função de legitimar a visão do colonizado como o outro desprovido de inteligência, degenerado, justificando o discurso civilizatório de salvação dos africanos, que ditou normas de comportamento, linguísticas, culturais e religiosas. Em diversos momentos no romance, presenciamos a voz do colonizador com o intuito de ratificar a ideia de que a missão tem um viés representacional de buscar a salvação do povo sem cultura, sem Deus e sem civilidade:

Ela servia a Deus e à pátria ao mesmo tempo. Tal como os descobridores portugueses. Essa comparação com os heróis da pátria, que tinham andado “por mares nunca dantes navegados”, fez crescer o seu entusiasmo, mas também o seu

orgulho pessoal. Se tudo corresse como esperava e com ajuda de Deus, o nome dela também poderia um dia aparecer nos livros da história de Portugal, ao lado dos de Vasco da Gama, Diogo Cão, Nuno Tristão e tantos outros que tinham honrosamente despendido tantos sacrifícios e contribuído para o engrandecimento da sua pátria pluricontinental e para que a palavra de Deus pudesse chegar aos quatro cantos do mundo. (SILA, 2007, p.56)

É bem irônica a afirmação do narrador de que a patroa da personagem principal – branca, portuguesa e católica – figuraria entre os heróis da pátria portuguesa por conta da sua missão colonial. Esse trecho, junto a outros do livro, mostra como se constrói a imagem egocêntrica e orgulhosa de que os portugueses foram enviados por Deus para salvar os povos colonizados. Essa relação de subserviência advém de um discurso estereotipado que o colonizador produziu acerca do colonizado. Com seu ímpeto civilizador, a patroa propõe a criação de uma escola que ensine os “indígenas” a pensar como ela e apoiar a sua causa. A construção desta escola será discutida mais adiante.

No entanto, os discursos oficiais sobre a nação, memória, cultura e identidade foram de extrema importância para a construção do ideal colonizador e para os feitos da metrópole, pois, segundo Stuart Hall, a cultura nacional se realiza, também, por meio de símbolos e representações: “uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (HALL, 2006, p.51). É a partir dessa concepção do outro como estranho e do entendimento da supremacia nacional advinda dos portugueses, que se pode perceber melhor os estereótipos presentes nas representações dos personagens aqui estudados. Daí, portanto, a importância da obra de Sila, que vai desterritorializar esses discursos, reinterpretando-os, embatendo-os. Discursos esses como o do africano ligado à superstição, à maldição, ao subdesenvolvimento e ausente enquanto sujeito crítico. O autor, como já observado, coloca em jogo uma nova narrativa sobre a colonização, acentuando não mais o processo colonial pela visão do colonizador, mas pelo olhar do colonizado e acentuando o fracasso do ideal civilizatório.

Do autor — nascido em Catió, na Guiné Bissau, em abril de 1958, atuando também como engenheiro e economista —, é importante observar que a sua obra aqui analisada faz parte de uma trilogia, ao lado de *Eterna Paixão* (1994) e *Mistida* (1997). Ele é considerado o primeiro romancista da Guiné e inaugura uma ótica ficcional muito particular em seu país. No ramo cultural, desenvolve, ainda, importante função como fundador do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas (INEP), cofundador da primeira editora de livros guineense, a Ku si mon e da revista cultural Tcholona.

Para entender o contexto de formação da literatura da Guiné, é importante pensar na relação de seu autor com a perspectiva histórica do seu país, na sua identidade multicultural e na sua pluralidade étnica presente no território.

Trata-se de uma literatura incipiente que se abastece da multiplicidade e diversidade cultural dos grupos populacionais, do passado pré-colonial, da experiência da colonização e da luta de libertação, da difícil descolonização, assim como das dolorosas tentativas do Estado pós-colonial em definir o poder e em encontrar caminhos entre o apego ao “chão” dos antepassados e a inserção dentro do “moderno” mundo das nações contemporâneas. O próprio drama do desenvolvimento e do subdesenvolvimento da Guiné Bissau está intimamente ligado às tentativas de interpretação do caminho histórico cultural desse pequeno e desconhecido país, um dos mais pobres do mundo, mas que conheceu uma das mais heroicas e vitoriosas lutas por sua independência e soberania. (AUGEL, 2007, p.50)

Em virtude disto, não há como não considerar esta literatura, nos contextos de seu desenvolvimento e propagação, sem refletir sobre os desenvolvimentos econômico, social e cultural. Enquanto algumas das Literaturas Africanas começaram a circular em termos de publicação já no século XIX, a divulgação da produzida na Guiné só se deu na década de 70 do século XX, depois da Independência. Atualmente, no contexto dessas produções há romancistas premiados em todo o mundo, mas ainda figura, no contexto guineense, um silenciamento marcado pela pouca importância atribuída ao país, como acentua Moema Augel:

De todo esse arrolamento, onde a grande maioria das referências à Guiné-Bissau constitui apenas uma pequena parcela, dentro de obras abrangendo outros países, referências nem por isso pouco significativas, fica talvez um travo amargo, uma impressão de falta, marcada pelo silêncio, pela ausência dos estudos não existentes. (SEIXO, 2004, p.234 apud AUGEL, 2007, p.123)

Existem um esquecimento e um silenciamento que pairam sobre a literatura da Guiné-Bissau, que faz com que ela ocupe um lugar de ‘periferia da periferia’, tornando sua literatura, até então pouco divulgada:

É frequente que sejam organizadas coletâneas de ensaios sobre a literatura africana de expressão portuguesa, e a Guiné-Bissau não seja referida. Outras vezes o número de páginas dos ensaios é determinado proporcionalmente pela importância atribuída ao país. É lamentável constatar que, mesmo em publicações recentes, prolonga-se a mesma situação da época de Manuel Ferreira, como se a Guiné Bissau ainda fosse “um espaço em branco” em relação ao mundo das letras. (AUGEL, 2007, p.123)

A precária expansão da literatura está diretamente ligada às condições de divulgação dentro do próprio país, o que faz com que as vozes que a produzam continuem inaudíveis. É

também importante ressaltar que existe o desenvolvimento deficiente da política cultural, pois as autoridades estão voltadas para demandas mais urgentes, como problemas sociais, econômicos e políticos.

O esquecimento de que a Guiné-Bissau existe e que “até” possui autoras e autores dignos de serem apreciados é um corolário de toda uma situação deficitária, onde predominam a falta de um público leitor mais amplo, a falta de livrarias, o baixo poder aquisitivo, a baixa escolaridade, a pouca circulação dos bens culturais. (AUGEL, 2007, p.123)

A literatura contemporânea guineense se voltou, assim como também fez e ainda faz Sila, para a crítica aos problemas sociais que o país enfrenta, para os conflitos, tensões e problemáticas da nação: “a produção literária contemporânea [da Guiné-Bissau] reflete, na sua variedade e de forma muito especial, os anseios e as preocupações da elite intelectual urbana, sobretudo na fase histórica atual do país” (AUGEL, 1998, p. 19). Percebemos então, a importância do autor e de seus romances para o desenvolvimento cultural do seu país e para a consolidação de suas memórias. O retorno ao passado que será tematizado aqui em *A última tragédia*, não tem valor saudosista, pelo contrário, é um retorno para que se possa fazer crítica ao momento colonial e ao mesmo tempo trazer ao centro da discussão os personagens que foram subjugados.

Esse romance guineense publicado em 1995 narra a história da jovem Ndani, que de acordo com um rezador de sua terra natal, Biombo, é vítima de um mau espírito que habita seu corpo e, por isso, estaria fadada à infelicidade. Por conta dessa maldição que foi vaticinada pelo djambakus², sua vida seria uma sucessão de tragédias. Tentando fugir do seu destino e com a ajuda da madrasta, que conhece bem os brancos, a jovem parte para a capital, Bissau, em busca de mudanças.

Ao chegar em Bissau, Ndani começa a trabalhar para a senhora Deolinda, inicialmente uma patroa autoritária, que a maltrata. No decorrer da narrativa, a portuguesa acaba se tornando religiosa com a obrigação, por meio da fé cristã e de um compromisso patriótico, de salvar os africanos. Ndani, agora catequizada, rebatizada com nome ocidental e “educada” é violentada pelo marido de sua patroa. O que fica claro é a relação dicotômica entre a fé cristã e a fé local que entram, assimetricamente, em conflito, trazendo relações de poder. Dona Deolinda é a consciência ideológica do colonizador em terras africanas: não tem nenhuma função de salvação, mas tem o intuito, de fato, de buscar em África facilidades que não havia na metrópole.

² Djambakus: feiticeiro.

Alguém argumentou um dia que a missão não era só sagrada, era também patriótica. Ela concordou plenamente e a partir daquele dia passou a ligar as duas coisas. Há ideias que às vezes vêm mesmo a calhar, como lotaria, e por isso devem ser exploradas convenientemente. Sobretudo, quando servem aos nossos próprios propósitos, pensara ela. (SILA, 1995, p.40)

Em outro momento, apresenta-se na narrativa o Régulo Bsum Nanki, chefe da aldeia de Quinhamel, que por conta de um problema com o chefe do posto, homem branco e bem diferente dele, resolveu se vingar da gozação feita em relação à sua obrigatoriedade de pagar impostos. Depois de muito pensar sobre o que fazer para mostrar que também tinha muitos recursos, construiu uma casa maior que a do branco. Para residir em sua nova casa, através de casamento forçado, trouxe uma mulher capaz de dar conta de todo esse trabalho e, inclusive, que soubesse ler e que já tivesse vivido com os brancos: a escolhida era Ndani. Agora assimilada e casada com o chefe da Aldeia, mais uma vez o destino dela estava fadado à infelicidade.

A ida de Ndani para Quinhamel é parte de uma vingança do Régulo contra o chefe da administração que o enganou sobre a sua obrigatoriedade de pagar impostos, fazendo o ficar envergonhado diante do seu povo. Ele acha que o chefe do posto é de “segunda categoria” e pretende assim, com seu plano, humilhá-lo. Ao ver a mulher do chefe, mestiça, o régulo a chama de impostora:

Era impostora ainda por cima. Para não conseguir uma mulher da sua raça o Chefe devia ser branco de segunda categoria. Tal como a mulher. As coisas começavam a ficar mais claras. Quer dizer então que o chefe não tinha nada. Se nem mulher tinha conseguido trazer da sua terra, como todos os outros brancos, então o que é que trouxe? Dinheiro de certeza que não tinha nenhum. Deve ser daquele branco coitado que guarda o vencimento todo para levar depois para a sua terra. Por isso é que gostava de receber porcos, cabritos, galinhas e até ovos de galinha de borla. (...) Só que ia acabar com ele. Agora, se quer comer carne de leitão fornado com batatas fritas, vai ter que tirar dinheiro do seu bolso. (SILA, 2006, p.84)

Ao decidir como vingança construir uma casa maior e melhor que a do chefe, decide também que é necessário uma mulher para tomar conta dela:

Então quem é que ia morar lá e tomar conta das coisas? Tinha cinco mulheres, mas nenhuma sabia aquele trabalho. Trazer alguém de Bissau? Iriam gozar. Ele construiu casa e trouxe mulher de outro pra morar lá. Um bom motivo de troça, sem dúvida. E aí não seria só o branco a gozar, não. Seria branco e preto tudo junto, porque todos teriam inveja, só isso. (SILA, 2006, p.87)

Percebe então que a solução é casar-se, mesmo que forçosamente, deixando clara a relação de poder entre os gêneros:

Um momento... quem disse que ela tinha que ser solteira? Mesmo que tivesse homem, ele tomava. Tomava a mulher, mas sem o homem, isso deve ficar claro. Pagava dinheiro aos parentes todos para calar a boca. O pai não quer? Dá-lhe dinheiro; se quiser vacas ou porcos, também pode ter. A mãe pensa que é vergonha demais acabar o casamento da filha de um dia para o outro? Dá-lhe também dinheiro, ou então roupa fina ou fio e brincos de ouro, tudo serve. Depois é só os tios, as tias, irmãos, primos e não se sabe que mais. Dava dinheiro a todos! (SILA, 2006, p.88)

Enfim, a escolhida é Ndani, que será reprovada pelos conselheiros do Régulo, por trazer azar, fazendo referência à sua condição inicial, a que a fez deslocar-se de sua aldeia:

Tinha que encontrar uma mulher e encontrou. Onde? Em Biombo. Isso podia dizer, sem problemas e em voz alta se for necessário, o assunto já estava arrumado. O nome dela ainda não dá para revelar. Há alguns problemas que é preciso discutir com os Conselheiros. Mas é uma rapariga solteira, que nunca teve homem, que sabe ler e escrever, que viveu muitos anos com brancos, que entende muito bem de flores e jardins (...). Uma rapariga que estava a estragarse em Biombo porque o preto acredita numa coisa sem pensar o porquê. Era uma rapariga que seria sua sexta mulher e tomaria conta daquela grande casa que estava a construir. (SILA, 2006, p.98)

Seu destino muda quando cruza com o professor, negro assimilado, trazido por seu marido para trabalhar na escola da aldeia, o qual pede a ele que escreva um testamento contendo regras de como um régulo deveria agir, para que fosse deixado para a posteridade. O professor apaixonou-se por Ndani, que mesmo antes da morte do marido, não escondia mais a sua relação com o docente.

Foi a partir daquele dia que tudo começou a mudar e eles não tiveram a coragem de intervir. Mesmo quando souberam que o professor andava a dormir quase todos os dias na casa grande que o Régulo construía e que pouco depois rejeitara, quando souberam que o verdadeiro pai do filho que aquela mulher tinha não era o Régulo, não tiveram coragem suficiente para pôr termo à situação. (SILA, 2006, p.119)

Os conselheiros do Régulo de Quinhamel atribuíram o motivo de sua morte à maldição que assolava a personagem principal, como se ela o tivesse feito perder as forças, o vigor, a juventude:

Eles sabiam que não era por acaso que desde o seu último casamento o Régulo se tornara diferente, permanentemente entristecido; não fora por acaso que a velhice se apoderara subitamente do seu corpo e o transformara num Régulo sem ambição, sem iniciativa; não fora por acaso que abdicara de todos os seus planos e se transformara num homem resignado que, incapaz de se opor às forças que actuavam contra si, esperava calmamente a morte. (SILA, 2006, p.118)

Após o nascimento do filho, Ndani e o professor mudam-se para outra cidade cujo destino culminaria na morte de seu maior amor e com a sua própria morte também, atirando-se ao mar. A partir deste momento, Ndani muda-se para Biombo, cidade de seu amado, em contato com alguém de quem verdadeiramente gosta, cria o filho, vive livre. O professor, ao entrar em contato com ela, começa a questionar as missões católicas, a função do cristianismo naquele local, pensando na possibilidade de seu trabalho estar servindo para uma dominação da qual ele também é vítima. Ele começa a perceber falácia da assimilação, pois sua condição continua a mesma, apesar do status de mestre.

Os padres também teriam que lhe explicar o que é que se devia fazer para acabar com toda a injustiça que havia. Teriam que lhe dizer o que é que se iria fazer para levar os brancos a respeitarem os princípios básicos da fé cristã. Se os brancos eram todos cristãos e podiam todos ler a bíblia, então deviam saber o que podiam e o que não deviam praticar. Deviam ser os primeiros a cumprir com os mandamentos da lei de Deus. Tinha que ouvir alguma coisa dos padres para saber como explicar aos seus alunos. Até porque não podia continuar a falar de uma coisa na escola e ver outra coisa completamente diferente na vida. (SILA, 2006, p.142).

Neste momento, ele passa a perceber a hipocrisia moral dos cristãos em terras africanas, com o intuito apenas de servir ao discurso imperialista de dominação, começa a questionar o seu trabalho e até mesmo o comportamento do Régulo, que não era cristão, não sabia ler ou escrever, mas tinha ideias mais altruístas que os católicos.

É importante reforçar que o romance possui diferenças nos tempos da narrativa. No sentido da enunciação, o autor situa-se em um período contemporâneo e pós-independência, mas no que diz respeito ao enunciado retrata o período colonial. A ideia, neste caso, é a partir dessa diferenciação pensar de que modo o autor propõe uma revisitação à memória colonial, passando a limpo este período, a fim de elucidar pontos importantes e deixar claro o quanto esse processo colonizatório deixou marcas muito significativas na atual nação Guiné-Bissau.

O que Sila objetiva é um novo olhar sobre a memória do trauma colonial. O romance busca, neste sentido, reconstruir a nação e o processo de colonização, que sempre foi contado pelo poder hegemônico. Com base nos ensaios de Márcio Seligmann-Silva, podemos dizer que Abdulai é um sobrevivente das guerras na Guiné-Bissau e, por isso, consegue olhar para o passado traumático e ressignificá-lo, para, assim, renascer, já que, de acordo com o teórico brasileiro, narrar o trauma é uma forma de renascimento. O trabalho exercido por Sila é o de dar esta nova dimensão aos fatos antes enterrados, valendo-se, para tanto, da linearidade da narrativa, suas repetições, a construção de metáforas.

