

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ÁREA: ESTUDOS DA LITERATURA
ESPECIALIDADE: LITERATURAS PORTUGUESA E LUSO-AFRICANAS
LINHA DE PESQUISA: ESTUDOS CULTURAIS

LETÍCIA VALANDRO

A DIFÍCIL MISTIDA GUINEENSE
NAÇÃO E IDENTIDADE DA GUINÉ-BISSAU ATRAVÉS DA TRILOGIA DE ABDULAI
SILA

PORTO ALEGRE

2011

LETÍCIA VALANDRO

A DIFÍCIL MISTIDA GUINEENSE
NAÇÃO E IDENTIDADE DA GUINÉ-BISSAU ATRAVÉS DA TRILOGIA DE ABDULAI
SILA

Dissertação de Mestrado em Literaturas Portuguesa e Luso-Africanas apresentada como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Jane Fraga Tutikian

PORTO ALEGRE

2011

A todos que acreditam e promovem a igualdade entre os Homens.

Ao povo da Guiné-Bissau, com o desejo de que os sonhos de Amílcar Cabral realizem-se e conduzam a nação a um desenvolvimento fundado na justiça, igualdade, união, solidariedade.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço à minha orientadora, Professora Dr.^a Jane Fraga Tutikian. Além do conhecimento e apoio inestimável nos momentos de certo desânimo e, até mesmo, de turbulência na vida pessoal, foi a responsável por me apresentar as literaturas luso-africanas, especialmente, a guineense. Serei sempre grata por essa oportunidade única.

Agradeço, sobretudo, à minha família, pelo apoio incondicional, pelo carinho incansável e constante, pelas férias adiadas, pelas ausências relevadas.

À professora Florence Carboni, com quem tive interessantes e esclarecedoras conversas sobre a África, o pós-colonialismo, o poder da literatura e da língua para uma nação. Além disso, agradeço suas palavras de incentivo quando a vida parecia desabar e o trabalho, conseqüentemente, estagnar.

Às professoras do Programa de Pós-graduação em Letras, em especial a Elisabete Peiruque e Regina Zilberman, pelos ensinamentos imensuráveis, bem como pelo grande exemplo de intelectual e, acima de tudo, de professora.

Aos colegas que, ao longo dessa caminhada, contribuíram para a solidificação do conhecimento e para momentos de descontração, tão importantes para aliviar o cansaço. Alguns, mais do que colegas, tornaram-se amigos que, com certeza, levarei para a vida toda.

Às professoras e aos colegas do setor de Italiano, pela compreensão e apoio. Sobretudo, pelo prazer da convivência e aprendizado. As aulas de italiano foram, além de momentos de conhecimento e satisfação, períodos em que pude aliviar a mente e a alma.

Jurei a mim mesmo que tenho que dar a minha vida, toda a minha energia, toda a minha coragem, toda a capacidade que posso ter como homem, até ao dia em que morrer, ao serviço do meu povo, na Guiné e Cabo Verde. Ao serviço da causa da humanidade, para dar a minha contribuição, na medida do possível, para a vida do homem se tornar melhor no mundo. Este é que é o meu trabalho.

Amílcar Cabral

RESUMO

Após mais de cinco séculos de dominação e exploração portuguesa, a Guiné-Bissau, pequeno país localizado na costa ocidental da África, assume a difícil tarefa de constituir-se como nação e, dessa forma, forjar sua identidade nacional. Acreditando que a literatura apresente papel singular em tal engenho, o presente trabalho busca, através da trilogia do autor do primeiro romance nacional, Abdulai Sila, analisar como essas complexas construções vêm-se alicerçando e erguendo. Os romances *A Última Tragédia* (1995), *Eterna Paixão* (1994) e *Mistida* (1997), por tratarem de diferentes períodos do território em questão, da colonização ao pós-independência, possibilitam uma análise abrangente e elucidativa, além de lançarem mão da esperança como característica principal, indo de encontro à difícil realidade do pós-independência. As ideias, sobretudo, de Homi Bhabha, Edward Said e Stuart Hall, a respeito de cultura, nação, identidade, pós-colonialismo, constituem o cerne teórico e analítico dessa dissertação. Sob a óptica dos Estudos Culturais, por meio do entrecruzamento entre o discurso histórico e ficcional, o hibridismo pressuposto faz-se nítido. Às riquezas e belezas da cultura africana, expressas pelas diversas e diferentes etnias, unem-se aspectos culturais lusos, assim como elementos advindos e consequentes da realidade global e interconectada do mundo contemporâneo. Assim, a nação e a identidade guineense, ainda em processo de construção, já deixam entrever sua característica híbrida, em que o tradicional e o moderno conjugam-se e entrelaçam-se igualmente.

Palavras-chave: Guiné-Bissau. Abdulai Sila. Literatura. Identidade. Nação. Pós-colonialismo

ABSTRACT

After more than five centuries of portuguese domination and exploration, the Guinea-Bissau, small country located in the occidental coast of Africa, assumes the difficult task to constitute itself as nation and, in this way, to forge its national identity. Believing that literature presents singular paper in such device, the present work searches, through the author's trilogy of the first national romance, Abdulai Sila, to analyze how these complex constructions are founded. The romances *A Última Tragédia* (1995), *Eterna Paixão* (1994) e *Mistida* (1997), for dealing with different periods of the territory in question, from colonization to post-independence, they make possible an including and elucidative analysis, beyond making use of hope as main characteristic, opposing to the difficult reality of post-independence. The analytical and theoretical core of this dissertation is constituted by the Homi Bhabha, Edward Said and Stuart Hall's ideas about nation, identity and post-colonialism. Through the point of view of the Cultural Studies, crossing historical speech and fictional speech, the supposed hybridism becomes clear. To the wealth and beauties of the African culture, expressed by the ethnic differences, portuguese cultural aspects are joined, as well as consequents elements of the global reality of the contemporary world. Thus, the nation and the identity of Guinea-Bissau, still in construction process, allow already to see its hybrid characteristic, where the traditional and the modern are equally conjugated and interlaced.

Keywords: Guinea-Bissau. Abdulai Sila. Literature. Identity. Nation. Post-colonialism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 NAÇÃO E IDENTIDADE NO CONTEXTO PÓS-COLONIAL	14
2.1 AS IDEIAS DO ESTADO-NAÇÃO MODERNO E O DISCURSO COLONIAL COMO APARATO DO PODER	14
2.1.2 O pós-colonialismo e a emergência do hibridismo	17
3 ASPECTOS HISTÓRICOS	25
3.1 O INÍCIO DAS EXPLORAÇÕES: O PAPEL DO DESENVOLVIMENTO NAVAL ...	25
3.1.2 A exploração da África	26
3.1.3 As Conferências de Berlim	28
3.1.4 O colonialismo português	32
3.1.5 As independências das colônias africanas	34
3.2 O INÍCIO DA EXPLORAÇÃO NA COSTA DA GUINÉ	36
3.2.1 As características da colonização a partir do século XIX	41
3.2.2 O pós-independência	46
3.2.3 O conflito armado e a Guiné-Bissau hoje	47
4 À ESPERA DA ÚLTIMA TRAGÉDIA	52
4.1 DOIS “MUNDOS” TÃO DIFERENTES	52
4.1.2 O Régulo e as ideias de Amílcar Cabral	58
4.1.3 <i>A Última Tragédia</i>	62
4.1.4 Delineando a Guiné pós-colonial	66
5 UMA ETERNA PAIXÃO	73
5.1 DANIEL E O PAN-AFRICANISMO	73
5.1.2 Na terra dos antepassados	78
5.1.3 Woyowayan: a sociedade ideal	87
5.1.4 “Filho de um imigrante africano”	91
6 UMA MISTIDA URGENTE A SAFAR	95

6.1 MISTIDA: REFLEXO DA DESESTRUTURAÇÃO	95
6.1.2 Depois da guerra e da esperança, a desilusão	99
6.1.3 Memória e construção da nação	106
6.1.4 Figuras femininas: nova vida à esperança	109
6.1.5 “Won’t you help to sing another song of freedom?”	114
6.1.6 Uma <i>Mistida</i> comum a todos os cidadãos	119
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
REFERÊNCIAS	129

1 INTRODUÇÃO

As questões em torno das identidades, tanto individuais quanto nacionais, têm adquirido grande relevância no contexto pós-colonial e pós-moderno. Antes fixas, na atualidade, “as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação” (SANTOS, 2010, p. 135). Caracterizam-se, parafraseando Stuart Hall (2006, p. 12), como “celebrações móveis”, continuamente formadas e transformadas em relação às maneiras pelas quais o sujeito é representado ou interpelado nos sistemas culturais.

Tal complexidade cria a necessidade de estudos que abordem esse tema. Em relação aos países luso-africanos, essa necessidade é ainda maior e mais relevante, uma vez que “o reconhecimento da própria idéia¹ de nação dentro do conjunto do país” (ABDALA JUNIOR, 2007, p. 38-39) é um fato recente. Dentre as cinco jovens nações que foram objeto de colonização portuguesa, a saber, Angola, Moçambique, Cabo-Verde, Timor-Leste e Guiné-Bissau, a última, além de apresentar uma das mais tardias produções literárias, possui, em relação às demais, um reduzido número de pesquisas acerca de sua literatura. Essa característica, certamente, liga-se à grande instabilidade política e social que marca sua existência e evidencia a imprescindibilidade de que estudos dessa natureza sejam produzidos.

Localizada na costa ocidental da África, o primeiro registro de navegadores portugueses na Guiné data de 1446, com a chegada de Nuno Tristão. No entanto, somente a partir de 1936 pode-se falar em colonização de fato, pois, por muito tempo, “para Portugal a Guiné não passava de um entreposto de comércio de escravos, um centro comercial e não uma colônia de assentamento” (SEMEDO, 2010, p. 19). Como um dos legados da colonização, a Guiné-Bissau herdou fronteiras arbitrárias e um mosaico cultural, constituído por cerca de 27 diferentes grupos étnicos. Apesar disso, “na multiplicidade e na riqueza de sua multiculturalidade, é, hoje em dia, uma unidade geopolítica que procura seu lugar no mundo como um Estado-nação. A literatura participa dessa busca” (AUGEL, 2007, p. 176).

Por nação, compreende-se, aqui, a ideia de “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2008, p. 32), constituída por um discurso. Ela não é, portanto, “apenas uma entidade política mas algo que produz sentidos – *um sistema de representação cultural*” (HALL, 2006, p. 49, grifos do autor). É no interior dessa representação que, segundo Hall, as identidades nacionais

¹ As citações serão apresentadas sem que haja alterações para a adequação ao Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa vigente desde 2009.

são formadas e transformadas (HALL, 2006, p. 48). Assim, toda nação tem por alicerce sua cultura, a qual cria conceitos, ideias, ações com as quais seus cidadãos identificam-se e em razão dos quais agem.

Nesse sentido, Edward Said (1995, p. 255) credita à cultura um lugar de importância ímpar e essencial para a construção e manutenção de um império ou colônia, bem como para a reação a essa dominação e consequente formação de uma nova nação. Isso fica bem evidente quando o teórico afirma que, da mesma forma que uma cultura pode preparar uma sociedade para a dominação ultramarina de outra sociedade, ela também pode dispor essa primeira sociedade a abdicar ou alterar a própria ideia de dominação.

Como um dos principais meios de propagação dessas ideologias aparecem as narrativas da nação. Comenta Said (1995, p. 13), nesse sentido, que muitas das questões essenciais do imperialismo, como quem possuía a terra, quem nela tinha o direito de se estabelecer e trabalhar, foram pensadas, discutidas e, até mesmo, definidas nas narrativas, tamanha sua importância para a cultura e o imperialismo. Além disso, parafraseando Zilá Bernd (2006, p. 19), a identidade não poderia ter outra forma além da narrativa, já que, em última análise, definir-se é narrar. Nesse contexto, as literaturas emergentes desempenham um papel fundamental na elaboração da consciência nacional. Devido a essa perspectiva, que aponta a relevância das narrativas para as nações e suas identidades nacionais, acredita-se que a literatura seja o lugar onde as novas identidades estão sendo discutidas, formadas e reformuladas. Apesar da pequena produção e ainda menos expressiva recepção, a literatura guineense está encontrando seu próprio caminho e realiza bem essa importante função.

A partir dessas perspectivas, o presente trabalho propõe-se a apresentar, discutir, refletir sobre como a identidade guineense vem construindo-se no pós-colonialismo. Para tanto, o estudo toma por base os três romances de Abdulai Sila²: *Eterna Paixão* (1994), *A Última Tragédia* (1995) e *Mistida* (1997). Publicadas na década de noventa, as obras tratam de diferentes momentos da realidade do país, podendo-se, assim, ter uma visão mais completa da sociedade em questão.

Na busca por essa definição da *guineidade*, leva-se em conta a ideia de hibridismo cultural proposta por Homi K. Bhabha (1998). Para esse teórico, a identidade do homem pós-

² Abdulai Sila nasceu em Catió, Guiné-Bissau, em 1958. É engenheiro eletrotécnico formado pela Universidade de Dresden (Alemanha), economista e investigador social. É uma das mais destacadas vozes da Literatura Guineense. Além dos romances *Eterna Paixão* (1994), *A Última Tragédia* (1995) e *Mistida* (1997), publicou *As Orações de Mansata* (2007), drama dividido em seis atos. Foi co-fundador do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas, da Ku Si Mon Editora (a primeira editora privada do país) e da revista cultural Tcholoná. Disponível em <http://www.didinho.org/abdulaisilabiografia.htm>. Acesso em: 04 de novembro de 2011.

colonial não é unívoca, pura e estática. É, sim, produto da união de diferentes discursos, de diferentes culturas. Sua compreensão sóciodiscursiva da linguagem leva-o a evidenciar a importância de que os discursos passem pelo “Terceiro Espaço, que representa tanto as condições gerais da linguagem quanto a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência” (BHABHA, 1998, p. 66). Ou seja, um discurso contém, também, seu oposto, e isso deve ser levado em conta em uma análise que busque ser não simplesmente mimética e historicista, tipo de análise que o teórico considera insuficiente. Sua definição do *entre-lugar*, do espaço *intersticial*, da fronteira, culmina por alegorizar a situação pós-colonial e evidenciar que, na passagem por esse, as identidades formam-se de maneira híbrida, “sem uma hierarquia suposta ou imposta” (ibid., 1998, p. 20).

Como linha teórica têm-se os Estudos Culturais, que podem ser compreendidos como uma área na qual diferentes campos do conhecimento interagem com o objetivo de promover estudos focados nos aspectos culturais das sociedades. Nesse sentido, no presente trabalho, o discurso histórico e o ficcional são entrecruzados. Leva-se em conta, assim, os cinco séculos de dominação colonial sofridos pela Guiné-Bissau, bem como o pós-colonialismo e suas implicações.

Segue a esse capítulo introdutório um capítulo de abordagem teórica, no qual a realidade pós-colonial é analisada. O pós-colonialismo, nessa análise, vincula-se e se define como uma direção teórica específica relacionada às produções culturais de sociedades que sofreram processo de colonização e que, conquanto apenas nomeadamente, já se encontrem livres. A questão identitária e a relevância da cultura para a mesma encontram em Edward Said, Stuart Hall e Homi Bhabha alguns de seus principais teóricos, cujas constatações e ideias constituem a base conceitual do presente trabalho.

No terceiro capítulo, a análise volta-se à História e pretende esclarecer a ideologia e as ações que caracterizaram as explorações iniciadas pelas potências europeias no final do século XV. Dá-se destaque à excentricidade da exploração colonialista portuguesa, ligada a sua economia bastante atrasada, incapaz de converter seu imperialismo extrativo em transformativo e de inserir-se no capitalismo industrial e financeiro que se desenvolveu a partir do final do século XIX. Os principais acontecimentos da história da exploração da Guiné, desde a chegada dos portugueses à atualidade, são delineados. Sua situação cultural, econômica, política e social, após a conquista da independência, é descrita e examinada.

“À espera da última tragédia” é o capítulo seguinte. A análise da obra de Abdulai Sila inicia com *A Última Tragédia*. Apesar de ter sido o segundo romance publicado (em 1995), é

o que mais recua no tempo e transcorre na Guiné ainda colônia portuguesa. Além desse maior recuo temporal, a opção em analisá-lo antes de *Eterna Paixão* deve-se ao fato dele ter sido o primeiro escrito por Sila (em 1984), não publicado na década de 1980, pois, nas palavras do autor, “não havia condições porque aquilo tinha de passar pela Censura e eu não queria” (SILA, 2002, p. 9). Nesse, pode-se perceber a ideologia e o discurso colonialista, assim como as estratégias de resistência africana. O Régulo é a personagem principal, já que representa o africano consciente de sua humanidade e igualdade, não contaminado pela crença na sua inferioridade e, até mesmo, animalidade, fundamento da ideologia do colonizador. A filiação de suas ideias aos pensamentos do líder revolucionário africano Amílcar Cabral também são aclaradas e, conforme se poderá observar, estão presentes ao longo da trilogia, delineando o caminho para a nação ainda fora de eixo.

Eterna Paixão, romance escrito e publicado em 1994, é analisado no quinto capítulo. Além do medo da censura, Sila esclarece que esse romance “reflectia de certa forma aquela vivência do momento. Era essa a mensagem mais actual” (ibid., 2002, p. 9), por isso ter sido publicado primeiro. Nesse, as ações narradas acontecem em um país não denominado, aspecto que contribui para a ideia de unidade africana defendida pelo pan-africanismo, cujos conceitos fazem-se presentes na obra através das personagens Mark Garvey e Daniel Baldwin. O destaque do romance é Woyowayan, tabanca transformada em exemplo de desenvolvimento à África, o sonho utópico de Sila, e de muitos outros guineenses, convertido em realidade.

Os problemas surgidos com a independência, já delineados em *Eterna Paixão*, são a substância de *Mistida* (1997), romance trabalhado no sexto capítulo. A desestruturação que caracteriza o país faz-se presente na obra e pode ser vista em seus aspectos formais. A importância da memória para a construção de uma nação justa, igualitária, solidária constitui o mote da narrativa. É em *Mistida* que a ideia de trilogia confirma-se, pois ocorre o encontro de algumas personagens dos três romances. A linguagem, já territorializada nos romances anteriores, adquire maior destaque e relevo, o que inicia com o título da obra, único na língua guineense. Além do grande número de vocábulos e expressões em guineense, também aparecem palavras em algumas línguas étnicas, deixando transparecer a multiplicidade de culturas que constitui o país.

O presente trabalho, dessa forma, realiza-se sob esses aspectos: a relevância da cultura e, sobretudo das narrativas para uma nação e sua identidade nacional e a percepção de que uma identidade pós-colonial faz-se de forma híbrida, discursiva, *tradutória*, em que os diferentes traços culturais envolvidos interagem e agem mutuamente e, como disse Bhabha, sem nenhum tipo de suposição ou imposição.

2 NAÇÃO E IDENTIDADE NO CONTEXTO PÓS-COLONIAL

2.1 AS IDEIAS DO ESTADO-NAÇÃO MODERNO E O DISCURSO COLONIAL COMO APARATO DO PODER

A dominação colonial sustentou-se não apenas em “soldados e canhões”, mas, principalmente, em “idéias, formas, imagens e representações” (SAID, 1995, p. 38). Essa ideologia colonialista incluía “a noção de que certos territórios e povos *precisam* e imploram pela dominação” (ibid., 1995, p. 40, grifo do autor). O lucro, objetivo máximo da exploração colonialista, não era o único comprometimento existente. Havia, ainda, a noção de compromisso, de dever com a pátria, criada e legitimada justamente a partir do sentimento de pertencimento. Daí ser possível que “pessoas decentes” aceitassem e compactuassem com a ideia de que povos distantes “*deviam* ser subjugados” e “pudessem pensar no *imperium* como um dever planejado, quase metafísico, de governar povos subordinados, inferiores ou menos avançados” (ibid., 1995, p. 41, grifos do autor).

O reconhecimento e repúdio de diferenças raciais, culturais e históricas apoiou, logo, o discurso colonial, cujo objetivo foi o de “apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (BHABHA, 1998, p. 111). Nesse sentido, o colonizado personificava o “mal absoluto”. Seus costumes, suas tradições, seus mitos, eram “a própria marca desta indigência, desta depravação constitucional” (FANON, 1979, p. 31), daí sua destruição, assim como a de insetos, fazer-se necessária.

De acordo com as proposições de Homi K. Bhabha, ao delimitar uma “nação sujeita”, o discurso colonial tornava possível sua apropriação, direção e domínio. Sua legitimidade emergia de uma forma de conhecimento estereotipada do colonizado e do colonizador. “O estereótipo impede a circulação e a articulação do significante de ‘raça’ a não ser em sua *fixidez* enquanto racismo. Nós sempre sabemos de antemão que os negros são licenciosos e os asiáticos dissimulados...” (BHABHA, 1998, p. 117, grifo do autor).

Ao definir nesses termos o nativo, a discriminação e a violência, no controle político, apareciam como apropriados. A população colonizada era, então, tomada como a “causa e o efeito do sistema, presa no círculo da interpretação. O que é visível é a *necessidade* de uma regra dessas, o que é justificado por aquelas ideologias moralistas e normativas de

aperfeiçoamento reconhecidas como Missão Civilizatória ou o Ônus do Homem Branco” (BHABHA, 1998, p. 127, grifo do autor).

Assim, o discurso colonial foi de extrema importância para os feitos da metrópole. Como se pode perceber, foi a ideia de nação, de cultura e identidade nacional que possibilitou e sustentou tamanho comprometimento dos cidadãos com as realizações colonialistas. Sendo a nação “uma comunidade imaginada- e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (ANDERSON, 2008, p. 32), ela “[...] não é apenas uma entidade política mas algo que produz sentidos- um sistema de representação cultural”. Dessa forma, além de cidadãos legais, a população participa “da *idéia* da nação tal como representada em sua cultura nacional” (HALL, 2006, p. 49, grifo do autor).

Segundo Stuart Hall (2006), uma cultura nacional não se constitui apenas de suas instituições, mas 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” (ibid., 2006, p. 51, grifo do autor). Ao criar “sentidos sobre a nação”, com os quais sua população pode identificar-se, a cultura nacional constrói identidades. Essas se mostram capazes de forjar um sentimento de pertencimento e lealdade, que não estão impressos nos genes, com os quais o sujeito não nasce, mas que são formados e transformados no interior da *representação*.

Os “sentidos” da nação são propagados através das histórias que se contam sobre ela, “memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas” (ibid., 2006, p. 51). Citando Ernest Renan, Benedict Anderson (2008) afirma que a essência de uma nação consiste em que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum, e, ao mesmo tempo, que tenham esquecido muitas coisas. Daí o importante e singular papel da memória e do esquecimento para a construção da nação e de sua cultura.

Segundo Jan Assmann, a memória tem uma base dupla: uma é neuronal e a outra é social. O teórico apresenta a ideia de Maurice Halbwachs, para quem “la memoria es un fenómeno social”³ (ASSMANN, 2008, p. 17). Nesse sentido, surge o conceito de memória coletiva, gerada na interioridade do indivíduo, de acordo com as normas de comunicação com os outros e o pertencimento ao meio social:

Su tarea, ante todo, consiste en transmitir una identidad colectiva [...]. La memoria colectiva es particularmente vulnerable ante las formas politizadas del recuerdo [...].

³ “A memória é um fenômeno social” (tradução minha).

Se trata de invocar la historia a los fines de convocar a objetivos políticos comunes [...]. Los típicos medios de esta forma de memoria son los monumentos, los días conmemorativos y sus respectivos festejos y ritos [...], las banderas, las canciones y los eslogans⁴ (ASSMANN, 2008, p. 23-24).

Para Assmann, Halbwachs não levou seu conceito de memória coletiva até os marcos simbólicos e culturais do social. “En su opinión, la memoria era siempre *mémoire vécue*: memoria viva, encarnada. A lo que estaba más allá de esa frontera lo llamaba 'tradición', y lo oponía a la memoria”⁵ (ibid., 2008, p. 25, grifos do autor). Nesse ponto, aparece o que Jan e Aleida Assmann denominam memória cultural, cuja base é a tradição transmitida verticalmente ao longo das gerações. Ou seja, além do caráter coletivo da memória, engloba, também, seus aspectos culturais, expressos nas tradições, costumes, símbolos de uma sociedade.

A memória cultural, portanto, pode ser vista “como un sistema de espacios del recuerdo, un sistema de marcas que permite que el individuo que vive en esa tradición pertenezca a ella, o sea, que se realice como miembro de una sociedad en tanto comunidad de aprendizaje, de memoria y de cultura”⁶ (ibid., 2008, p. 26).

São, então, as histórias esquecidas ou propagadas, como formadoras e características de uma nação, a *narrativa* da nação a responsável por escrever o discurso, os sentidos nacionais. “Como sugeriu um crítico, as próprias nações *são* narrativas. O poder de narrar, ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo” (SAID, 1995, p. 13). Assim como as narrativas foram relevantes para justificar o domínio de povos, territórios e culturas estrangeiras, também foram essenciais para a construção da mentalidade de emancipação e esclarecimento, responsável por mobilizar os povos colonizados na busca pela libertação.