O autor, portanto, entende o ato de narrar como fundamental para aquele que retorna ou sobrevive de uma situação traumática, pois concebe que dar voz às suas memórias significa transformar-se em outro discurso, daquele que, agora, renasce de um processo do qual foi sofrente e passa então a dominá-lo:

Falar, escrever, é, para o deportado que retorna, uma necessidade tão imediata e também forte como a necessidade de cálcio, açúcar, sol, carne, sono, silêncio. Não é verdade que ele pode calar a boca e esquecer. Ele deve primeiro lembrar. Ele deve explicar, que ele diz, que ele domina este mundo do qual ele foi a vítima. (PEREC, apud LEVI, 2005, apud SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 66)

Os três personagens — Ndani, o Régulo e o Professor — são a representação, o retrato de uma nação que passou por um processo de colonização traumático. Ndani é a mulher negra, vítima do estupro do patrão branco que simboliza a dinâmica do imperialismo e ao mesmo tempo representa a total aculturação. É a mulher nativa, que sai de sua aldeia em busca de uma vida melhor, mas que para sobreviver aos desmandos coloniais precisa se aculturar totalmente, esquecer seus costumes, sua cultura e religião. É uma personagem que demonstra como o poder colonial se colocou diante das identidades guineenses com a finalidade de convertê-las a objetos sem identificação, que embora totalmente aculturada, não se acostuma com o comportamento dos brancos, com sua religiosidade, com seu modo de vida, mas reconhece que a única maneira de tentar uma melhor oportunidade de vida é assimilando totalmente esses costumes.

Já o Régulo é o que chamaremos aqui de personagem com uma consciência em transição cuja identidade, em particular, mostra uma reflexão interna crítica sobre o colonizador. Ele é o primeiro a tomar consciência da condição do seu povo enquanto indivíduo subjugado, e embora ainda se prenda aos mandos coloniais – por força do seu cargo, tem em mente ideias muito progressistas em relação à escola, à educação, inclusive em relação ao processo de aculturação dos indivíduos face à colonização.

O professor, terceiro e último personagem a se apresentar na narrativa é a representação da total tomada de consciência. De fato, é muito simbólico que o personagem que represente a face de uma nação que toma consciência do processo colonial e da sua opressão seja um professor, personagem muito bem quisto pelo autor, que entende a importância da sua função para os rumos da nação. O docente sem nome no romance é a metáfora do caminho que a nação deve tomar para a libertação: educação. Mesmo assimilado e criado nas missões, tem, ao se relacionar com o Régulo de Quinhamel e com Ndani a tomada de consciência sobre sua função, pois percebe que estava servindo como peça-chave,

que iria manter o processo civilizatório. Ao se dar conta de que ele também era fundamental para subjugar o seu povo, a sua gente, entende que o caminho deve ser outro. Infelizmente, ao se rebelar contra isso, acaba sendo preso e exilado e a sua amada morre, desenhando-se, assim, futuro incerto para as perspectivas que poderiam ser mais promissoras para a Guiné Bissau.

Outro ponto aqui abordado é a relação do local com a construção dos personagens, pois a narrativa se estabelece em diferentes espaços e estes se relacionam de maneiras diversas com as identidades dos personagens. Há uma diferença entre a vida na tabanca, da personagem Ndani, com suas tradições e religiosidades, a vida na capital Biombo, a vida na aldeia de Quinhamel e, depois, com o exílio. Cada um dos espaços identifica, diferentemente, determinado personagem com as suas mudanças de atitudes ao longo da narrativa, vale mencionar o processo violento da aculturação, pois há a oferta, por parte do colonizador, da vida urbana a qual o nativo não vai ter acesso, porque é impedido pelo sistema colonial que desconsidera seus costumes, língua e cultura. Tal fato fica claro quando Ndani compara com o Djambakus de sua tribo, a vida na tabanca e na cidade. Ao comparar a vida nos dois locais, ela entende que abdicar de sua cultura seria o melhor meio de obter uma vida longe da tragédia que a assola:

ele devia ver o que é dormir numa cama de molas e comparar a diferença com um colchão de palha com troncos no meio; ele devia saber o que é dormir num quarto sem mosquitos a chatear e com ventoinha a soprar fresco toda a noite e comparar isso com o martírio de dormir com galinha e cachorro ao lado e dabi³ no colchão; (...) ele devia ver a quantidade de carne que o cão daquela casa comia todos os dias e comparar com a comida que os meninos tinham na tabanca e fazer depois alguma coisa para que acabasse o rabata-rabata⁴ (...) (SILA, 2006, p. 44)

Então, podemos perceber que a memória sobre o trauma, sobre a catástrofe, é importante para dar seguimento à narrativa, pois os personagens são concebidos sob o viés do processo colonial, que deixou marcas significativas na construção nacional. O autor propõe uma reterritorialização sobre o discurso nacional, pensando-o sem o olhar eurocêntrico, mas com o ponto de vista africano. O que entendemos como discurso da nação, no que diz respeito à Guiné-Bissau, passa por uma linha muito tênue, pois como afirma Moema Augel (2007), o país herdou do legado da colonização uma relação muito difícil para a concepção de uma unidade nacional. As fronteiras arbitrárias e uma miscelânea de culturas presentes no país contribuem para entender a Guiné no ambiente de sua diversidade que está cada vez mais

³ Percevejo

⁴ Disputa de comida, geralmente entre crianças.

buscando a sua construção enquanto Estado-Nação e a literatura é extremamente importante nesta busca.

Entendemos nação a partir do conceito de Benedict Anderson (2008) como “comunidade imaginada” construída por meio de um discurso, o qual produz sentidos. No interior dessa representação discursiva, as identidades nacionais são formadas e nela se transformam; no que diz respeito à Guiné-Bissau, a multiculturalidade e pluralidade étnica existente no território evidenciam a relação conflituosa com o discurso da unidade nacional. No texto de Sila há a tensão com a tentativa de adequação a um modelo de unidade hegemônico, por isso as três personagens traduzem diferentes modos de lidar com o discurso colonial, desde a assimilação (Ndani), à contestação ainda que processada no íntimo (Régulo) ou a explosão da revolta (Professor).

1.2 O colonial e o pós-colonial

Ao pensar a formação das literaturas africanas, especificamente a da Guiné-Bissau, que teve sua publicação somente após a independência, devemos ter em mente as estratégias do poder colonial e o papel do colonizador enquanto aquele que forma o colonizado através da língua e de sua cultura. Formação essa que está baseada em uma imposição de valores e em uma supressão e apagamento da cultura, da língua, da realidade do colonizado que passa a enxergar suas expressões como sem valor, pois não estão diretamente ligadas ao padrão eurocêntrico:

Sabe-se, todavia, que as raízes do imperialismo são muito mais profundas e extensas. Durante o período de dominação europeia, quando mais de três quartos do mundo estavam submetidos a uma complexa rede ideológica de alteridade e inferioridade, os encontros coloniais deram um golpe duro à cultura indígena, considerada sem valor ou de extremo mal gosto diante da suposta superioridade da cultura germânica ou Grecoromana. Portanto, o desenvolvimento de literaturas dos povos colonizados deu-se como uma imitação servil a padrões europeus, atrelada a uma teoria literária unívoca, essencialista e universalista. (BONNICI, 1998, p.7)

No entanto, no que diz respeito ao tempo anterior à chegada dos portugueses existiam e ainda existem na Guiné Bissau, uma numerosa formação de grupos étnicos, com a supremacia dos Mandinga. Em 1946 houve o primeiro registro de navegadores portugueses na costa da Guiné, que servia de ponto de apoio ao comércio escravagista identificando a relação

comercial entre africanos e portugueses, na qual Portugal estabelecia posição de respeito, fazendo-se crer que não os enxergava como inferiores. No entanto, as relações ainda se mantinham de maneira simétrica, e é somente com o enfraquecimento do comércio de escravos que Portugal se dedica à expansão territorial.

A partir do século XIX começa de fato o impacto da administração colonial que incentivava e incrementava as rivalidades étnicas. A luta anticolonial está presente na memória coletiva e individual dos guineenses e teve resistência por parte de todas as etnias. Não foi um processo pacífico, mas de muita luta por parte dos colonos que sofreram o mais cruel e sanguinário período de colonização:

Apesar de tantos conflitos e da superioridade do aparato militar dos europeus, somente no início do século XX os portugueses alcançaram vitórias mais duradouras, e suas investidas decisivas lhe asseguraram o domínio do território guineense. As reações anticolonialistas, porém, continuaram sempre. Além dos confrontos armados, elas foram dos mais diversos tipos: resistência passiva, emigração, fuga, não pagamento dos impostos, recusa aos trabalhos forçados e protestos contra uma agricultura voltada à exportação. (AUGEL, 2007, p.57)

Houve, nos períodos de luta pela libertação determinada, pacificação dos grupos étnicos em torno de um ideal comum: a saída dos portugueses, as negações da superioridade europeia, da assimilação e do apagamento das culturas nativas.

A descolonização nos países africanos não foi um processo simples. Após as lutas de libertação houve uma tentativa, por parte dos que assumiram o poder de, como afirma Carlos Lopes, “reunir um patrimônio territorial e de unificar, e mesmo integrar as populações do país assegurando uma orientação política comum” (LOPES, 1982, p.53 apud AUGEL, p.174) Os interesses políticos e econômicos individuais se sobressaíam aos coletivos, havendo uma disputa de interesses entre o movimento de libertação e a pequena burguesia comercial aliada aos interesses coloniais.

Existe, no entanto, um panorama complexo e multiétnico no que envolve a formação da Guiné Bissau, desde antes da colonização até os dias atuais. Hoje há uma convivência pacífica entre os grupos, assim como pontua Augel:

As relações interétnicas são hoje em dia pacíficas, constatando-se um vínculo em geral positivo interligando os vários grupos num sistema social englobante, controlado por um sistema estatal dominado pelo grupo crioulo, da capital, embora haja espaços para a diversidade cultural, sobretudo no que diz respeito às atividades religiosas e domésticas. Diferenças culturais persistem em harmonia. (AUGEL, 2007 p.78)

No entanto, o pensamento colonial não só incentivou disputas e rivalidades étnicas entre os grupos, como também negou as identidades locais. O olhar do colonizador sobre o outro, o colonizado, desenha a relação dicotômica existente entre eles. Tais dicotomias mostram o funcionamento do mundo colonial que se baseia na negação e no desprezo da identidade do colonizado, no combate e na substituição dos seus costumes, vistos como inferiores.

O processo de Portugal “imaginar-se como centro” é um ato que deriva desde o império para encobrir a sua imagem enquanto periferia, que se imagina o centro. Boaventura de Souza Santos (1993) utiliza a expressão semiperiferia para referir-se a Portugal, no contexto da comunidade europeia. O sociólogo afirma que a integração de Portugal à comunidade europeia acontece de maneira política, econômica e simbólica — por meio de atos discursivos — de modo que houvesse uma harmonização política e econômica para que essa integração fosse possível. Ou seja, há um processo imaginado de Portugal como um país europeu ao pé dos outros, mesmo ainda não tão desenvolvido, mas que devesse ser gerido para tal.

O que Margarida Calafate propõe é a análise da imagem de Portugal como centro-periferia e como tal imagem é imaginada, mantida e reimaginada no que ela chama de “crise do espaço português contemporâneo”. Pensando no seu desenvolvimento e expansão imperial, Portugal definiu-se como centro de um império colonial e de uma periferia europeia, caracterizando como já exposto na expressão de Souza Santos de uma semiperiferia: “Parece-me assim ser possível adiantar que as imagens de centro, construídas por Portugal, vem rodeadas por fantasmas de periferia e que, de forma simétrica, as imagens de periferia estão frequentemente imbuídas de fantasias de centro” (RIBEIRO, 2005, p.6).

Essa semiperiferia buscava na África e em suas outras colônias o seu desenvolvimento, visto que o império na África tinha como uma de suas funções recuperar a imagem de Portugal, enquanto centro:

(...) Uma colonização em África, cientificamente organizada e de exploração econômica de tipo moderno, era a única maneira de atingir a independência econômica do país, promover o seu desenvolvimento industrial e garantir a sua própria independência política pela defesa da integridade da nação e do império. (GUIMARÃES, 1984, p.226-227 apud RIBEIRO, 2005, p.16)

A África, para o mundo ocidental, passa a existir a partir do olhar do europeu, que entende o colonizado como o “outro” relativizando e apagando suas dores, seus costumes, num discurso homogeneizador de uma só língua, nação e religião. O espaço desse outro é

dividido, compartimentalizado: “Essa exclusão se efetiva não apenas na separação física e geográfica, o espaço colonial sendo fronteirizado e departamentalizado, como também no plano dos direitos e dos privilégios e, inclusive, no plano das representações e dos valores.” (AUGEL, 2007, p.125). Desse modo, o colonizador parte da inferiorização e negação do sujeito colonizado para assim se afirmar superior com o discurso civilizatório.

O que está em jogo nessa literatura que traz à tona o processo colonial é a articulação entre a denúncia ao colonialismo e ao mesmo tempo a crítica de um sistema problemático, cheio de falhas, que está camuflado de missão de salvação africana. No que se refere à literatura pós-colonial, na Guiné Bissau, os autores propõem, de maneira inversa, a narração do silenciamento, dando voz ao lugar da memória:

No caso específico da Guiné-Bissau, seus escritores, por muitos e diversos caminhos, empenham-se em dar voz ao avesso da história. Isso significa levar em consideração os interstícios das relações coloniais, as concepções que as dominaram e fizeram com que lutas fossem ignoradas e tornadas invisíveis, significa compreender a que interesses essa narrativa atende, revelando as rupturas e as experiências compartilhadas, os anseios que não se realizaram, significa trazer à tona o passado emudecido, praticar o exercício da rememoração. (AUGEL, 2007, p.127).

Para Franz Fanon, existe uma complexidade muito grande no que diz respeito à descolonização com a ideia da inexistência de um processo de transição, pela substituição completa e total. O que de fato acontece nesse processo é uma “desordem absoluta”, assim como podemos afirmar que houve na Guiné Bissau pois a transição não se deu de maneira ordenada, como exemplifica Moema:

Na Guiné Bissau não se pode, entretanto, falar de tabula rasa. A substituição não foi absoluta, faltaram sobretudo, em todos os setores, quadros qualificados para ocuparem os postos de direção, e isso provocou, de fato, um grande transtorno. Mas as estruturas de governança continuaram em parte as mesmas. A ausência de pessoas qualificadas foi, e ainda é, um dos grandes problemas do país. Fosse pela precariedade de meios, fosse pela inércia, ou ainda por um certo comodismo que é também sinônimo de uma postura pouco politizada (...). Pouco mais de trinta anos não se mostraram suficientes para que, depois da descolonização, o país enfrentasse tempos pós-coloniais de forma realmente soberana e independente. (AUGEL, 2007, p.140)

No que diz respeito às representações das literaturas pós-coloniais, coexistem questões ambíguas, pois a literatura se coloca como um campo de batalha no qual há também repúdio à língua e à literatura do opressor. É importante salientar que a escrita representa, para estes sujeitos, a destruição do texto africano que é oral, marcado por rituais, pelo gestual, pelas danças. É um sentimento dúbio de não-pertencimento do local da escrita e ao mesmo tempo

de apoderar-se da língua do dominador não para destruí-lo também, mas para subvertê-lo, assim como acentua Manuel Rui: “Para exterminar dele a parte que me agride.” (RUI, 1985, p.24).

Para Rui, tirar do texto africano a sua oratura, suas marcas gestuais, danças é como tirar a sua identidade, é como se o texto morresse e de alguma forma perdesse a luta. Luta que além de ser armada também se dá por meio da literatura:

E agora o meu texto se ele trouxe a escrita? O meu texto tem que se manter assim oraturizado e oraturizante. Se eu perco a cosmicidade do rito perco a luta. Ah! Não tinha reparado. Afinal isto é uma luta. E eu não posso retirar do meu texto a arma principal. A identidade. Se o fizer deixo de ser eu e fico outro, aliás, como o outro quer. Então vou preservar o meu texto, engrossá-lo mais ainda de cantos guerreiros. Mas a escrita? A escrita. Finalmente apodero-me dela. E agora? Vou passar o meu texto oral para a escrita? Não. É que a partir do movimento em que eu o transferir para o espaço da folha branca ele quase morre (...) (RUI, 1985)⁵

Logo, o processo de descolonização é contínuo, gradual e não tão simplificado, pois agora a ex-colônia está lidando com outras e novas formas de dominação, com novas influências, novas relações. Sabe-se, portanto, que no campo da literatura o discurso pós-colonial tem diversas facetas que se estabelecem na tensão de representações de culturas locais e as suas sobrevivências e representações da cultura que se fez imposta pelo colonizador “e que hoje em dia, antropofagicamente, faz parte integrante da guineidade” (AUGEL, 2007, p.140).

1.3 O eu e o outro

O silenciamento e as relações de poder presentes nas sociedades pós-coloniais advém, assim como pensado por Sartre, da construção do indivíduo enquanto sujeito posicionado diante de um outro. No entanto, nos contextos pós-coloniais existe uma questão hierárquica, como afirma Bonnici: “Nas sociedades pós-coloniais, porém, o sujeito e o objeto pertencem inexoravelmente a uma hierarquia em que o oprimido é fixado pela superioridade moral do dominador. É a dialética do Sujeito e do Outro, do dominador e do subalterno.” (BONNICI, 2012, p. 26)

⁵ (Comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra. São Paulo, Brasil, 23/05/1985.).

Tomaz Tadeu Silva (2000), ao pensar nos conceitos de identidade e diferença, relaciona-os tomando um como constituinte do outro quando a identidade é construída diante das afirmações e negações que fazemos sobre algo. Silva questiona essa simplificação em torno dos conceitos, pois no que diz respeito às sociedades coloniais esse processo de identificação não é tão simples assim, porque não está baseado apenas em uma descrição autorreferente sobre si mesmo, pois para ele estão em jogo, ao pensarmos nas questões identitárias, relações de poder que se colocam por meio da dominação.

É importante discutir e problematizar esses dois conceitos, que existem numa relação de dependência, pois a identidade parte da diferença, uma vez que, para cada afirmação de identidade, há múltiplas negações (diferenças). A identidade e a diferença são resultados de atos de linguagem, ou seja, resultados de um processo de significação simbólico que não se coloca de maneira harmônica, logo o colonizado é construído pelo colonizador por meio das afirmações e negações que o colonizador faz sobre sua cultura, suas crenças, sua inteligência, seu lugar.

Obviamente que estes não são conceitos acabados, que estão na natureza, visto de maneira essencialista, são criados pelo mundo cultural e social, resultados de atos de linguagem, pois a língua marca a diferenciação, assim como afirma o autor: A definição da identidade brasileira, por exemplo, é o resultado da criação de variados e complexos atos linguísticos que a definem como sendo diferentes de outras identidades nacionais. (SILVA, 2000, p.76)

Tal conceito é dependente, mas não simétrico, pois suas definições estão sujeitas a relações de poder, de hierarquia.

Podemos dizer que onde existe diferenciação – ou seja, identidade e diferença – aí está presente o poder. A diferenciação é o processo central pelo qual a identidade e a diferença são produzidas. Há, entretanto, uma série de outros processos que traduzem essa diferenciação ou que com ela guardam uma estreita relação. São outras tantas marcas da presença do poder: incluir/excluir (“esses pertencem, aqueles não”); demarcar fronteiras (“nós” e “eles”); classificar (“bons e maus”; “puros e impuros”; “desenvolvidos e primitivos”; “racionais e irracionais”); normalizar (“nós somos normais, eles são anormais”). (SILVA, 2000, p.78)

Entender a identidade e a diferença está diretamente ligado ao fato como cada sociedade classifica as coisas, pois classificação pressupõe hierarquização e esta se liga, diretamente, às relações de poder existentes no âmbito social. Portanto, ao pensar numa identidade vista como hegemônica, temos – assimetricamente – várias outras identidades invisibilizadas.

A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções sobre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre “nós e “eles”. (...) Os pronomes “nós” e “eles” não são, aqui, simples categorias gramaticais, mas evidentes indicadores de posições de sujeito fortemente marcadas por relações de poder. (SILVA, 2000, p.80)

Uma das maneiras de marcar essas relações de poder é pensar por oposições binárias. Elas, por sua vez, marcam sempre posições de quem é privilegiado e quem não é. A ideia é problematizar de que maneira os binarismos escolhem e fixam uma identidade como normal e a identidade normatizada é vista como parâmetro positivo. Desse modo, quando se pensa nas oposições binárias é importante que se delimite que não é apenas a divisão do mundo em classes simétricas, mas entender que uma parte dessa oposição sempre é privilegiada:

A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade. Paradoxalmente, são as outras identidades que são marcadas como tais. Numa sociedade em que impera a supremacia branca, por exemplo, “ser branco” não é considerado uma identidade étnica ou racial. (SILVA, 2000, p. 82)

A identidade vista como normal invisibiliza as outras com a mesma proporção, por isso devemos pensar nos processos que subvertem as questões identitárias porque todos eles, de acordo com a teoria cultural contemporânea, estão diretamente ligados ao processo de movimento, de deslocamento como a diáspora, o hibridismo, o cruzamento de fronteiras e o nomadismo. No entanto, deslocar-se pressupõe uma subversão identitária, pois desloca a ideia essencialista de identidade para uma ideia de identidade em conflito.

A personagem Ndani cruza fronteiras, não apenas de maneira literal, pois participa de dois espaços coloniais: a capital e a aldeia, mas também de maneira simbólica, metafórica, pois ao entrar, forçosamente, em contato com a cultura do colonizador ela circula em territórios de identidades diferentes. Ao sair da sua terra natal fugindo da sina de sua vida trágica, a personagem é levada a apagar as suas marcas identitárias locais e a “aprender” novas formas de pensar o mundo:

Cruzar fronteiras, por exemplo, pode significar simplesmente mover-se livremente entre os territórios simbólicos de diferentes identidades. Cruzar fronteiras significa não respeitar os sinais que demarcam – artificialmente – os limites entre os territórios das diferentes identidades. (SILVA, 2000, p.84)

O que podemos concluir, neste caso, é que qualquer processo migratório favorece a destabilização das identidades, deixando claro que é no movimento, de fato, que vai haver a

inconstância da identidade, é no contato, por exemplo, que vai haver a subversão da tendência da identidade à fixação.

O texto pós-colonial, mesmo escrito na língua do dominador, é um texto permeado de subversão, pois ridiculariza os costumes do branco, o processo colonial, tematiza seu fracasso, seus problemas e ainda traz como protagonista o lugar do negro, sua cultura e costumes. É importante salientar que a tônica do pós-colonial é buscar entendimento sobre esta nova identidade que surge a partir do eu e do outro, da alteridade. A subversão do texto pós-colonial transforma e constrói um novo sujeito, assim como afirma Bhaba (1983).

A literatura de Sila se coloca, portanto, como importante instrumento que vai forjar a nova ideia de guineidade. No entanto, em *A Última Tragédia*, podemos perceber como os seus três protagonistas (re)constróem, cada um ao seu modo, o discurso sobre a nação, ou seja: trazem uma nova concepção sobre a nação e a autoridade, acima dos discursos hegemônicos ufanistas. Esse novo discurso, que parte da literatura, questiona os caminhos percorridos ou a serem percorridos pelo país, que será reconstruído a partir do avesso de uma realidade que foi concebida pela ótica do colonizador.

Cada um dos três personagens que Augel considera protagonistas representa uma face da nação e a ressignificam através das concepções de nação, autoridade e liberdade. A única protagonista feminina representa a busca pela liberdade do corpo, das mulheres e simboliza a sua estagnação social. O Régulo Bsum Nanki preza pela liberdade de pensamento do povo e o professor traz muito claramente a relação com a liberdade do julgamento do olhar europeu, do pensamento estreito ligado ao olhar colonialista, a liberdade cultural e o reconhecimento dos valores tradicionais.

Ndani é a identidade mais fragmentada e frágil — do ponto de vista da vulnerabilidade em que se encontram as mulheres guineenses e principalmente as mulheres das áreas rurais — no período colonial. A sua busca por libertação da maldição que a assola, metáfora da sua condição enquanto mulher, negra e africana se coloca como eco de uma vida de tradições e religiosidade que se embatem com o modo de vida do branco e do colonizador.

O modo de vida do colonizador, que será ensinado a Ndani de variadas maneiras, ou seja, que vai fazer parte do seu processo de assimilação representa a ausência das tradições, da oralidade, da religiosidade, que do ponto de vista da personagem é o que a torna cativa. Obviamente que esta é uma estratégia muito importante de apagamento identitário: a demonização da sua cultura, dos seus traços, a bestialização do seu povo, assim, como vimos, logo no primeiro capítulo fica clara a vontade da personagem de mudar de vida e se libertar

do sofrimento em que vivia e para isso foi para a capital trabalhar como criada na casa dos brancos.

A ideia nascera num dia que para ela se tornara inesquecível, depois de um longo djumbai⁶ com uma das madrastas. Essa madrasta, a mais nova das quatro mulheres do seu pai, exercera a profissão durante alguns anos em Bissau. (...) Ela falava da vida dos brancos, dos seus hábitos, do bem estar, do conforto... ‘Quem me dera ter metade do que eles têm’ tinha ela dito um dia, antes de lhe confessar, com amargura na voz e no rosto, o que imaginava ser uma profunda convicção sua: ‘É um mundo muito diferente disto!’ (SILA, 2006, p. 22)

Ndani é convencida, por estratégias de assimilação, que não só apagam sua identidade e enxergam de maneira negativa a sua cultura, mas também pelo fato da conjuntura colonial tornar desfavoráveis as condições de vida da população autóctone, priorizando os interesses da metrópole. Tal fato é importante, pois é por meio dele que a personagem compara a sua vida na Tabanca e a sua vida na cidade, ou seja, vendo por um viés positivo o apagamento dos seus costumes.

Após receber várias negativas na sua tentativa de conseguir emprego, Ndani chega a casa dos seus patrões brancos e percebe as diferenças entre os “dois mundos”, diferenças que dão nome ao primeiro capítulo do livro. A menina muda de nome, torna-se Daniela, passa a ser catequizada, ou seja, a igreja é um aparelho ideológico importante neste processo. A patroa da protagonista entende o processo de assimilação como salvação do povo africano, como deixa claro da seguinte maneira:

Eu queria que alguém conhecedor do caso me explicasse por que foi que os portugueses descobriram a África se o perigo era tão grande. E sabes o que é que aconteceu? O padre deume uma explicação que me impressionou bastante. Sabes o que é que ele disse? O padre disse que os europeus vieram à África para salvar os africanos. (SILA, 2006, p. 40).

No entanto, Ndani se convence que a vida na cidade é muito melhor que na aldeia, pois está afastada da maldição que a acompanha. Sua patroa, tomada pelo discurso missionário cristão de salvação das almas africanas promove a ideia de uma escola, com o intuito também de propagar a ideia do silenciamento das identidades locais e sobrepor o modo de vida do colonizador aos costumes africanos. A protagonista é estuprada pelo patrão, metáfora da própria nação, espoliada, roubada e mais uma vez a metáfora do corpo da mulher africana que é emudecido perante os desmandos da colonização.

⁶ Convívio.

Logo, o apagamento identitário da personagem se dá pela construção e reconstrução de um eu e um outro que são antagônicos. A literatura de Sila dá voz aos que foram emudecidos e Ndani é a representação dessas mulheres que sofreram e ainda sofrem – no cenário da Guiné atual – com a problemática das relações de gênero. Ela passa por um processo gradual de assimilação que fragmenta a sua identidade a ponto de apagá-la, fazendo com que ela mesma desvalorize seus traços de pertencimento.

2 A NARRATIVA DA NAÇÃO

Rita Chaves propõe em *A formação do romance angolano* (1999) um conceito muito importante para pensarmos a narração da nação, no contexto das literaturas africanas de língua portuguesa: o da literatura enquanto arma para a ressignificação da nação, pela busca de uma identidade. O contexto pós-colonial, principalmente da Guiné-Bissau, é marcado pela discussão e ressignificação da ideia de unidade nacional, ainda mais no que diz respeito à Guiné Bissau, que assim como afirma Chaves é importante para “juntar os pedaços” da colonização. Esses “pedaços” dos quais a autora se apropria é problematizado por Moema Augel como o escombros que assola o país no processo de descolonização, que pode ser entendido como o momento de incertezas vivido pelos colonos com as mudanças pós-libertação. A literatura terá papel fundamental neste processo, pois é por meio dela que irão poder desterritorializar discursos engessados, vistos como hegemônicos, que emudeciam o povo africano, ou seja, é por meio da escrita – e na língua do colonizador – que o povo colonizado se faz audível, desconstruindo o estigma da banalização, do desconhecimento, da passividade frente aos problemas.

Trazida com os tiros, a escrita corresponde a uma espécie de ruptura que será convertida em nova forma de sentir e dizer. Transformando-se em maneira de presentificar experiências e organizar o real, a palavra vai sendo trabalhada no sentido de preencher o vazio entre o homem e o mundo, agora redimensionado, nessa nova etapa do chamado processo civilizatório. Violenta e irreversível, a quebra se deu; mais tarde, caberia à literatura ali produzida a tarefa de rejeitar pedaços para a composição de uma nova ordem. (CHAVES, 1999, p. 20)

O que Chaves reflete é de que maneira a escrita se converte em arma a fim de se colocar como uma nova leitura do mundo. É sabido que a escrita representa para o povo africano uma maneira imposta de ver o mundo, que foi implementada de modo vertical, construída a partir da visão hegemônica, porém a escrita se configura, a partir de então, como a maneira de ressignificar o real, a relação do homem africano com o mundo e é por meio dela que ele pode reconstruir a nação, por meio de suas narrativas, assim como faz Sila em *A Última Tragédia*.

Por mais que o conceito de nação seja amplamente discutido atualmente, ele não pode ser considerado isoladamente, principalmente quando se diz respeito à Guiné-Bissau. Segundo Castells, “as nações são comunidades culturais construídas nas mentes e na memória coletiva das pessoas por meio de uma história e de projetos políticos compartilhados.”

(CASTELLS, 2002, p.69). Tal conceito está muito mais ligado ao entendimento da nação enquanto um produto de suas particularidades históricas e culturais, ou seja, muito mais cultural que político.

Tratando-se, porém, dos países advindos da colonização, como é o caso da Guiné, é difícil, por exemplo, falar em um conceito de homogeneidade cultural, de unidade, visto a sua extensa multiculturalidade étnica. Logo, o discurso sobre a nação contribui como um meio de articulação contra o imperialismo, assim como afirma Appiah, pensador ganês:

(...) embora a ideia nacional tenha sido apresentada a grande parte do mundo através de contatos com o imperialismo europeu, a atração dessa ideia para os 'nativos' logo escapou ao controle e aos interesses da metrópole(...) A ideia da nação proporcionou – primeiro à elite local, depois aos habitantes recém-proletarizados da cidade colonial, e por fim, até ao campesinato que tentava se haver com sua crescente incorporação no sistema mundial – um meio de articular a resistência à dominação material dos impérios mundiais e à ameaça mais nebulosa aos pensares pré-coloniais, representada pelo projeto ocidental de domínio cultural. (APPIAH, 1997, P.85-86)

No que diz respeito ao continente africano, e principalmente à Guiné-Bissau e a sua multiculturalidade, é importante pensar no discurso nacional não como uma ideia de unidade, vistas as implicações que esse conceito possui, mas pensar nas identidades africanas, assim como propõe Moema Augel, presentes no território da Guiné-Bissau, em suas especificidades tribais, multiétnicas. Logo, podemos entender que a obra busca não criar um discurso da unidade, mas trazer, por meio de três personagens totalmente diferentes, a reconstrução dessa ideia imaginada de nação, levando em consideração o seu caráter multicultural, que foi apagado pelo discurso imperialista.

Este romance propõe uma reflexão sobre o processo traumático da colonização e as reverberações da independência do país: o autor rememora os fatos com um olhar crítico, como se estivesse passando a limpo a nação, a sua identidade, sua cultura. A obra também discute a mentalidade colonial em conflito com a dos nativos, como assinala Carlos Lopes: “O romance de Sila é uma ilustração do debate de classes numa sociedade dominada pela redenção cultural, política e econômica das raças.” (LOPES, 1995, p.18 apud AUGEL, 2007, p.305). Sila propõe, num contexto pós-independência, a leitura não apenas do fracasso colonial, mas também o de sua mentalidade, das relações de poder, da luta de classes e das relações de gênero. Os três personagens, que passam pelo processo colonial, representam isso de maneiras diferentes: Ndani é o retrato da mulher guineense, periférica, que é explorada, estuprada e subjugada dando visibilidade a situação das mulheres colonizadas e nos levando a reflexão sobre a situação das mulheres atualmente na Guiné-Bissau. O Régulo, com sua

proposta educacional e mensagem progressista, representa a voz que se levanta contra os desmandos coloniais. E o professor dialoga inicialmente com a voz colonial, mas depois se torna a identidade que entra em conflito com os ensinamentos do colonizador, tornando o embate entre eles a metáfora do homem que se modifica, que percebe que foi usado como peça fundamental para subjugar seu povo.

Como foi discutido, de maneira introdutória, existe uma diferença importante nos tempos da narrativa, pois, a trama se situa – historicamente – no período colonial, mas foi publicada na contemporaneidade. O que se pretende dar ênfase na discussão do romance é o artifício do autor de retomar o passado colonial para assim poder ressignificá-lo. No entanto, a discussão sobre a nação ou a sua (re)construção por meio da narrativa é uma reflexão que só será possível na recepção do texto, ou seja, no nível do discurso. Por mais que seus personagens não sejam totalmente alienados sobre o processo colonial e se coloquem, muitas vezes, de maneira crítica em relação à realidade a nação que se deseja construir na Guiné pela perspectiva lusa não se dá apenas no âmbito discursivo somente daquele período, pois todos os conflitos que são apresentados com a estrutura colonial faz com que essas críticas possam suscitar debates na sociedade guineense contemporânea, pois que, evidentemente, possam ser identificadas como causas para questões atuais. Abdulai Sila produz um discurso na década de 90 que faz referência a fatos ocorridos antes da descolonização e esse distanciamento permite que possamos, ao ler a obra em qualquer época, pensar criticamente a nação tanto que é retratada no livro sob as mazelas da colonização, como a que se reconstitui a cada dia por sua população.

Uma identidade nacional nada mais é que uma representação, que assim como a identidade, não está acabada ou se mostra de maneira inata, mas é (re)construída no interior de relações estabelecidas, pois é fonte de uma identidade cultural. Assim como afirma Gellner, o indivíduo moderno experimentaria um sentimento de perda, caso não houvesse um sentimento de identificação nacional:

A ideia de um homem (sic) sem uma nação parece impor uma (grande) tensão à imaginação moderna. Um homem deve ter uma nacionalidade, assim como deve ter um nariz e duas orelhas. Tudo isso parece óbvio, embora, sinto, não seja verdade. Mas que isso viesse a parecer tão obviamente verdadeiro é, de fato, um aspecto, talvez o mais central, do problema do nacionalismo. Ter uma nação não é um atributo inerente da humanidade, mas aparece, agora, como tal. (GELLNER, 1983, p.6, apud. HALL, 2005 p.48)

No entanto, a nação não é apenas uma ideia política, mas uma representação que produz sentidos, uma representação cultural, uma comunidade imaginada. Assim como

proposto por Hall, a cultura nacional é um modo de construir sentidos: “Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (HALL, 2005, p.50).