Nesse contexto, a cultura nacional buscou fazer-se e se mostrar de maneira homogênea, uniforme, unívoca. As diferenças regionais, étnicas, linguísticas foram diluídas e colocadas de forma subordinada “sob aquilo que Gellner chama de ‘teto político’ do estado-

⁴ “Sua tarefa, antes de tudo, consiste em transmitir uma identidade coletiva [...]. A memória coletiva é particularmente vulnerável diante das formas politizadas de lembrança. Se trata de invocar a história com a finalidade de convocar a objetivos políticos comuns [...]. Os típicos meios dessa forma de memória são os monumentos, os dias comemorativos e seus respectivos festejos e ritos [...], as bandeiras, as canções e os slogans” (tradução minha).

⁵ “Em sua opinião, a memória era sempre *mémoire vécue*: memória viva, encarnada. Ao que estava além dessa fronteira chamava ‘tradição’, e o opunha à memória” (tradução minha).

⁶ “Como um sistema de espaços da lembrança, um sistema de marcas que permite que o indivíduo que vive nessa tradição pertença a ela, ou seja, que se realize como membro de uma sociedade tanto como comunidade de aprendizagem, de memória e de cultura” (tradução minha).

nação, que se tornou, assim, uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas” (HALL, 2006, p. 49).

A identidade nacional forma-se por meio da identificação com a cultura nacional, alicerçada pela memória da nação, e pela vontade de fazer parte, de pertencer a essa “profunda camaradagem horizontal [...] que tornou possível, nestes dois últimos séculos, tantos milhões de pessoas tenham-se não tanto a matar, mas sobretudo a morrer por essas criações imaginárias limitadas” (ANDERSON, 2008, p. 34). As diferenças de ordem sexual, social, racial e mesmo cultural, então, foram subordinadas pela cultura, que se apresentava como nacional, homogênea e única, capaz de representar e conter todos os membros da nação.

2.1.2 O pós-colonialismo e a emergência do hibridismo

A partir do final do século XX um tipo de mudança estrutural está transformando as sociedades. “Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais” (HALL, 2006, p. 9). O sujeito, antes dotado de uma identidade unificada e estável, fragmenta-se em várias possibilidades de identificação.

O processo de identificação, através do qual se projetam as identidades culturais, também aparece em colapso e, “como resultado de mudanças estruturais e institucionais [...], tornou-se mais provisório, variável e problemático” (ibid., 2006, p. 12). A identidade, então, transformou-se em uma “‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (ibid., 2006, p. 12-13).

Para Hall (2006), a identidade não é algo com o qual o indivíduo nasce, mas é formada, ao longo do tempo, através de processos inconscientes. Ela está sempre incompleta, sempre “em processo”. Daí, segundo o autor, não se poder falar em identidade como algo acabado, completo, estável, e sim em “*identificação*”. Ela “surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é ‘preenchida’ a partir de nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros” (ibid., 2006, p. 39, grifos do autor).

A máxima da unidade nacional, da homogeneidade cultural, da noção de “muitos como um” (BHABHA, 1998, p. 203), da unificação identitária perdem, nesse momento, suas possibilidades de significação e de aceitação. Essas noções de unicidade aparecem ainda mais desestabilizadas quando se leva em consideração a heterogeneidade que marcou a constituição de grande parte dos estados nacionais.

A maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta- isto é, pela supressão forçada da diferença cultural. [...] Cada conquista subjugou povos conquistados e suas culturas, costumes, línguas e tradições, e tentou impor uma hegemonia cultural mais unificada (HALL, 2006, p. 59-60).

Assim, o “povo britânico”, por exemplo, é constituído por várias dessas conquistas: céltica, romana, saxônica, viking e normanda. Contudo, a cultura “britânica” não se constitui da junção, em pé de igualdade, entre suas culturas componentes, mas sim da “hegemonia efetiva da cultura ‘inglesa’ localizada no sul, que se representa a si própria como a cultura britânica essencial, [...] por cima de outras culturas regionais” (ibid., 2006, p. 60).

“As *nações modernas são, todas, híbridos culturais*” (ibid., 2006, p. 62, grifos do autor). Portanto, o desejo de unificação da identidade nacional, que não leva em conta as diferenças de classe, gênero, raça de seus membros não se sustenta mais. Daí não se poder mais pensá-las como unificadas, mas sim como “constituindo um *dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo ‘unificadas’ apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural” (ibid., 2006, p. 62, grifos do autor).

O contexto no qual essas transformações ocorrem é marcado pelo “ressurgimento da ‘questão multicultural’” (HALL, 2003, p. 56), pelo pós-colonialismo e pela globalização. Cabe aqui ressaltar que, segundo Edward Said, há uma relação de causa e efeito entre a exploração colonialista e imperialista e a globalização. Isso porque, “uma das realizações do imperialismo foi aproximar o mundo”, tornando sua “experiência histórica [...] como algo partilhado em comum” (SAID, 1995, p. 23). Portanto,

esse tipo de domínio ou possessão lançou as bases para o que, agora, é de fato um mundo inteiramente global. As comunicações eletrônicas, o alcance mundial do comércio, da disponibilidade de recursos, das viagens, das informações sobre os

padrões climáticos e as mudanças ecológicas unificaram até mesmo os locais mais remotos do mundo. Esse conjunto de padrões foi, a meu ver, possibilitado e inaugurado pelos impérios modernos (SAID, 1995, p.36).

Por pós-colonialismo entende-se, concordando-se com Stuart Hall (2003), não simplesmente uma sucessão cronológica do tipo antes/depois. “O ‘pós-colonial’ marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra” (HALL, 2003, p. 56), sem, necessariamente, que os problemas inerentes ao colonialismo tenham sido resolvidos e que não existam mais conflitos. As relações de poder e exploração que, no passado, eram articuladas de forma binária- sociedades colonizadas e colonizadoras-, hoje “são deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais nativas, como contradições internas e fontes de desestabilização *no interior* da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo” (ibid., 2003, p. 56, grifo do autor).

Refere-se, logo, ao processo de descolonização, o qual, assim como a colonização, marcou, mesmo que de diferentes formas, tanto as sociedades colonizadas quanto as colonizadoras. As consequências negativas desse processo “forneceram os fundamentos da mobilização política anticolonial e resultaram no esforço de retornar a um conjunto alternativo de origens culturais não contaminadas pela experiência colonial”. Contudo, isso se mostra impossível, uma vez que “os efeitos culturais e históricos a longo prazo do ‘transculturalismo’ que caracterizou a experiência colonizadora demonstraram ser irreversíveis” (ibid., 2003, p. 108).

Por meio da “transculturação”, o grupo subordinado elege e recria a partir daquilo que lhe é transmitido pela cultura metropolitana. “É um processo de ‘zona de contato’, um termo que invoca ‘a co-presença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e históricas [...] cujas trajetórias agora se cruzam” (ibid., 2003, p. 31). Essa perspectiva faz-se de forma dialógica, já que se interessa tanto pela forma como o colonizado produz o colonizador quanto pelo contrário, mesmo em uma realidade de poder extremamente desigual.

O resultado dessas apropriações e condicionamentos é o hibridismo, termo capaz de caracterizar as culturas crescentemente mistas e diaspóricas dessas sociedades. Como esclarece Stuart Hall (2003), o hibridismo não se refere à composição racial mista de uma população, é, sim, outro termo para a lógica da *tradução* cultural.

Citando Homi K. Bhabha, Hall (2003) caracterizou o hibridismo como o

momento ambíguo e ansioso de... transição, que acompanha nervosamente qualquer modo de transformação social, sem a promessa de um fechamento celebrativo ou transcendência das condições complexas e até conflituosas que acompanham o processo...[Ele] insiste em exhibir... as dissonâncias a serem atravessadas apesar das relações de proximidade, as disjunções de poder ou posição a serem contestadas; os valores étnicos e estéticos a serem ‘traduzidos’, mas que não transcenderão incólumes o processo de transferência” (HALL, 2003, p. 75).

No contexto pós-colonial, portanto, a cultura aparece como o lugar no qual a resistência e oposição aos discursos hegemônicos, que buscaram unificar as nações no passado, podem ser ouvidos. As populações, outrora marginalizadas, colonizadas, finalmente ganham voz. É a partir da escrita, de sua filiação discursiva, que a nova realidade, descentrada, heterogênea, passa a ser refletida. A nação, portanto, torna-se o espaço em que as diferenças culturais, antes silenciadas, organizam-se.

O crítico indo-britânico Homi K. Bhabha aparece como um dos nomes mais destacados da crítica pós-colonial. Através de sua obra, *O local da cultura* (1998), as características e formulações teóricas a respeito de tão transformador período encontram uma base mais sólida. Para Bhabha, a nação constitui-se não somente a partir das diferenças internas, mas também pela presença de culturas de diáspora, característica marcante do pós-colonialismo. Diz ser em oposição à certeza histórica e à natureza estável do “nacionalismo”, que escreve sobre a nação ocidental, “como uma forma obscura e ubíqua de viver a localidade da cultura” (BHABHA, 1998, p. 199). Essa se constitui como

uma forma de vida que é mais complexa que “comunidade”, mais simbólica que “sociedade”, mais conotativa que “país”, menos patriótica que *patrie*, mais retórica que a razão de Estado, mais mitológica que a ideologia, menos homogênea que a hegemonia, menos centrada que o cidadão, mais coletiva que o “sujeito”, mais psíquica do que a civilidade, mais híbrida na articulação de diferenças e identificações culturais do que pode ser representado em qualquer estruturação hierárquica ou binária do antagonismo social (ibid., 1998, p. 199, grifos do autor).

Como movimento narrativo duplo (capaz de promover o questionamento da visão homogênea e horizontal da nação), encontrado nas fronteiras do espaço-nação, aparece o conceito de “povo”. Além de componente do corpo político nacional, apresenta grande importância como estratégia retórica de referência social. Justamente por ter esse caráter representativo e a crise por ele gerada, o “povo” tem que ser pensado dentro de um tempo duplo, norteado pela pedagogia e pela performance.

O primeiro diz respeito ao caráter pedagógico do povo para a nação. Esse atribui ao discurso uma autoridade alicerçada na origem histórica formada “*no passado*”. O segundo remete à necessidade de suprimir a presença “originária” em função “do povo como contemporaneidade, como aquele signo do presente através do qual a vida nacional é redimida e reiterada como um processo reprodutivo” (BHABHA, 1998, p. 207). Nesse sentido, o povo mostra-se como um conhecimento que “assombra” as antigas ideias de unidade e homogeneidade na formação simbólica da autoridade nacional.

Portanto,

no lugar da polaridade de uma nação prefigurativa auto-geradora ‘em si mesma’ e de outras nações extrínsecas, o performático introduz a temporalidade do entre-lugar. A fronteira que assinala a individualidade da nação interrompe o tempo autogerador da produção nacional e desestabiliza o significado do povo como homogêneo. O problema não é simplesmente a ‘individualidade’ da nação em oposição à alteridade de outras nações. Estamos diante da nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população. A nação barrada Ela/Própria [*It/Self*], alienada de sua eterna autogeração, torna-se um espaço liminar de significação, que é marcado *internamente* pelos discursos de minorias, pelas histórias heterogêneas de povos em disputa, por autoridades antagônicas e por locais tensos de diferença cultural (ibid., 1998, p. 209-210, grifos do autor).

Fica evidente, nesse trecho, a crítica de Bhabha ao pensamento homogeneizador e totalizante da modernidade, baseado no racionalismo iluminista. Tanto é que denomina “*contra-modernidade*” as culturas pós-coloniais periféricas, uma vez que elas fazem uso do hibridismo cultural de suas condições de fronteira, para “traduzir” e reinscrever os signos sociais da metrópole ou da modernidade.

Para Bhabha, o conceito de diferença cultural encontra-se na problemática da ambivalência da autoridade cultural, isso porque ela representa a tentativa de dominação em “*nome*” de uma superioridade e hegemonia cultural, a qual é produzida somente no momento da diferenciação, a saber, da “*enunciação*”. A importância do processo enunciativo para a análise de Bhabha reside no fato de que, para ele,

o processo enunciativo introduz uma quebra no presente performativo da identificação cultural, uma quebra entre a exigência culturalista tradicional de um modelo, uma tradição, uma comunidade, um sistema estável de referência, e a negação necessária da certeza na articulação de novas exigências, significados e estratégias culturais no presente político como prática de dominação ou resistência” (ibid., 1998, p. 64).

A partir da percepção da importância da enunciação, um texto ou sistema de significados culturais não apresenta autossuficiência, uma vez que, o ato da enunciação cultural, isto é, o *lugar do enunciado*, “é atravessado pela *différance* da escrita” (BHABHA, 1998, p. 65, grifo do autor). Daí, ter mais relevância a estrutura da simbolização, do que seu conteúdo ou função social. Essa diferença no processo da linguagem é fundamental para a produção de sentido, que nunca é transparente.

Sua dramatização dá-se, segundo Bhabha, na disjunção entre o sujeito da proposição (enoncé) e o sujeito da enunciação, o qual não é representado no enunciado, mas pode ser reconhecido em sua posição cultural, sua referência a um específico tempo e espaço. A passagem desses dois lugares por um “Terceiro Espaço” possibilita a produção de sentido. Esse “Terceiro Espaço” representa, além das condições gerais da linguagem, a ligação do enunciado em uma estratégia performativa e institucional. Nesse sentido, o “Terceiro Espaço” torna-se capaz de introduzir a ambivalência no ato da interpretação. Ou seja, o sentido do enunciado só pode ser percebido através da passagem por esse “espaço-cisão”, já que a proposição não é capaz de revelar, por si só, o posicionamento do indivíduo.

Essa ambivalência é responsável por revelar e arruinar a falsa ideia de uma cultura e identidade nacional homogênea, unificada. Tais afirmações, diante dessa nova realidade, tornam-se insustentáveis. O “Terceiro Espaço” é o responsável por constituir “as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo” (ibid., 1998, p. 68).

Tais afirmações de Bhabha evidenciam sua filiação à concepção sóciodiscursiva da linguagem, desenvolvida por Mikhail Bakhtin. Para esse, os signos linguísticos são um fenômeno social e “só emergem, decididamente, do processo de interação entre uma consciência individual e outra” (BAKHTIN, 1981, p. 34). Sendo os signos essenciais à ideologia, uma vez que “*sem signos não existe ideologia*” (ibid., 1981, p. 31, grifos do autor) e que “*a palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial*” (ibid., 1981, p. 95, grifos do autor), eles não são unívocos, homogêneos, estáticos, dotados de um único significado. Variam tanto e conforme variam as ideologias. Além disso, “um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra” (ibid., 1981, p. 32), ou seja, um signo contém também seu oposto e isso deve ser considerado em uma análise que busque ser não simplesmente mimética e historicista, como Bhabha rejeita. Nesse sentido, aparece a importância do *lugar do enunciado*, do “Terceiro Espaço” para a produção de sentido.

Reconhecendo-se essa potencialidade do “espaço-cisão” da enunciação, a cultura pode ser entendida como “*internacional*, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na *diversidade* de culturas, mas na inscrição e articulação do *hibridismo* da cultura” (BHABHA, 1998, p. 69, grifos do autor). As identidades, portanto, também se mostram híbridas. Elas, assim como as culturas, não são mais unitárias ou simplesmente dualistas, fundadas na alteridade do “eu” e do “outro”, do colonizado e do colonizador, mas sim no além, no intervalar. “Ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos” (ibid., 1998, p. 69).

Daí a nação, inscrita nessa perspectiva de diversidade cultural e, conseqüentemente, de uma identidade nacional híbrida, perder, definitivamente, a legitimidade de uma composição homogênea, do “*muitos como um*”. “Das margens da modernidade, nos extremos insuperáveis do contar histórias, encontramos a questão da diferença cultural como a perplexidade de viver, e escrever, a nação” (ibid., 1998, p. 227).

As nações pós-coloniais, portanto, agora, tornam-se livres para negociar e traduzir suas identidades na perspectiva da diferença cultural. Não é através de uma simples retomada das “tradições” que o intelectual nativo pode caracterizar sua nação.

O povo é agora o próprio princípio de ‘reorganização dialética’ e constrói sua cultura a partir do texto nacional traduzido para formas ocidentais modernas de tecnologia de informação, linguagem, vestimenta. **O novo lugar de enunciação político e histórico transforma os significados da herança colonial nos signos liberatórios de um povo livre e do futuro** (ibid., 1998, p. 68, grifo meu).

A literatura, assim como aconteceu às nações colonizadoras no período anterior, também mostrou sua relevância para os processos de independência. Nesse sentido, afirma Edward Said (1995):

Os escritores pós-imperiais do Terceiro Mundo [...] trazem dentro de si o passado-come cicatrizes de feridas humilhantes, como uma instigação a práticas diferentes, como visões potencialmente revistas do passado que tendem para um futuro pós-colonial, como experiências urgentemente reinterpretáveis e revivíveis, em que o nativo outrora silencioso fala e age em território tomado do colonizador, como parte de um movimento geral de resistência (SAID, 1995, p. 269).

Com a libertação nacional, “matriz material a partir da qual a cultura se torna possível” (FANON, 1979, p. 194), e a cristalização da consciência nacional, segundo Fanon (1979), ocorre a transformação dos gêneros e temas literários e a criação de um novo público.

Enquanto a princípio o intelectual colonizado produzia pensando exclusivamente no opressor, ou para fasciná-lo ou para denunciá-lo através de categorias étnicas ou subjetivistas, pouco a pouco adota o hábito de se dirigir a seu povo. É somente a partir desse momento que se pode falar em literatura nacional (ibid., 1979, p. 200).

Temas e assuntos de relevância para a nação em construção constituem a literatura nacional. A essa, Fanon chama “literatura de combate [...] no sentido de que convoca todo um povo à luta pela existência nacional [...], porque informa a consciência nacional, dá-lhe formas, contornos e abre-lhe novas e ilimitadas perspectivas [...], porque assume um encargo, porque é vontade temporalizada” (ibid., 1979, p. 200).

Além disso, ainda de acordo com Frantz Fanon, “o homem colonizado que escreve para seu povo deve, quando utiliza o passado, fazê-lo com o propósito de abrir o futuro, convidar à ação, fundar a esperança” (ibid., 1979, p. 193). Parece ser esse, exatamente, o objetivo de Abdulai Sila ao produzir literatura. Em sua trilogia, a esperança é o traço preponderante e comum. Como autor do primeiro romance guineense, Sila engaja-se “de corpo e alma no combate nacional” (ibid., 1979, p. 193), convicto de que “a literatura pode, sem ser doutrinária nem tão pouco estereotipada, contribuir para a mudança cultural que se impõe, sem a qual continuaremos por muito tempo fazendo tanto mal a nós mesmos” (SILA, 2010, p. 166).

3 ASPECTOS HISTÓRICOS

3.1 O INÍCIO DAS EXPLORAÇÕES: O PAPEL DO DESENVOLVIMENTO NAVAL

Quando se pensa em exploração, em colonização, seu princípio parece sempre ligado aos grandes descobrimentos das potências europeias no século XV. Contudo, segundo Marc Ferro (1996), sendo a colonização “associada à ocupação de uma terra estrangeira, à sua exploração agrícola, à instalação de colonos [...] o fenômeno data da época grega. Da mesma forma, fala-se de 'imperialismo' ateniense, e depois romano” (FERRO, 1996, p. 17). Por certo, a história da colonização mostra-se anterior à expansão marítima das nações europeias na busca pelo caminho às Índias. Ferro esclarece que, na visão da tradição árabe, “a expansão europeia começa com as Cruzadas, primeira expressão do 'imperialismo’” (ibid., 1996, p. 19).

Assim como as Cruzadas, as grandes navegações tinham objetivos comerciais e econômicos. De acordo com Visentini (2007), a primeira fase do expansionismo europeu, na África, surgiu da sua necessidade de encontrar rotas alternativas para o Oriente e novos mercados produtores e consumidores, uma vez que esse comércio era dominado pelos genoveses e venezianos, mediação que encarecia demasiadamente os produtos.

Em virtude de sua posição geográfica e da capacidade e desenvolvimento de uma ciência naval própria e avançada, Portugal foi, no século XV, o país pioneiro na conquista de terras longínquas.

Assim, a expansão marítima, organizada de forma sistemática pelos lusos, começou com a conquista da cidade de Ceuta, no norte de África, na zona do Estreito de Gibraltar, em 1415. A partir desse momento, Portugal lançou-se a uma série de campanhas de conquista em território mouro (VISENTINI, 2007, p. 40).

Nesse sentido, a África, como continente a ser contornado para a chegada às Índias, começou, primeiramente, a ser explorada. Ouro e escravos eram os objetivos dos portugueses. Na parte ocidental do continente, as atenções lusas voltaram-se à Costa do Ouro (atual Gana):

Nessa área, em função das divisões políticas, os portugueses conseguiram penetrar e realizar acordos com os chefes locais, em troca de produtos comerciais. Para os portugueses, essa troca era extremamente vantajosa – os lusos davam ‘presentes’ em troca do atendimento aos seus interesses. Para os africanos, essa relação significava uma espécie de pagamento de tributos pelos portugueses em troca do que desejavam (VISENTINI, 2007, p. 43).

Faz-se importante ressaltar que, na época moderna, a riqueza das nações era medida pelos metais preciosos que possuíam. O Mercantilismo criou a necessidade de que os Estados Nacionais saíssem em busca de ouro e prata, a fim de aumentar ainda mais o Tesouro Real. Essa ideia da nação, como fim último da exploração marítima, pode ser vista como uma das raízes do imperialismo do final século XIX e do século XX, que será tratado posteriormente.

Em 1498, com a chegada de Vasco da Gama às Índias, a base da expansão comercial mudou. As especiarias (como pimenta, cravo, canela), cuja aceitação na Europa era imensa, tornaram-se o objetivo principal. Sem intermediários, os lucros com esse comércio foram enormes. Assim, segundo Ferro, a finalidade dos portugueses com a expansão não eram terras, mas o império do comércio marítimo. Pretendiam o monopólio do ouro e dos escravos da África, bem como das riquezas da Índia e o fizeram através da política das *cartas*. Essas constituíam uma autorização concedida pelos lusos, que permitia a navegação de embarcações em águas por eles dominadas. “Toda embarcação que navegasse sem autorização [...] foi tratada como pirata e apresada. Assim, os portugueses inundaram a Europa, via Lisboa, daquele pano de algodão (*calicot*) de Calicute, de pimentas e outras especiarias” (FERRO, 1996, p. 45, grifo do autor).

Como consequência do domínio do comércio marítimo, Portugal conheceu tamanha riqueza jamais vislumbrada. Segundo Anderson, “Lisboa se converteu na cidade mais espetacularmente opulenta de toda a Europa. Na primeira metade do século XVI, foi atingido o apogeu de luxo imperial, que marcou o ponto culminante da primeira vaga de expansão ultramarina europeia” (ANDERSON, 1966, p. 19).

3.1.2 A exploração da África

Assim, o continente onde o *Homo sapiens* surgiu - marca decisiva para a evolução do ser humano -, há cerca de 160 mil anos atrás, passou a ter as suas riquezas exploradas e cobiçadas por muitos países europeus. Nesse sentido, argumenta Visentini:

O exemplo português mostrou à Europa que o valor da África, naquele momento, não estava somente ligado ao ouro ou ao comércio de especiarias, ou, ainda, à possibilidade de expansão do cristianismo. O continente tinha outras potencialidades – era capaz de fornecer escravos para a exploração das Américas. Portugal mostrou ainda, para as potências mais vigorosas que desenvolviam seu poderio marítimo, que do contato com a África poderiam ser retirados proveitos. Cada vez mais o continente seria vítima de suas riquezas (VISENTINI, 2007, p. 45).

Em relação à escravidão, essa já era uma prática comum no continente, mesmo antes da chegada dos europeus. Segundo Lovejoy, “os escravos sempre foram um importante item de comércio na África, pois eram uma mercadoria fácil de ser movimentada. Eles podiam até mesmo carregar outras mercadorias e alimento para si mesmos” (LOVEJOY, 2002, p. 166). Além disso, “como a propriedade privada da terra não existia e nem era legitimada pela tradição, só a posse de escravos e de produtos da terra possibilitavam o fortalecimento do poder dos negociantes e dos monarcas” (FERRO, 1996, p. 227).