O caráter multiétnico da Guiné-Bissau fica bem evidente quando Ndani sai de sua aldeia e não encontra interlocução na cidade, mesmo com os pertencentes à sua raça, como assim pontua o narrador. O autor desconstrói, com isso, essa ideia de unidade do povo africano. Inclusive essa falta de unidade se evidencia no processo de descolonização do país.

A origem das pessoas que a atendiam era determinada pela altura do sol: no início, quando o sol se encontrava lá embaixo, ainda mansinho, ela fora atendida quase sempre por jovens brancos, provavelmente filhos das senhoras brancas a quem ela de facto queria dirigir a fala; depois o sol subira, tornando-se bravo, agitando as pessoas e as coisas, e então durante todo aquele período, só fora atendida por gente que certamente não habitava naquelas casas, uns empregados domésticos que apesar de serem, na quase totalidade dos casos, da sua raça, nem por isso se dignavam a ouvi-la, deixá-la explicar direito as suas pretensões; (SILA, 2006, p.21).

A figura do régulo Bsum Nanki é importante no tocante à narrativa de reconstrução nacional, pois é por meio dele que o autor marca os embates entre a cultura do colonizado e a do colonizador. A cultura do africano e a do europeu entrarão em conflito durante muitos momentos pela figura tradicional do Régulo, que é quem promove resistência aos portugueses usando as suas estratégias:

Durante o regime colonial, a administração e seus regulamentos estavam divorciados da vida social de base local, o que não impedia que, muitas vezes, por oportunismo ou conveniência, o sistema político colonial estabelecesse uma aliança entre a representação do poder colonial local e os poderes tradicionais; essa aliança foi, durante o período das lutas libertárias, um dos pilares do poder colonial, procurando enfraquecer o adversário, acenando com certas vantagens e dividindo os africanos. Não pagar o imposto obrigatório para toda a população era, por exemplo, um privilégio concedido aos régulos. Com isso, Portugal opunha-se à estratégia do PAIGC que defendia a transformação social a partir de uma igualdade alargada e horizontal, não aceitando as prerrogativas do poder autoritário desses chefados “tribais”. Os régulos “evoluídos”, que recusavam a colaboração e a aliança com o colonizador, eram considerados “como o núcleo da subversão donde saem os chefes e os pioneiros da rebelião (FERNANDES 1993, p.43 apud. AUGEL, 2007, p.308)

Sila desenvolve, por meio dessa personagem tradicional, o embate contínuo dos valores do branco, do colonizador, e do africano. O personagem faz oposição ao chefe do posto, ou seja, oposição ao poder colonial. Logo, vai haver uma tensão entre a administração local e o chefe da tabanca que vai demarcar estes dois locais.

Tinha que começar a pensar o problema do Chefe de Posto. Não sabia ainda até onde é que aquele branco queria chegar. Tinha que analisar muito bem o caso. Era a

maneira de ser dele ou era só vontade de arranjar problema, mostrar que é autoridade, o chefe mais grande? Todos os outros Chefes que estiveram lá antes não eram como ele. É verdade que sempre começavam com problemas, mas depois ficavam calmos, deixavam-no tomar conta das coisas. (SILA, 2006, p.70)

Bsum Nanki é construído como resistência ao poderio colonial, transitando entre o chefe de aldeia e o homem com ideias progressistas, o que vai deixar como mensagem política a reflexão, o pensamento e a mudança por meio da educação. Todo esse processo de reflexão e de construção do pensamento se dará por meio da escola, que será ponto de partida para que o colonizado deixe de ser conduzido pelo colonizador. O ambiente escolar — da forma como o régulo o propõe, não como instituição legitimadora e transmissora das questões coloniais — funcionará como lugar de libertação — isso será discutido mais adiante.

O autor lança mão de símbolos tirados tanto do ambiente rural da tabanca, quanto, do mundo africano com seus usos e costumes específicos, suas regras e sua hierarquia, a crença no sobrenatural e no encantamento. Qinhamel é o mundo do outro em relação ao primeiro espaço, o da capital: a igreja e o catolicismo, a escola, a casa luxuosa e grande, com os requintes da vida moderna, a pretensa superioridade do dominador. Ao buscar a sexta esposa com brilhos e educação da cidade, mas pertencendo à comunidade autóctone; ao chamar como professor um africano formado pelos missionários, mas profundamente envolvido com os valores da sua própria cultura; ao conceber um régulo livre-pensante capaz de romper com certas tradições e abrir-se às inovações positivas que pudessem beneficiar seus subordinados, resistindo e reagindo orgulhosamente às humilhações e ao autoritarismo daquele poder instituído a partir de fora, Abdulai Sila consegue empreender a quadratura do círculo, reunindo o tradicional com o moderno para assim compor a sua nação imaginada, fundando uma (nova) alteridade que põe em relevo a descontinuidade entre o “mundo do preto” e o “mundo do branco”. (AUGEL, 2007, p.309)

O régulo Bsum é apresentado no romance a partir do segundo capítulo, denominado: “O poder do pensamento” o qual introduz a ideia de que “duas cabeças valem mais que uma cabeça” (SILA, 2006, p.67). Como foi apresentado no capítulo anterior, esse personagem busca discutir a (re)construção da nação guineense e a sua (re)construção por meio da liberdade do povo, por meio da liberdade inclusive a do pensamento – ideia que ele prega em toda a narrativa.

Bsum, em seu discurso no romance, desconstrói a ideia de régulo tradicional, por conta de suas ideias progressistas em relação a educação e também por conta do seu enfrentamento ao poder instituído. A desconstrução que realiza é importante porque o modo como o próprio povo irá enxergá-lo será diferente já que suas ações e comportamento causarão certo estranhamento. Suas ideias são extremamente diferentes e incômodas do ponto de vista do colonizador, muito por conta de inovarem, como por exemplo, ser o primeiro a ocupar o seu cargo e ter conselheiros, comportamento que não era usual. O régulo acredita

que o pensamento é importante para a tomada de decisões de maneira mais cautelosa a partir da percepção de outros pontos de vista, sempre salientando que a dominação ocorre devido à ausência do questionamento.

Disse que eram seus Conselheiros, coisa que causou confusão em toda a tabanca. No começo, tanto os parentes como os amigos não quiseram entender. Aconselharam-no a não aceitar ter Conselheiros (...). Se precisasse de algum conselho, podia aconselhar-se junto dos parentes ou dos amigos mais próximos, essa é que era a tradição. (SILA, 2006, p.68)

O seu rompimento, portanto, com a tradição, leva a reflexão sobre o *status quo* estabelecido naquela sociedade e também sobre o questionamento do personagem sobre as relações de poder existentes. A proposta é repensar as estruturas coloniais, trazendo para esse fim, o pensamento livre. Sua ideia, inovadora, de ter conselheiros não agradou muito, pois para o senso comum não era habitual tal situação: nem que uma autoridade tradicional tenha conselheiros, nem que negros aconselhassem, por ser “coisa de branco”:

Informaram que conselheiro mesmo, sem outro trabalho, só dar conselhos, isso era coisa de branco. Sim, só de branco, mas lá na terra dele. Lá é que tinham um sítio só para eles, que se chamava papiamento ou talvez parlamento. Era nesse sítio de Djumbai⁷ que havia conselheiros, cujo trabalho era só discutir. (SILA, 2006, p.68)

A sua intenção de propor conselheiros desconstrói a imagem de africano feita pelo colonizador como a de ser incapaz, sem inteligência, despreparado.

Se é problema de imposto, há cipaios no Posto. Se é um caso de conflito na tabanca⁸, ele dita a sentença e é tudo. Os outros têm que obedecer e mais nada. Quem não obedece, apanha castigo. Foi sempre assim em todo o lado. Nunca nenhum Régulo em Quinhamel tinha tido conselheiros. (SILA, 2006, p.68)

Outro fator importante, na construção do personagem, é a sua relação com o conceito de homem hegemônico. Como é sabido, existem instabilidades social e política constantes na Guiné Bissau, resultado de interesses políticos, golpes de estado, assassinatos no âmbito governamental e ciclos de violência que se repetem e corroboram para o não frutífero progresso do país. É importante deixar claro que a luta pelo poder no país está ligada, também, à cultura de busca pela dominação institucional masculina, visto que a conquista do Estado se deu pela afirmação masculina e das masculinidades. De acordo com Joacine Katar Moreira (2017) lá existe a cultura di matchundadi, que se norteia por meio de símbolos,

⁷ Djumbai: convívio.

⁸ Tabanca: aldeia.

práticas, representações, regras e visão de mundo que estão diretamente ligadas aos homens e as masculinidades, no que se destacam:

O exercício da força (força física e força simbólica), a exaltação da coragem e da rebeldia, a capacidade de intimidação (através, por exemplo, do medo e da repressão) e o exercício da violência (física, institucional, política, social e simbólica), funcionando estes como medidores do poder e da influência de indivíduos ou grupos perante os seus pares e perante a sociedade. A *cultura di matchundadi* assenta ainda em hierarquias repressivas de controlo e dominação, portanto não-iguais, sendo que são estes os ingredientes que garantem aos homens os lugares cimeiros da sociedade e a participação nos principais processos de decisão, dando origem à masculinização do poder instituído. (MOREIRA, 2017, p.2)

Logo, o Régulo de Quinhamel traz em sua identidade a construção do homem hegemônico – construção que também está presente na ideia que se tem da sua função – como aquele que manda, que impõe regras e não pede conselhos. Por conta disso, o fato de possuir conselheiros causou certo estranhamento entre as pessoas, pois para elas isso não estava determinado pela tradição de poder masculina.

Pensamos que esta visão hipermasculina da realidade e que se manifesta num modo de ser e de estar na vida, e na política em particular, é constituidora da essência daquilo que é a *cultura di matchundadi* – ou seja, a cultura da masculinidade e da virilidade hiperbolizada. A *cultura di matchundadi* é, assim, uma cultura codificada, sendo que é inteligida de forma também ela codificada, através de práticas, rituais e símbolos próprios, geralmente os associados ao exercício do poder e ao comando. (MOREIRA, 2017, p.2)

A esfera privada se sobrepõe à pública, visto que questões como religiosidade e etnias têm maior legitimidade por estarem instituídas publicamente, o que faz com que outras como gênero sejam ainda dominadas pela masculinidade que, de certa maneira, se coloca instituída nas relações de poder, ganhando legitimidade. A cultura di matchundadi, portanto, está ligada a uma cultura de virilidade que faz referência diretamente a imposição do poder, ou seja, está diretamente codificada nas práticas de poder e de comando. Para tanto, o Régulo, ao ser zombado pelo administrador colonial, o qual havia dito que ele deveria pagar imposto, se mostra descontente em relação ao assunto. Para ele, tal fator diminui a sua masculinidade, fazendo com que, de certa forma, ele fosse menos respeitado. Podemos entender, então, que ser homem está diretamente ligado com a aquisição do poder, com a imposição de práticas de domínios referentes ao universo masculino.

— Eu sou o Régulo.

— E depois?

— Régulo não paga.
 — Quem te garantiu isso?
 — É costume.
 — Está escrito na lei que os Régulos não são obrigados a pagar os impostos?
 Tens algum documento de isenção?
 — Foi sempre assim.
 — Mas vai deixar de ser.
 (SILA, 2006, p. 71)

O Régulo de Quinhamel não aceita ser zombado, pois isto afeta muito mais do que a sua posição enquanto autoridade, mas fere, de certa maneira a sua masculinidade construída por meio de simbologias que o colocam enquanto superior naquela sociedade, naquele contexto. A obrigatoriedade de não pagar impostos dava-lhe status diferenciado sob o olhar das pessoas, dos que estavam abaixo dele: “O que é que iriam pensar as pessoas? Se todos tinham que lhe dar respeito era porque viam que o branco também lhe dava respeito. Não pagava imposto obrigatório e isso era prova de respeito. Ninguém podia discutir” (SILA, 2006, p.74). O respeito que ele constrói está baseado em uma relação de poder, está calcado em quem pode mandar e quem pode obedecer e também em uma relação de sua diferenciação dos demais, não apenas pela sua função, mas pelo fato dela lhe trazer benefícios e o tornar diferente.

Significava que mesmo o branco sabia que ele não era um indígena qualquer. Não era assimilado, mas indígena também não era. Porque um indígena qualquer como os outros pagava imposto todos os anos e tirava o chapéu da cabeça sempre que via o Chefe perto. Se fosse apanhado sem a carta de imposto, era a palmatória e prisão, tudo junto. Apanhado mais que uma vez, podia apanhar as duas coisas mais trabalho forçado e então a sua família podia não voltar a vê-lo nunca mais. (SILA, 2006, p.75)

É necessário salientar que o modo como os personagens constroem suas visões de mundo, suas identidades é sempre a partir de um outro. A protagonista compara o mundo dos brancos com o mundo dos pretos para poder perceber o quanto a sua situação enquanto mulher e de aldeia é ruim. Já o Régulo compara o modo como o branco pensa e como o preto pensa para estabelecer relações de dominação. Ele deixa claro que por mais que as cabeças sejam iguais uma domina e outra é dominada. Podemos entender essa metáfora de maneira a questionar a dominação portuguesa como a que apagou a capacidade de raciocínio visto que o plano de ação da metrópole é de fato a relação com a dominação intelectual também:

“O branco pensa em tudo, mas a cabeça do branco não é mais grande que a cabeça do preto. Têm a mesma coisa lá dentro, foi o mesmo Deus que fez. O branco trabalha pouco, mas pensa muito; o preto trabalha muito, mas pensa pouco.” (SILA, 2006, p.69)

O episódio em questão demarca as fronteiras de diferenciação existentes na colônia, mas o que nos interessa, pensando na identidade do Régulo que nos é colocada por meio da narrativa, é o seu comportamento diante da brincadeira do chefe do posto. Sua atitude não é se mostrar subserviente, mas sim vingar-se – não apenas para vingar o seu ego masculino que foi ferido diante do seu povo – mas também para mostrar-se superior. Seu discurso em toda a narrativa é exatamente esse: o colono só é cativo, por conta da sua incapacidade de pensar, de refletir nas suas amarras e o que ele faz em todo o momento é o movimento contrário, do questionamento. É por meio deste personagem que o narrador pode dar voz e questionar, de forma irônica a postura de subalternidade dos negros diante dos desmandos coloniais. É por meio dele que se pode desconstruir a imagem de africano inferiorizada, desprovido de inteligência.

Com este personagem, Abdulai Sila pode demonstrar a sabedoria do homem africano em conduzir os rumos da África dominada pelo colonizador, uma vez que a imagem do africano é estereotipada: é visto como submisso, que não reage perante desmandos do europeu. Seu pensamento revolucionário se concretiza com a revolução que levou a Guiné Bissau a conquistar a Independência em 1973.

Havia muita coisa que não andava como deve ser e as pessoas deixavam andar. Por que? Porque não pensavam. A cabeça não é só para por chapéu, toda a gente sabe. É para pensar também. Veja-se só como fazem os brancos. Não é que ele goste dos brancos, longe disso. Mas há que ver uma coisa, não vale a pena dizer que não se vai olhar para o rosto de uma pessoa só porque alguém disse que essa pessoa é feia. Às vezes até é necessário olhar ainda mais que é para saber exactamente o que é que é feio, se tudo é que é feio ou se há algumas coisas que não são feias. Dizer que é feio só porque alguém disse que é feio, é muito feio, não é bom. De qualquer maneira, é preciso reconhecer que não é por acaso que o branco estava a mandar em cima do preto na terra do preto. (SILA, 2006, p.68)

O Régulo propõe uma escola para os negros em sua aldeia, que possa fazê-los pensar, todavia a proposta do colonizador não tem esse princípio, já que serve como reguladora do poderio colonial, para a afirmação da sua hegemonia. Assim assinala dona Maria Margarida, amiga da patroa Ndani, quando é questionada sobre a ideia de educar os negros:

Já disse várias vezes. Escola para indígenas é só confusão. Preto que sabe ler é anarquista. Aliás, ele já é anarquista por natureza, se aprende a ler então é o caos total. Vocês não vão se queixar, que eu fartei-me de avisar. Aliás, o meu marido já deixou claro: por esse andar das coisas, brevemente não vai haver polícia que chegue. (SILA, 2006, p. 59).

Em contrapartida a escola idealizada pelo chefe da aldeia tinha a função de educar os africanos para a emancipação – discurso construído pelo Régulo em toda a narrativa. A mulher do colonizador entende o ensino como “arma” para o povo, pois se saberem demais podem comprometer o sistema esmagador de esquecimento e emburrecimento, que favorecem o colonialismo. Em outro momento, a patroa de Ndani deixa ainda mais clara a sua função com a escola, que não é nem a de educar o povo, nem a de salvar os africanos:

- Não fale assim, Dona Maria Margarida... A sehora bem sabe que essa gente só vai aprender o mínimo necessário para servir à nossa causa. Só isso e mais nada!
- Quem pode garantir isso?
- O objetivo é esse.
- Isso é o que vocês pensam.
- Repare numa coisa, Dona Maria Margarida: a nossa missão é sagrada e patriótica ao mesmo tempo. Servimos a Deus e à pátria nestas terras.
- O que isso tem a ver com escolas para os pretos?
- Muito.
- Não acredito.
- Para amar uma coisa é preciso conhecê-la, a senhora não acha? Somos poucas e por isso precisamos de mais gente que conheça minimamente o Evangelho e a história da pátria. Onde é que vamos buscar essa gente? Na Metrópole? (...) (SILA, 2006, p.60)

No trecho acima, ironizado pelo narrador, fica clara a intenção colonial da construção discursiva da soberania europeia por meio da ideia do discurso sobre a identidade da nação. A “escola para os pretos” funcionaria como uma espécie de manutenção do poderio imperialista, o qual se propagaria a importância da colonização para o desenvolvimento da colônia. É evidente, portanto, a ideia de controle que a escola exercerá nesse contexto, pois ela terá o poder de narrar e de impedir que se formem ou surjam outras narrativas.