A principal forma de se obter escravos eram as guerras, comuns entre os diferentes povos e que, muitas vezes, tinham como finalidade, justamente, a prisão de estrangeiros, melhor descendência para um escravo. Contudo, segundo Lovejoy (2002), antes do comércio escravo europeu e da escravidão transformada em instituição, ela funcionava à margem da sociedade, cuja estrutura básica era a unidade de parentesco. Nesse contexto,

os escravos emergem quase que como produtos incidentais da interação entre grupos familiares. A presença de comerciantes fornecia um incentivo para o desenvolvimento de um comércio sistemático, e não ao acaso das flutuações dos conflitos de parentesco. Uma vez que os comerciantes organizaram a coleta de escravos, a troca foi transformada. Da mesma forma que os escravos continuavam a se movimentar de um lado para outro entre os grupos de parentesco, com pouca, se é que havia alguma, discrepância no equilíbrio do seu fluxo, agora os cativos também eram dirigidos para o mercado de exportação. O efeito foi a perda pela África desses escravos e a substituição de seres humanos por mercadorias importadas (LOVEJOY, 2002, p. 84-85).

Ao tirarem proveito das constantes guerras entre os diferentes grupos étnicos, os europeus adquiriram grande parte dos seus escravos. Isso porque os vencidos eram aprisionados e vendidos aos representantes comerciais dos europeus no litoral africano, os quais providenciavam o embarque para a América, mediante o pagamento do imposto de saída.

A operação de compra e venda do escravo acontecia mediante o pagamento em moeda, ouro e prata e, mais frequentemente, pelo escambo. Fumo, tecidos, pólvora e armas eram trocados por escravos. Importante destacar, a introdução de armas de fogo nas sociedades africanas foi elemento decisivo para a desestruturação das comunidades tradicionais (VISENTINI, 2007, p. 53).

Durante os séculos XVII e XVIII, o comércio de escravos foi uma das atividades mais rentáveis economicamente. Os escravos constituíam a mão-de-obra utilizada nas colônias da América. Em relação ao Império luso, para trabalhar nas *plantations* brasileiras,

milhões de escravos africanos entraram no Brasil até o século XIX, vindos da Guiné, Angola e Moçambique em três grandes levas, de acordo com a procedência predominante – da Guiné, no século XVI, de Angola, no século XVII e da Costa do Ouro (ou Costa da Mina, para os portugueses), no século XVIII [...] sugere-se que cerca de 10 milhões de homens e mulheres foram levados da África pelo tráfico atlântico. Ressalta-se que o número de homens escravos foi imensamente superior ao de mulheres (ibid., 2007, p. 53).

Sem dúvida, o envio de africanos, muitas vezes, de comunidades inteiras, para o trabalho nas Américas, foi “um dos maiores movimentos populacionais da história e a maior migração por mar antes da grande emigração europeia” (ibid., 2007, p. 50), cujo objetivo era justamente a substituição da mão-de-obra escrava, que havia legalmente chegado ao fim. Como consequência dessa grande exportação humana, Visentini aponta a transformação da África subsaariana, a desestruturação de sociedades, a destruição de regiões e a geração de guerras e revoluções, tendo sido o final do século XVIII e início do século XIX o ápice desse comércio.

3.1.3 As Conferências de Berlim

Com o pretexto de resolver as desavenças entre França, Bélgica e Inglaterra, em relação à região do Congo, as Conferências de Berlim, convocadas por Bismarck, reuniram as principais nações imperialistas e transcorreram entre novembro de 1884 e fevereiro de 1885. Segundo Marc Ferro, estabeleceram, essencialmente,

uma espécie de *gentleman's agreement*: cada potência europeia comprometia-se a não mais fazer aquisições de selvagens sem notificar as outras, para permitir que estas apresentassem tais pleitos. Os povos ou reis africanos, considerados *res nullius*, não foram sequer consultados ou informados de todas essas discussões. O principal beneficiário foi mesmo o rei Leopoldo, cujo título de soberano do Congo foi reconhecido por todos (FERRO, 1996, p. 101, grifos do autor).

A partir de então, o que se viu foi uma corrida em direção ao interior do continente africano, a fim de garantir a posse de territórios ainda “sem-dono”, uma vez que, entre as decisões, constava a limitação do reconhecimento às áreas litorâneas, as mais exploradas até então. As conferências firmaram, de acordo com Visentini (2007), as regras para a legitimidade da dominação: prova de ocupação definitiva e declaração dessa, para possível contestação e assinaturas de acordos de demarcação de fronteiras, as quais sobreviveram às independências dos países africanos.

Não se pode deixar de destacar que

a conferência de Berlim não oficializou realmente a partilha da África negra, como se afirmou, nem sequer o reconhecimento de zonas de influência na hiterlândia. Apenas formulou as ‘regras do jogo’, permitindo essa orgia de operações e de anexações que ficaram conhecidas como a ‘corrida de obstáculos’, pois cada potência europeia saía em disparada para fincar sua bandeira no maior número possível de territórios... Se em Berlim a ‘divisão’ foi um mito, na África os sonhos de conquista tornaram-se realidade (FERRO, 1996, p. 102).

O objetivo dessa nova conquista e divisão da África não era outro senão econômico. Com a Revolução Industrial na Europa, a necessidade de mercados era eminente, assim como a de matérias-primas.

O novo tipo de exploração requeria a absorção de um volume e variedade de matérias-primas sem precedentes, por parte da potência colonizante, e a reexportação de uma proporção substancial daquelas para os territórios colonizados, na forma de artigos manufaturados de baixa qualidade e preço (principalmente vestuário) (ANDERSON, 1966, p. 30).

Sem dúvida, é essa ligação ao eminente desenvolvimento industrial, bem como ao capital financeiro, que diferenciam o imperialismo do século XIX e XX das conquistas de tempos remotos e da exploração dos séculos anteriores. Apesar das diferentes formas que a

exploração assumiu ao longo da história, a dominação dos povos sempre foi o motor dessas expansões, “qualquer que tenha sido o motivo declarado desse 'imperialismo'” (FERRO, 1996, p. 34). Nesse momento, portanto, pode-se falar em um outro tipo de colonialismo, já que, a partir de então, uma estrutura administrativa passa a ser implantada de forma contundente nas terras dominadas, a fim de garantir-lhes a posse e o “legítimo” uso e retirada de riquezas.

Nesse contexto, o sentido de Nação adquiriu importância ímpar e foi em nome dela que os imperialistas asseguraram agir. Quando nas colônias, as discrepâncias políticas perdiam um pouco de sua importância, o que imperava era o interesse do Estado-nação. Os colonos ou funcionários da administração definiam-se, acima de tudo, como portugueses, ingleses, franceses, e era em razão do interesse *comum*, do progresso da Nação, que filiavam suas ações e relevância. Na realidade, segundo Marc Ferro, era a raça que os definia como elite e justificava a opressão. “Por certo, as teorias raciais já existiam antes da colonização, antes do imperialismo, mas tinham pouca repercussão. O imperialismo deu-lhes substância e vida, propagou-as” (ibid., 1996, p. 42).

Como forma de sustentar e legitimar essa dominação, as metrópoles foram capazes de criar ideologias que se baseavam na crença da superioridade do homem branco, cujo “‘fardo [...]’ era civilizar o mundo” (ibid., 1996, p. 39). Constituindo os “indígenas” uma raça e cultura inferior, cabia aos “civilizados” europeus a *missão* de educá-los, catequizá-los, salvá-los a alma.

Dessa forma,

um conceito cultural, a civilização, e um sistema de valores tinham função econômica e política precisa. Não só aqueles países deviam assegurar aos europeus os direitos que definem a civilização – e que, na verdade, garantiam-lhes a preeminência –, mas a proteção desses direitos tornava-se a razão de ser, moral, entenda-se, dos conquistadores (ibid., 1996, p. 40).

Uma vez que, no século XIX, as ideias de Darwin, em relação à seleção natural das espécies, exerciam um verdadeiro fascínio, elas foram utilizadas como justificativa científica para a dominação. A diferença primordial é que, do alto de sua bondade, o homem civilizado/branco não era capaz de exterminar as espécies inferiores, mas, sim, buscou educá-las e civilizá-las. Os colonialistas, portanto, eram os detentores e defensores da razão e do

progresso, enquanto os “selvagens” ainda não tinham “evoluído” e baseavam suas ações puramente em instintos, daí, para os europeus, mais uma prova de sua superioridade .

Durante a primeira fase da exploração da África, as sociedades dominadas tiveram suas estruturas sociais levemente tocadas, pois a escravidão não era uma prática nova, ainda que tenha sido vertiginosamente ampliada. Contudo, “com as exigências do imperialismo econômico, a segunda colonização promove profundas transformações estruturais” (FERRO, 1996, p. 36). As necessidades dessa nova forma de exploração proibiram qualquer produção manufaturada que não estivesse ligada aos interesses da metrópole e, ao mesmo tempo, implantaram os sistemas de *plantation*, cuja monocultura para exportação substituía a agricultura de subsistência, característica marcante das sociedades africanas.

Com a perda das terras e a necessidade do pagamento de impostos à metrópole- imposto de captação pessoal (obrigatório aos homens adultos) e o imposto de residência, relativo ao número de peças da casa-, cuja inadimplência tinha como pena a realização de trabalhos forçados, os africanos viam-se obrigados a trabalhar para as empresas concessionárias (as quais, de fato, foram as responsáveis pela exploração do continente). Sem terras e tempo para a agricultura de subsistência, tornaram-se consumidores de artigos comerciais, objetivo último do capitalismo industrial que orientava a economia metropolitana. Ao pagar pelas matérias-primas um preço baixo e vender, para o artificial e iminente mercado consumidor africano, produtos industriais com valores acima dos praticados no mercado, as empresas e governos obtiveram altos lucros, o que acirrou ainda mais a disputa pelo continente.

Com a complexidade da nova economia africana, a qual passou da agricultura de subsistência, propriedade coletiva da terra e do escambo à exportação de produtos primários, monetarização do comércio e importação de produtos industrializados, surgiu a necessidade de uma mão-de-obra e de um funcionalismo nativo mais especializado. Isso levou à criação de sistemas educativos, os quais, ainda que “atingissem um número restrito de jovens, [...] formaram as elites que constituiriam os movimentos nacionalistas e difundiram as idéias modernas de autogoverno e de soberania oriundas das metrópoles” (VISENTINI, 2007, p. 75). Em sua maioria, esses jovens eram provenientes da recente burguesia nativa, originada graças ao crescimento do comércio varejista. Deve-se atentar que, além do pequeno investimento em educação, a criação de infraestrutura e o desenvolvimento da saúde foram, segundo Visentini (2007), muito mais consequências das necessidades de exploração do que objetivos humanitários.

Outro aspecto importante a ser destacado é a resistência africana, suprimida, muitas vezes, pela historiografia europeia. Segundo Marc Ferro, essa resistência sempre foi grande e, no século XVI, foi a responsável por frear os conquistadores, conquanto, nessa época, a África não apresentasse tanto interesse como a Índia ou o Brasil.

3.1.4 O colonialismo português

Os portugueses glorificaram, ao longo da história, seus navegadores como heróis nacionais, cuja missão – levar a civilização aos locais mais remotos e selvagens do planeta – encontrava-se no cerne de todas as suas ações. Entretanto, para eles, a África - nos primeiros quatro séculos de sua dominação - tinha sua importância ligada, sobretudo, à exploração extrativa e ao tráfico de escravos. Ou seja,

seu valor era extrínseco, como área de abastecimento para os grandes complexos centrais do poder imperial português na Índia e na América do Sul. A costa oriental funcionava como zona de trânsito e depósito para a navegação da Índia; a costa ocidental era um reservatório de mão-de-obra para o Brasil (ANDERSON, 1966, p. 29).

Somente a partir das últimas décadas do século XIX, Portugal partiu para a conquista e divisão da África de forma mais efetiva. Essa nova forma de atuação, na verdade, teve como objetivo maior a defesa de territórios contra o avanço de outras nações, do que uma iniciativa e política própria. Sendo assim, segundo Perry Anderson, o “estímulo de conquista não nasceu de qualquer impulso industrial: não era interno, nem ‘natural’, mas externo e artificial. Pode perfeitamente designar-se por *colonização reflexa*” (ibid., 1966, p. 38, grifos do autor).

Isso reflete, além da política lusa, sua economia arcaica. Ainda segundo Anderson, a participação de Portugal no comércio internacional, nesse período, era desoladora, o país mostrava-se incapaz de converter seu imperialismo extrativo em transformativo. Um exemplo dessa política desconectada da industrialização das demais potências europeias era a manutenção do trabalho escravo, por anos camuflado sob a cortina de trabalho assalariado, o que gerou conflitos com a Inglaterra.

Essa excentricidade da exploração portuguesa integrou-se à ideologia de missão e dever luso em terras africanas, propagados desde o princípio da colonização. Nesse sentido, conforme Marc Ferro destaca,

em sua *Crônica da Guiné*, escrita em meados do século XV, Gomes Eanes de Zurara já enunciava as ‘cinco razões’ dessas expedições. O infante d. Henrique, que as organizou, ‘é impelido pelo serviço de Deus’; acha que naqueles países existem cristãos, e que de lá será possível trazer mercadorias; que, se não houver cristãos, há de se saber até onde vai o poder dos infiéis; que talvez algum senhor estrangeiro queira ajudá-lo em sua guerra contra os inimigos da fé; que grande é seu desejo de propagar a Santa Fé de NSJC (FERRO, 1996, p. 43, grifos do autor).

A singularidade da exploração imperialista portuguesa foi usada como prova de humanidade e igualdade em relação aos nativos. Nesse sentido, diz Franco Nogueira, ministro dos Negócios Estrangeiros em 1967: “só *nós* antes de todos os outros levamos à África a ideia de direitos humanos e de igualdade racial. Só nós praticamos o ‘multirracismo’, a expressão mais perfeita da fraternidade entre os povos” (1967 apud FERRO, 1996, p. 169, grifo do autor). Marc Ferro cita ainda, como exemplo do discurso luso acerca de sua atuação imperialista, a ideia de que a África não era somente uma área de exploração, mas uma justificação moral, capaz de transformar Portugal, de um pequeno país inexpressivo, em uma “potência”.

Nesse sentido, aparece o conceito de missão espiritual. Perry Anderson, ao apresentar um discurso comum do Portugal Salazarista, explicita essa crença:

o imperialismo português, longe de ser uma questão de exploração comercial, foi um dom espiritual – ‘um movimento propulsor de doutrina religiosa que conscientemente deseja unir a humanidade sob a mesma bandeira de paz, justiça e amor’. Neste movimento e cruzada da Santa Igreja, o papel de Portugal foi único. ‘Foi sobre nós, portugueses, que recaiu a prodigiosa missão de cumprir a mais importante parte do destino ecumênico da Igreja, cruzando os mares e estabelecendo contatos com a maioria da humanidade (ANDERSON, 1966, p. 79).

Outra ideia amplamente disseminada era a de que, apesar de toda a violência e opressão, nas colônias portuguesas, não se praticava a discriminação. Como exemplo marcante, na defesa portuguesa desse argumento, aparece a miscigenação, que caracterizou toda a exploração colonial lusa desde seus primórdios. “Pôde-se até afirmar que o português

conquistou o mundo, não com a espada e a cruz, mas com o sexo – o que sem dúvida é um exagero, pois os dois outros instrumentos de dominação nunca estiveram muito longe” (FERRO, 1996, p. 143).

A assimilação foi outra singularidade lusa utilizada como argumento de humanidade e plurirracismo de sua colonização. Isso porque a distinção entre brancos e negros seria puramente cultural e não racial, uma vez que, pela assimilação (baseada em critérios de “civilização”, tais como falar o português), o africano “adquiriria os mesmos direitos” dos “compatriotas” brancos, o que, de fato, jamais acontecia.

A certeza de “Um Estado, Uma Raça, Uma Civilização” (ANDERSON, 1966, p. 79), portanto, alicerçou o imperialismo luso. O fato de os territórios ultramarinos portugueses terem recebido o nome de Províncias evidencia essa ideia de unidade, daquele defendido como único e grandioso Estado Português, “missionário”, “humano” e “igual” por excelência.

Assim, a excentricidade do imperialismo luso, cujas verdadeiras raízes foram econômicas e nunca humanitárias, aliás, estiveram bem longe disso, serviu para a criação e propagação de uma ideologia própria, centrada na ideia de singularidade como “missão”, que só o homem português poderia levar a cabo. Nesse sentido, esclarece Perry Anderson:

o imperialismo português *não é* o clássico imperialismo capitalista. Não é por causa de qualquer superioridade moral, mas, simplesmente, por causa do atraso econômico e social de muitos séculos. A verdade é que o colonialismo português é um fracasso na realização de um padrão imperial normal, jamais uma opção para suplantar aquele. No espelho distorcido da ideologia, a *singularidade* indiscutível transformou-se e dissolveu-se num molde e numa forma situados além de todo o possível reconhecimento (ibid., 1966, p. 81, grifos do autor).

3.1.5 As independências das colônias africanas

Com o final da Segunda Guerra Mundial e a ascensão dos Estados Unidos e da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) como novas potências, a grave situação das metrópoles europeias e suas necessidades, ainda mais urgentes, de riquezas coloniais colocaram-se na contramão dos ideais socialdemocratas que caracterizavam o novo poder mundial. Esses, anticolonialistas, ao lado das “reivindicações africanas de emancipação” e dos “interesses econômicos das emergentes multinacionais norte-americanas, obstaculizados

pelas políticas dos impérios coloniais” (VISENTINI, 2007, p. 86), mostraram-se determinantes para os processos de independência.

A atuação dessas novas potências fez-se de forma direta. De acordo com Marc Ferro, o que diferencia os movimentos independentistas da África portuguesa dos demais é a dupla internacionalização que o combate adquiriu. Isso porque, em Angola, “enquanto o UPA-FNLA era apoiado, via ex-Congo Belga, pelos Estados Unidos, o MPLA recebia o apoio financeiro e também militar da URSS e de Cuba” (FERRO, 1996, p. 339-340).

A orientação marxista, adotada pelos principais líderes, como Amílcar Cabral e Agostinho Neto, foi a que sobressaiu. Após a libertação, todas as ex-colônias portuguesas na África ficaram sob a influência dos países socialistas, dos quais receberam auxílio. A Guiné-Bissau foi a primeira a proclamar sua independência, o que fez, unilateralmente, em 24 de setembro de 1973, após onze anos de violentas lutas. Somente com o fim de seu período ditatorial, em 25 de abril de 1974, Portugal reconheceu a independência guineense (em 10 de setembro de 1974). À libertação da Guiné-Bissau, seguiram-se, em 1975, as independências de Moçambique (25 de junho), Cabo Verde (5 de julho), São Tomé e Príncipe (12 de julho) e, finalmente, a de Angola (11 de novembro).

Sentindo-se vitoriosas e imensamente esperançosas, as populações, então libertas, ansiavam pelo futuro proclamado pelos movimentos independentistas, no qual, ao lado da tão sonhada paz, haveria justiça, solidariedade, igualdade, desenvolvimento. No entanto, “a violência dos soldados e oficiais, heróis da vitória, seu orgulho, sua sede de poder culminaram com a militarização do poder” (ibid., 1996, p. 389). A descolonização, portanto, não trouxe a transformação social nem o desenvolvimento almejado.

Nesse sentido, ela foi apenas política e esteve sempre pressionada pela Guerra Fria e pela nova forma assumida pelo Imperialismo, o neocolonialismo. A subordinação à economia mundial e a seus ciclos persistiu, sendo acompanhada pelas pressões dos órgãos internacionais e pelas ajudas – econômica, militar, etc (VISENTINI, 2007, p. 86).

As antigas potências colonialistas perceberam que essa nova modalidade exploratória poderia ser muito mais rentável e preferiram “ajudar” as suas antigas colônias “[...] a se desenvolver, e substituir uma presença visível por um governo invisível, este dos grandes bancos – Fundo Monetário Internacional, Banco Mundial etc” (FERRO, 1996, p. 395).

Outra perversa e problemática herança da colonização relaciona-se às demarcações das fronteiras. Isso porque, traçadas em função dos interesses das metrópoles, eram totalmente artificiais e não respeitavam a organização e divisão existentes antes da chegada do colonizador. Enquanto grupos étnicos rivais achavam-se no mesmo território, um mesmo grupo estava separado. Emerge, dessa situação, a existência frequente de conflitos de ordem étnica, cujas rivalidades foram bastante estimuladas e utilizadas pelos colonizadores, para auxiliar sua dominação. Da mesma forma, a diferença entre assimilados e não-assimilados mostra-se responsável por várias situações de violência e discriminação, evidenciando, mais uma vez, a grande dificuldade e complexidade que caracteriza a “descolonização” desses povos.

3.2 O início da exploração na costa da Guiné

O primeiro registro de navegadores portugueses na Guiné data de 1446, com a chegada de Nuno Tristão. Sobre as primeiras expedições portuguesas à costa, Moema Parente Augel, ao citar Costa e Silva, lembra a *Chronica do descobrimento e conquista da Guiné*, de Eanes Gomes Zurara (1841), “que transmuda essas viagens em ‘feitos de honra e coragem- e até lhes empresta bandeira de cruzada’-, quando o motivo principal teria sido ‘a preia de escravos e nas quais as maiores façanhas eram a caça a gente desprevenida ou fracamente armada’” (1841 apud AUGEL, 2007, p. 52).

O que os portugueses encontraram nesse território costeiro da África foi um grande número de povos de origem, costumes e desenvolvimento bastante variados. Apesar da pequena extensão territorial da Guiné (cerca de 36000 km²), Pélissier destaca que, “desde o princípio que se sabe que a Guiné costeira foi um refúgio de numerosos povos recalcados por diferentes invasões. Daqui resulta um mosaico étnico- uma babel negra- de uma complexidade de enlouquecer” (PÉLISSIER, 1997, v. 1, p. 31). Como destaca Augel, à guisa de simplificação, esses povos podem ser divididos entre aqueles que viviam em uma sociedade “vertical”, ou seja, nos quais havia uma certa hierarquia social, e aqueles cuja estrutura social constituía-se de forma “horizontal”, não estratificada, igualitária, havendo grupos intermediários devido a diferentes influências sofridas ao longo de suas histórias” (AUGEL, 2007, p. 52).

Em 12 de junho de 1466, por meio de uma Carta Régia, a Coroa Portuguesa estabeleceu “[...] que toda a Costa da Guiné ficaria político-administrativamente dependente dos sistemas político-administrativo de Cabo Verde” (BRITO, 1993, p. 254), principiando, com isso, uma ligação e dependência que se estenderia do século XV ao século XIX. Para tanto, a Coroa passou a nomear um único representante, sob o título de *Governador e Capitão Geral das Ilhas de Cabo Verde e Distrito da Guiné*, que se limitava “[...] ao envio, de tempos em tempos, para a Costa de alguns agentes administrativos, nomeadamente de representantes da fazenda pública e da justiça, em missões temporárias” (BRITO, 1993, p. 254).

Assim, durante séculos, as duas colônias permaneceram indissociavelmente unidas. Em relação a Cabo Verde, “sua economia dependia, em grande escala, da área a que se convencionou chamar ‘Rios da Guiné’” (PEREIRA, 1993, p. 201). Já, essa, até sua “independência” da ilha, nada mais era do

[...] que a dependência esquecida de um arquipélago miserável, por outras palavras, a ‘colónia’ de uma colónia, com tudo o que isso comporta de negativo no plano da gestão administrativa, das prioridades nos investimentos, do próprio povoamento, pois que na Administração e no Exército o pessoal provém majoritariamente [...] não diretamente da metrópole, mas do arquipélago que desempenha um papel tanto de tutor como de guarda-fogo (PÉLISSIER, 1997, v. 1, p. 41).

Somente por volta de 1588 começou a formar-se a primeira feitoria estabelecida por mercadores lusos. Cacheu surgiu

quando alguns comerciantes portugueses, que até essa data habitavam nas aldeias africanas que aí existiam, decidiram criar uma aldeia “separada dos negros” ao longo do rio (S. Domingos), que fortificaram com alguma artilharia, com o objetivo de defenderem o comércio das incursões dos ingleses e franceses (BRITO, 1993, p. 252-253).

Para sua criação, o cabo-verdiano Manuel Lopes Cardoso obteve autorização do “rei da terra”. Localizada entre o rio Casamansa e o rio Grande, Cacheu “foi crucial para o comércio português da zona e, concomitantemente, de importância económica vital para a economia de Cabo Verde” (PEREIRA, 1993, p. 202). A administração dos interesses da metrópole na área era, e continuaria por muito tempo, organizada de forma bastante precária e

ineficiente, o que deixava o caminho livre para a atuação dos lançados⁷ e das concorrentes potências europeias que exploravam a região, sobretudo holandeses, ingleses e franceses.

Além desse problema externo, a autoridade e os interesses portugueses também enfrentavam dificuldades do ponto de vista interno, uma vez que a necessidade de alianças com os chefes locais causavam constante intranquilidade e insegurança. “A autoridade portuguesa no terreno era bastante débil, vivendo a guarnição da Praça de Cacheu situações humilhantes por falta de condições mínimas de defesa [...]. As condições de permanência dos portugueses eram ditadas em função de pagamento de tributos aos reis locais” (PEREIRA, 1993, p. 205).