A escola colonial servia para fomentar o discurso hegemônico do poder civilizador do europeu e dos africanos enquanto povo a ser salvo. Este fato é interessante, pois mostra um dado expressivo do país pós-independência: o fracasso educacional. A Guiné Bissau está entre os dez países mais pobres do mundo e a qualidade do ensino figura entre as mais fracas no continente africano. O índice de analfabetismo chega a 74% e a taxa de escolaridade é também muito precária, sendo 68% dos meninos frequentando a escola e 38% as meninas.

O processo colonial deixou marcas ruins no país e o romance as mostra de maneira a fazer uma releitura crítica deste processo. Interessante aqui neste contexto é como o Régulo pensa a função social da escola e mais ainda a importância do pensamento como transcendente e possibilitador de uma vida melhor, neste caso, sem dominação.

O que Abdulai propõe, no romance, é a reterritorialização do discurso sobre a nação e sobre o discurso colonial. Traz perspectivas novas, sendo recontadas pelo viés do colonizado,

do negro. Coloca em um lugar diferente o discurso do outro, do que domina, lugar marcado pela crítica, pela subversão.

2.1 Espaços do poder colonial vs Espaço do colonizado

A primeira tentativa de interlocução de Ndani, quando chega à cidade à procura de emprego não é muito bem sucedida, não apenas pelos brancos, mas também pelos próprios negros, que assim como ela será, se constituem como serviçais. O tratamento nada amigável dos criados em relação a Ndani é primordial para entender o clima de tensão e rivalidade entre os africanos, incentivado pelos portugueses:

(...) Uns empregados domésticos que apesar de serem, quase na totalidade dos casos, da sua raça, nem por isso se dignavam a ouvi-la, deixá-la explicar direito as suas pretensões; enfim, o sol se acalmara de novo, o suor deixara de correr por todo o corpo e eis que finalmente ela localiza uma interlocutora condigna, uma senhora branca que habitava uma casa grande que até parecia estar a sua espera. (SILA, 2006.p.21)

É a partir desse encontro que Ndani, começa a vivenciar o mundo do colonizador: muda de nome, pois a sua patroa a converte ao catolicismo – agora Daniela – torna-se católica, ou seja, sofre todos os processos de assimilação, como já vimos. O próprio narrador, de maneira irônica, não se habitua à sua troca de nome: “Quando Ndani, aliás, Daniela” (SILA, 2006, p.46). É por meio deste encontro também que a personagem entende a complexidade e diferença entre o mundo do colonizador e o mundo na aldeia, reconfigurando a sua identidade. É neste local, no qual foi maltratada, mal recebida, no qual se distanciará de sua cultura que acredita ser onde se livrará de sua maldição.

As rivalidades étnicas em território guineense foram incentivadas pela coroa portuguesa, a fim de salientar as questões colonizatórias. Inicialmente, Portugal mantinha relações comerciais quase que simétricas com a Guiné Bissau e só a partir do século XIX que os impactos da administração colonial e os seus efeitos desagregadores se fizeram presentes e foi necessário aparato militar para se impor com força e repressão. A relação com o fim do tráfico escravagista no século XVI e a manutenção e a defesa dos territórios feita pelos portugueses em troca de apoio fez com que a ação colonial se mostrasse mais eficaz. Esse contexto de tensões entre os grupos étnicos salientou as rivalidades étnicas existentes na

Guiné-Bissau e nos coloca de diante de um mosaico pluricultural do país que é o nosso objeto de estudo.

Em 1603, alguns missionários Capuchinhos iniciaram seus trabalhos de conversão ao cristianismo entre os habitantes de Bissau. Em 1607, o Régulo de Guinália cedeu aos portugueses a ilha de Bolama para que nela se estabelecessem e defendessem seus territórios contra os ataques dos Bijagó, povo insular estabelecido nas muitas ilhas do arquipélago de mesmo nome. (AUGEL, 2007, p. 54)

A personagem Dona Deolinda mostra que determinados espaços são desprivilegiados, igualmente sendo as suas tradições religiosas. A articulação entre espaços, cenários e preconceitos é evidente em todo o desenvolvimento da obra, quando também precisamos pensar o quanto os ambientes revelam os objetivos de subjugação.

O padre disse que os europeus vieram à África para salvar os africanos. Estás a ouvir, Daniela? O padre ainda disse que dantes esta salvação consistia em levar os negros para longe, lá para as Américas onde não teriam nem as máscaras, nem as estatuetas que veneravam, e muito menos as árvores sagradas. (SILA, 2006. p.41)

É possível refletir sobre a ausência de alteridade presente no imaginário português em relação ao conhecimento sobre o guineense. O colonizador constrói o africano de maneira bestializada, invisibilizando sua história, sua cultura e ironizando e entendendo como estranhos os seus costumes. É imprescindível que se desfaça a ideia de história única e se repense a historiografia africana de modo que seja possível mudar o panorama histórico de emudecimento de cultura e história africanas.

Há em toda a narrativa a demarcação de espaços atrelada à questão identitária. A Ndani que está na capital não é a mesma mulher que saiu da aldeia, até mesmo pelo fato de ter passado por um processo de assimilação. O professor também se modifica ao retornar para o seu local de origem. Há uma tensão que se forma por meio do território, demarcando fronteiras, que deixa claro o local do colonizado e do colonizador, do branco e do negro, do homem e da mulher. Essa delimitação que se dá por meio do território gera tensão estabelece uma relação de poder.

Os espaços na narrativa são limitados para mostrar que ali existem relações de poder, mas também para marcar os locais de fala dos personagens. O da aldeia, por exemplo, é o do africano, marcado pela tradição de suas práticas religiosas, pela ausência de recursos destinados às áreas rurais, pela ausência de investimento da metrópole, pela falta de perspectiva decorrente, enfim, do descaso da metrópole. Já a cidade marca o lugar do branco,

da educação, do progresso, da modernidade, da vida melhor e é esse o espaço que a protagonista busca com a esperança de mudanças.

Dona Deolinda, carrega o discurso da assimilação, disfarçado da missão católica de salvação do povo africano, da maldição mesma que assola a sua empregada, metonímia de outra maior, desdobrada na que amaldiçoa a própria África. O motivo dos patrões residirem na Guiné é meramente econômico, símbolo mais amplo do próprio motivo da colonização.

Os motivos econômicos da empreitada colonial já foram esclarecidos por todos os historiadores da colonização; ninguém mais acredita na missão cultural e moral, mesmo original do colonizador. Atualmente, em todo o caso, a partida rumo à colônia não é a escolha de uma luta incerta, buscada precisamente por seus perigos, não é a tentação da aventura, mas a da facilidade. (MEMMI, 2007, p.37)

Não existe uma espécie de missão, mas sim um processo traumático, no qual o colonizador enxerga seus privilégios e o colonizado se vê numa posição subalterna. Para o colonizador esta relação dá frutos e não é interessante para ele que ela se modifique:

Ele se encontra sobre o prato de uma balança em cujo o outro prato está o colonizado. Se seu nível de vida é elevado, é porque o do colonizado é baixo; se pode se beneficiar de uma mão-de-obra, de uma criadagem numerosa e pouco exigente, é porque o colonizado é explorável à vontade e não é protegido pelas leis da colônia; se obtém tão facilmente postos administrativos, é porque estes lhe são reservados e o colonizado é deles excluído; quanto mais ele respira a vontade o colonizado sufoca. (MEMMI, 2007, p.41-42)

O que Ndani faz, no que diz respeito ao discurso da assimilação, é a reconfiguração de sua identidade para se adequar ao “mundo dos brancos”. Ela deixa claro que existe uma relação diferente entre esses dois mundos — do negro e do branco — que ela aprendeu com sua madrasta. Esse discurso, no entanto, é uma construção que é reafirmada pelo colonizador, em uma relação de dominação questionada pelo Régulo, a autoridade tradicional, pois através da postura do Bsum Nanki, o autor desconstrói algumas falácias do discurso hegemônico, pois o personagem tem consciência de que os negros de sua terra são tão capazes quanto os brancos que lá estão a dominar, os quais não passam da escória da sociedade portuguesa. É o colonizador, por conta disso, que dita as regras em uma terra, num grupo ao qual ele não pertence e no qual ele é engrenagem importante no apagamento das culturas locais.

O país é ritmado por suas festas tradicionais, até mesmo religiosas, e não pelas do habitante; o dia de descanso semanal é o de seu país de origem, é a bandeira de sua nação que paira sobre os monumentos, é sua língua materna que permite as comunicações sociais; até mesmo suas roupas, seu acento, suas maneiras acabam se

impondo à imitação do colonizado. O colonizador participa de um mundo superior, do qual só lhe resta recolher automaticamente os resultados. (MEMMI, 2007, p.46)

3 IDENTIDADES TRANSITÓRIAS

Os séculos XVIII, XIX e XX são marcados pelos surgimentos, na Europa, dos Estados-nações que correspondem a povos com condições políticas, econômicas, culturais em comum que criaram organizações supra-regionais lideradas por famílias financeiras e com grande acúmulo de capital. Essa máquina de modernidade, com força alienadora, transforma tudo em mercadoria, trabalho escravo, em pobreza e miséria. Logo, a construção, da modernidade se deu em torno do tráfico negreiro, da exploração de mão de obra, da coisificação do ser humano.

O surgimento de novas tendências e teorias culturais fez com que emergissem novos sujeitos, culturas e identidades, antes subalternos no contexto de aldeia global que trouxe determinada ideia ilusória de uniformização e igualdade, com isso surgindo a concepção de que as experiências dos indivíduos se dão em um fluxo sem barreiras econômicas ou étnicas.

Os indivíduos, de maneira geral, tendem a se identificarem com lugares, paisagens, heranças, partilhas que lhe conferem, então, sentimentos de pertença, ancoragem e identidade. Pensa-se, desse modo, mesmo com as teorias de deslocalização, desenraizamento, do entre-lugar, não lugar, da mistura, do hibridismo, da viagem, da desterritorialização, enquanto identidades fixas, com certo grau de estabilidade.

Pensando nisso, de acordo com o conceito de Hall, em *A identidade cultural na pós-modernidade*, há a ideia de que o sujeito unificado está em declínio:

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno (...) visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. (HALL, 2005, p.7)

Hall distingue três concepções de identidade para discutir a ideia do declínio da unificação do sujeito: o do Iluminismo, o sociológico e o pós-moderno. A concepção de identidade do primeiro é centrada no indivíduo totalmente unificado, quando o centro essencial do “eu” era a sua identidade, pois todo ser era:

dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo ‘centro’ consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com

ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a ele – ao longo da existência do indivíduo. (HALL, 2005, p.8)

O sujeito sociológico consiste na ideia de que esse núcleo formador do sujeito não é autônomo ou autossuficiente, mas construído no interior de relações sociais. Será a partir da relação com o outro que ele constitui seus valores, sentidos e símbolos. É por meio da interação, então, que o sujeito constitui a sua identidade: “O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem”. (HALL, 2008, p.9). A concepção sociológica de identidade integra o sujeito aos espaços social e cultural, fazendo com que ele adquira seus símbolos e representações, significados, tornando-os parte de nós.

Stuart Hall argumenta que o sujeito unificado está entrando em declínio, pois a identidade vista como unificada ou fixa está se tornando fragmentada. É este processo, no entanto, que produz o sujeito pós-moderno. A identidade, neste contexto, é entendida como móvel, formada e transformada por meio das relações sociais.

É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. (HALL, 2008, p.13)

Logo, o que podemos concluir, a partir de então, é que a ideia de identidade unificada, plena e coesa é uma fantasia, uma ilusão. Podemos nos identificar ao longo de diversos sistemas de significação e representações sociais, ao menos temporariamente, com diversas identidades. Tal pensamento dialoga com o romance em questão, pois essas identidades que nos são apresentadas não são imaginadas, mas fruto de contextos sociais que determinam as suas posições. Entende-se, assim, a Guiné formada por várias etnias africanas contrapostas, no período colonial, à tentativa de um identitário único imposto pelo colonizador. Violência que o texto de Sila evidencia. Cada personagem traz, de maneira diferente, sua relação com o meio, ou seja, definido pela relação do sujeito com o outro, assim como proposto por Denny Cuche:

A construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas.

Além disso, a construção da identidade não é uma ilusão, pois é dotada de eficácia social, produzindo efeitos sociais reais. (CUCHE, 1999, p.182)

Homi Bhaba pensa as identidades, principalmente no que diz respeito aos países que foram colonizados, pelo viés do hibridismo. Tal conceito é importante não apenas para pensar tais sociedades, mas para entender como se dá a construção das imagens que são feitas tanto pelo colonizado, quanto pelo colonizador:

Uma sociedade que sofreu a experiência de ter sido colonizada é geralmente uma sociedade que viveu plenamente sob o signo da ironia. Isso porque os seus membros – especialmente, mas não apenas, as suas elites- viveram num contexto onde pelo menos dois conjuntos desiguais de valores e verdades coexistiam: o conjunto de valores da cultura colonizadora e o conjunto de valores da cultura colonizada. A experiência da ironia nesse contexto, para um membro da elite local colonizada, por exemplo, consistia na percepção constante de que, em relação aos outros colonizados, ele/ela estava numa posição superior e hegemônica de dominação, enquanto simultaneamente, em relação aos colonizadores, ele/ela estava numa posição inferior. (SOUZA, 2004, p.114)

Há, então, um confronto de representações dos nativos e de suas identidades. Para Bhabha, qualquer representação feita do colonizado se torna híbrida, pois nela contém traços de outros discursos. O autor pensa a identidade a partir da construção da imagem de um outro, ou seja, existe uma ideia relacional das identidades na qual “a alteridade do branco constitui o negro tanto quanto a alteridade do negro constitui o branco” (SOUZA, 2004, p.120). No entanto, ganha destaque a ideia de que existe hibridismo tanto na identidade do colonizado, quanto na identidade do colonizador e, portanto o hibridismo e o dinamismo relacional estão na base de qualquer identidade.

Partindo dessa ideia, cada um dos atores — do ponto de vista dos que provocam as ações — partem e são construídos a partir de locais de fala e de posições de sujeitos diferentes. Os três personagens: Ndani, o régulo e o professor carregam em si muito mais do que sujeitos guineenses com identidades unificadas, fechadas, mas sim sendo sujeitos que, com suas identidades transitórias, representam a Guiné colonial, ou seja, três olhares que são usados como abordagem sobre a mesma pátria que, após sofrer os processos de colonização, é livre e procurará reconstruir, a partir desses pontos distintos, a narrativa nacional. Cada um dos personagens representa um viés do sistema colonial e a sua relação com a construção da nação: assimilação, devoração do progresso imposto pela simbologia da escola e redescoberta de sua ancestral identidade.

Logo, cada identidade se constrói dentro de um âmbito social ao pressupor a complexidade muito maior do que simplesmente uma construção definida e fechada em si mesma.

3.1 Memória e Identidade

Joel Candau em *Memória e Identidade* aborda os vários níveis de memória, articulando os conceitos de memória e identidade em suas ambiguidades. A memória de primeiro tipo — também denominada de protomemória — é a que, em âmbito individual, constitui saberes e experiências resistentes e melhor compartilhadas, a que possui relação com costumes já introjetados, sem que pensemos neles, o que se refere à formação dos “habitus”. O segundo tipo, memória de alto nível, é a propriamente dita, a de evocação. Já a metamemória, mais complexa que as outras, é a representação que o indivíduo faz de sua memória, o modo como ele se filia ao seu passado, indica a construção da identidade do sujeito do modo como ele a reivindica. No entanto, quando tratamos de grupos essas nomenclaturas não se aplicam mecanicamente, pois ao tratarmos de memória estamos nos referindo a uma representação ou a enunciados que membros deste mesmo grupo terão sobre uma memória supostamente comum a todos os seus membros:

Os indivíduos percebem-se, imaginam-se membros de um grupo e produzem diversas representações quanto à origem, história e natureza deste grupo: no domínio da ação política pensamos evidentemente nas teses racistas, nos projetos regionalistas ou étnicos e, de maneira mais geral, em todo o discurso de legitimação de desejos nacionalistas; no domínio da ação cultural, podemos nos referir aos discursos veiculados por coletividades territoriais, Estados, museus e mesmo instituições de pesquisa sobre as práticas patrimoniais. O objeto patrimonial que é preciso preservar, restaurar ou “valorizar” é sempre descrito como um marco, dentre outros, da identidade representada de um grupo (...). (CANDAUI, 2011, p. 25-26)

No que diz respeito ao coletivo, tal memória tem a ver com a descrição de uma suposta hipótese de memórias partilhadas pelos membros da coletividade e no que tange à identidade também há a mesma dificuldade de se discutir sobre seu caráter coletivo, pois há a complexidade de usar o termo de maneira restrita porque os indivíduos nunca são idênticos entre si. O que se pode pensar, neste caso, é em representação coletiva, pois indivíduos se enxergam e se imaginam membros de um grupo e, por conta disso, produzem representações sobre o mesmo que, de maneira ampla, podemos chamar de identidade cultural ou coletiva.

As identidades, assim como propõe Candau, não são construídas a partir de conjuntos estáveis de traços culturais, mas se constroem e reconstroem dentro de contextos socioambientais que fazem surgir relações de pertencimento, de visões de mundo identitárias e étnicas.