Nesse primeiro período de comércio na Guiné, cujos principais produtos eram os escravos, “[...] coexistiam três sistemas de exploração colonial, o da administração directa pela Coroa, o da concessão de licenças avulsas e o do arrendamento a particulares de áreas de exploração teoricamente definidas, que correspondiam a formas distintas de administração dos interesses da Coroa nessa região” (BRITO, 1993, p. 253). Como, de acordo com Brito (1993), o sistema dominante era o arrendamento, a administração, apesar de representante dos interesses da Coroa, não deixava de ser privada, já que cabia aos arrendatários o controle administrativo das receitas do comércio, para quem “[...] eram concedidos certos poderes públicos para realização e defesa dos interesses gerais” (ibid., 1993, p. 253).

Com a intensificação do comércio na costa da Guiné e a impossibilidade de um eficiente controle por parte da administração da Coroa Portuguesa, as incursões estrangeiras cresceram ainda mais. Essa situação, segundo Brito (1993), levou os governadores das ilhas, a partir de 1622, a manifestarem “[...] a necessidade de fortificar o porto de Cacheu com o objetivo de impedir o comércio ilícito que os castelhanos, os holandeses e franceses vinham praticando nessa região, já com algum apoio da nobreza africana aí dominante e dos lançados que aí operavam” (ibid., 1993, p. 254).

A construção do forte de Cacheu, iniciada em 1641, marca uma mudança da atitude metropolitana em relação à região. A evolução do capitalismo mercantilista, a partir do século XVII, cria novas realidades e necessidades político-econômicas para a exploração de colônias. “O capital comercial, devido à evolução do capitalismo mercantilista, punha em causa os

⁷ Lançados ou *tangomaus*, segundo Maria Emília Madeira Santos, em texto referente ao tema, “eram homens de diversos estratos sociais, aventureiros, renegados e cristãos-novos, que, subtraindo-se, por razões diversas, às autoridades portuguesas insulares, se *lançavam* na terra firme, estabelecendo ali residência e ocupando-se do comércio de vários produtos, entre eles os proibidos por lei, como era o caso do ferro. Não deixavam, por isso, de manter relações com as ilhas, de onde alguns eram originários” (SANTOS, 1993, p. 67).

sistemas tradicionais de exploração das riquezas nos territórios africanos, exigindo a criação de novos e mais eficientes métodos” (BRITO, 1993, p. 255).

Como consequência dessas mudanças, surgiram as companhias comerciais, responsáveis, a partir de então, pelo tráfico de escravos e comercialização nas regiões exploradas. “Estas Companhias [...], dotadas de grandes recursos financeiros e de uma boa organização, passam a ter um papel preponderante não só sob o ponto de vista comercial como também político-administrativo” (ibid., 1993, p. 255). Portugal, a exemplo de Holanda, Inglaterra e França, também aderiu à criação de companhias, pois também via nessa ação uma maneira de controlar a crescente penetração de potências estrangeiras nos territórios africanos sob seu controle.

Diante dessa nova realidade, apareceu a necessidade de dar cabo à administração privada dos arrendatários, substituída por uma administração de capitães nomeados regiamente, defensores dos interesses de Portugal. “Inicia-se, assim, a primeira fase de instalação de uma verdadeira Administração na Guiné, e com ela a da criação da *Capitania de Cacheu*, a qual é caracterizada pela nomeação regular pelo Governador de Cabo Verde de capitães-mores” (ibid., 1993, p. 256, grifo do autor). A construção do forte marca, ainda de acordo com Brito (1993), o começo de certa autonomia da Guiné em relação a Cabo Verde e, como consequência, partiu-se para a primeira fase da ocupação político-administrativa desse território. Isso porque,

[...] até a criação da Capitania não se podia falar de ocupação do território com verdadeira dominação política, mas somente da presença actuante de colonos nas feitorias, onde praticavam o comércio e asseguravam com essa prática e com as suas intervenções na vida política local a acção desagregadora da sociedade guineense (ibid., 1993, p. 256).

Com a criação das condições necessárias, nasceu a *Companhia de Cacheu, Rios e Comércio da Guiné*, em 1676, cuja atividade principal era o comércio de escravos, sobretudo, para o Brasil. Essa companhia, diante do acordo assinado com o governo português, além de monopolizar o comércio e a navegação na costa da Guiné, também passou a comandar a administração local.

Como a principal mercadoria da região, durante o período, o escravo era a chave que abria “as portas à penetração dos produtos europeus na costa da Guiné”, bem como era “[...] o principal agente de penetração do capital comercial [...] e, conseqüentemente, o principal fator

de desagregação das estruturas político-económicas e social dessa região de África” (BRITO, 1993, p. 260). Esse comprometimento com o mercado escravista europeu criou um clima de medo e violência, amparado nas lutas fratricidas e caça de pessoas para a escravização.

A aliança que os portugueses estabeleceram com os chefes locais, logo, tornou viável a atuação da companhia, bem como a administração da região.

Verifica-se, assim, a existência, nessa época, de um duplo poder, a saber: o dos aristocratas locais, que ainda é o dominante e que não pode ser dispensado pelos europeus, por dele necessitarem para se poderem instalar, e o poder político-administrativo e militar, colonial ainda numa fase embrionária, mas que procura actuar nos limites das forças para minar as bases do poder local (ibid., 1993, p. 261).

Com a criação das companhias, intensificaram-se os conflitos locais, uma vez que o impedimento de comercialização com os estrangeiros ia de encontro aos interesses de muitos comerciantes. Contudo, a administração e a dominação lusa ainda estavam longe de se consolidar na região. Mais de dois séculos depois da criação da companhia e de quatro de exploração lusa, ainda não se podia falar em uma efetiva colonização portuguesa. Isso fica bem evidente na descrição que Pélissier apresenta da Guiné, contida em *Corografia cabo-verdiana ou Descrição geográfico-histórica da Provincia das Ilhas de Cabo-Verde*, de José Conrado Carlos de Chelmicki e Francisco Adolfo de Varnhagen: ““não há quartéis para a tropa, nem cazas do governo, não há hospital, nem cães, nem estradas, nem fortificações... não há nada”” (apud PÉLISSIER, 1997, v. 1, p. 39).

Somada a essa fraca e ineficiente presença e imposição portuguesa encontrava-se a grande e permanente resistência africana. Nesse contexto, a realidade não poderia ser outra: “eles só nominalmente possuem esta colónia: as povoações indígenas continuaram independentes e a sua arrogância, por lá, é proverbial. Portugal não soube assimilá-las nem vencer a sua resistência: revoltas continuaram impunes: desastres não foram vingados...” (apud PÉLISSIER, 1997, v. 2, p. 19).

No relatório confidencial do governador Alfredo Cardoso Soveral Martins, de 08 de setembro de 1903, citado por Pélissier, essa insubmissão dos africanos e suas consequências para a administração lusa também podem ser observadas:

O comércio e as indústrias não podem desenvolver-se em regiões que não dominamos, onde tratamos de potência para potência com régulos sempre prontos a humilhar-nos, lutando contra raças que nos são hostis na quase totalidade dos casos e que se habituaram a considerar-nos como incapazes de os submeter... O prestígio do francês invade o nosso território e a comparação entre ele e nós cobre-nos de vergonha (1903 apud PÉLISSIER, 1997, v. 2, p. 19).

Quando em conflito com os africanos, o amadorismo das forças portuguesas fazia-se perceber: “os portugueses portam-se bem, as armas pesadas afirmaram-se defeituosas, o material e a intendência inexistentes e os auxiliares pouco eficazes” (PÉLISSIER, 1997, v. 2, p. 38), daí as inúmeras derrotas sofridas. Dentre essas, destaca-se o “desastre de Bolor”, em 1878, que “demonstra os riscos inerentes à ‘politica das pequenas bandeiras em país selvagem’, se esta não for apoiada por uma força militar suficientemente numerosa e sólida” (PÉLISSIER, 1997, v. 1, p. 167).

Como resposta à derrota em Bolor, Portugal, em 18 de março de 1879, dá autonomia à Guiné, desanexando-a de Cabo Verde:

a Guiné torna-se [...] uma verdadeira província com [...] um governador totalmente independente do governador-geral da Praia [...]. Se Portugal quer implantar-se ou [...] ser reconhecido como potencia dominante [...] vai ser preciso bater-se um pouco. E, nalguns anos, muito. De facto, atrás do empolamento verbal, o ‘desastre de Bolor’ prefigura mais de quatro decénios de guerras e de guerrilhas. Para os Portugueses, os perigos que ameaçam a sua ‘soberania’ mudam de natureza e deixam de ser europeus, para passarem a ser gentílicos, quer dizer, africanos. Como entre 1963 e 1974 (ibid., 1997, v. 1, p. 173).

3.2.1 As características da colonização a partir do século XIX

A partir do século XIX a relação das potências europeias expansionistas mudou. Com o advento da Revolução Industrial e o desenvolvimento capitalista, os objetivos comerciais alteraram-se, à necessidade de matérias-primas uniu-se a busca por mais mercados consumidores dos produtos industriais. A forma de exploração da África refletia claramente esse novo momento mundial.

Entre as principais medidas tomadas, para a adequação a essa nova realidade, estava o fim do tráfico de escravos, a privatização das terras e a implantação de impostos às populações autóctones, como forma de forçar sua entrada na economia monetária, antes

baseada na subsistência e no escambo. Também é nessa época que surgiram as companhias concessionárias. A *Companhia de Comércio e Exploração da Guiné* permaneceu, sob variadas formas, até a independência do país.

Na tentativa de se enquadrar nessa ordem mundial, Portugal passou por alterações na esfera política, administrativa e econômica. Nesse contexto, aconteceu a autonomia da Guiné em relação a Cabo Verde. Daí poder-se constatar que,

com a instalação deste sistema de administração pública, cujo aperfeiçoamento foi sendo feito a partir da criação da província, um novo período da história colonial é inaugurado, o período colonial, podendo-se então falar, com propriedade, da colônia, político-administrativamente dependente da metrópole, e cuja estrutura econômica começa a ser aceleradamente integrada na economia metropolitana (BRITO, 1993, p. 272).

Com as Conferências de Berlim, o estabelecimento da necessidade de ocupação efetiva do território deu a largada a uma nova corrida à África. Em 12 de maio de 1886, em Paris, ocorre a assinatura da convenção de delimitação da Guiné. “Com exceção de alguns retoques ulteriores, é ela que fixa as fronteiras actuais da Guiné” (PÉLISSIER, 1997, v. 1, p. 231), na qual os interesses franceses se sobrepuseram. Sobre essa definição territorial, atenta Moema Parente Augel, para o fato que

a arbitrariedade de toda essa divisão territorial e o artificialismo das fronteiras impostas pelos interesses imperiais colonizadores, desbaratando famílias clânicas, levantando barreiras geográficas e políticas, provocaram e continuam a provocar tensões desastrosas no continente (AUGEL, 2007, p. 55).

Assim como os demais países, Portugal, então, tinha que comprovar a dominação efetiva dos territórios que reivindicava. A nação partiu, com esse objetivo, para

[...] uma estratégia audaciosa de intervenção nas lutas internas para melhorar a sua posição precária. Através da colaboração estreita com poderosos potentados locais, e tirando partido absoluto de conflitos territoriais e religiosos sangrentos, manobravam várias classes e grupos étnicos, uns contra os outros, numa tática inteligente de ‘dividir e conquistar’ (MENDY, 1992, p. 42).

Com as “campanhas de pacificação” (MENDY, 1992, p. 57), iniciadas ainda no século XIX, Portugal tentou apossar-se definitivamente e garantir seu território. Para essas, sem dúvida, as alianças locais foram imprescindíveis. Diante da grande e permanente resistência africana, a ação portuguesa, como nos períodos antecedentes, encontrou ampla e quase intransponível dificuldade. “Quase quinze anos depois da Conferência de Berlim, e de mais de quatro séculos de ‘possessão’, a soberania portuguesa permanecia quase nominal” (ibid., 1992, p. 42).

Em 07 de novembro de 1903, o imposto de capitação, então em vigor, cedeu lugar ao imposto de palhota, numa tentativa de facilitar sua cobrança. Isso porque, ao invés de precisar correr “atrás do contribuinte que fugia; o novo apoia-se num recenseamento das palhotas, menos facilmente dissimuláveis aos olhos dos comandantes militares, que já não recebem 5 mas 10% das quantias cobradas, medida própria para fazer nascer vocações de cobradores de impostos” (PÉLISSIER, 1997, v. 2, p. 76). O imposto era cobrado sem, em contrapartida, nada dar em troca aos habitantes. Une-se a isso a mina de ouro que os impostos tornaram-se aos cobradores e, como consequência, formas de cobrança mais violentas, o resultado foi uma intensidade ainda maior de conflitos, as “guerras de impostos de palhota” (MENDY, 1992, p. 43).

Durante as lutas pela dominação e pacificação do território, o período compreendido entre 1913 e 1915 mostrou-se decisivo. Isso se deve, sobretudo, a João Teixeira Pinto, oficial angolano a serviço de Portugal na Guiné, quem “vai conduzir, em três anos, quatro campanhas complexas” que se “sobressaem pelo espaço coberto, pela sua duração, pela sua intensidade e, principalmente, pela sua eficácia, porque Teixeira Pinto, é certo, combate, incendeia, destrói mas, mais inovador, desarma os sobreviventes” (PÉLISSIER, 1997, v. 2, p. 143). Além disso, “sabe encontrar e utilizar chefes mercenários à altura de suas aspirações” (ibid., 1997, v. 2, p. 144), daí, mesmo com poucas tropas, ter conseguido dominar a maior parte do território, à exceção da parte mais resistente de todas: o arquipélago dos Bijagós.

Cabe ressaltar que, mesmo após essas campanhas, vitoriosas para os interesses portugueses, a Guiné ainda era um território, acima de tudo, africano. Nesse sentido, esclarece o relatório anual do governador da Guiné, Jorge Frederico Velez Carço, entre 1921 e 1922:

É realmente deprimente para nós portugueses que há séculos regamos com o nosso sangue a Guiné, que, desembarcando aqui, tenhamos a impressão de nos encontrarmos em território estrangeiro... É preciso que a metrópole saiba... que se amanhã está colónia deixasse por qualquer motivo de estar debaixo do domínio português, em meia

dúzia de anos se apagariam os vestígios da nossa passagem por aqui, pois nem a nossa língua por cá seria conhecida (PÉLISSIER, 1997, v. 2, p. 122).

As investidas portuguesas sobre as ilhas de Bijagós, já não comandadas por Teixeira Pinto, tiveram início em 1917 e só findaram em 1936, quando a ilha de Canhabaque caiu. “Os bravos ‘gentios’ estavam finalmente conquistados” (MENDY, 1992, p. 52). A Guiné, então, podia ser considerada uma colônia portuguesa. Contudo,

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

Essa tradição de resistência, sem dúvida, é a principal característica da Guiné e remonta ao início da exploração. Fausto Duarte descrevia-a como a “terra temida entre tôdas as outras, mal afamada, o inferno de África, só boa para degredados” (apud AUGEL, 2007, p. 56). Essa oposição à presença portuguesa, além de fazer-se perceber nos diversos conflitos armados que marcam sua história, mostrava-se presente “desde o desafio e revolta individual contra o trabalho forçado e os impostos coloniais, até ao protesto colectivo como a destruição de palhotas e a emigração em massa para regiões e territórios vizinhos” (MENDY, 1992, p. 54). No entanto, não se pode deixar de ressaltar que, ao lado dessa resistência, também houve colaboração. Ao mesmo tempo em que muitos africanos lutavam para não se deixarem dominar nem aniquilar sua cultura, tantos outros, munidos de interesses pessoais, aliaram-se aos colonizadores e participaram ativamente da luta pela dominação de seu território pelo invasor estrangeiro.

Com a ocupação estendida, finalmente, sobre toda a Guiné, cabia a Portugal nacionalizar o comércio, como forma de controlar a economia colonial que, por tantos séculos, esteve ameaçada por interesses estrangeiros.

Estes esforços de ‘nacionalização’ foram subsequentemente consolidados pelo Decreto Colonial de 1930, arquitetado, por António Salazar, Ministro das Finanças de então, para assegurar que as colônias africanas permanecessem uma reserva especial para a exploração portuguesa. Pelos fins da Segunda Guerra Mundial, Portugal tinha monopolizado o comércio externo da Guiné ‘Portuguesa’ e exercia controlo absoluto

do comércio interno através duma série de regulamentações que praticamente concentravam todas as transações internas sob a alçada dos centros comerciais (MENDY, 1990, p. 31).

Em 1940, a capital da Guiné transferiu-se de Bolama para Bissau. “A nova capital teve um surto de desenvolvimento e de modernização urbanística, ficando conhecida como a mais bonita cidade do império português ultramarino. Em 1951, a então colônia foi transformada em Província Portuguesa de Ultramar” (AUGEL, 2007, p. 58).

Nesse período, já como chefe do estado português, Salazar seguia com sua específica visão política sobre Portugal, suas colônias africanas e seu papel no continente europeu. Acreditava que a África era

a maior e talvez última grande oportunidade da Europa. Se as nações europeias se cansarem do seu esforço secular e não estiverem dispostas a prosseguir-lo (...) nenhuma construção será viável. Assistir-se-á a uma reviravolta da história e creio que a civilização ocidental retrogradará em vastíssimas áreas. A prudência aconselha-nos a não nos separarmos das coletividades africanas. África é imprescindível à sobrevivência da Europa (apud DACOSTA, 1998, p. 31).

Ainda de acordo com Dacosta,

Salazar quis, com uma política controlada de subsídios, promover elites africanas que pudessem, no futuro, ser defensoras da cultura portuguesa nas suas regiões. Para melhor o conseguir, fundou em 1946 a Casa dos Estudantes do Império, no Arco do Cego, em Lisboa. Milhares de jovens bolsheiros passaram por ela (DACOSTA, 1998, p. 92).

A Casa dos Estudantes do Império tornou-se o grande epicentro de ideias de liberdade entre os africanos lá residentes, como Agostinho Neto, de Angola, e Amílcar Cabral que, nascido na Guiné, mas criado em Cabo Verde, nutria um sentimento de pertencimento às duas colônias. Em 19 de setembro de 1956, Cabral, “com ‘mais 5 patriotas da Guiné e Cabo Verde’” (AUGEL, 2007, p. 61), criou o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde, o PAIGC.

O partido começou a comandar o movimento de independência, tanto da Guiné, quanto de Cabo Verde. Sua atuação inicial deu-se através de atividades de esclarecimento e

arregimentação, desde as cidades até o interior do território. Depois do massacre de Pindjiguiti, em 1959, quando os trabalhadores do porto, apoiados pela recém criada União dos Trabalhadores da Guiné (UNTG), entraram em greve e foram brutalmente silenciados pelas forças a serviço da administração colonial, o PAIGC passou a atuar em um sistema de guerrilha.

Diante da grande influência que o PAIGC exercia na Guiné e da insatisfação que se abatia sobre a maioria da população, discriminada pelo “Estatuto do Indigenato”, Portugal, na tentativa de evitar futuras revoltas, pôs em prática o programa *Por uma Guiné Melhor*, ou *Guiné Melhor*, uma campanha cujo objetivo era combater ideias com ideias, “na convicção de que a soberania portuguesa em ultramar não seria um empreendimento das Forças Armadas, mas se daria sobretudo a partir do fomento econômico e social e pela promoção cultural das populações” (AUGEL, 2007, p. 59). Na verdade, foi a convicção portuguesa de derrota, diante de um conflito militar contra uma massiva revolta da população local, que estava no cerne dessa nova política. A partir de 1961, o PAIGC passa à “ação direta”, com sabotagens, cortes de vias de comunicação, destruição de instalações” (ibid., 2007, p. 61).

No dia 03 de janeiro de 1963 teve início a luta armada pela independência do país. Dez anos mais tarde, Amílcar Cabral, o grande pensador do movimento independentista luso-africano, foi morto, deixando à frente do partido e da luta seu meio-irmão, Luís Cabral. Desenvolvido no sistema de guerrilha, o conflito durou 11 anos e culminou com a proclamação unilateral da independência pela Guiné em 24 de setembro de 1973, a qual só veio a ser reconhecida por Portugal quase um ano mais tarde, em 10 de setembro de 1974, após a queda da ditadura portuguesa.

3.2.2 O pós-independência

Luís Cabral, meio-irmão de Amílcar Cabral, foi quem assumiu, pela primeira vez, a Presidência da República da Guiné-Bissau. Revolucionário de grande carisma e respeito, coube a ele instaurar as reformulações necessárias na estrutura administrativa herdada do período colonial. Seu mandato foi marcado por grande instabilidade e por muitos assassinatos de líderes da revolução. Em 1980, sofreu um golpe de estado, cuja justificativa foi a de “salvaguardar a unidade nacional e os ideias revolucionários”. Esse golpe foi “chamado eufemisticamente de ‘movimento reajustador’, liderado pelo então Primeiro-Ministro João

Bernardo ‘Nino’ Vieira, um dos principais estrategistas das lutas libertárias [...], herói nacional [...], um dos braços fortes do PAIGC” (AUGEL, 2007, p. 63). Esse segundo governo teve sua primeira década marcada por tensões tribais, as quais, sem a presença convergente da figura de Amílcar Cabral, foram difíceis de serem controladas.

Após quase duas décadas tendo como partido único, “Partido-Estado” (ibid., 2007, p. 63), o PAIGC, ocorreu, em 1991, a implantação do pluripartidarismo. Em agosto de 1994, realizaram-se as primeiras eleições legislativas e presidenciais. João Bernardo Vieira consagrou-se, novamente, presidente, eleito com uma estreita margem de votos no segundo turno das eleições. Quatro anos depois, a instabilidade e o descontentamento configuraram em um novo golpe, o qual, dessa vez, desencadeou uma guerra civil que assolou o país por onze meses.

3.2.3 O conflito armado e a Guiné-Bissau hoje

O General Ansumane Mané, Chefe do Estado-Maior das Forças Armadas, foi afastado de seu cargo pelo então presidente João Bernardo Vieira. Tal ato justificava-se pela acusação de que Mané estaria envolvido com o tráfico de armas para a região de Casamansa, no Senegal, da qual rebeldes buscavam a independência.

Ansumane Mané, amigo e companheiro de Vieira desde a luta pela independência, aliado inclusive no golpe de 1980, quando Vieira assumiu pela primeira vez a presidência da Guiné-Bissau, “conhecedor profundo dos segredos militares do país (e das irregularidades da elite política e militar), não podia aceitar sem contestar tais acusações” (AUGEL, 2007, p. 67). Negou a acusação e denunciou Vieira como mentor da comercialização de armas com os rebeldes de Casamansa.

Segundo Moema Parente Augel, a gota d’água desencadeadora dos acontecimentos foi a tentativa de prisão de Ansumane Mané, na madrugada de 07 de junho de 1998. Mané reagiu e, com seus aliados, tomou, primeiramente, o quartel de Santa Luzia. Logo depois, conseguiu ocupar o quartel de Brá, “onde se encontravam os mais bem sortidos paióis de armas pesadas do país, além de farto armazenamento de gêneros alimentares” (ibid., 2007, p. 68). Na sequência, o aeroporto e a base aérea de Bissalanca foram ocupados.

O governo reagiu e as batalhas pela cidade tiveram início. Como a grande maioria do exército regular apoiou Ansumane Mané, que chamava a si e a seus companheiros de

“combatentes da liberdade da pátria” (ligando-os às lutas pela libertação do país, aos ideais de Amílcar Cabral), Vieira pediu auxílio aos países vizinhos. O “Senegal enviou, já nos primeiros dias do conflito, cerca de um milhar e meio de soldados, enquanto a República da Guiné-Conacry, meio milhar” (AUGEL, 2007, p. 68).

A população abandonou a capital e foi forçada a se deslocar frequentemente em busca de um local seguro, já que o conflito também avançava e se espalhava pelo interior do país. “Cada vez mais os escombros tomaram conta de Bissau. Dos seus trezentos mil habitantes, mais de oitenta por cento abandonaram suas moradias e fugiram em pânico, tanto para o interior do país como para fora” (ibid., 2007, p. 69). Bissau teve prédios públicos e particulares destruídos. Arrombamentos e saques tornaram-se generalizados. A ajuda humanitária não conseguia entrar no país, a fome, as doenças, a falta de alimentos, de água, de medicamentos, abatiam-se sobre a população, que também sofria com a violência dos soldados senegaleses, o que aumentou a insatisfação e a preocupação em relação à soberania do país.

Mesmo diante dessa sombria passagem, não se pode deixar de mencionar o grande movimento de solidariedade que tomou conta do povo guineense e que, novamente, aproximou as diferentes etnias. Segundo Mamadú Jao, “a solidariedade interna entre os populares figura entre os principais factores que atenuaram o sofrimento das populações durante a guerra, particularmente do grupo dos deslocados” (JAO, 2000, p.116).