Maurice Halbwachs, teórico importante no tocante à questão da memória, diferencia a memória individual da coletiva, de maneira a relacioná-las, quando a primeira está diretamente ligada à segunda e por ela é construída, mesmo que apenas um indivíduo tenha vivenciado determinado fato. À memória que certa pessoa possui sobre algum acontecimento se juntam outras muitas lembranças de outros indivíduos, assim possuímos lembranças diferentes sobre os mesmos fatos, o que deixa clara a relação entre as memórias individual e coletiva.

Logo, a memória individual não é fator preponderante e suficiente no que se refere ao ato de lembrar, pois é preciso, para que lembremos de algo, que estejamos partilhando, dentro de um mesmo grupo, de lembranças comuns para que estas memórias possam ser construídas e reconstruídas. O que existe é a interferência das lembranças coletivas nas individuais, tornando-as nossas. Halbwachs entende que enquanto seres sociais, partilhamos discursos que nos foram construídos, quase que de maneira imperceptível, por um discurso coletivo, que dificulta nossa percepção.

Cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda conforme as relações que mantenho com os outros meios. Não é de admirar que, do instrumento comum, nem todos aproveitam do mesmo modo. Todavia quando tentamos explicar essa diversidade, voltamos sempre a uma combinação de influências que são, todas, de natureza social. (HALBWACHS, 1990, p.50)

É importante salientar que *A última tragédia* parte do viés da rememoração dos fatos, a partir do que entendemos pela memória propriamente dita, para colocar em jogo o olhar do colonizado sobre seu processo de colonização. Para tanto devemos partir do princípio de que há, por meio da ótica dos regimes autoritários, um pacto do esquecimento, para citar o termo de Moema Augel. O fato de este sujeito colonizado ser silenciado pressupõe diretamente uma relação com a memória e com o esquecimento, pois ele passa a esquecer seu passado, suas tradições, sob o viés civilizatório, e passa a lembrar, a ter a memória da história dos vencedores — através da repetição — de uma história que não é sua, fazendo com que entenda o mundo do branco como superior ao seu.

Também é de suma importância saber que por mais que o autor parta de uma nova rememoração dos fatos para construir sua narrativa e passar a limpo o conteúdo colonial, não devemos confundir a narrativa de um fato com a memória que guardam seus atores sobre o mesmo fato, pois não lembramos das mesmas coisas das mesmas maneiras, porque existem múltiplas lembranças sobre o mesmo acontecimento. Sobre isso afirma M. Bloch: “A presença do passado no presente é bem mais complexa, bem menos explícita, mas talvez bem mais forte que a existência de narrativas explícitas nos poderia fazer crer” (BLOCH, p.65 apud CANDAU, p.33). Logo, quando nos debruçamos sobre a narrativa, podemos perceber que os seus personagens possuem memórias sobre sua nação, sobre a colonização, diferente das que foram construídas historicamente pelo olhar imperialista. A personagem Ndani, nega sua origem, sua raça em detrimento do mundo dos brancos, visto como melhor, pois assim foi ensinada. Sua visão sobre aquele mundo não é apenas sua, mas partilhada por um grupo que a legitimou. A mesma coisa acontece com o professor, pois o personagem assume o discurso colonial a fim de não repetir a mesma história do pai, que acabou desaparecendo. O personagem assume outro nome — passando também por um processo de assimilação — e se questiona na escola se deve ou não contar aos alunos a sua verdadeira história, ou seja, o processo traumático pelo qual passou na infância e rememorar a trajetória que o fez buscar uma nova condição de vida, para que não acontecesse com ele o mesmo destino trágico de seu pai:

Quando a aula estava prestes a terminar, o Professor perguntou a si mesmo se valia a pena contar a sua verdadeira história. Sempre preferira não falar da sua infância porque não conseguia fazê-lo sem se recordar dos tristes acontecimentos que culminaram com o desaparecimento do seu pai e de um tio de quem muito gostava. Quando recordava o passado, não conseguia nunca evitar que as lágrimas lhe escapassem. Chorava sempre que se recordava da expressão angustiada que vira naquele dia no rosto da sua mãe e do desespero dos irmãos. (SILA, 2006, p.107).

A questão da memória é fator importante para a discussão do romance, pois está ligada diretamente com a imposição do poder colonial. Para que a implementação das ideias do colonizador seja imposta de maneira significativa é preciso que haja um apagamento, um silenciamento das memórias que o nativo tem da terra, da sua nação, da sua identidade, para que se criem outras memórias, discursos que advém do poder instituído. Tal embate coloca o africano, o colonizado numa posição silenciada, subalterna, sendo mais útil, assim, para o funcionamento do sistema colonial.

O que o autor Sila propõe é a retomada das memórias dos silenciados, dando voz aos que foram calados no processo de colonização, ou seja, recontar a história denunciando os

problemas do processo hegemônico de imposição do colonizador. Ele escolhe por narrar a história da nação pelo viés da rememoração dos fatos, até então silenciados por conta do entendimento da cultura africana como menor e irrelevante. Há, também, o fato da historiografia considerar essa narrativa como menor em detrimento da hegemônica, por isso o autor de *A última tragédia* faz o caminho contrário, colocando o indivíduo colonizado como audível, como protagonista de sua história.

4 A TRÍADE NARRATIVA

A partir do presente capítulo abordaremos numa perspectiva identitária cada uma das personagens que são protagonistas do romance de Sila. As três: a mulher negra Ndani, o régulo e o professor, de maneiras distintas, estabelecem uma relação diferente com a reconstrução nacional e com a reterritorialização do discurso colonial. Destacaremos o papel da mulher guineense no contexto colonial e a sua dupla colonização, visto que ela ocupa um outro lugar na sociedade, neste momento. Além disso, refletiremos a assimilação forçada da personagem Ndani que irá esquecer todos os seus costumes, suas crenças a fim de mudar de vida, fugindo do seu destino trágico, que irá modificar o curso da narrativa.

O Régulo, personagem tradicional, será analisado por meio do discurso do progresso pela educação. Além disso, ele se aproxima ideologicamente do protagonista da luta armada Amílcar Cabral. Por conta do seu olhar progressista em relação a educação se colocará como o protagonista que ocupa um outro lugar na sociedade colonial. Ainda representa a desconstrução do imaginário do colonizador que enxerga o homem africano como menos inteligente ou atrasado, pois é ele quem pensa na construção de uma escola que ensine os nativos a pensarem e a refletirem sobre suas condições.

O professor, último personagem a aparecer na narrativa, é a representação do homem nativo que assimila o discurso colonial para fugir da mesma trajetória pela qual viveu seu pai, que teve uma história traumática em relação à colonização. O professor, representa a tomada de consciência do colonizado, que começa a questionar a sua função dentro da missão católica. Ou seja, ele se descobre peça fundamental para a consolidação do discurso hegemônico do imperialismo em terras africanas.

4.1 Ndani: mulher negra como metáfora da nação

Ndani, mulher negra, assimilada, simboliza as questões de gênero pertinentes ao período colonial, bem como representa a situação da mulher guineense atualmente. É, também, por meio da personagem feminina, o autor dá voz às minorias, à periferia e aos que foram silenciados pelo processo colonizatório. O papel de Ndani na narrativa é importante, pois é a partir da sua maldição que a trama se desenvolve, assim, além de representar uma

minoría significativa — as mulheres das áreas rurais —, ainda passa por um processo de assimilação por meio do discurso religioso que representa a voz e a ideologia do colonizador. O feminino, na África, é fator importante para a construção da nação, pois é por si própria metáfora da colônia: “Uma mulher da colônia é uma metáfora da mulher como colônia” (DUPLESSIS, 1985, p.46 apud BONNICI, 2012, p.25), assim, quando a personagem feminina é violada pelo padrão branco, metaforiza a violência da tomada do continente africano pelo europeu.

Partindo deste fato, percebemos a figura da mulher africana duplamente penalizada. Pretende-se, neste capítulo, pensar como se deu a integração da mulher marginalizada à sociedade pós-colonial e como essa figura é importante para o discurso sobre a nação. Dessa maneira, parece estar claro, por meio dessa personagem, que a maior das tragédias — pensando na acepção catastrófica do termo — que pode ocorrer a Ndani é ser uma mulher, negra, africana e da aldeia. A sua vida é uma sucessão de infortúnios, mas é apenas o retrato de um processo cruel de apagamento das identidades africanas e afirmação da hegemonia europeia: “(...) ele devia ver tudo que o homem branco tem e ver se encontrava uma forma de convencer o Yran a ajudar a encontrar coisas parecidas para o homem preto, em vez de estar só a anunciar desgraças e tragédias” (SILA, 2006, p.44).

Ndani é perpassada a todo o momento pelo discurso colonial de apagamento de sua identidade, de seus costumes, do silenciamento do seu corpo e o olhar do outro em sua cultura, que é entendida como estranha. A personagem, logo depois que sai da casa dos padrões, é forçada a casar-se com o Régulo de Quinhamel, passando mais uma vez a viver de maneira infeliz, ou seja, a heroína trágica do romance de Sila representa toda a violência sofrida pelas mulheres guineenses, sobretudo as mulheres das áreas rurais, no período colonial.

É importante salientar que o subjugo da mulher ao homem não se deu apenas no período colonial, ainda se perpetuando nos dias de hoje, visto que há políticas públicas incipientes no que diz respeito à equidade de gênero. De acordo com dados do relatório “Um retrato da violência contra mulheres na Guiné-Bissau”, sob coordenação de Sílvia Roque (2011) 23.193 mulheres, de 2006 a 2010, foram vítimas de algum tipo de violência⁹. Dessas denúncias apuradas, a maioria delas foi registrada na capital Bissau.

A falta de confiança das mulheres na polícia, nos sistemas judiciais e aparelhos de representação contribui para que 71% das que foram vítimas de algum tipo de violência não

⁹ Os dados são exploratórios e os dados informados pela polícia não são completos, tornando difícil a representação de um quadro mais preciso no tocante às informações.

tenham apresentado nenhum tipo de queixa. O acesso da população das áreas urbanas à polícia é maior, o que faz com que o número de denúncias nessas áreas seja superior e que haja uma defasagem nos números que equivalem às áreas rurais. Elas são submetidas a todos os tipos de violência: física, verbal, psicológica, sexual, casamento forçado, mutilação genital (vem diminuindo nos últimos anos, mas ainda não está erradicada), entre outras.

Existe na Guiné uma outra significação dos papéis de gênero que justifica essa violência: enquanto o homem é entendido como o provedor da família e se torna homem quando é capaz de fazê-lo, a mulher é subjugada muito mais cedo, pois passa a ser mulher de acordo com sua capacidade biológica de reprodução. Além disso, há ainda a hierarquização naturalizada e apoiada pelo discurso cristão do homem ter sido criado primeiro que a mulher e, por isso, ser visto como seu dono. A mulher, nos diversos grupos, passa a ser entendida como propriedade do homem — pai, irmãos ou marido. Um fato delicado é que há omissão do Estado em protegê-las, porque 57% das entrevistadas que denunciaram algum tipo de abuso não viram o desenvolvimento legal da denúncia, colocando-as num lugar de margem, na sociedade guineense.

As guineenses representam 52% da população e são responsáveis por parte considerável da produção agrícola do país, além de serem importantes para a economia familiar, mesmo ainda sendo maioria, estão à margem nas esferas públicas:

(...) Apesar disso, é a camada com uma reduzida participação tanto na política de modo geral como nas esferas de decisão. Isso porque a mulher vem enfrentando problemas tanto de ordem cultural e social, quanto econômica. As questões do acesso à educação, à formação, aos recursos econômicos e financeiros e à gestão desses recursos estão subjacentes à referida fraca participação da mulher. (SEMEDO, 2010, p.123)

Ao retornarmos ao período da guerra pela libertação era comum a reivindicação pela equidade de direitos entre homens e mulheres. Durante a luta, ambos ocupavam todas as estruturas partidárias e sociais, nas frentes de combate, escolas e hospitais. O que existe hoje é um embate entre o que prevê a Constituição da república da Guiné, na qual os cidadãos são iguais perante a lei e a tradição dos direitos costumeiros que distingue homens e mulheres, de modos diferentes nas várias etnias. O estudo organizado pela ONG Voz di Paz, patrocinada pelo fundo para a consolidação da paz das Nações Unidas, intitulado *As Vozes das Mulheres*, realizado em áreas rurais e urbanas da Guiné-Bissau conclui que a guineense é marginalizada na tomada das decisões. Elas não têm voz na política, que é considerada atividade masculina.

A ideia de mulher bem-sucedida na Guiné está diretamente ligada com o fato de casarem, terem filhos e constituírem famílias, estando de fora ambições sociais e políticas. Segundo indica o estudo, de 2018, ainda não há mulheres no comando das operações da polícia, cabendo a elas cargos administrativos, saúde e assistência social. Um dos principais fatores que explicam essa defasagem é a segregação educacional que elas enfrentam, o que limita a sua participação na política. A partir do relatório de desenvolvimento humano da ONU houve a divulgação de dados significativos: as mulheres que frequentam a escola durante apenas 1,4 anos, menos da metade em comparação com os homens que geralmente têm 3,4 anos de escolaridade. Somado a isto ainda existem políticas públicas extremamente ineficientes de equidade de gênero, quase nulas no que se refere às mulheres das áreas rurais. Em cada 126 partos morre uma mulher na Guiné Bissau, tornando o país com um dos índices mais altos de mortalidade materna no mundo, de acordo com dados da ONU.

A personagem de Sila dá voz a essas mulheres, principalmente as das áreas rurais, que eram submetidas aos desmandos colônias e que, mesmo depois de terminada a colonização se mantiveram à margem, seja da política, das questões sociais ou das políticas públicas. No último capítulo do romance, Ndani dá voz à situação das mulheres da colônia, metaforizando assim o seu desejo de esperança pela mudança desse paradigma:

Seria muita gente a trabalhar com interesse, com seriedade e com prazer. Se toda gente pegasse teso ¹⁰como esperava, iriam também construir uma creche onde as mães iriam deixar os seus bebês enquanto estavam a trabalhar. Arranjariam também um local perto para construir um jardim infantil, para que ninguém se visse impedido de ir trabalhar por causa dos filhos que eram ainda pequeninos. E nesse jardim só iriam trabalhar mulheres-Grandes para que elas transmitissem todo o seu afecto e carinho às crianças, para que elas aprendessem a brincar e a sorrir com alegria e descobrir cedo o sol que ia arder para cada uma delas. (SILA, 2006, p.151)

Para ela, o trabalho funcionaria como uma forma de ascensão social, pois só a partir dele e da educação que as crianças poderiam ter a esperança de um futuro diferente do dela. Neste momento, em que a personagem reflete sobre a esperança de um futuro melhor é que ela pode dialogar com a situação das mulheres na Guiné-Bissau, que não se diferencia da situação atual, na qual a questão de gênero é extremamente presente na demarcação das relações de poder. Essa situação exclui as mulheres dos locais de protagonismo e da vida pública:

Depois iriam criar uma escola especial, só para as raparigas. Elas iriam aprender a ler e a escrever; a calcular e a criar modelos de roupa para todas as idades. Nessa escola não haveria só um professor. Haveria também aí Mulheres-Grandes a ensinar.

¹⁰ A palavra teso nesse contexto está diretamente ligada a ideia de intensidade e rigidez.

A ensinar as coisas da vida que só elas conheciam, que não vinham escritas em nenhum livro, em nenhuma enciclopédia, nem em nenhum testamento, novo ou velho. (SILA, 2006, p.151)

Através de Ndani podemos entender que a sua mudança e a mudança na situação de todas as outras mulheres não dependeria de nenhuma magia, que o infortúnio delas não advinha de uma maldição ou de maus espíritos, mas de situação política social que as excluía e as mantinha (mantêm) em situação deplorável e, até mesmo, trágica.

4.2 O régulo Bsum Nanki e o progresso pela educação

O Régulo luta para a construção de uma escola para os negros na qual fossem os protagonistas, pois só assim seria possível, através da educação, vencer os desmandos coloniais, além de ser importante formar espíritos para a construção dos pilares da nação independente. Tanto que contrata um professor negro – o que, inicialmente, causa grande embaraço. Lembramos que esse cargo de régulo foi criado pelo colonizador, tendo sido de extrema importância para a manutenção do sistema colonial.

Apesar de estar em cargo de confiança, o régulo se apresenta na obra como o personagem que coloca em cheque a verdadeira relação do branco com a colonização, ainda que isso se processe, em grande parte, em termos de reflexões processadas em seu íntimo, onde ironiza sobre a intenção do branco em terras africanas, - que sabe ser a de roubar riquezas e subjugar – sem relação com a salvação de almas. Pelo contrário, assim como afirma Fanon: “a Igreja nas colônias não chama o homem para o caminho de Deus, senão para o caminho do Branco, do dono, do opressor” (FANON, 1961, p.37).

A visão que o chefe da aldeia traz sobre o ensino é muito diferente da que traz Dona Deolinda (voz do colonizador), pois enquanto ele quer a escola para auxiliar a autocrítica e a própria crítica do sistema colonial, ela a enxerga como fator regulador da fé, de imposição de costumes e crenças, ou seja, do apagamento das identidades, que a obra ironicamente vai tratar. Quando Bsum Nanki propõe essa escola diferente tem ideias extremamente progressistas em relação à educação, assim como Amílcar Cabral, um dos líderes da independência, acreditava que só a educação poderia libertar o povo da dominação, como afirma:

Toda a educação portuguesa deprecia a cultura e a civilização do africano. As línguas africanas estão proibidas nas escolas. O homem branco é sempre apresentado como um ser superior e o africano como um ser inferior. Os conquistadores coloniais são descritos como santos e heróis. As crianças africanas adquirem um complexo de inferioridade ao entrarem na escola primária. Aprendem a temer o homem branco e a ter vergonha de serem africanos. A geografia, a história e a cultura de África não são mencionadas, ou são adulteradas, e a criança é obrigada a estudar a geografia e a história portuguesas. (CABRAL, 2013, p.72)

O régulo, enquanto chefe de aldeia, possui os seus privilégios e não quer perdê-los, mas ao mesmo tempo tem ideias extremamente revolucionárias, sendo o personagem mais ambíguo da narrativa. O mesmo que força uma mulher a casar é o que cria uma escola para que os da terra possam pensar, ou seja, possam ver o mundo de maneira crítica, enxergando as amarras que os prendem ao colonizador.

É importante ler esta personagem pelo viés da antropofagia, conceito de Oswald de Andrade trabalhado por Norma Lima (2000) que pensa a formação das culturas de língua portuguesa a partir da devoração. A autora reflete em seu texto sobre a leitura que os caboverdianos fizeram dos modernistas brasileiros, devorando aquilo que é recebido e selecionando aquilo que interessa e produzindo assim uma literatura autônoma em contexto colonial, que ressignificava os próprios temas encontrados. Se Ndani foi devorada pelo colonizador, o régulo o devorará, ainda que de forma velada, pois ao mesmo tempo em que possui pensamentos progressistas em relação à educação, mantém interesse no cargo que ocupa.

É importante retomar o paralelo entre as ideias do Régulo com as de Amílcar, líder do PAIGC¹¹, no que diz respeito à educação para a luta. Cabral era visto pelo educador brasileiro Paulo Freire como o “pedagogo da Revolução” por ser atuante, tanto na luta armada, quanto na luta pela educação. Assemelham-se ambos, o líder da independência da Guiné e Cabo verde e o educador brasileiro na luta pela libertação das mentes, em um trabalho pautado na práxis, pois acreditavam que somente através dela se daria a conquista da autonomia por parte do oprimido. Os dois, mesmo não se conhecendo pessoalmente, convergiam para a ideia de que era impossível liberdade soberana, mesmo no contexto pós-colonial, se não houvesse também uma descolonização das mentes, o que significava se livrar do poderio colonial em seus diversos modos. Para Freire (1987), ao ler o mundo criticamente, o oprimido desenvolveria a própria consciência, saindo da leitura alienante, baseada na realidade do opressor, para uma razão revolucionária reconhecadora dos conhecimentos desenvolvidos por todos os grupos sociais, inclusive pelos oprimidos.

¹¹ Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde.

Cabral, atuante na libertação da Guiné e Cabo Verde, entende a literatura como arma mais eficiente na luta contra a alienação colonizadora. O autor cita inclusive em *L'arme de la theorie* (1975), a importância da revista *Clairidade* para a expressão do nacionalismo no embate contra a colonização, pois mesmo com a cultura do colonizador oprimindo as locais e se impondo enquanto hegemônicas, não haveria esse apagamento. Sua luta se pautava principalmente no olhar para aquelas realidades, como acentuava: “Estamos convencidos que qualquer revolução nacional ou social que não esteja fundamentada no adequado conhecimento de sua realidade corre graves riscos de pobres resultados ou de ser condenada ao fracasso.” (CABRAL, 2008, p.153)¹²

Em *Cartas à Guiné-Bissau — Registros de uma experiência em processo* (1978) Freire deixa clara a relação do seu trabalho em África com a ideia de reconstrução nacional, salientando que essa reconstrução não parte do nada, mas das fontes históricas e culturais que não foram totalmente apagadas pelo colonizador português. É, de fato, um processo de releitura dessa nação, que precisa ser reconstruída, tornando, por meio da educação, os nativos protagonistas:

Sabíamos que iríamos trabalhar não com intelectuais ‘frios’ e ‘objetivos’ ou com especialistas ‘neutros’, mas com militantes engajados no esforço sério de reconstrução do seu país. De reconstrução digo bem, porque a Guiné-Bissau não parte de zero, mas de suas fontes culturais e históricas, de algo de bem seu, da alma mesma de seu povo, que a violência colonialista não pode matar. De zero ela parte, com relação as condições materiais em que a deixaram os invasores quando, já derrotados política e militarmente, numa guerra impossível, tiveram que abandoná-la definitivamente após o 25 de abril, com um legado de problemas e de descaso que diz bem do ‘esforço civilizatório’ do colonialismo. (FREIRE, 1978, p.15)

Assim como proposto pelo régulo, uma escola para negros é de suma importância para que os nativos possam se livrar das amarras coloniais, sem a interferência e imposição do pensamento do branco. Freire propõe também que a alfabetização na Guiné se dê por meio da realidade presente no país:

Este projeto, como as próprias bases de nossa colaboração, teria de nascer lá, pensado pelos educadores nacionais em função da prática social que se dá no país. Nossa colaboração ao desenho do projeto e à posta em prática do mesmo dependeria de nossa capacidade de conhecer melhor a realidade nacional, aprofundando o que já sabíamos em torno da luta pela libertação, das experiências realizadas pelo PAIGC nas antigas zonas libertadas através da leitura de todo o material que pudéssemos escolher, privilegiando a obra de Amílcar Cabral. (FREIRE, 1978, p.16)

¹² CABRAL, Amílcar. *Unity & struggle: Speeches and writings*. 2. ed. Pretoria: UNISA Press Tsehai Publishers, 2008.

Paulo Freire se mostrava preocupado em relacionar o letramento político com o linguístico:

A revolução só é possível com o povo se tornando sujeito consciente da transformação; portanto, ele deve “comparecer” à história como ator (no sentido da ação) pensante e livre. Para tanto, a educação libertadora é um instrumento importante para que possam emergir sujeitos com essas faculdades. (ROMÃO, GADOTTI, 2012, p.37)

A experiência freiriana na África, nos seus respectivos processos de reconstrução nacional, transformou a sua pedagogia, como ressalta Gadotti (2010, p.33), pois no continente ele pôde perceber o quanto o sistema econômico era desumano. É importante deixar claro que o processo de alfabetização da Guiné-Bissau, principalmente nas áreas rurais, não foi um sucesso, e tal fato foi reconhecido por Freire, visto, principalmente, pelas más condições para o seu funcionamento.

O insucesso das campanhas de alfabetização da Guiné-Bissau deveu-se a múltiplos fatores, entre eles, à falta de apoio técnico, à falta de pessoal qualificado, à falta de material didático básico como papel e lápis, à falta de mobiliário apropriado como carteiras e quadro-negro, à falta de livros, à falta de formação dos professores e monitores. Nessas condições, qualquer metodologia não daria os resultados previstos. A causa principal do fracasso não está no método. O mesmo método de Paulo Freire, em outro contexto e em outras condições, foi aplicado em São Tomé e Príncipe, com excelentes resultados mesmo reconhecendo que “não foi possível chegar a uma transformação radical do modo de produção dominante herdado do colonialismo.” (FREIRE apud GUERRERO 2010, p. 34)

Logo, o período de Freire na África foi muito importante no processo de “reafricanização”, deixando claras a valorização e a urgência de uma educação libertadora. Assim é que o Régulo entende que deve deixar suas reflexões secretas por escrito.

O professor e a sua escola é que vão ter força. Até porque devia então sair uma lei: toda a gente tem que pensar. Artigo único. Quem não tem cabeça para pensar, não serve: Não pode ser chefe, não pode ser professor e não vai poder ter filho, que é pra evitar o problema de herança. Se um homem não pensa e depois casa com uma mulher e tem um filho, pode passar isso para o filho e ele também fica sem capacidade de pensar. (SILA, 2006, p.101)

(...)

— Uma herança para toda a gente? Não é só para os seus parentes?

— É para os meus parentes e para os parentes dos outros também. É para toda a gente que quer. É por isso que quero isso escrito. Para chegar a todos os lados. Sem alguém por sal em cima, dizer depois que o Régulo Bsum Nanki é que disse isto, Bsum Nanki é que disse aquilo, quando eu disse é outra coisa totalmente diferente. Estás a compreender, meu filho? (SILA, 2006, p.111)

Para Bsum Nanki, a sua mensagem deve ser compartilhada com toda a gente, para todas as futuras gerações. É por meio desse personagem que o autor consegue deixar, também, a sua mensagem de crítica ao sistema colonizador massacrante que deixou sequelas gravíssimas no país, com uma educação insipiente. Só por meio dela é que haverá uma mudança significativa e importante na conjuntura social dominante.

4.3 O professor

A figura do professor, que não tem nome no romance, é a de negro assimilado, filho de um homem de aldeia. Seu pai cometeu suicídio depois de ter sido preso e mandado para o trabalho forçado. É o único personagem do romance sem nome, ele possuía um que foi modificado, por conta da sua entrada na Missão. Há o questionamento que faz a si mesmo se devia contar essa história aos alunos, que já o conhecem rebatizado, com o nome ocidental, configurando-se como aquele que perdera o elo com a sua identidade africana:

Sabia também que lhe custaria muito tempo e muitas palavras levava aqueles meninos a acreditarem que ele teve uma infância idêntica à deles, que o seu nome não era o que lhes disse no primeiro dia, que aquele nome lhe fora dado na altura em que entrou na Missão, onde fez o curso de professor. (SILA, 2006, p.107)

Aos poucos ele se liberta do discurso discriminatório aprendido com os missionários e passa a reconhecer não somente as tradições e culturas do seu povo, mas a perceber o quanto este discurso era falacioso, encontrando nele o seu fim trágico. A sua função na escola passa a ser de questionador e orientador para as mudanças que estavam por vir.

Inicialmente, a escola em que atua é instrumento difusor da fé cristã e do processo de civilização. Ele precisa provar que, apesar de negro, não é ignorante, indígena, mas o que faz parte de outra condição, a de ser “cidadão português”: “O professor não precisava da companhia e da cumplicidade do Chefe para mostrar aos outros que ele não era um indígena, mas sim um assimilado ou talvez até um civilizado?” (SILA, 2006, p.105). Ainda que Ndani mais uma vez esteja sendo perpassada pelo discurso oficial, será em sua companhia que o professor deixará a convivência com o colonizador, resgatando a sua identidade: “O professor falava cada vez menos das coisas do céu. Os alunos pensaram que era uma situação passageira, sol de pouca dura, mas enganaram-se” (SILA, 2006, p.134).

A assimilação pela qual o professor passou e abandona é de suma importância para colocar em xeque esse discurso é extremamente falacioso e desigual. Por mais que ele tenha esquecido ou apagado, de maneira obrigatória, sua identidade e se reconfigurado em outro não muda em nada a sua condição de colonizado, de negro, de africano. O que esse discurso embranquecedor e cristão traz é o pensamento de que o negro, deve por meio de um processo extremamente doloroso para ele, mudar sua condição social, o que na verdade funciona como um apagamento de sua cultura, de sua identidade: “Sabe também que os colonizados mais favorecidos jamais deixarão de ser colonizados, isto é, que alguns direitos lhes serão eternamente recusados, que algumas vantagens lhes serão estritamente reservadas” (MEMMI, 2007, p.43).

O professor inicialmente representa o discurso das missões coloniais, pois é formado por elas, mas começa a questionar a sua identidade enquanto negro assimilado. Quando a colonização se impôs no continente africano, se impuseram também as desigualdades e a violência como sistema e como ideologia. O olhar do branco europeu sobre o negro africano fez com que este distinguisse a África daquilo que era imposto como norma europeia, embora o desconhecimento sobre culturas, diferenças fosse recíproco, o colonizador pelo viés das missões portuguesas, se colocou imediatamente como o agente do processo de civilização:

A ação missionária definiu categoricamente o modelo de civilização a impor e, identificando os africanos como pagãos, introduziu a primeira classificação binária na relação com os povos colonizados: o europeu era o sujeito do processo civilizador e o africano seu objeto. A relação estabelecida era, pois, uma relação antitética que só se poderia resolver pela supressão da condição de selvagem: era preciso desestruturar uma cosmogonia para substituir por outra. (CABAÇO, 2007, p.111)

No entanto o modelo de missão evangelizadora dá lugar à missão civilizadora, abrindo espaço para um olhar redutor sobre as sociedades coloniais, afirmando, por parte da Europa o seu lugar enquanto salvação dos povos vistos como “atrasados”. Logo, esse olhar hegemônico, contribui para a manutenção do sistema colonial que coloca os povos africanos, colonizados, como menores, reduzindo suas culturas, suas identidades, suas manifestações artísticas e religiosas ao esquecimento.

(...) a ação missionária desvirtuava cosmogonias, combatia ritos, alterava estruturas simbólicas; a administração estipulava normas, reprimia práticas sociais, coagia comportamentos, impunha novos valores. As transformações dos povos colonizados eram condicionadas por relações de poder dominadas pela Europa. (CABAÇO, 2007, p. 113)

O ensino dos povos africanos se deu quase que única e exclusivamente por intermédio das missões religiosas, sendo subsidiadas pelo governo português: a ideia era fazer o africano um “homem português”, esquecendo e apagando as suas tradições, desprezando-as.

Mesmo sendo peça fundamental para que Ndani cumpra seu destino trágico, o professor representa para ela a esperança de viver uma história além da tragédia que a assolava em todas as suas relações sociais:

Acreditou nela e a partir daquele dia começou a alimentar esperanças. Esperanças que foram fortemente abaladas pelo casamento forçado; Esperanças que no entanto não foram diluídas no desespero daquela noite trágica, quando viu o Régulo aproximar-se dela com uns olhos que brilhavam tanto quanto os do senhor Leitão; Esperanças que não a deixaram gritar, nem reagir de nenhuma outra forma como da outra vez, no momento em que o Régulo a forçou a abrir as pernas; esperanças que soube manter durante muitos meses, apesar dos olhares de desprezo, apesar das ameaças, apesar da solidão daquela casa grande em Quinhamel, até o dia que ele apareceu e bateu à porta... (SILA, 2006, p.148)

Ndani metaforiza essa esperança como a ideia de que, a partir da morte do Régulo, seu sol finalmente começaria a brilhar. Esta noção nos é apresentada no capítulo chamado “A Guerra de Mbunh”, fazendo referência à independência da Guiné Bissau. Por mais que os caminhos fossem muitos e incertos, a personagem se mostra esperançosa em relação ao futuro, pois enxerga no seu amado uma mudança, que a livraria da tragédia, simbolizando a liberdade das mazelas coloniais:

O que era bom para ela era pensar no sol que ia arder para sempre. Pensar no homem que agora podia acompanhar na rua, passear com ele sem medo de ouvir comentários de ofensa, nem enfrentar olhares de desprezo. O que era bom para ela era cuidar das crianças que tinha e das outras que iria ter e fazer tudo para que não andassem o caminho que ela teve que andar. (SILA, 2006, p.150)

Antes de mudar-se o professor busca nos padres explicações para os problemas que o afligiam, mas recebe apenas respostas sobre Deus e o céu, ou seja, remontando a problemas e narrativas que em nada condizem com a realidade em que ele vivia e estava vendo na sua localidade.

Não obtive tudo quanto queria, mas conseguira o essencial: a transferência para um outro lugar, muito distante. Durante dois dias estive a conversar com os Padres da Missão sobre os problemas que o afligiam. Não saiu convencido, esperava algo melhor. Falaram-lhe das coisas do céu, quando ele queria ouvir sobre as coisas da terra; falaram-lhe do passado, quando as suas preocupações eram o futuro; Falaram-lhe de coisas que aconteceram em lugares longínquos e sagrados, quando o seu problema era local e profano. (SILA, 2006, p.152)

Mais uma vez prevaleceu o discurso da dominação enquanto discurso alienante. O que nos remete à relação da igreja com os nativos como aparato de esquecimento da cultura, pois em nada estão preocupados com a salvação do povo africano, em seus problemas sociais, em suas questões locais.

Mesmo já vivendo em outra cidade, Catió, com seu amado, a personagem principal, Ndani, ainda sentia uma frustração misteriosa, que não sabia explicar o motivo. Sentia um peso nas costas e na consciência: “Seria por causa do que via no seu dia-a-dia? A miséria das populações, as crianças com cara de adulto e pinpinhida ¹³que lhe enchiam os olhos por todo lado, o poder dos brancos que tinham vindo de longe para exercer uma autoridade sem limites...” (SILA, 2006, p.153). Ndani começa a perceber que a tragédia que a assolava não era algo individual, mas se via representada em todas as outras pessoas que via sofrendo, o que marcava a frustração e a impossibilidade da mudança, visto que embora ela tenha mudado de espaços em toda a narrativa, seu sofrimento não reduziu. Ou seja, a mudança de espaço — que para ela simbolizava a esperança — representou a frustração diante do que ela não poderia mudar: as problemáticas e mazelas do processo colonial.

Captava emissoras de rádio de outras partes do mundo e sabia que algo estava acontecendo no continente, um vento novo estava a soprar. Um vento que anunciava liberdade e progresso. As reivindicações estavam a aumentar por todo o lado, as exigências dos povos colonizados estavam a ganhar nova expressão e dimensão. As práticas de injustiça não iriam durar eternamente. Deus não iria querer isso... (SILA, 2006, p.153)

O personagem deixa uma mensagem de esperança para o povo colonizado de que as coisas poderiam ser melhores quando se livrassem das amarras coloniais. O que sabemos historicamente é que essa relação não se deu de maneira exata, ou seja, não foi um processo simétrico. A descolonização apenas mudou as amarras, mas não trouxe mudanças significativas para o país.