Findado o conflito, após um governo provisório, novas eleições foram realizadas em 28 de novembro de 1999, na qual 13 partidos apresentaram candidatos. Koumba Yalá, candidato do PRS (Partido da Renovação Social), foi eleito o novo presidente do país.

Existe grande controvérsia em relação à causa de tão violento conflito. Entre as hipóteses encontra-se a que atribui o fato às divergências internas dentro do PAIGC, relacionadas ao desejo de poder e de riqueza entre a elite dirigente. Também há uma hipótese ligada à história e à constituição étnica do país, que “faz remontar as origens do conflito a uma revitalização da tendência hegemônica do poder mandinga” (CARDOSO, 2000, p. 88). Aparecem, ainda, os defensores de que a principal causa encontra-se na crise do Estado, que há mais de uma década relegava suas funções a organizações internacionais e à sociedade civil. Concordando-se com Carlos Cardoso, essa parece ser a principal, mas, sem destituir a importância das demais, “uma cadeia de fenômenos [...] concorrem para explicar o desencadear do conflito” (ibid., 2000, p. 89).

A revolta militar iniciada por Ansumane Mané, sem dúvida, esteve ligada a motivações pessoais. No entanto, a grande adesão militar e civil “prendem-se com a ausência

orgânica do Estado, em que os interesses do país eram relegados para um plano inferior, onde as instituições funcionavam com muita debilidade, ou praticamente não existiam, porque tudo dependia do PAIGC e do seu presidente” (CARDOSO, 2000, p. 97).

O desvio dos objetivos apontados, quando da luta pela libertação do país, eram bem visíveis e estavam no cerne da precária situação nacional. A desilusão e o ressentimento que afligiam a população podem ser vistos na carta escrita pelos antigos combatentes, endereçada ao presidente João Bernardo Nino Vieira e publicada no *Diário de Bissau* de 08 de abril de 1998: “nenhum combatente veio rico da luta e durante os primeiros tempos da independência ninguém procurava riqueza pessoal. Hoje alguns fazem correr sangue, se necessário, para serem ricos. Não era isso que Amílcar Cabral queria para nossa terra” (1998 apud. CARDOSO, 2000, p. 96).

Nesse sentido, houve uma total inversão de valores.

De uma situação em que o trabalho honesto, a dedicação ao país, a solidariedade para com os mais desfavorecidos, a conduta moral irrepreensível eram virtudes a cultivar, passou-se para uma situação em que a corrupção e o enriquecimento pessoal a todo o custo, o nepotismo, o clientelismo, o deixa-andar se sobrepuseram a quaisquer outros valores (CARDOSO, 2000, p. 97).

Assim, esse episódio violento marca a desilusão advinda com o pós-independência. O sonho de liberdade, justiça, igualdade não se concretizou. Muitos daqueles que, em nome desses desejos, pegaram em armas, com o passar do tempo, mostraram-se mais preocupados com o poder e a riqueza pessoal, capazes de cometer qualquer ato para satisfazer seus anseios. “A guerra veio significar para a população a derrota e a desmoralização da elite política e militar que não tinha conseguido nem minimamente corresponder aos anseios do povo por uma vida melhor, nem realizar as promessas de levar o país ao desenvolvimento social e econômico” (AUGEL, 2007, p. 70). Diferentemente do período da guerra pela libertação, agora a população passou a ver o futuro sem muitas perspectivas ou ambições e a esperança, antes motor das realizações e da vida cotidiana, desde então restou vaga.

O novo presidente, Koumba Yalá, não atendeu às expectativas. Durante seu governo ocorreu a morte de Ansumane Mané e mais conflitos internos. Em 2003, um novo golpe de estado realizou-se e o país novamente passou por um governo provisório. Em 2005, João Bernardo Vieira, que havia sido expulso do PAIGC e proibido de retornar ao país, concorreu

às eleições na condição de “sem partido” e venceu “seu último oponente por uma margem de 52,35% sobre 47,65%” (AUGEL, 2007, p. 71).

Sob permanente tensão e insegurança, governou até 02 de março de 2009, quando foi assassinado por militares. Sua morte ocorreu, supostamente, como vingança ao assassinato do Chefe do Estado-Maior do Exército, General Tagmé Na Wai, em um atentado com explosivos atribuído a Vieira. Em 8 de julho de 2009, Malam Bacai Sanhá foi eleito o novo presidente da Guiné-Bissau, pelo Partido Africano pela Independência da Guiné e Cabo-Verde (PAIGC), tendo tomado posse em 8 de setembro do mesmo ano.

A situação social atual da Guiné-Bissau reflete sua instabilidade política. O país ocupa a 164^a posição entre os países analisados pela ONU em relação ao desenvolvimento humano. Mais de 80% da população vive com menos de um dólar por dia. As instituições do país são precárias e há a constante necessidade de auxílio internacional. Devido à debilidade do sistema educacional, há falta de mão-de-obra qualificada para as mais diversas atividades. O analfabetismo atinge quase 80% da população. Duas universidades começaram a funcionar em 2004, a Universidade Amílcar Cabral e a Universidade Colinas de Boé, ambas oferecem, ainda, poucos cursos.

Os indicadores de saúde também contribuem para evidenciar a precária situação do país. As taxas de mortalidade infantil, a expectativa de vida bastante baixa (cerca de 45 anos) e os elevados números de casos de AIDS, que continuam a crescer assustadoramente, são alguns fatores que evidenciam bem as atuais condições da Guiné-Bissau. Unem-se a esses indicadores os poucos e deficientes hospitais e postos de saúde existentes, muitas vezes sem o atendimento de um profissional adequado, além da falta de água potável e canalizada, para cerca de 75% da população, e o quadro torna-se ainda mais sombrio.

Diante da precariedade da incipiente nação, a busca por auxílio internacional mostrou-se o caminho, certamente mais fácil além de poder render benefícios pessoais. Assim, o neocolonialismo trouxe seus efeitos e a dependência externa tornou-se cada vez mais crucial. Dessa, os lucros foram sempre para o capital internacional, enquanto as dívidas e o atraso multiplicaram-se. O país vive ainda dependente de instituições financeiras estrangeiras, como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional, o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, além da União Europeia e de outras organizações internacionais.

⁸ Ranking referente ao ano de 2010. Disponível em: <http://www.pnud.org.br/pobreza_desigualdade/reportagens/index.php?id01=3600&lav=pde>. Acesso em: 08 de abril de 2011.

É nesse contexto que, após mais de trinta anos de “independência”, a população viu seus sonhos tantas vezes serem desfeitos. Contudo, a esperança teima em existir, como se poderá constatar, na sequência, através da análise das obras de Abdulai Sila. Se a realidade almejada ainda não se faz presente, a certeza e a confiança na mudança, ainda que um pouco abalada, ainda propulsiona muitos guineenses.

4 À ESPERA DA ÚLTIMA TRAGÉDIA

4.1 DOIS “MUNDOS” TÃO DIFERENTES

A *Última Tragédia*, romance publicado em 1995, transcorre ainda no período de dominação colonial portuguesa, posterior à Segunda Guerra Mundial. Supõe-se essa localização temporal por meio de elementos presentes na narrativa, tais como o medo ao avanço do comunismo e a convicção de que um “vento novo”, que “anunciava liberdade e progresso” (SILA, 1995, p. 128), estava a soprar no continente.

O romance conta a história de Ndani, uma moradora do povoado de Biombo, cuja vida era marcada pela crença na predição de um *Djambakus*⁹, de que ela seria portadora de “um mau-espírito, da alma de um defunto mau, e lhe vaticinara conseqüentemente uma existência turbulenta, uma vida de desgraça, de tragédias até o fim” (ibid., 1995, p. 14). Devido a essa profecia, todos na tabanca temiam a sua presença e, “à medida que crescia, mais sentia o peso dessa rejeição, mais insuportável se tornava a discriminação” (ibid., 1995, p. 14). Somente sua madrasta mais nova, a quarta mulher de seu pai, não a rejeitava. “Por isso que quando a madrasta lhe falou do outro mundo que havia neste mundo, não hesitou em sair à sua descoberta” (ibid., 1995, p. 14).

Percebe-se, logo, que o poder da cultura e das crenças locais, mesmo com a extensiva dominação e imposição da cultura portuguesa, mantinha-se forte. Segundo Patrick Chabal e Jean-Pascal Daloz (2001), “esta fé en el poder de lo irracional es mucho más que una creencia: es parte de la psique africana”¹⁰ (CHABAL; DALOZ, 2001, p. 107) e incide, de um modo absolutamente habitual e legítimo, sobre todas as áreas da atividade humana, incluindo a política. Daí, a única opção que Ndani encontrou, para livrar-se dessa maldição, foi a fuga desse “mundo” que a discriminava.

Partiu, então, para Bissau, onde finalmente poderia conhecer o *mundo tão diferente* dos brancos, do qual sua madrasta tanto falava. Para isso, precisava empregar-se na casa de algum colono. Após um longo dia de tentativas infrutíferas, chegou à casa da alentejana Maria Deolinda. Essa, não apenas a tratou com indiferença, mas, literalmente, *regou* a moça com a

9 Espécie de líder religioso tradicional. “Indivíduo das comunidades animistas com o dom de prever o futuro e fazer vaticínios, dominando fórmulas encantatórias. É o curandeiro ou a curandeira, ou adivinho, vidente com capacidades paranormais, o xamã de certas etnias” (AUGEL, 2007, p.133).

¹⁰ “Esta fé no poder do irracional é muito mais que uma crença: é parte da psique africana” (tradução minha).

mangueira com que regava as flores do jardim. Somente com a chegada do marido, cujo verdadeiro interesse aparece no decorrer da narrativa, Maria Deolinda reconsiderou e aceitou Ndani em sua casa.

A primeira atitude de Maria Deolinda em relação à jovem foi mudar-lhe o nome: “a partir de hoje, tu és Daniela, Da-ni-e-la. Maria Daniela e mais nada” (SILA, 1995, p. 18). Novo nome com o qual Ndani levou algum tempo para se acostumar, para responder quando solicitada e “[...] para descobrir que Maisnada não era apelido” (ibid., 1995, p. 18). Essa dificuldade em habituar-se à imposição identitária também acomete o narrador da história. Com certa dose de ironia, são muitas as passagens nas quais ele se corrige: “quando Ndani, aliás, Daniela” (ibid., 1995, p. 46).

Essa imposição evidencia a significação da figura de Maria Deolinda na obra: a consciência ideológica que norteou o colonizador português nas terras da África. Ao dar um nome português a Ndani, ela fixou fortemente sua cultura e sua superioridade em relação à negra. Isso porque a perda do nome deve ser vista como a representação da perda da identidade africana em favor da portuguesa, como a suplantação da cultura supostamente inferior pela dita superior.

Foi após o retorno de uma viagem à metrópole, na qual uma forte tempestade em alto-mar assustou Maria Deolinda, que ela adquiriu plena consciência e se lançou, com veemência, em sua *missão civilizatória*. Essa ficou, verdadeiramente, conhecendo depois de uma conversa com o padre de Bissau:

O padre disse que os europeus vieram à África para salvar os africanos [...] dantes esta salvação consistia em levar os negros para longe, lá para as Américas, onde não teriam nem as máscaras, nem as estatuetas que veneravam, e muito menos as árvores sagradas... Mas depois se viu que este não era o melhor método e então tivemos nós os europeus que vir para a África ensinar a religião cristã e salvar as vossas almas (ibid., 1995, p. 26).

A partir dessa conversa, Maria Deolinda iniciou a realização de ações efetivas, para *salvar* as almas dos africanos, como a catequese às criadas e a criação de escolas, com a finalidade de que essa salvação pudesse alcançar os lugares mais remotos da colônia. E quando

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 idéias 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).

Seu empenho e dedicação à *missão* enchiam-na de orgulho, o que fica bem marcado na seguinte passagem:

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 ocorresse como esperava e com alguma ajuda de Deus, o nome dela também poderia um dia aparecer nos livros da história de Portugal [...] (ibid., 1995, p. 40).

Em ambos os trechos, aparece, de forma clara, a noção de uma ideologia maior que legitimava o imperialismo, cujo comprometimento ia além do lucro, e era, sim,

[...] um comprometimento na circulação e recirculação constantes, o qual, por um lado, permitia que pessoas decentes aceitassem a idéia de que territórios distantes e respectivos povos *deviam* ser subjugados e, por outro, revigorava as energias metropolitanas, de maneira que essas pessoas pudessem pensar no *imperium* como um dever planejado, quase metafísico de governar povos subordinados, inferiores ou menos avançados (SAID, 1995, p. 41, grifos do autor).

Assim, o caráter cultural do imperialismo português aparece evidenciado por Sila. Percebe-se a ligação à história portuguesa, aos heróis imperialistas do passado, seus feitos cantados em versos pelo grande poeta da nação, a benção e o incentivo da Igreja na missão de *civilizar* os povos *bárbaros*. A cultura nacional, logo, desenvolve toda uma *representação*, um conjunto de sentidos, de significados com os quais seus membros identificaram-se e buscaram realizar. O argumento do Padre para a colonização da África, uma consequência da necessidade de garantir a posse dos territórios, após as Conferências de Berlim, exemplifica bem essa criação de sentidos.

Ao creditar ao seu dever civilizatório, para com Deus e para com a pátria, a sua partida para a Guiné, Maria Deolinda camuflava o real motivo norteador de tal empreitada: tanto ela

quanto o marido foram à procura de emprego: “ele queria ser polícia, encontrou um emprego melhor. Dentro de pouco tempo vai ser promovido a Administrador. Eu queria trabalhar também, trabalhar numa fábrica, por exemplo, mas não consegui nada porque aqui não há indústria” (SILA, 1995, p. 22). E mais, “nós queríamos ir para Angola ou Moçambique. Eu queria ir para Moçambique! Sabes porquê? A África do Sul fica pertinho. Se a gente não se safar num lado, passa para o outro. A África do Sul é muito rica, ganha-se muito dinheiro lá” (ibid., 1995, p. 22).

Essas passagens vão ao encontro do que Albert Memmi diz a respeito dos reais motivos que levaram o colonizador até as colônias e que estimularam suas práticas nelas:

Os motivos econômicos do empreendimento colonial estão, atualmente, esclarecidos por todos os historiadores da colonização; ninguém acredita na missão cultural e moral, mesmo original, do colonizador. Em nossos dias, ao menos, a partida para a colônia não é a escolha de uma luta incerta, procurada precisamente por seus perigos, não é a tentação da aventura, mas a da facilidade (MEMMI, 1967, p. 22).

Não há dúvida de que a grande maioria dos portugueses que partiu para as colônias constituía as classes menos favorecidas da metrópole e via nessa empreitada um meio de melhorar de vida. Entretanto, de forma consciente e desejada, a ideologia imperialista passou a servir como justificativa para os colonos e foi a partir dela que construíram suas vidas nas colônias. Mesmo que muitos pensassem no lucro pessoal antes de sua *missão civilizatória*, a imposição dessa ideologia à terra dominada foi de grande relevância para o surgimento e a manutenção do domínio colonial.

Além disso, Perry Anderson esclarece o motivo pelo qual as potências europeias, mesmo as mais descristianizadas, apoiaram de forma maciça e continua a atividade missionária cristã. Ainda que simbolicamente, a conversão da população nativa representava sua incorporação ao universo mental e cultural do colonizador.

Numa situação de extrema insegurança, a religião organizada, em sua finalidade de conversão da África, age como tranquilizante. O cristianismo, nas áreas coloniais, é uma domesticação da população indígena: objetivamente, atrai o africano para o pensamento e costumes europeus; subjetivamente, liberta o europeu dos seus terrores do africano, ao incluí-lo nas mesmas regras de conduta que são suas também (ANDERSON, 1966, p. 67).

Isso sem contar que a conversão e a educação, baseadas nos valores cristãos, seriam capazes de propiciar um grau de “europeização” mínimo. Assim, a exploração ficaria facilitada e não sofreria a ameaça consequente que uma assimilação excessiva da cultura e das técnicas ocidentais poderia trazer. “A religião cristã oferece o recurso quase perfeito para garantir os frutos do primeiro, sem incorrer nos perigos do segundo [...]. O nativo adquire suficientes elementos de cultura branca para ser obediente e disciplinado, porém não bastantes para ser competente e empreendedor” (ANDERSON, 1966, p. 67).

Nicolau Maquiavel argumentou, em *O Príncipe*, que, para se construir e manter um império, a destruição da cultura do dominado é uma das mais eficazes estratégias, pois “[...] não há garantia de posse mais segura do que a ruína” (MAQUIAVEL, 1979, p. 21). No caso do imperialismo português, essa destruição deu-se pela imposição de novos valores culturais, sendo esses o do colonizador. Esses novos valores, inculcados na medida certa para satisfazer suas necessidades e desejos, pregaram a ilegitimidade e, sobretudo, a inferioridade da cultura africana.

Diante disso, dos maus-tratos, da violência com que essa ideia da superioridade branca foi impelida aos africanos, muitos acabaram por realmente acreditar na supremacia do europeu, ou, pelo menos, dar demonstrações dessa crença. Algumas observações de Ndani exemplificam isso, como quando diz que “branco pobre não existe” (SILA, 1995, p. 12), “[...] branco criado de branco, waih!, isso não existe” (ibid., 1995, p. 16).

Ndani, constantemente, traçava um paralelo entre os “dois mundos”. Em relação ao “mundo” africano, criticava a crença cega no poder da natureza, do irracional, certamente devido a sua má sorte. Também encontrava semelhanças, comparava, por exemplo, Deus a Yran¹¹, “o Deus dos pretos” (ibid., 1995, p. 25), o terço dado pela patroa a “um colar algo parecido, com um chifre de cabra-mato no lugar do crucifixo, que seu pai lhe colocara ao pescoço poucos dias depois de o Djambakus ter dito que ela era portadora de um mau espírito no corpo” (ibid., 1995, p. 27).

O “mundo dos brancos”, contudo, possuía um conforto que ela jamais pudera imaginar. Como um colchão de molas tão diferente do de palha com troncos que estava acostumada, um quarto sem mosquitos e com ventoinha a soprar fresco e a facilidade de, “com um simples truque de torcer uma torneira, só com dois dedos, sem o menor esforço” (ibid., 1995, p. 30), poder obter a quantidade de água que quisesse, sem precisar percorrer distancias enormes com um balde grande na cabeça. O reconhecimento dessas diferenças

¹¹ Irans ou yrans são “as divindades tradicionais protetoras das famílias e de suas linhagens” (SEMEDO, 2010, p. 85).

provocou em Ndani o desejo de que o “sacana do Djambakus” visse tudo aquilo, para que buscasse “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, 1995, p. 30).

Essa vontade demonstra a permanência de sua ligação à cultura africana. Mesmo depois de assimilada, de satisfazer os critérios, como falar português, conhecer e ser educada de acordo com a cultura do dominador, Ndani não se submeteu. Parecia agir de forma a evitar a violência do colonizador, sua principal arma de dominação. Isso fica bem claro no seguinte trecho:

o fundamental é fazer o que o patrão quer. [...] O patrão quer que o criado vá dormir cedo, o criado vai para a cama, dormir é outra coisa. O patrão quer que o criado vá à igreja, o criado vai; se for durante a hora de serviço, tanto melhor [...]. De qualquer maneira, o melhor era sempre evitar problemas, a gente nunca sabe até onde pode chegar a raiva do branco (ibid., 1995, p. 30).

Assim como Ndani, as demais *Marias*, criadas das amigas de Maria Deolinda, também não se submeteram, apenas dissimulavam. Quando ficavam sozinhas na capela, durante a catequese, fingiam rezar, enquanto comentavam sobre a vida dos patrões. O fato de todas também terem recebido um novo nome, *Maria*, além da explícita imposição dos valores culturais portugueses, também evidencia a ligação à Igreja, onde, não por acaso, tais personagens são apresentadas ao leitor. A única que verdadeiramente parece ter-se submetido à cultura do colonizador é, ironicamente, Maria Clara, “que já tinha decorado quase todo o livro de catequismo, sabia os dez mandamentos e conhecia os Padres-Nossos todos e as Aves Marias todas...” (ibid., 1995, p. 32).

Através das conversas entre as criadas, a relação entre patrões e serviçais pode ser observada pelo leitor. Os maus-tratos e a escravidão, a servidão, ou não, desses, os envoltimentos sexuais, com mútuo consentimento ou mesmo à força, são descritos. Foi, justamente, em consequência do abuso sexual praticado pelo patrão, que Ndani findou sua incursão pelo “mundo dos brancos” e regressou a Biombo. De lá, algum tempo depois, partiu para Quinhamel¹², após casar-se, contra sua vontade, com o régulo¹³ do lugar.

¹² “Pequena localidade a oeste de Bissau” (AUGEL, 2007, p. 134).

¹³ Sobre esse termo, esclarece Moema Parente Augel: “o termo *régulo*, [...] do léxico português [...] é um diminutivo de *rei*, e o fato de o colonizador empregar um termo que significa ‘reizinho’ ou ‘pequeno rei’ para designar o chefe máximo dos agrupamentos étnicos pode espelhar o menosprezo eurocentrado do expoliador, pois se tratava muitas vezes de soberanos senhores de muitas riquezas, de grande poder e respeitabilidade. Hoje em dia, o termo se generalizou, sem que se pense mais nessa carga depreciativa” (ibid., 2007, p. 58).

4.1.2 O Régulo e as ideias de Amílcar Cabral

O Régulo¹⁴ é uma personagem muito significativa no romance, já que representa o desejo de mudança da condição do negro e a consciência de sua humanidade. Ele é

a antítese da imagem do colonizador dependente e incapaz, contrariando o discurso colonial que asfixiava o africano dentro dos limites rígidos do estereótipo, reflexo da arrogância do dominador que tantas vezes promoveu o silenciamento das culturas nativas pelas mais diversas estratégias (AUGEL, 2007, p. 135).

Diferentemente de Ndani, o Régulo tinha plena consciência de que

a maior parte dos brancos que vêm para a Guiné é branco coitado. É para arranjar a vida porque lá na metrópole não tem nada. Se é do Norte é pescador. Se é do Sul, também é pescador. Se é do Centro, é camponês, o trabalho dele é lavar batata ou apanhar uva para fazer vinho. Quando chegam cá, esquecem tudo e pensam que as pessoas não sabem. Mas ele sabia.[...] Foi o Chefe Magalhães que lhe explicara tudo aquilo.[...] Era o melhor branco que tinha conhecido até então. Muito simples e honesto, até nem parecia branco de verdade (SILA, 1995, p. 57).

Nessa última frase, ele deixa explícita sua visão dos brancos, resultado da violência com que impunham sua *superioridade*. Essa, ao longo do livro, fica ainda mais evidente em trechos como: “no fundo, este é que era o problema do preto: tem medo de fazer mal ao branco, enquanto que o branco faz mal ao preto todos os dias que o sol nasce” (ibid., 1995, p. 64). A crença do Régulo na mudança da situação do africano estava baseada na sua certeza de igualdade entre as raças, bem como na necessidade de que o africano começasse a *pensar*:

O branco está a dominar o preto é só porque não há ninguém a pensar. Ninguém diz isto está bom, aquilo está mal e depois procura pensar porquê. Tudo o que o branco faz é porque está bom. O branco é que estava a pensar no lugar do preto. Mas branco é homem como qualquer outro homem (ibid., 1995, p. 64).

¹⁴ As personagens sem nome próprio têm suas funções sociais escritas com maiúscula, como o Régulo e o Professor. Sila parece fazer isso a fim de chamar atenção para a importância da personagem, para a relevância de seu papel social, assim como para generalizá-la. Ela não é ninguém em particular, pode ser qualquer um.

Essas ideias do Régulo apresentam uma filiação bastante clara ao pensamento de Amílcar Cabral, o grande teórico e estrategista dos movimentos independentistas das colônias portuguesas na África. Nascido, em 1924, na Guiné, filho de um cabo-verdiano e de uma guineense, Amílcar estudou Agronomia em Lisboa. Foi lá onde, frequentando a Casa dos Estudantes do Império, começou a articular ideias sobre a libertação da África do jugo colonialista.

Para Cabral, todos deveriam pensar. Somente pensando bem sobre os problemas é que se poderia agir bem, aliando, assim, pensamento e ação. Para ele, as massas nunca deveriam ser acéfalas. Somente depois que o africano começasse a pensar é que poderia tomar consciência das concepções erradas que o colonialismo tinha propagado, sobretudo em relação à incapacidade, à inferioridade do africano. Daí, a igualdade entre negros e brancos defendida pelo Régulo.

Essa ligação, ou até mesmo personificação de Amílcar Cabral na personagem do Régulo, mostra-se indissociável logo na abertura do capítulo “O Poder do Pensamento”. “Duas cabeças valem mais que uma cabeça” (SILA, 1995, p. 51) é a citação literal de uma intervenção do líder africano. Ele se referia ao PAIGC, que, necessariamente, deveria ser dirigido coletivamente. Na obra de Sila, o Régulo tomou o pressuposto em relação às suas decisões na tabanca. Para tanto, “tinha posto três cabeças a juntar à sua” (ibid., 1995, p. 51), seus “Conselheiros”, motivo de grande desconfiança para os habitantes do lugar, em virtude do ineditismo da situação.

Assim, para o Régulo, a mudança da conjuntura colonial era certa, contudo, dependia do negro desenvolver sua capacidade de raciocínio, já que, para ele, a cabeça estava na parte de cima do corpo porque era seu membro mais importante. Não servia só para pôr chapéu, sua tarefa principal era a de pensar. “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” (ibid., 1995, p. 53), a única diferença era que o branco pensava, o negro não.

Através da figura do Régulo, então, Sila

traça o perfil do africano mentalmente emancipado, seguro de si, que recusa a coisificação. Consciente de sua responsabilidade como chefe da comunidade nativa, dirige com sabedoria sua gente e reconhece que muitos males provocados pelo colonizador poderiam ser minimizados, se o povo tomasse consciência da própria força e capacidade (AUGEL, 2007, p. 135).

Quando resolveu desenvolver um plano de vingança contra o administrador Cabrita, o primeiro a querer cobrar-lhe imposto e a recusar-se a admitir a sua posição de importância em Quinhamel, observa-se outro ponto de coesão com as ideias de Amílcar Cabral. Isso porque, assim como o líder revolucionário, o Régulo percebeu a necessidade de levar em consideração o inimigo, ter em conta suas forças e fraquezas. “Não é uma coisa fácil montar um plano contra um branco. Tinha que ser bem pensado porque, aí está, eles estão sempre a pensar, os brancos” (SILA, 1995, p. 60).

Dessas convicções, surge a necessidade da criação de escolas: “não é coisa de querer copiar os brancos. [...] É só uma questão de pensar, pensar no futuro. [...] A escola é primeiro que tudo um sítio onde as pessoas aprendem a pensar” (ibid., 1995, p. 81). E mais:

Se um dia os brancos forem embora, não devia haver mais polícia, nem cipaio, nem nada parecido. Devia haver muitos professores para ensinar. O branco não vai nunca? Ai é que está o problema do preto, não quer pensar como é que o branco veio, por isso não sabe que um dia tem que ir. [...] Isso de luta entre raças foi sempre assim, é como luta de cachorros: agora um está por baixo, o outro em cima; depois o que estava em baixo vai para cima e o outro para baixo. O branco veio, tem que ir um dia. Ainda há de aparecer um preto com coragem para pensar nisso. Um preto que vai descobrir todos os pontos fracos e pontos fortes do branco para depois combatê-lo (ibid., 1995, p. 81-82).

Acreditando nisso, o Régulo construiu uma escola em Quinhamel, evidenciando aqui, uma importante característica cultural portuguesa incorporada à sociedade local e, levando-se em conta o dizer do Régulo, de grande relevância para o futuro da mesma. A inauguração contou, inclusive, com a presença de Maria Deolinda. Para lecionar na escola foi indicado “[...] um rapaz ainda muito novo. Era preto [...]” (ibid., 1995, p. 84). A sequência da passagem apresenta, mais uma vez, a crença de alguns na superioridade do europeu: “um professor preto? Por que não um branco, como nas outras terras? O branco sabe mais, pode ensinar mais. Agora, o que é que um professor preto sabe?” (ibid., 1995, p. 84).

Por desenvolver bem seu trabalho, o Professor adquiriu credibilidade, sobretudo por ser - na convicção daqueles que subjugavam sua cultura e sua raça e acreditavam no discurso do colonizador - um assimilado, um negro que se havia rendido ao saber, à cultura do branco e que realizava atividades ligadas à administração colonial. Entretanto, no decorrer da obra, percebe-se ser essa visão equivocada.

A importância da escola, da educação, constituía parte dos ideais defendidos por Amílcar Cabral para a libertação e desenvolvimento da Guiné e de Cabo Verde. Na época em

que as escolas destinavam-se, unicamente, aos assimilados e seus filhos, Cabral considerava isso uma maldade do “tuga”. Era a falta de educação que, segundo ele, dificultava o avanço da luta e da terra, já que impossibilitava o entendimento da realidade local, da África, do mundo.

Por isso, o PAIGC criou uma

Escola-Piloto, que é um dos elementos essenciais do nosso ensino, que está a abrir caminho para preparar quadros, para servirem amanhã o futuro da nossa luta, quadros que podem ser tanto militares como políticos, tanto electricistas como operários de qualquer ramo, como doutores ou engenheiros ou enfermeiros ou radistas ou outra especialidade qualquer [que ninguém pense que ir para a Escola-Piloto quer dizer que vai ser só doutor ou engenheiro, porque engana-se] (CABRAL, 2011a).

Por acreditar no poder da educação e por ver na figura do Professor o ator social de maior importância para alcançar as mudanças almejadas, o Régulo confidenciou a ele seu testamento. Nesse, que não se constituía de bens, mas sim de ideias “para toda a gente” (SILA, 1995, p. 90), o Régulo ratificava o que até agora já fora revelado ao leitor: a necessidade do africano começar a pensar e a importância das escolas e dos professores para esse fim e, como consequência disso, um governo baseado em ideias e não na força.

Em relação à violência, o Régulo argumentava que

mandar numa terra, é uma coisa de responsabilidade e de honra também. Uma pessoa não pode mandar na base da força, força da polícia ou da tropa. Não vai durar. Porquê? Porque quem toma um couro à força, ou pensa que pode ficar com ele à força, sempre perde o couro à força. Mais cedo ou mais tarde (ibid., 1995, p. 93).

Mais uma vez seu pensamento conecta-se ao de Cabral. Diante da força, da violência com que o domínio imperialista foi imposto, somente através da mesma força e violência ele poderia e deveria ser combatido. Tanto que, para Cabral,

os factos dispensam-nos de usar palavras para provar que o instrumento essencial da dominação imperialista é a violência. Se aceitarmos o princípio de que a luta de libertação nacional é uma revolução, e que ela não acaba no momento em que se içe a bandeira e se toca o hino nacional, veremos que não há nem pode haver libertação nacional sem o uso da violência libertadora, por parte das forças nacionalistas, para responder à violência criminosa dos agentes do imperialismo (CABRAL, 2011b).

Isto é, se a dominação foi imposta pela violência, sua duração seria limitada e sua derrota também resultaria do uso da força, como argumentava o Régulo. Esse anunciava, ainda, “[...] um plano de como tirar os brancos a mandar nessa terra. [...] Não é matar nem expulsar ninguém. É só por os brancos no seu lugar” (SILA, 1995, p. 95). Esse plano, no entanto, nunca apareceu, pois deveria ser ditado ao Professor posteriormente, o que não aconteceu antes que o Régulo morresse.

4.1.3 A Última Tragédia

A morte do Régulo ocorreu em consequência da decepção que teve com Ndani. Ele acreditava que a moça ainda era virgem e, depois de nutrir muitas expectativas com o novo casamento, na noite de núpcias, descobriu-se enganado. Desde então, Bsum Nanki se “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, 1995, p. 97). Para a população de Quinhamel, sobretudo para seus Conselheiros, a permanente tristeza que o acometera, que o fazia envelhecer subitamente, era, sim, resultado da maldição que acompanhava a noiva. Ele, no entanto, não compartilhava dessa visão de mundo. Sua capacidade de pensar, de observar, de compreender a realidade por uma óptica já livre de algumas crenças tradicionais, impedia-o de aceitar tal imposição divina.

Durante seu isolamento, Ndani e o Professor apaixonaram-se. Após sua morte, o casal e o filho partiram para Catió, “a nova esperança” (ibid., 1995, p. 123). Ao dar ao primogênito o mesmo nome de seu pai, Obem, o Professor mantinha viva a presença do Régulo, pois esse lhe confidenciou, logo na sua chegada a Quinhamel, que o tinha escolhido como professor do povoado em razão da admiração que nutria por seu pai. Essa provinha de um ato de resistência de Obem à exploração, história conhecida e admirada em todas as tabancas.

Em virtude da lembrança constante do Régulo e do pai, o Professor nutria um grande sentimento de culpa. Perturbado, rasgou o testamento. Mas esse, magicamente, reapareceu, fato que alterou completamente seu comportamento. Suas reflexões acerca de sua educação, de suas raízes africanas e do quadro da Guiné colonial fizeram com que adquirisse consciência dos pressupostos que envolviam o ideário imperialista português.

Essas suas conclusões aparecem, nitidamente, em trechos como: “castigar gente inocente era pecado, como é que aqueles brancos não sabiam. Iam à missa todos os domingos, mas durante a semana não faziam outra coisa senão pecado. Pecado em cima de pecado...” (SILA, 1995, p. 118). E ainda: “[...] os Padres [...] diziam sempre que se devia amar o próximo... não era castigar, nem matar. Ou será que os brancos que mandavam na terra não consideravam talvez os pretos seus semelhantes?” (ibid., 1995, p. 119).

O Professor, apesar de assimilado, de catequizado, de ter assumido como verdadeiros os mandamentos católicos, não deixava de perceber que as práticas coloniais não condiziam com esses, aliás, iam totalmente de encontro aos princípios cristãos. Só faziam sentido a partir da falsa percepção do africano como um ser inferior, não humano.

Sua revolta e frustração, diante do que via em seu cotidiano, só aumentavam: “a miséria das populações, as crianças com cara de adulto e barriga pinpinhida que lhe enchiam os olhos por todo o lado, o poder dos brancos que tinham vindo de longe para exercer uma autoridade sem limites...” (ibid., 1995, p. 128). Ele sentia que precisava agir, “tinha o testamento, mas faltava-lhe o plano, que era mais importante” (ibid., 1995, p. 128). Além disso,

[...] 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... (ibid., 1995, p. 128-129).

Antes que pudesse fazer algo concreto para transformar a realidade de seu meio, sofreu um golpe do destino. Durante uma partida de futebol, entre “casados” (brancos e assimilados) e “solteiros” (negros), da qual participou somente por insistência da mulher, o Professor, um “solteiro”, envolveu-se em uma briga com o novo Administrador de Catió, Cabrita, o mesmo que em Quinhamel entrou em confronto com o Régulo. Assim como seu pai, revidou a bofetada dada pelo Administrador.

A vingança não tardaria, todos sabiam disso. Ela, como de costume, foi cruel. O Professor foi acusado pela morte do Administrador, consequência de um acidente doméstico, uma queda no banheiro de casa, que desencadeou uma lesão cerebral. Ao saber da desavença, ignorando as colocações do médico que o acompanhava, o inspetor encarregado de investigar o caso acusou o Professor. Embora o médico afirmasse não ser aquilo “possível, senhor

Inspector. As duas coisas não têm nada a ver uma com a outra” (SILA, 1995, p. 144), ele foi julgado pelo crime.

Durante o “juízo”, o médico insistiu, ainda, em revelar a verdadeira causa da morte do Administrador:

[...] este homem, este homem aqui sentado, este homem que está sendo acusado, não assassinou, não matou o senhor Cabrita! Ninguém matou o senhor Cabrita! Ele... Foi impossível ouvir as últimas palavras do médico. Assobios e gritos provenientes dos jovens fardados ecoaram pela sala durante vários segundos. Chamaram o declarante de “traidor”, “porco”, “comunista” e muitos outros nomes (ibid., 1995, p. 147).

Como consequência dessa contestação, foi demitido e mandado de volta à metrópole. Essa personagem consiste, logo, na representação de uma “voz branca” também a clamar por mudança, a mostrar seu descontentamento com a injustiça imposta, permanentemente, ao africano. Isso ficou ainda mais explícito quando ele confortou Ndani: “imagino como deve estar a sentir-se neste momento, quanto deve estar sofrendo... Mas é preciso que tenha coragem. Essas coisas têm que acabar... Têm que acabar um dia...” (ibid., 1995, p. 151-152).

Nessa passagem da obra tem-se, objetivamente, a forma como Portugal realizava sua administração colonial. A coerção era mantida mediante o temor, o medo da vingança. E essa poderia ocorrer, além dos castigos físicos, da morte, também sob uma aparente manifestação de justiça. A farsa que caracterizou o júri do Professor, além de impedir que testemunhas, como o médico, falassem a verdade, contava, ainda, com falsas alegações, como a do guarda e da cozinheira da casa do Administrador, que afirmaram tê-lo visto próximo à casa, instantes após o fato.

Nesse contexto, a voz dissonante do médico atua de maneira a evitar generalizações. Nem todo o “branco”, todo o português era favorável ao colonialismo, “entre os brancos pode haver uns que são a favor do colonialismo e outros que são anticolonialistas” (CABRAL, 2011c). Mais uma vez a obra mostra-se inscrita às ideias de Amílcar Cabral.

Esse esclarecia que “não são todos os estrangeiros que nos dominam e, dentro de Portugal, não são todos os portugueses que nos dominam [...] nós somos dominados pela classe capitalista colonialista portuguesa ligada ao imperialismo mundial” (CABRAL, 2011d). Sua luta, portanto, era contra a classe colonialista capitalista portuguesa e, ao lutar contra ela, estava-se “a lutar necessariamente contra o imperialismo, porque ela é um pedaço, embora pequenino e mesmo podre, do imperialismo” (CABRAL, 2011d).

Sua relação com Portugal, durante o período em que lá viveu, foi sempre de afeto. “Foi passeando pelas ruas de Lisboa – Lisboa era nesses anos uma capital sem tempos – que architectou muito do que viria a ser a sua doutrina, a sua utopia. ‘Tudo o que aprendi da luta, aprendi em Portugal’” (DACOSTA, 1998, p. 93), confidenciaria. Além disso, dedicou seu trabalho de fim de curso aos camponeses alentejanos, evidenciando, mais uma vez, sua convicção de que não se deveria confundir o povo português com o colonialismo português. A adoção da língua portuguesa como idioma oficial da Guiné-Bissau, assim como das demais antigas colônias portuguesas da África, deveu-se a esse sentimento alimentado pelos líderes revolucionários a Portugal e seu povo. “A língua portuguesa é uma das melhores coisas que os tugas nos deixaram. O colonialismo não tem só coisas que não prestam” (CABRAL apud. DACOSTA, 1998, p. 92), escreveu Amílcar Cabral.

A deportação para São Tomé foi a pena aplicada ao Professor. Ndani acompanhou sua partida e, desde então,

todos os anos naquela data ela ia a Bissau. Esperava pela hora em que ele aparecia lá no longe e falava com ele. Contava como os filhos estavam, falava dos vizinhos que ajudavam em tudo. Dizia no fim que tinham todos saudades dele e que o Bakar ‘djaloh’ prometia sempre que no dia em que voltasse ninguém iria dormir em Catió, iria tocar os seus tambores até arrebitarem aos pedaços...(SILA, 1995, p. 154).

A última cena do romance relata uma dessas ilusões de Ndani. Mas, nessa, quem vê não é o amado e sim “aquele maldito Djambakus que lhe vaticinara tragédias” (ibid., 1995, p. 155). Isso a fez ir para mais perto da água, “à procura de um local de onde pudesse ver aqueles olhos carregados de uma enorme paixão misturada com tristeza e saudade” (ibid., 1995, p. 155). A água toma conta de tudo, deixando sua visão turva. O que se segue leva a crer que Ndani morre sem desistir de tentar avistar seu amado, pois “tinha que dizer-lhe que estava morrendo de saudades...” (ibid., 1995, p. 156).

Dessa forma, o título do livro relaciona-se à vida de Ndani, cuja última tragédia foi a morte à espera do amado. Ndani pode ser vista, ainda, como a representação da própria Guiné, cuja existência foi e continua a ser marcada por tragédias. Sila “parece com isso querer esconjurar os demônios e pretender, pela ação da sua força criativa, que o drama de Ndani seja a derradeira infelicidade a abater-se sobre o povo guineense, ávido de liberdade e justiça” (AUGEL, 2001, p. 62).

4.1.4 Delineando a Guiné pós-colonial

Publicada somente em 1995, a obra foi escrita em 1984, isto é, dez anos após a independência da Guiné-Bissau. Como fica evidente, ao longo do texto, a intenção de Sila parece ser a de resgatar as ideias de Amílcar Cabral, o grande herói da libertação nacional. Seu pensamento, que consistia na conquista da independência e, posteriormente, no desenvolvimento do país, mais de uma década após a sua morte e a conquista da liberdade, haviam sido deturpados.

Para Cabral, a luta era contra a classe colonialista capitalista portuguesa, contra o colonialismo e não contra uma raça. Além de lutar contra o inimigo externo, defendia, ainda, a necessidade de lutar contra os “inimigos” internos, dentro do próprio PAIGC, sobretudo, os interesses pessoais e as ações desencadeadas por esses, a fim de manter a unidade necessária para a libertação e constituição nacional. Em um pequeno território, habitado por diferentes grupos étnicos, “um certo grau de unidade” (CABRAL, 2011c), como defendia Cabral, mostrava-se indispensável, sem pretender criar, com isso, uma cultura homogênea ao estilo do Estado-nação moderno.

Parece ter sido, justamente, a sobreposição de interesses individuais sobre os coletivos o ponto tocado por Sila. Isso porque, o que se viu após a independência do país foi uma busca desenfreada por poder entre os próprios agentes da libertação. A violência, defendida por Cabral como indispensável para a conquista da liberdade, em função das características da dominação imposta, tornou-se a arma dos novos mandatários da nação, cujos objetivos não iam além do próprio umbigo.

A obra traz exemplos, ainda, da resistência à dominação colonialista, característica marcante dos povos da Guiné. Como fica claro, essa resistência fazia-se tanto de forma ativa quanto passiva. Da primeira, aparecem como exemplos os casos de Obem Ko, o pai do Professor, e de Mbunh Lambá. “A guerra de Mbunh”, nome de um dos capítulos do livro, assim como a ação de Obem Ko, também foi decorrência da violência praticada pelos agentes da colonização. A resposta de Mbunh teve como consequência sua execução, tornando-se lenda.

Se a resistência não se fazia tão diretamente, não era sinal de sua inexistência. Ela poderia realizar-se de outras formas: “resistência passiva, mentiras, tirar o chapéu, sim senhor, utilizar todas as artimanhas possíveis e imaginárias, para enganar os tugas. Porque não podíamos enfrentá-lo cara a cara, tínhamos que o enganar” (CABRAL, 2011c). Como

exemplo dessa resistência, na obra, aparece Ndani e suas *colegas de catequese*. “O fundamental é fazer o que o patrão quer” (SILA, 1995, p. 30), dizia ela. Essa submissão, no entanto, era somente aparente, consequência do medo de uma possível vingança violenta do branco. “Havia várias maneiras, vários truques que aprendera” (ibid., 1995, p. 31), para enganar o patrão, como se pode observar no trecho já destacado do texto em que, Ndani e as demais serviçais, sozinhas na capela, conversavam sobre a vida dos patrões, enquanto fingiam “que estavam a rezar” (ibid., 1995, p. 35).

Para Cabral, a resistência cultural consistia na mais efetiva forma de insubmissão. Elemento fundamental de uma nação e, daí, de essencial importância para a dominação imperialista, a cultura também se revela fundamental para o movimento de libertação. O líder guineense acreditava que

uma sociedade que se liberta verdadeiramente do jugo estrangeiro retoma a rota ascendente da sua própria cultura, que se nutre na realidade vivente do meio e nega tanto influências nocivas como todas as formas de sujeição a culturas estrangeiras – a luta de libertação é antes de tudo o mais um acto de cultura (CABRAL apud. LOPES, 2011).

A presença da cultura africana é bem marcante na narrativa. Produto de muitas etnias, cada qual com sua cultura própria, a Guiné constitui-se sobre esse mosaico, o qual contém traços comuns, unidos sob a abóbada da tradição africana. Tem-se como exemplo, na obra de Sila, a crença em Djambakus, em Yrans, além da forte ligação do homem à natureza. Essa parece acompanhar, vincular-se ao que ocorre na vida das personagens, como anunciadora e determinante dos acontecimentos da existência humana. Isso fica bem claro, por exemplo, no trecho relacionado aos *presságios* sobre a morte do Régulo:

Aquela morte tinha-se anunciado há vários meses. O último sinal tinha sido horrível, um acontecimento inesquecível. [...] Estavam distraídos a observar o movimento apressado de pessoas e animais, a correrem à procura de abrigo. De repente, surgiu um clarão tão intenso como nunca tinham visto. No instante seguinte, e antes de se recuperarem do susto, ouviram um enorme estrondo, [...] O polião que havia perto do curral estava rachado ao meio e uma parte dele tinha caído sobre o gado. [...] Uns apareciam sem as cabeças, outros sem as patas e outros ainda cortados ao meio, com as tripas ao ar livre (SILA, 1995, p. 98-99).

Esse papel da natureza na vida humana faz parte das crenças africanas. Nesse sentido, Deschamps afirma que “el hombre no se opone a la naturaleza, es parte de ella. Su vida y su eficacia dependen de las fuerzas naturales e invisibles que lo protegen o lo amenazan y a las cuales lo vincula una constante participación”¹⁵ (DESCHAMPS, 1962, p. 68).

O caráter anunciatório da natureza aparece, ainda, na principal imagem da narrativa: o sol a arder. Ela representa o começo de um novo tempo, no qual não haveria mais escuridão (simbolizado pela noite), somente paz, amor, solidariedade, justiça (representado pelo dia). O vento é outro elemento da natureza presente na obra. Esse é o responsável por trazer o aroma do novo, os sinais (ventos) da mudança, que anunciavam “liberdade e progresso” (SILA, 1995, p. 128). Representa, através de sua presença ou ausência, o movimento da vida: se parada ou em andamento, se resignada ou em luta.

Amílcar Cabral, em relação às crenças e temores que caracterizam a cultura africana, apresenta-as como ditadas “pela nossa condição econômica, pela nossa situação de subdesenvolvimento econômico” (CABRAL, 2011e). Para ele, os africanos deveriam, sim, gostar de sua cultura, “queremo-la muito, as nossas danças, as nossas cantigas, a nossa maneira de fazer estátuas, canoas, os nossos panos, tudo isso é magnífico” (ibid., 2011e), contudo precisavam lutar para que a África pudesse se desenvolver. Afinal,

ninguém pense que a cultura de África, o que é verdadeiramente africano e que, portanto, temos de conservar para toda a vida, para sermos africanos, é a sua fraqueza diante da natureza. Qualquer povo do Mundo, em qualquer estado que esteja, já passou por essas fraquezas, ou há-de passar (CABRAL, 2011e).

A necessidade de ultrapassar essas crenças aparece na obra de Sila. Diante da maldição da jovem africana, o Régulo, o Professor e a própria Ndani demonstram sua contrariedade. Para o Régulo, “uma rapariga estava a estragar-se em Biombo porque o preto acredita numa coisa sem pensar porquê” (SILA, 1995, p. 79). O Professor tentou “convencer os seus alunos da inexistência de espíritos maldosos, de coisas que se dizem estar no corpo das pessoas. Mas não conseguiu o seu intento” (ibid., 1995, p. 110). Ndani também se mostrava contrária a essas crenças, que pareciam ter o poder de cegar. Sua recusa foi tanta, que resultou na fuga para Bissau, onde, pensava, teria a possibilidade de deixar aquele “mundo”.

¹⁵ “O homem não se opõe à natureza, é parte dela. Sua vida e sua eficácia dependem das forças naturais e invisíveis que o protegem e o ameaçam e as quais o vincula uma constante participação” (tradução minha).

Outro traço da cultura africana presente na narrativa são as “passadas”¹⁶, as histórias ouvidas e contadas oralmente, ao longo das gerações. Em *A Última Tragédia*, as referências a essas histórias são muitas, como no caso em que o Administrador Cabrita, sucumbido à vingança do Régulo, perde de vez sua respeitabilidade:

Era a primeira vez que os cipaiois tinham visto um chefe tão covarde. Ficaram desiludidos. Foram contar na tabanca, com um bocadinho de sal, como de costume. Toda a população soube do acontecimento, ou pelo menos uma das várias versões. Tudo dependia da imaginação de quem estava a contar e se era a versão de primeira mão ou de segunda mão (ibid., 1995, p. 77).

As passagens de revolta de Obem Ko e de Mbunh Lambá, também aparecem na obra como histórias transmitidas oralmente, já presentes na memória coletiva do povo. A última, esclarece Sila, “era a única história que a gente de Catió contava sem pôr sal em cima” (ibid., 1995, p. 137), isso porque, “todos tinham medo da coragem de Mbunh; e também da alma dele que existia” (ibid., 1995, p. 137).

Além disso, no epílogo da narrativa, Sila revela ao leitor que a história que acaba de contar é uma passada, que garante ter narrado “sem pôr nem um bocadinho de sal em cima” (ibid., 1995, p. 159). O autor usa, portanto, uma típica forma de propagação e manutenção da memória cultural de um povo como moldura da história que conta - também essa, faz crer, pertencente à memória da coletividade guineense.