¹³ Pimpinhido: dilatado .

5 O CARÁTER TRÁGICO

A tragédia grega surgiu como culto ao deus Dioniso do vinho, da exuberância, da alegria, das potências geradoras e da excitação de toda espécie. O culto ao referido deus era considerado clandestino, pois era a aristocracia quem definia os cultos oficiais. Com o tempo, seu caráter anti-aristocrático ganhou força e amplitude, como afirma Civita: “pelo fato de personificar a liberdade, a desobediência à ordem e à medida, Dioniso conseguiu impor-se às populações submetidas pelos gregos [especialmente as agrícolas]. Ao aceitá-lo, essas populações extravasavam, de certa forma, sua revolta contra o povo dominador” (CIVITA, 1973, p. 227).

O culto a Dioniso eleva-se ao estatuto de oficial e foi Pisístrato, em 600 a.C. quem o leva para Atenas, onde ergue um templo dedicado ao deus e institui em seu nome diversas festas que ganham estatuto de realidade social politicamente instaurada, nesse contexto surgiu a tragédia grega. Seu início advém dos ditirambos dionisíacos, logo, era a representação com atores de fatos que ocorriam no plano mítico, que problematizavam a vida do herói e discutiam os valores da existência humana.

A tragédia é a imitação de uma ação elevada e completa, dotada de extensão, numa linguagem embelezada por formas diferentes em cada uma das suas partes, que se serve da ação e não da narração e que, por meio da compaixão (eleos) e do temor (phobos), provoca a purificação (katharsis) de tais paixões. (ARISTÓTELES, 2008, p.12)

Os espetáculos, com apresentações das tragédias eram extremamente populares, visto que o Estado custeava suas montagens, pois se tratava de conseguir apoio do povo. Todos se mobilizavam em prol das exibições teatrais, as quais já eram instituídas como manifestações nacionais. Possuíam, então, um caráter social extremamente importante:

A tragédia não é apenas uma forma de arte, é uma instituição social que, pela fundação dos concursos trágicos, a cidade coloca ao lado de seus órgãos políticos e judiciários. Instaurado sob a autoridade do arconte epônimo, no mesmo espaço urbano e segundo as mesmas normas institucionais que regem as assembleias ou tribunais populares, um espetáculo aberto a todos os cidadãos, dirigido, desempenhado, julgado por representantes qualificados das diversas tribos, a cidade se faz teatro, ela se toma, de certo modo, como objeto de representação e se desempenha a si própria diante do público. (VERNANT; NAQUET, apud SANTOS)

Toda aventura ou infortúnio vivenciados pelo herói trágico decorre de suas ações e, no entanto, as tragédias colocam diante dos espectadores personagens que irão responder pelos seus atos. Estão em jogo, no palco, os valores religiosos e os democráticos da pólis, discutindo, assim, as suas mudanças. O gênero irá se apresentar criticamente como um desequilíbrio, ou melhor, como a constituição de um equilíbrio novo.

O homem cívico se coloca no palco e confronta o homem que se relaciona diretamente com um passado mítico, possibilitando, no entanto, que por meio das ações do herói trágico possa repensar as relações de justiça. Assim, a cidade coloca seus problemas no palco e é analisada pela própria cidade, mostrando seu caráter altamente pedagógico.

O herói trágico entra em choque com uma lei já estabelecida e é diante dela que o personagem compreende seu erro, sua desmedida. Nesse contexto, o destino se mostra inexorável e implacável, e através da inexorabilidade do destino que ele se dá conta da sua impotência e vulnerabilidade, pois se entende como alguém sem escolha.

Trazendo o conceito de trágico para a discussão do romance podemos perceber a relação da obra com o questionar e tematizar a construção de uma nova ordem social, seu caráter pedagógico não apenas apresentado no sentido de reterritorializar o discurso sobre a colonização, mas pelo fato de narrar, por meio de personagens africanos, suas visões de mundo, problemas e mazelas. A personagem trágica de Sila também não pode fugir de seu destino implacável e, mesmo fadada ao sofrimento por conta de uma maldição, podemos perceber que o que a leva ao infortúnio não está diretamente ligado aos deuses, mas às questões históricas: o imperialismo, a colonização, as relações de gênero, o estupro, a falta de educação, a miséria, a situação degradante, enfim, às quais os moradores das áreas rurais da Guiné Bissau estão submetidos.

Ainda sobre o conceito de tragédia é importante discutir de que maneira a construção do gênero dramático se deu no contexto africano. O teatro, assim como bem pontua Abdias do Nascimento, encontra-se predominantemente em culturas brancas, ou seja, ocidentais. Em seu livro *Dramas para negros e prólogo para brancos*, o autor reflete se a condição do negro, do africano seria estranha ao drama ou então não digna de ser dramatizada.

Sabe-se que, desde as suas primeiras manifestações artísticas e culturais, o africano sempre esteve vinculado ao teatro, seja na dança, nos ritos, no culto aos deuses e aos antepassados, ou seja, os rituais religiosos, com suas especificidades artísticas, foram a primeira cena teatral africana.

O teatro africano, portanto, precedeu a existência do teatro grego. Foi a Grécia que seguiu os passos do Egito, o qual possui manifestações bem mais antigas do que as de

Ésquilo, porém ela desvencilhou as suas manifestações artísticas do rito religioso. A própria figura do griot africano, aquele que narrava as histórias e as passava, por meio da oralidade, para as outras gerações, é extremamente teatral. Havia grande interpretação nesse jogo de contar histórias e cabe lembrar que a própria tragédia de Ndani nasce de uma revelação oral.

A tragédia aqui tem um caráter muito mais amplo, pois Ndani é metáfora de uma nação que não pode fugir do seu “destino” após um processo traumático de colonização que silenciou, sucateou e subjugou os nativos africanos. A tragédia que se coloca no romance é previsível, pois mostra as contradições do período da colonização e resulta nas mazelas herdadas pelo país Guiné-Bissau, porém o martírio pelo qual a África passou foi justificado por teorias racistas que o legitimaram. Temos então, o olhar sobre o povo africano, sob a égide da maldição de Cam, do seu filho e de todos os seus descendentes, que faria com que fossem escravos. A relação com a passagem bíblica relatada em Gênesis, traz a origem do cativo e da maldição da África.

O velho mito serviu então ao novo pensamento mercantil, que o alegava para justificar o tráfico negreiro, e ao discurso salvacionista, que via na escravidão um meio de catequizar populações antes entregues ao fetichismo ou ao domínio do Islão. Mercadores e ideólogos religiosos do sistema conceberam o pecado de Cam e a sua punição como o evento fundador de uma situação imutável. (BOSI, 2012, p.257)

Fica evidente a relação que se faz aqui com a apropriação feita pelo autor do conceito ocidental de tragédia para narrar o período colonial africano. Temos de um lado, no romance, o colonizador consciente e pleno dos seus poderes e os nativos buscando pelos seus direitos. Cada um desses nativos representa a relação com a identidade que se fragmenta, integral ou parcialmente, mas que juntos contam a narrativa da reconstrução nacional. Assim como citado no teatro grego, a obra de Sila se mostra pedagógica no sentido de recontar com as vozes africanas esse período trágico e trazer à reflexão a sociedade guineense atual, dando voz aos excluídos de outrora para tematizar a esperança e, igualmente, a insegurança do seu povo em relação ao período que se segue à descolonização.

Reforçando o caráter trágico, ao fim do romance, temos o julgamento do professor, qual ele é deportado e Ndani fica todos os anos a esperá-lo no cais, até que um dia se atira no mar. *A Última Tragédia*, assim, narra aspectos sobre o trauma, que foi e ainda é, na Guiné Bissau contemporânea, aquilo que assola a sua realidade. No romance, inicialmente percebemos que a palavra tragédia está diretamente ligada à maldição que presente na vida da personagem feminina, que será de infortúnios, mas percebemos que esta palavra ganha

sentido mais amplo, deslocando a ideia de trágico não apenas para a vida da personagem principal, mas traz a tragédia da colonização que arruinou toda a nação Guiné Bissau e a própria África.

Ainda sobre a ideia de tragédia, podemos concluir a partir das possibilidades de leitura da obra de Sila é a relação que ela mantém com o que Moema Augel chama de “escombros”. A partir das ruínas deixadas pela colonização é que se pôde pensar sobre nação, identidade, gênero, raça e classe. Ou seja, as independências africanas mantiveram intacto o sistema colonial, sendo necessário apenas reformulá-lo. Segundo a autora “o abismo entre a riqueza e o bem-estar de uns poucos e as massas desfavorecidas permaneceu intransponível, e os novos líderes continuaram muito distantes do povo” (AUGEL, 2007, p.360). Desde aquela independência, os sujeitos guineenses procuram construir suas narrativas expulsando de seu interior o ranço colonial, a impregnação da cultura do outro europeu, fazendo um movimento de reterritorialização narrativa.

A literatura guineense, muito incipiente em relação às grandes literaturas com maior tempo de formação, em nada fica devendo no sentido de construção das identidades e reverberações de seu povo. Autores como Abdulai Sila trazem em suas obras subjetividades que exprimem sentimentos de pertença importantes para a construção das memórias coletivas da recém nação guineense. Os conceitos de nacionalidade e guineidade são fluidos e estão em construção na formação deste “estado que se quer Estado-Nação”, para usar a expressão de Moema Augel (2007). Logo, o que se pode perceber é o elo que estas obras estabelecem como importantes construtores da identidade nacional de maneira a sobrepor-se ao discurso hegemônico. Portanto, é necessário entender que, com a recente independência da Guiné-Bissau, os conceitos de pertencimento são muito recentes, assim como o reconhecimento dentro de limites geográficos, que anteriormente não existiam, além do convívio da multiculturalidade étnica presente no país.

A construção da guineidade não passa apenas pela negação da identidade portuguesa, da cultura do colonizador, mas do convívio harmônico com as alteridades presentes no território e na aceitação das culturas nativas e tradicionais. Em *A Última Tragédia* podemos perceber como convivem em um mesmo espaço três identidades totalmente diversas, mas que constroem e buscam uma possibilidade de discussão sobre a nação.

CONCLUSÃO

A *Última tragédia* investiga um passado de feridas consequentes do embate entre colonizadores e colonizados, identificando em sua narrativa uma série de atitudes que evidenciam todo aquele doloroso processo. Ao mesmo tempo, discute, na perspectiva contemporânea de sua produção, a relação do país com a sua multiculturalidade, com a colonização finalizada e com as reverberações que ela produziu no contexto da atual nação. O livro pensa criticamente o contexto guineense de formação nacional, com as crises identitárias e os variados papéis sociais, a luta de classes, as desigualdades sociais, culturais e a herança colonial como reflexo nas políticas insipientes de incentivo à educação e cultura.

O que se pode concluir é que o autor guineense nos convida a uma reflexão por meio da literatura da condição econômica e social do seu país trazendo os problemas causados pela ação do colonizado frente a esse processo traumático, não encerrando em seu texto o destino da nação, mas deixando em aberto como um caminho, uma incerteza de futuro.

A literatura de Sila, neste contexto, serve como ferramenta importante para a construção da guineidade. É por meio dela que podemos desconstruir o discurso hegemônico imposto pela colonização que estereotipa o colonizado, subjugando-o. O epílogo da obra ironiza essa questão, deixando claro que a narrativa de Ndani não é mais que uma “passada com pouco de sal em cima”, ou seja, se trata apenas de uma narrativa carregada de impressões externas, que não condiz totalmente com a realidade dos fatos apresentados pelo narrador no romance. Assim, ele coloca em jogo a veracidade dos fatos escritos, pois prioriza a existência de várias narrativas orais que dificultam saber a verdade de como se deram os acontecimentos. Desconstrói, portanto, a narrativa que ele mesmo produziu, criando uma simbologia de reconstrução.

As tragédias que assolam Ndani e, por conseguinte, a própria África, não estão ligadas a questões de feitiçaria ou magia, mas articuladas às conjunturas social e política, sendo narrativas tecidas como justificativas para o exercício de abusos, preconceitos e exploração. A personagem feminina, metaforizada como a nação ou como a própria África, estabelece com os personagens masculinos que entram em contato com ela, um novo olhar deles para certas questões: o Régulo e seu discurso nacional por meio da educação e o professor revê a própria identidade de assimilado e enfrenta o colonizador.

Discutimos, desse modo, de que maneira o discurso do esquecimento imposto pelo colonizador tentou afirmar a sua hegemonia sobre a cultura africana, tratando-a como menor

ou como fruto de um imaginário folclórico. Refletimos, portanto, que é recuperando o discurso alienante do colonizador e dando voz aos invisibilizados que Sila pode reconstituir o percurso da construção nacional, fazendo assim o que chamamos aqui de reterritorializar a narrativa colonial.

Da mesma maneira colocamos no centro a ideia dos espaços de poder na constituição da narrativa nacional e de que forma os três personagens, diferentes entre si, conseguem discutir a partir de seus locais de fala, o percurso colonial. Outro fator importante é a nova concepção que o autor traz para o conceito de tragédia e até mesmo para o conceito de narrativa, pois ele ressignifica a historiografia colonial, tirando do centro o discurso hegemônico e trazendo para o centro a história da África negra pensada de maneira crítica pelos autores do processo colonial. É somente a partir deste recurso narrativo que o autor pode recontar o processo traumático da colonização dando voz aos que foram silenciados, partindo de um olhar contemporâneo crítico e reflexivo sobre o passado.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Companhia das Letras: 2008.

ANDRADE, Mário Pinto de. *Origens do nacionalismo africano: continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa: 1911-1961*. Lisboa: Dom Quixote, 1997.

APPIAH, Khomei Anthony. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARISTÓTELES. *Poética*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

AUGEL, Moema Parente. *O Desafio do escomburo: nação, identidade e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

BARROS, Miguel de; SEMEDO, Odete. *A participação das mulheres na política e na tomada de decisão na Guiné-Bissau*. UNIOGBIS: 2015.

BHABHA, Homi K. Disseminação: tempo, narrativa e as margens da nação moderna. In: BUESCU, Helena (Org). *Floresta Encantada: Novos caminhos da literatura comparada*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2001.

BONNICI, Thomas. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. São Paulo: EDUEM, 2012.

_____. Introdução aos estudos das literaturas pós-coloniais. *Mimesis*, Bauru, v.19, n.1, p.07-23, 1998.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo", in: LOPES LOURO, Guacira (Org.). *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999: 151-172.

CABAÇO, José Luiz de Oliveira. *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*. 2007 Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CABRAL, Amílcar. *A Arma da Teoria. Unidade e Luta*. v. 1. Fundação Amílcar Cabral, Praia, Cabo Verde, 2013.

CANDAU, Joel. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.

CARNEIRO, G; CARDOSO, J. *A última tragédia: um esboço da construção histórica e identitária da Guiné Bissau*. Acesso em 27/02/2017.

- CASTELLS, Manuel. *A era da informação: Economia, sociedade e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- CHAVES, Rita. *A Formação do Romance Angolano: Entre Intenções e Gestos*. Coleção Via Atlântica, n° 1. São Paulo, 1999.
- CIVITA, Victor. *Mitologia*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc, 1999.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S/A, 1961.
- FREIRE, Paulo. *Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- GUERRERO, Miguel Escobar. *Sonhos e utopias: ler Freire a partir da prática*. Brasília: Liber, 2010.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.
- LARANJEIRA, PIRES. *Pós-colonialismo e pós-modernismo em contexto pré-moderno e moderno: o local e o nacional nas literaturas dos cinco e as ilusões da literatura-mundo*. p 3-34, v. 5. 2016, Acesso em: 05/12/18
- LIMA, Norma Sueli Rosa. *Revisitando Claridade: o encantamento da poesia cabo-verdiana com o modernismo brasileiro*. 2015. Tese (Doutorado em literatura) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2000.
- LOPES, Carlos (Org.) *Desafios contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.
- MIRANDA, Wander Melo. *Nações Literárias*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010.
- MOREIRA, Joacine Katar. *A cultura de matchundadi na Guiné- Bissau: Gênero, violências e instabilidade política*. 2017. Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2017.
- MUNANGA, Kabengele. Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso? *Revista da ABPN*, V.4, n.8, 2012.

- NEVES, Rita Ciotta. *Os estudos pós-coloniais: um paradigma da globalização*. Babilônia, n°6/7, 2009.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, v.2, n.3, 1989.
- RIBEIRO, Margarida Calafate. *Uma história de regressos: Império, Guerra colonial e Pós-colonialismo*. Editora Afrontamento, 2005.
- ROMÃO, José Eustáquio. GADOTTI, Moacir. *Paulo Freire e Amílcar Cabral: a descolonização das mentes*. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2012.
- RUI, Manuel. *Eu e o outro: o invasor ou em poucas três linhas uma maneira de pensar o texto*. Comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra. São Paulo, Brasil, 1985.
- SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SANTOS, Adilson. A tragédia grega: um estudo teórico. *Revista Investigações*, vol. 18, n.01, 2005.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Portugal: um retrato singular*. Porto: Edições Afrontamento, 1993.
- SECCO, Carmen Lúcia Tindó; SALGADO, Maria Teresa; JORGE, Silvio Renato. (org). *Pensando África: literatura, arte, cultura e ensino*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010.
- SILA, Abdulai. *A última tragédia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- SILVA, Márcio Selligman. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *PSIC. CLIN*, RIO DE JANEIRO, v. 20, n.1, p.65 – 82, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pc/v20n1/05>, acesso em 05/12/2018.
- SILVA, Tomas Tadeu (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000.
- SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (org). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004. p. 113-133.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.