Ao lado da cultura africana, pode-se observar a presença de elementos culturais, que trazidos pelo colonizador, já integravam a paisagem local. A necessidade da criação de escolas, apregoada pelo Régulo, é um exemplo disso. Para ele, criar escolas não era “coisa de querer copiar os brancos”, mas, sim, um investimento no futuro, essencial para o desenvolvimento do país. Isso porque

as pessoas às vezes pensam muito e podem esquecer, logo é preciso escrever para não esquecer. Daí as pessoas aprenderem a escrever na escola. É preciso fazer contas grandes? Às vezes os dedos não chegam e as pedras também não ajudam muito. Se tem que levar ao comerciante vinte balaiois de arroz, quinze sacos de mancarra, cinquenta canecas de feijão para vender para depois pagar o imposto, como é que vai

¹⁶ Passadas, segundo Couto e Embaló (2010), são fatos passados que se ouviu contar ou se presenciou. As passadas “consistem em um enfileirar-se de episódios, com uma grande quantidade de participantes [...]. Além do mais todas as passadas terminam de um modo reticente, com uma pergunta ou de outra maneira que indica que poderiam continuar” (COUTO; EMBALÓ, 2010, p. 89).

calcular isso tudo só com pedras? Não dá. Tem que aprender outra maneira. E a escola é para isso (SILA, 1995, p. 81).

Ao vislumbrar um futuro melhor para si e para sua família, Ndani também o revela repleto de características culturais trazidas pelos portugueses, como a ideia de ser costureira e ampliar seus negócios, o desejo de que houvesse jardins infantis e escolas para seus filhos e os das outras mulheres. Em meio a essas marcas características da cultura do colonizador, Ndani acrescenta elementos culturais africanos, como a convicção de que “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 iria arder para cada uma delas” (ibid., 1995, p. 127).

Ndani apresenta, ainda, seu desejo de

criar uma escola especial, só para raparigas. Elas iriam aprender a ler e escrever; calcular e criar modelos de roupa para todas as idades. Nessa escola não haveria só um professor. Haveria também aí Mulheres-Grandes a ensinar. 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 (ibid., 1995, p. 127).

A importância da educação volta a ser ressaltada, assim como sua adequação às necessidades e às tradições locais. Daí a presença de *Mulheres-Grandes*, que são as mulheres mais velhas do povoado e, portanto, as mais sábias, conhecedoras da vida, as únicas capazes de proporcionar esse tipo de ensinamento à juventude.

A partir dessas observações, percebe-se a impossibilidade de inexistência de influência da cultura do colonizador na constituição da nação guineense, de sua cultura e identidade nacional. Segundo Moema Parente Augel, “a convergência entre a cultura europeia (no caso portuguesa) e a africana tradicional pode mesmo acontecer – e aconteceu em muitos momentos -, mas trata-se de um processo traumático, envolvendo transformações políticas e sociais por muitas gerações” (AUGEL, 2007, p. 308).

Sila evidencia, portanto, o hibridismo que caracteriza a constituição da Guiné-Bissau como nação. A “tradução” de elementos culturais legados pelo colonizador pode ser vista no texto. É justamente em um aspecto formal desse que o hibridismo revela-se em sua maior expressão. Ao lado do português, língua oficial do país, aparecem nomes, palavras,

expressões, ditados em crioulo, ou concordando-se com Luigi Scantamburlo (1999), em “Guineense”, uma vez que hoje ela já é a “língua materna ou língua segunda para a maioria dos habitantes da capital e das ‘praças’” (SCANTAMBURLO, 1999, p. 15).

Diante dessa realidade, o dilema que marca a escolha do idioma no qual escrever acomete muitos escritores africanos. Sila opta pela escrita em português, permeada por vocábulos e expressões crioulas. A apropriação das línguas herdadas mostra-se como uma “atitude tipicamente anticolonial, sentida por alguns como um meio de autoafirmação e um ato de liberdade [...] reinventando e reterritorializando o idioma imposto” (AUGEL, 2010, p. 42). Na escrita de Sila, o uso da língua guineense é tão massivo que existe um glossário ao final do livro, o que facilita a compreensão para um leitor estrangeiro.

Em sua escrita, portanto,

constatam-se estratégias estilísticas que ressaltam o lugar de quem fala e procura o seu próprio espaço de enunciação. O idioma oficial e elitista, a estética legitimada e as regras canônicas são desmontados e desestabilizados, dando lugar a uma nova ordem, a um novo território inventivo e libertário, abrindo um espaço de expressão contestatória de grande força simbólica (ibid., 2010, p. 42).

Além do vocabulário diferenciado, com o uso do Guineense e também de algumas línguas étnicas, há transgressões à sintaxe canônica, sobretudo quando se trata das falas das personagens. Sila faz uso de torneios sintáticos próprios da língua guineense, como, por exemplo, “e o Régulo quer para eu fazer o quê?” (SILA, 1995, p. 63), ou “este é que é o problema mais grande que é preciso sempre lembrar dele” (ibid., 1995, p. 74) evidenciando, assim, o lugar de quem fala.

A partir dessa perspectiva sóciodiscursiva, resultado de um ato de enunciação cultural, a passagem pelo “Terceiro Espaço”, que representa, além das condições gerais da linguagem, a ligação do enunciado em uma estratégia performativa e institucional, não só se torna possível, como se faz essencial, pois “um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra” (BAKHTIN, 1981, p. 32). A ambivalência no ato de interpretação, consequência da passagem por esse espaço-cisão, desfaz totalmente a ideia de homogeneidade nacional, cultural, identitária.

Esse “Terceiro Espaço”, de que fala Homi Bhabha (1998), é o responsável por constituir “as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo” (BHABHA, 1998, p. 68). Daí, através das escolhas e formas linguísticas da obra de Sila, ser possível observar, com nitidez, a maneira híbrida segundo a qual a cultura e a identidade nacional da Guiné-Bissau vêm se constituindo, baseadas na “tradução”, na ressignificação dos signos sociais da metrópole, como também da modernidade.

Sobre a presença de uma linguagem pluridiscursiva na literatura, afirma Mikhail Bakhtin (1990):

A linguagem literária é um fenômeno profundamente original, assim como a consciência linguística do literato que lhe é correlata; nela, a diversidade intencional (que existe em todo dialeto vivo e fechado), torna-se plurilíngue: trata-se não só de uma linguagem, mas de um diálogo de linguagens (BAKHTIN, 1990, p. 101).

Portanto, o “certo grau de unidade” necessário à construção da nação, defendido por Amílcar Cabral, mostra-se pautado sobre diferenças. A unidade mostrou-se indispensável no momento da luta pela libertação. O trauma decorrente da exploração colonialista parece ser um dos traços capazes de propiciar essa união entre os diferentes grupos étnicos, de constituir uma história comum, fundando a memória coletiva e cultural imprescindível para a criação de “sentidos sobre a nação” (HALL, 2006, p. 51), forjando, assim, a cultura e a identidade nacional da Guiné-Bissau.

5 UMA ETERNA PAIXÃO

5.1 DANIEL E O PAN-AFRICANISMO

A preferência de Abdulai Sila por publicar *Eterna Paixão* (1994) antes de *A Última Tragédia*, que havia sido escrito dez anos antes, deveu-se ao momento em que o país vivia. “Nós sentíamos uma vontade de dizer certas coisas [...]. Acho que **Eterna Paixão** reflectia de certa forma aquela vivência do momento. Era essa a mensagem mais actual” (SILA, 2002, p. 9, grifos do autor).

Ainda que sejam feitas “aqui e ali menção, distraída?, [...] do nosso país [...] a realidade é que a estória, quer nos dizer Abdulai, não é tão específica ao lugar” (LOPES, 2002, p. 178). Segundo Sila, “havia a preocupação de não conotar as acções a nenhum país específico [...], porque a meu ver a situação era a mesma, foi a mesma em toda a África” (SILA, 2002, p. 15-16). Daí sua opção pela não utilização de “nomes que identifiquem os seus personagens a um lugar” (LOPES, 2002, p. 178).

Através das reminiscências do protagonista, Daniel Baldwin, o leitor conhece sua história. Dan, como era chamado, era estudante de Agronomia na Universidade de Georgia, em Atlanta. Devido à insistência do colega, Mark Garvey, aderiu ao *Africa Commitee*, “uma organização que os estudantes afro-americanos da universidade haviam criado para coordenar as suas atividades e iniciativas em prol do continente donde diziam ter saído os seus antepassados” (SILA, 2002, p. 203). Antes de ingressar na Universidade, “tal como acontecia com a quase globalidade dos afro-americanos, para ele África era qualquer coisa de atrasado, ruim, horrível, cuja referência convinha evitar sempre que possível” (ibid., 2002, p. 203).

Foi o amigo Mark quem, pela primeira vez, falou-lhe de uma outra África, a qual nunca era referida nos meios de comunicação. A África das lutas pela libertação contra os colonialistas, de muitas potencialidades e progressos nos diferentes domínios. O orgulho que Mark deixava transparecer ao referir-se ao continente fazia com que Daniel tivesse a impressão de ser ele um africano ou de ter estado lá alguma vez. “E quando um dia lhe perguntou porque tanto interesse ele simplesmente respondera: ‘É o nosso continente, a terra dos nossos avós. E qualquer dia a gente pode regressar’” (ibid., 2002, p. 204).

Daniel começou a participar mais ativamente do comitê. No início de 1980, foi eleito responsável do grupo de trabalho sobre agricultura e, nas eleições seguintes, presidente do

Africa Commitee. Em sua gestão foi lançado o concurso “As Vias para o Desenvolvimento”, cujo objetivo era a formulação de propostas originais para um desenvolvimento acelerado do continente, baseado em uma análise criteriosa de seus principais problemas. Como prêmio, os autores das melhores propostas iriam assistir à proclamação da independência do Zimbábue.

O concurso foi vencido por Daniel e o prêmio entregue a ele pelo embaixador Kinsumah, compatriota de Kawsu, africano terceiro colocado no concurso. A convite do embaixador, Daniel foi a seu encontro no hotel onde estava hospedado. Além do embaixador, estavam presentes Ntamawogo, também diplomata, Kawsu, David e outro estudante, três funcionários da embaixada e Ruth, estudante de Economia, por quem Daniel, imediatamente, demonstrou interesse. “Nunca tinha estado com uma moça africana e nunca lhe passara pela cabeça que podia existir algo do gênero da atração que sentia naquele momento. Seria essa atração uma virtude da mulher africana, um dom natural que a sua africanidade lhe atribuía” (SILA, 2002, p. 214). Ruth, logo, foi capaz de provocar nele a mesma fascinação e interesse que a África motivava.

A intenção de tal encontro foi esclarecida pelo embaixador Kinsumah:

a nossa intenção, para resumir as coisas, é ver convosco, jovens cheios de ideias, como é que poderíamos colaborar melhor, ouvir as vossas sugestões [...], como é que efetivamente as nossas embaixadas poderiam actuar para ajudar a incrementar os laços entre os nossos respectivos países e a comunidade afro-americana aqui. [...] da nossa parte procuremos aproveitar melhor algumas potencialidades, que existem sem dúvida, nos domínios, sei lá, da tecnologia, da transferência de tecnologia, do turismo, na área económica, fazer com que alguns empresários e homens de negócios invistam nos nossos países, montem fábricas, criem empresas de serviços, etcétera (ibid., 2002, p. 216).

Indagado sobre o conteúdo de seu projeto, vencedor do concurso, Daniel apresentou seu plano de desenvolvimento para a agricultura, baseado em uma prática bastante antiga já aplicada no continente pelos egípcios: a construção de barragens nos rios e de reservatórios de água da chuva, para que, em momentos de seca, a produtividade e a vida pudessem ser preservadas.

Nesse momento da narrativa, pode-se observar a realidade da falta de desenvolvimento do continente. A ineficiência da agricultura, responsável pela escassez de alimentos, deve-se a práticas governamentais que parecem não objetivar a transformação e independência da África, pelo contrário. Daniel apresenta dados que, infelizmente, ainda se aplicam ao

continente e que dão conta de uma produtividade agrícola bastante baixa, conquanto possuam uma grande quantidade de terras férteis, muitas vezes, não cultivadas. Daniel argumenta que

não há nenhum país africano [...] que tenha até agora aplicado uma política coerente, quer dizer com objetivos bem definidos, com metas claras a atingir em cada fase, com uma preocupação em modernizar o processo de produção com a introdução de novas tecnologias, em aumentar o nível de preparação dos agricultores, etc (SILA, 2002, p. 224-225).

A modificação dessa realidade era prevista pelo projeto de Daniel. E, ao basear-se em realizações antigas, apresenta a importância da história, da observação do passado para a construção do futuro. A luta pela libertação das antigas colônias portuguesas, como fato recente, para ele servia “como demonstração clara de que este espírito de luta pela dignidade e pelo progresso do Homem africano ainda se mantinha vivo na memória dos povos” (ibid., 2002, p. 226).

O projeto pressupunha a união de todos os Estados africanos, “para juntar forças” (ibid., 2002, p. 227). Seu objetivo era o de desenvolver um processo capaz de atribuir uma nova dinâmica ao setor agrícola, “culminando numa autêntica revolução tecnológica e garantindo a todos a necessária auto-suficiência e segurança alimentares, sem a qual não se pode pensar no desenvolvimento dos outros sectores” (ibid., 2002, p. 227). Essas ideias de Daniel, bem como o fato dele ser agrônomo, prontamente remetem a Amílcar Cabral, que já atentava para a necessidade de uma produção agrícola mais eficiente, capaz de ultrapassar o atraso e a escassa produção que os longos anos de dominação lusa legaram.

Após expor aos presentes essas suas ideias, Daniel foi interpelado por David, estudante africano presente no encontro. Para ele, o projeto não passava de uma “bela obra de ficção!” (ibid., 2002, p. 228), já que, tais feitos, na prática, seriam impossíveis. Essa impossibilidade, não revelada por David, está ligada à sobreposição que os interesses pessoais possuem sobre os coletivos no continente.

Daniel, portanto, ainda na América, começou a ter demonstrações dos reais motivos do pouco desenvolvimento alcançado pela África. As dificuldades de superar tal realidade, uma vez que é imposta de cima para baixo, ou seja, é sustentada e sustenta os governos, pode ser observada, por exemplo, na reclamação do embaixador Kinsumah em relação aos funcionários da embaixada: “aquela cambada de inúteis pensa que veio para a América para

passar. E o pior é que tenho as mãos e os pés amarrados! Não posso escolher com quem devo trabalhar e portanto sou obrigado a lidar com aqueles filhos da...” (SILA, 2002, p. 221).

Essa realidade de sonhos desfeitos, marca do pós-independência, aparece literalmente descrita durante outro momento de confiança do embaixador:

nós dois pertencemos à geração da juventude que conquistou a independência política. Nós acabámos com o colonialismo e fizemos nascer uma nova era de esperança. Uma esperança que nos fazia crer num futuro maravilhoso, uma esperança que nos fazia sonhar. Durante anos vivemos dessa fé e dos sonhos. Todos nós tínhamos muitos sonhos, mesmo muitos sonhos... mas onde é que eles estão? [...] Nenhum de nós sabe. Tão grave é a situação; tão profunda a decepção... (ibid., 2002, p. 217-218).

Nesse sentido, David, como ficará comprovado no decorrer da narrativa, representa aqueles que se submeteram e se adaptaram a essa nova África. Daí, para ele, o projeto de Daniel ser “impossível”, uma ficção, bonita, mas ainda uma ficção. Foi justamente em oposição a essa certeza de David que, pela primeira e única vez, a voz de Ntamawogo pôde ser ouvida:

Eu acho que o que é impossível é nós, africanos, continuarmos a arrastar com os nossos problemas, todos esses problemas e conflitos que temos, sem procurarmos encará-los de frente, sem pensarmos em soluções originais, algo que seja realmente inédito, novo, e cujo alcance transcenda as medidas e políticas tão estéreis quanto míopes das instituições financeiras que entretanto assumiram o papel desempenhado no passado pelos colonos europeus [...] precisamos de imaginação, de cabeças que saibam pensar (ibid., 2002, p. 228-229).

Essa última frase de Ntamawogo mostra que Sila, mais uma vez, faz referências às ideias de Amílcar Cabral. À necessidade de “cabeças” capazes de pensar, de desenvolver e aplicar novas ideias para o desenvolvimento do continente, une-se a imprescindibilidade de que essas tomem por alicerce a realidade local. Nesse sentido, para Cabral, tanto a luta pela libertação quanto as ações no pós-independência deveriam partir da realidade social, histórica, cultural, geográfica, política. “Nós fazemos parte de uma realidade concreta que é a África, lutando contra o imperialismo, contra o racismo, contra o colonialismo. Se não temos consciência disso, podemos cometer muitos erros” (CABRAL, 2011e).

Além dessa filiação ao pensamento de Cabral, também se mostra importante destacar as explícitas referências ao pan-africanismo que a obra faz. O Pan-africanismo foi um movimento político, filosófico, cultural, social, criado e desenvolvido no século XX por descendentes de africanos nos Estados Unidos e nas Antilhas britânicas. Sua ideologia defendia a libertação do continente africano do jugo colonialista e a criação de um único Estado soberano, que conjugasse todos os africanos, tanto na África quanto fora dela. Esclarecia Philippe Decraene (1962) que,

ao mesmo tempo que conservavam a preocupação fundamental de preservar a unidade do continente negro em sua totalidade, preconizam os africanos a constituição de várias federações de Estados, diferentes umas das outras. E quando se referem aos “Estados Unidos da África” a referência não lhes traz ao espírito senão uma noção extremamente vaga (DECRAENE, 1962, p. 11).

No entanto,

essa complexidade da noção pan-africana, bem como a sua falta de precisão, decorrem do fato de que nela se sobrepõem esquemas culturais, os quais chegam, às vezes, a opor-se aos esquemas puramente políticos. Mas a imprecisão, as contradições dos teóricos e dos pensadores, dos doutrinadores e dos defensores do pan-africanismo em nada diminuem a força e a realidade do movimento (ibid., 1962, p. 11).

O pan-africanismo “teve um papel determinante na emancipação dos povos do continente negro: foi, por excelência, a ideologia da descolonização na África negra, sobretudo britânica” (FERRO, 1996, p. 295). Foi, ainda,

um dos parâmetros mais importantes do moderno pensamento africano [...]. Mas apresentou desde o início uma série de fraquezas, a mais importante das quais era o próprio nacionalismo. A fonte de afirmação dos novos Estados (que se predispuseram na constituição da Organização da Unidade Africana a não contestar as fronteiras herdadas do colonialismo) contradizia o propósito proclamado de unificação do continente (LOPES, 2011).

A referência de Sila ao pan-africanismo, à ideia de unidade do continente que esse previa, sem dúvida liga-se à sua opção de não conotar a obra a algum país africano específico,

como o próprio autor destacou em entrevista citada anteriormente. Ou seja, diante de semelhantes histórias de dominação e exploração, bem como de tradições ancestrais, a libertação e suas consequências, inevitavelmente, seguiriam rumos parecidos. Além disso, nesse contexto análogo, o desenvolvimento almejado poderia ser motivado e alcançado através de ações coletivas, que envolvessem os demais países do continente em busca de soluções comuns.

A alusão ao pan-africanismo, em *Eterna Paixão*, também se faz perceber através da personagem Mark Garvey, certamente referência a Marcus Garvey (1887-1940), conhecido pan-africanista. Mark era filho de jamaicanos, enquanto Marcus nasceu na Jamaica. Marcus Garvey “foi o idealizador do Pan-Africanismo e fundador da Universal Negro Improvement Association (1914), que esteve à frente de um movimento que preconizava a volta à África (*Come back to Africa*), de grande repercussão nas décadas de vinte e trinta nos Estados Unidos” (AUGEL, 2007, p. 310, grifo do autor). Sua doutrina conduziu, “pela idéia de completa igualdade entre negros e brancos, à emancipação total dos povos africanos do jugo colonial” (DECRAENA, 1962, p. 19). Na obra, Mark influencia vários estudantes com ascendência africana, inclusive Daniel, a se engajarem em prol do continente de seus antepassados.

Munido desse espírito pan-africanista Daniel, já casado com Ruth, decidiu partir para a África, para o país natal da esposa. Mesmo que já tivesse consciência da existência de forças contrárias ao desenvolvimento do continente, partiu convicto de que poderia ajudar a transformar a terra de seus antepassados.

5.1.2 Na terra dos antepassados

O início da vida na África foi de alegrias e descobertas. Daniel esforçava-se em aprender a língua, os costumes locais. Tamanha era sua admiração pela arte autóctone, que a sala de sua casa adquiriu “um aspecto *museico*, como dissera um dos amigos da época” (SILA, 2002, p. 188, grifo do autor), dada a grande quantidade de esculturas, pinturas, estatuetas de madeira que possuía. A vida pessoal também se mostrava plena e feliz, sobretudo após a chegada do filho.

Essa felicidade, no entanto, não durou muito tempo. Os primeiros sinais da mudança que se aproximava vieram “quando Ruth decidira, sem lhe dar conhecimento, tratar dos

documentos do filho, para mandá-lo ter com a mãe na Europa” (SILA, 2002, p. 236), a fim de seguir o exemplo dos “Altos Dignatários da Nação”, cujos filhos estudavam nos melhores colégios do velho continente. Antes desse caso, ainda, Daniel apreendeu outros sintomas, aos quais não dera a devida importância. “Sinais que vinham com o aparente sucesso profissional de Ruth e se intensificavam com as suas sucessivas promoções. Sinais que denotavam impaciência e arrogância nos gestos, agressividade e intolerância nos actos” (ibid., 2002, p. 236-237).

Ruth, logo, aparece como “exemplo de personagem que se embriaga pelos requisitos da modernidade e da ‘civilização’” e “distancia-se dos costumes de origem, preferindo copiar o que viu e aprendeu durante os estudos no exterior” (AUGEL, 2007, p. 158). Além disso, cederá às pressões do meio, caracterizado pela corrupção e pelos “favores”. Por isso, participou das negociações de um contrato fraudulento, cujo objetivo principal pareceu ser o de beneficiar a classe detentora do poder, conquanto seu conteúdo não seja especificado. Isso pode ser depreendido da indignação com que Daniel questionou Ruth: “ainda vais ter que me dizer quanto é que te pagaram por este crime [...], esta porcária de contrato sujo [...]. Ou será que assinaste desta vez o contrato sem teres fixado o valor da comissão? Não, isso nunca farias tu, és inteligente demais para tal” (SILA, 2002, p. 197). E, ainda, “este contrato é uma burla, não traz nenhum benefício ao país” (ibid., 2002, p. 198).

A esse questionamento, a resposta de Ruth deixou transparecer a realidade, já referida, da África: “pois bem, eu assinei o contrato, sim. E depois? E mesmo que tenha recebido uma comissão, onde é que está o mal? Quem é o anjo neste país que não recebe comissões?” (ibid., 2002, p. 198). O relacionamento de Ruth e Daniel, antes baseado no carinho e no amor, ruía. A convivência harmoniosa tornou-se mera recordação. Entretanto, o pior ainda estava por acontecer, o abalo que o obrigaria “desde então a ver as coisas com outros olhos, a descobrir outras facetas nas pessoas, que nunca imaginara existir, a reestruturar os moldes de sua própria existência” (ibid., 2002, p. 237).

A prisão do embaixador Kinsumah foi esse acontecimento determinante. Kinsumah, juntamente com um grupo de militares e civis, foi preso sob a acusação de articulação de um golpe de estado para derrubar o presidente da república. Em relação a esse tipo de acusação, Daniel esclarece que “tinha sempre um background falso, era quase sempre o pretexto para eliminar os dissidentes, aqueles que cometiam o erro fatal de querer dançar a um ritmo que não o imposto de cima” (ibid., 2002, p. 238).

Depois de muito esforço e de, finalmente, ter-se rendido ao “esquema do suborno e da corrupção” (ibid., 2002, p. 238-239), Daniel descobriu onde o embaixador estava preso e foi

visita-lo. “Profundamente emocionado e com a cara molhada de lágrimas, Dan foi retirado do local sem poder confessar ao embaixador que aquela não era a África que amava” (SILA, 2002, p. 239). Suas ações para a libertação do embaixador, sem nenhum apoio de Ruth, foram infrutíferas. Kinsumah foi cruelmente morto.

Sua morte foi comunicada pelo Ministério do Interior, através da Rádio Nacional, durante o horário de mais baixa audiência da emissora e por uma pequena nota nos jornais.

O comunicado falava de suicídio na prisão do cidadão Félix Kinsumah, que aguardava julgamento por estar envolvido na tentativa de golpe de estado que um grupo de ambiciosos pretendia levar a cabo para derrubar o querido Presidente da República e instaurar o tribalismo e a desordem no país (ibid., 2002, p. 241).

Ou seja, a típica *causa mortis* usada pelas ditaduras, para encobrir seus atos violentos, foi utilizada, com a mesma finalidade, pelo governo local. O comunicado destacava, ainda, que a “tentativa de golpe” constituía mais um ato “de traição à pátria e de infidelidade ao Pai da Nação que as forças de Segurança, dignas defensoras da lei e dos interesses sagrados do povo, tinham desmantelado, garantindo a tranquilidade e a paz social de todo o território nacional” (ibid., 2002, p. 241).

Daniel conheceu, então, o lado mais cruel da África que tanto amava. Lembrou-se de Mark, de sua convicção na justiça e solidariedade que moviam o africano. Precisava escrever-lhe uma carta, na qual “iria contar da África que estava descobrindo. Daquela com cara cruel, que reprimia barbaramente; daquela com mãos sanguinárias, que assassinava nas prisões; da outra de olhos vendados, perdida na corrupção; e da outra ainda...” (ibid., 2002, p. 241). Diante de tantas atrocidades, desistiu da carta, pois não teria como contar sobre a máquina repressiva e seus batalhões de especialistas da tortura, sobre a África que investia mais em repressão do que em educação. Afinal,

com que argumentos iria demonstrar que a pretensa fidelidade ao Pai da Nação mantinha amordaçada a capacidade criativa de toda uma geração e fomentava a prostituição intelectual? [...] Com que palavras iria descrever a frustração e o desespero que encontrara patenteados no seu rosto? Como é que iria fazer-lhe crer, sem pôr em causa a amizade que os unia, [...], que naquela África que ambos tanto amavam, portadores do “Espírito de Luta pela Dignidade do Africano” eram perseguidos, torturados e assassinados... (ibid., 2002, p. 241-242).

Em decorrência de tal decepção, no pôster que Daniel tinha em sua casa, “e que exibia o rosto de um grupo de crianças sorridentes” (SILA, 2002, p. 191), “não havia mais nem uma criança a sorrir” (ibid., 2002, p. 242).

Algum tempo depois, ao questionar pessoalmente o Ministro da Agricultura sobre a nomeação de um novo funcionário, um “adjunto com poderes especiais. Um pára-quadista. Muito arrogante o tipo” (ibid., 2002, p. 261), pôde, novamente, vislumbrar, sem máscaras, a face da África, que não queria enxergar. Diante de sua contestação, o Ministro apresentou-lhe as regras do jogo: “eu sou o Ministro, o chefe disto [...], eu é que respondo por tudo, mais ninguém [...], eu, eu e mais ninguém, tenho a liberdade de tomar as medidas que achar mais apropriadas para pôr esta máquina a andar” (ibid., 2002, p. 264). Além disso, alertou Daniel: “o senhor tem-se ocupado ultimamente muito com questões que nada têm a ver com o seu trabalho e que nem lhe dizem respeito [...]. Por isso lhe aconselho preocupar-se mais com o seu trabalho profissional. Você é um engenheiro agrônomo, um bom engenheiro” (ibid., 2002, p. 264).

As palavras do Ministro referiam-se, claramente, às ações de Daniel em prol da defesa e liberdade do embaixador Kinsumah. A vingança, certeza máxima, contra tal “traidor”, estava começando a dar-se, “o certo é que todos pressentiam que não teriam que esperar muito tempo para ver o xeque-mate” (ibid., 2002, p. 265). Nessa passagem, a vingança aparece como arma de coerção, a exemplo do que se viu em *A Última Tragédia*. Se, nesse romance, ela era usada pelos colonizadores, aqui são os governantes de um país supostamente livre que dela se valem para sustentar seu poder.

No comunicado do governo sobre a morte do embaixador, há outro aspecto importante a ser destacado. Trata-se da acusação de tribalismo. Amílcar Cabral defendia a necessidade de unidade, tanto para a luta, quanto para a construção da futura nação. “Não é preciso unir toda a gente [...], mas é preciso ter um certo grau de unidade” (CABRAL, 2011c). O sentido dessa unidade baseava-se no princípio de que, “quaisquer que sejam as diferenças que existem, é preciso ser um só, um conjunto, para realizar um dado objectivo” (ibid., 2011c).

Isso porque, para Cabral, o tempo de tribos na África já havia passado. Com a chegada dos portugueses, “acabaram com isso de uma vez, mas procuraram conservar a parte de cima [a cúpula], quer dizer, aqueles que mandavam nas tribos, nos grupos, para servirem de intermediários para os ajudarem a mandar” (ibid., 2011c). Aí é que se encontrava, para Cabral, o problema da divisão étnica. A unidade, portanto, fazia-se necessária “no sentido de tirar ao inimigo a possibilidade de explorar as contradições que pode haver entre a nossa gente

para enfraquecer a nossa força, que temos que opor contra a força do inimigo” (CABRAL, 2001c).

Sobre a etnicidade, esclarecem Patrick Chabal e Jean-Pascal Daloz: “es preciso definir la etnicidad como un conjunto dinámico, multifacético e interactivo de atributos de identidades al mismo tiempo individuales y colectivas que se validan a sí mismos”¹⁷ (CHABAL; DALOZ, 2001, p. 93). Sua retomada e uso pelos governos colonialistas constituem aquilo que chama de “invenção da etnicidade”. Por essa, deve-se entender que “no es que tal afiliación no haya existido antes del gobierno colonial, sino simplemente que fue reconstruida durante ese periodo según las fluctuaciones de la interacción entre el gobierno colonial y el espacio africano”¹⁸ (ibid., 2001, p. 94), como havia constatado Amílcar Cabral.

Essa mesma divisão étnica, que tanto Cabral lutava para extinguir como potencial de violência (mas não como grupo de cultura), hoje, é utilizada pelo governo, ou por aqueles que buscam tomá-lo para benefício próprio. A etnicidade é transformada, pelos poderosos, em tribalismo político, responsável por violências e divisões de poder.

Para Lonsdale, la etnicidad, lejos de ser una causa permanente de divisiones y conflictos, constituye potencialmente la base del contrato social moral que puede comenzar a dotar de responsabilidad al poder del estado [...]. Puede que el tribalismo político sea la cruz de África. Pero lo es, según Lonsdale, únicamente porque los dueños del poder se las han arreglado hasta ahora para silenciar la voz de lo que él llama etnicidad moral- y no porque la etnicidad sea, en sí misma, una fuerza oscura y destructiva¹⁹ (ibid., 2001, p. 97).

Ainda segundo os autores, a etnicidade não pode ser tomada simplesmente como um atributo peculiar da identidade, a qual se converte na principal fonte de divisões entre grupos sociais. Ela também deve ser vista como o fundamento de um pensamento político africano, porque, como a nacionalidade, também é depositária tanto da cultura quanto da história de um povo.

¹⁷ “É preciso definir a etnicidade como um conjunto dinâmico, multifacetado e interativo de atributos de identidades ao mesmo tempo individuais e coletivas que se validam a si mesmos” (tradução minha).

¹⁸ “Não é que tal afiliação não tenha existido antes do governo colonial, senão simplesmente que foi reconstruída durante esse período segundo as flutuações da interação entre o governo colonial e o espaço africano” (tradução minha).

¹⁹ “Para Lonsdale, a etnicidade, longe de ser uma causa permanente de divisões e conflitos, constitui potencialmente a base do contrato moral que pode começar a dotar de responsabilidade o poder do estado [...]. O tribalismo pode ser a cruz da África. Porém o é, segundo Lonsdale, unicamente porque os donos do poder tenham se alinhado até agora para silenciar a voz do que ele chama etnicidade moral – e não porque a etnicidade seja, em si mesma, uma força obscura e destrutiva” (tradução minha).

Nesse sentido, Chabal e Daloz afirmam que os problemas da África pós-colonial não derivam, como se costuma afirmar, da imposição de um modelo político estrangeiro após a independência. Citam, novamente, Lonsdale, para quem não é o “estrangeirismo” do estado pós-colonial o responsável pelos excessos. O que ocorre é que a estrutura do estado pós-colonial permitiu, aos africanos que estavam no poder, “instrumentalizar la etnicidad como tribalismo político para ponerla al servicio de intereses patrimoniales”²⁰ (CHABAL; DALOZ, 2001, p. 98).

A questão do interesse coletivo acima do pessoal já se apresentava, dentro do PAIGC, antes mesmo da independência do país. Cabral defendia que a luta não era somente contra os estrangeiros, mas também contra os interesses de alguns da própria terra. “O nosso povo tem que lutar ao mesmo tempo contra os seus inimigos de dentro. Quem? Toda aquela camada social da nossa terra, ou classes da nossa terra, que não querem o progresso do nosso povo, mas querem só o seu progresso, das suas famílias, da sua gente” (CABRAL, 2011d).

A corrupção já mostrava sua face. Consistia em um ponto de combate essencial para o líder revolucionário, que buscava conscientizar os companheiros de luta: “alguns têm procurado utilizar ao máximo a autoridade que o Partido lhes deu para servirem a sua barriga, os seus vícios, as suas conveniências. Isso tem que acabar. E são vocês mesmos que têm que acabar com isso, em todos os níveis” (CABRAL, 2011f).

Cabral lutava, portanto, contra os criminosos colonialistas portugueses e os agentes do imperialismo. A luta deveria ser permanente e decidida, ainda, “contra aqueles que, mesmo sendo militantes, responsáveis ou dirigentes do Partido, fazem qualquer coisa que possa prejudicar a marcha do nosso povo para a conquista completa da sua dignidade, da sua liberdade e do seu progresso” (CABRAL, 2011d).

O que se percebe é que Cabral não venceu essa luta. Seu assassinato, como muitos acreditam, foi praticado “por traidores a soldo do colonialismo português” (PEREIRA, 2011). Após a independência, a Guiné-Bissau mergulhou numa realidade de corrupção, crueldade, violência, implantada e realizada pelo governo. A pequena burguesia revolucionária, cerne da luta pela libertação, não foi capaz de, como defendia Cabral, “suicidar-se como classe, para ressuscitar na condição de trabalhador revolucionário, inteiramente identificado com as aspirações mais profundas do povo a que pertence” (CABRAL, 2011b). Desse dilema que Cabral julgava tal classe possuir – trair a revolução ou suicidar-se como classe- houve, claramente, a opção ou sedução pela primeira alternativa.

²⁰ “Instrumentalizar a etnicidade como tribalismo político para colocá-la a serviço dos interesses patrimoniais” (tradução minha).

Como temia Amílcar Cabral, a “independência” da Guiné-Bissau, assim como a de outras nações africanas que já haviam se libertado na década 1960, trouxe apenas a substituição do colonizador pelas elites políticas locais. Para o povo, tudo ficou na mesma. O que se pode observar no continente africano é que,

a longo prazo, a descolonização não conseguiu alcançar a transformação social e o desenvolvimento autocentrado. Nesse sentido, ela foi apenas política e esteve sempre pressionada pela Guerra Fria e pela nova forma assumida pelo Imperialismo, o neocolonialismo. A subordinação à economia mundial e a seus ciclos persistiu, sendo acompanhada pelas pressões dos órgãos internacionais e pelas ajudas – econômica, militar, etc (VISENTINI, 2007, p. 86).

Pode-se falar, ainda, em autocolonização, já que a interferência estrangeira direta é substituída pelos governos locais, que impõem

um modelo econômico importado de fora, que nada tem a ver com os reais interesses e necessidades da população, submetendo o povo às duras e opacas regras de consumo, de obrigações fiscais, de dependência completa do mercado externo, acenando-lhes com a ilusão dos benefícios e doações (AUGEL, 2007, p. 151).

Sobre grande parte da realidade pós-colonial da África, esclarecem Patrick Chabal e Jean-Pascal Daloz, que “lo que tuvo lugar después de la independencia fue la africanización de la política, es decir, el ajuste de los modelos políticos importados a las realidades históricas, sociológicas y culturales de África”²¹ (CHABAL; DALOZ, 2001, p. 87). Esses ajustes levaram muitos estados pós-coloniais africanos a se constituírem sem a existência da mais elementar estrutura institucional que servisse de apoio a um estado moderno, da forma como se entende no ocidente.

Isso porque, ao invés da emancipação institucional da sociedade, característica fundamental do estado moderno Weberiano, na África, o que se vê é uma “re-tradiconalización’ de la sociedad”²² (ibid., 2001, p. 39). Partindo da realidade empírica da África contemporânea, Chabal e Daloz propõem que o que ocorre, na verdade, é “la instrumentalización política del desorden- por lo cual entendemos el provecho que se puede

²¹ “O que teve lugar depois da independência foi a africanização da política, a saber, o ajuste dos modelos políticos importados às realidades históricas, sociológicas e culturais da África” (tradução minha).

²² “‘Retradiconalización’ da sociedade” (tradução minha).

obtener de la falta de institucionalización de las prácticas políticas”²³ (CHABAL; DALOZ, 2001, p. 40).

Esse estado, incapaz de se libertar da sociedade, limitou bastante as possibilidades de um “bom governo”, de promover um desenvolvimento econômico sustentável no continente. “Sin embargo, esa misma ineficiencia del estado lo há hecho muy provechoso para las elites políticas africanas”²⁴ (ibid., 2001, p. 40). Quanto menos institucionalização, mais útil para os interesses das elites políticas. Essas elites, “carentes de los medios para su legitimación patrimonial, están enfrascadas en una búsqueda cada vez más franca de los recursos que la informalización de la política puede generar. Esta escalada competitiva provoca más desorden, si es que no violencia”²⁵ (ibid., 2001, p. 43).

Essa realidade, segundo os autores, é sustentada através de uma relação entre patrão e cliente. Os patrões usufruem daquilo que se poderia denominar “a chantagem do governado”, a saber, a obrigação de sustentar uma redistribuição vertical e personalizada para poder afiançar sua posição nos diferentes estratos sociais que lhe dão apoio. “El pueblo espera dar apoyo político a cambio de ayuda concreta: esta es la única manera de que la política tiene sentido para ellos”²⁶ (ibid., 2001, p. 71). Nesse ambiente, “los abusos de poder son tolerados en la medida en que el patrón sea capaz de satisfacer con suficiente largueza las (insaciables) demandas que se le hacen”²⁷ (ibid., 2001, p. 71). Essa estrutura permitiu, como já dito anteriormente, instrumentalizar a etnicidade como tribalismo político, colocando-o a serviço dos interesses dos “patrões”.

Como se pode concluir, a corrupção é um aspecto chave da instrumentalização da desordem. “Aquellos que buscan apoyo político necesitan mantener redes nacionales de patronazgo si quieren tener éxito, o siquiera sobrevivir, como ‘representantes’ legítimos. Al mismo tiempo, el beneficio debe seguir siendo personalizado, negociable siempre, y

²³ “Instrumentalização política da desordem- pela qual entendemos o proveito que se pode obter da falta de institucionalização das práticas políticas” (tradução minha).

²⁴ “No entanto, essa mesma ineficiência do estado o fez muito mais proveitoso para as elites políticas africanas” (tradução minha).

²⁵ “Carentes dos meios para sua legitimação patrimonial, estão envolvidas em uma busca cada vez mais franca dos recursos que a informalização da política pode gerar. Esta escalada competitiva provoca mais desordem, se é que não violência” (tradução minha).

²⁶ “O povo espera dar apoio político em troca de ajuda concreta: esta é a única maneira de que a política tem sentido para eles” (tradução minha).

²⁷ “Os abusos de poder são tolerados na medida em que o patrão seja capaz de satisfazer com suficiente extensão as (insaciáveis) demandas que o fazem” (tradução minha).

asimétrico”²⁸ (CHABAL; DALOZ, 2001, p. 148). A busca pelo status político, logo, nutre um esquema no qual o poder e a autoridade são, impreterivelmente, negociados e comprados.

Também se relaciona a essa política patrimonial a dependência do continente. Desde a independência, muitas elites africanas conceberam seus vínculos econômicos com o mundo exterior- na forma de exportação de suas matérias primas ou em ajuda procedente do antigo regime colonial- como parte integral de seus cálculos de poder. Grande parte dos governantes africanos nunca concebeu o futuro do continente divorciado dos vínculos econômicos externos. A dependência, nesse sentido, foi “uno de los principales instrumentos que permitió a las elites africanas obtener los medios para continuar manteniendo el conocido sistema patrimonial en que se basava su poder”²⁹ (ibid., 2001, p. 163).

A Guerra Fria, nesse contexto, além de momento único capaz de fortalecer e propiciar “apoio incondicional dos países socialistas” (FANON, 1979, p. 61), indispensável para a vitória dos revoltosos, aparece como, talvez, o instrumento mais proveitoso para o uso da ajuda estrangeira. “Aquí los gobiernos podían negociar provechosamente su filiación al Este o a Occidente, y las ventajas de estas filiaciones eran muchas”³⁰ (CHABAL; DALOZ, 2001, p. 164). Depois que a era da ajuda bilateral terminou, a maioria dos países aderiu aos princípios de empréstimo do Banco Mundial, mantendo a dependência.

Chabal e Daloz alertam, ainda, que por mais alarmante que possa parecer, deve-se considerar seriamente a possibilidade de que algumas elites africanas estejam agora “negociando” perigosamente a ameaça absolutamente real da desordem, da violência e do crime em troca da continuidade de ajuda estrangeira, da qual depende sua própria sobrevivência política, se é que não pessoal. A obra de Sila vai ao encontro desse argumento. Nesse sentido, Daniel, durante conversa no encontro com o embaixador, conta ter ficado chocado com a leitura de um documento, “se não me engano escrito por um Europeu, em que o autor no fim de tudo afirma categoricamente que os governos africanos não têm a intenção de combater as causas da fome, mas sim usá-las para pedir mais ajuda ao ocidente” (SILA, 2002, p. 225).

Certamente, a desconfiança que prestou a tal documento deve ter-se dissipado após suas descobertas e observações no continente africano. Além de tais decepções, Daniel sofreu

²⁸ “Aqueles que buscam apoio político necessitam manter redes nacionais de patronato se querem ter êxito, ou sequer sobreviver, como ‘representantes’ legítimos. Ao mesmo tempo, o benefício deve seguir sendo personalizado, negociável sempre, e assimétrico” (tradução minha).

²⁹ “Um dos principais instrumentos que permitiu às elites africanas obter os meios para continuar mentendo o conhecido sistema patrimonial em que se baseava seu poder” (tradução minha).

³⁰ “Aqui os governos podiam negociar proveitosamente sua filiação ao leste ou ao ocidente, e as vantagens destas filiações eram muitas” (tradução minha).

um novo golpe: Ruth traiu-o com David. A prisão, consequência da agressão ao amante da esposa, também serviu como acerto de contas do Ministro, já que o afastou, definitivamente, do governo.

Daniel foi levado, pelo taxista Mukedidi, para o hospital, após ter sido abandonado, gravemente ferido, em frente à prisão. O taxista acolheu-o em sua casa, onde ficou até se recuperar e descobrir quem era, na verdade, seu salvador: Mukedidi foi um estudante universitário que, ao realizar atividades de oposição ao governo, foi preso e abandonado em frente àquele mesmo presídio.

Mukedidi e Mbubi, antiga serviçal da casa de Daniel, de onde saiu após um desentendimento com Ruth, são personagens de grande relevância na narrativa. É a Mbubi que Daniel recorre em seus momentos de desespero, assim como, nas tabancas do interior, recorrem-se aos *Homens e Mulheres Grandes*. Também são, respectivamente, Mbubi e Mukedidi, que lhe demonstram a importância do amor e da paixão, sentimentos que Daniel, com o coração destroçado depois de tanto sofrimento, não julgava mais poder nem querer sentir.

5.1.3 Woyowayan: a sociedade ideal

Ao perceber as mudanças da natureza, que anunciavam a chegada de uma nova estação, “do mudar das coisas, do evoluir do tempo”, de “uma nova vida que se anunciava. Uma vida diferente...” (SILA, 2002, p. 298), Daniel decidiu acompanhar essa atmosfera. Deixou a casa de Mukedidi.

Quando chegou à casa de Mbubi, ela tinha a mala na varanda, tentando fechar a porta. Era o dia de partida para a sua tabanca de origem. Na mala tinha pouca roupa e muita oferenda. Na consciência levava a obrigação de participar na cerimônia anual que marcava o início de uma nova vida, o começo das chuvas (ibid., 2002, p. 300).

Daniel a acompanhou à sua tabanca, a Woyowayan. E lá, depois de “muitas estações de chuva” (ibid., 2002, p. 301), sua vida mudou, assim como a de todos os moradores do lugar. Ele, que usava vestes europeias, não falava a língua local, mas que tinha muitas ideias,

“aprendeu com espantosa facilidade a língua e os costumes. Escrupulosamente, respeitava as tradições e os anciãos. Cedo conquistou o respeito dos adultos e o coração das crianças” (SILA, 2002, p. 301). Conhecido apenas como “o professor”, Daniel trocou os trajes europeus por roupas tradicionais locais, mas “a humildade e o respeito pelos mais velhos mantinham-se” (ibid., 2002, p. 302).

Suas mudanças, no entanto, não foram tão significativas quanto as transformações que realizou na tabanca. “A escola foi o primeiro empreendimento. Encheu-a de crianças e adolescentes. O clube da juventude foi o passo seguinte [...]. Depois foi a cooperativa dos agricultores e falou-se num tractor. E a máquina chegou antes que pudessem acreditar na ideia” (ibid., 2002, p. 301). A luz elétrica e o posto de saúde, “onde um enfermeiro e uma parteira concorriam com os yrans e marabús” (ibid., 2002, p. 302), também foram importantes realizações. A essas, “seguiram-se outras [...]. A vida em Woyowayan mudou. Mudou profundamente. Depois foi a vida das tabancas vizinhas. Era como o fogo numa lala na estação seca” (ibid., 2002, p. 301).

Deve-se ressaltar que Woyowayan parece fazer referência a Woyowayan-Ko, lugarejo situado no atual território da Guiné-Conacry, próximo à fronteira com o Mali. Segundo Moema Parente Augel (2007), esse território tornou-se célebre em virtude de um acontecimento histórico ligado ao chefe Samori Turé (1830-1900), um dos maiores e mais conhecidos líderes africanos, “ferrenho e incansável opositor do domínio francês na África Ocidental. Ali em Woyowayan-Ko, um irmão de Samori Turé, que chefiava um dos seus exércitos, teria derrotado os franceses, depois de gloriosa batalha, em 2 de abril de 1882” (AUGEL, 2007, p. 199). Um lugar de resistência, portanto, assim como a Woyowayan de Sila, que resistia aos males da vida atual: corrupção, violência, privilégios e desenvolvimento a poucos; estagnação econômica, política e social.

A Woyowayan imaginada por Sila fez-se, justamente, em oposição a essa realidade. É uma sociedade ideal, na qual se podem observar todas as características políticas, sociais, econômicas, culturais da sociedade por ele almejada, ideias que estão presentes ao longo da trilogia e que poderiam levar à transformação e ao desenvolvimento que tanto deseja à Guiné-Bissau. “Woyowayan é mais que simplesmente o sonho utópico de Abdulai Sila [...]. Em meio ao atordoamento geral, é a sua projeção do futuro, o sinal da sua teimosia, a sua eterna paixão” (AUGEL, 2001, p. 58).

As realizações de Woyowayan não passaram despercebidas do restante do país. Houve debates e muitos viam a pequena tabanca como um exemplo a ser seguido, como um incentivo para explorar as riquezas nacionais, rumo a um real e efetivo desenvolvimento.

Esses debates, entretanto não duraram muito nem promoveram “os resultados com que alguns haviam sonhado [...], mas houve quem dissesse que pelo menos serviram de prelúdio a outros eventos que vieram a monopolizar todas as discussões e confrontos de opiniões a nível nacional” (SILA, 2002, p. 302). A saber, trata-se da implantação do pluripartidarismo, do início da democracia no país.

Por quase vinte anos, desde a sua independência, a Guiné-Bissau viveu sob o regime de um partido único, o PAIGC. Sendo “o partido único [...] a forma moderna da ditadura burguesa sem máscara, sem dissimulação, sem escrúpulos” (FANON, 1979, p. 136), a democratização portava consigo o sonho da mudança. “Da grande insatisfação acumulada durante anos foi nascendo um ânimo novo, uma vontade forte, um desejo inarredável de sacudir a velha poeira de privilégios e prepotências, uma necessidade arrebatadora de procurar outros caminhos” (SILA, 2002, p. 302-303).

A democracia chegou cativando,

induziu mudanças a todos os níveis e alterou velhos costumes e alianças. Reivindicada por todos, em pouco tempo ditou novas regras do jogo para os candidatos a postos que dantes eram eternamente ocupados pelos mesmos comparsas [...]. O país passou a palpitar num clima de projectos e promessas, numa perspectiva de vida nova (ibid., 2002, p. 303).

A implantação do pluripartidarismo ocorreu, na Guiné-Bissau, em 1991. Em 1994, ano em que Sila escreveu e publicou *Eterna Paixão*, realizaram-se as primeiras eleições legislativas e presidenciais. Foi a democratização que limitou a censura e possibilitou que Sila e mais alguns amigos fundassem a primeira editora privada do país, a KU SI MON Editora, pela qual a trilogia foi publicada. O momento, portanto, era de renovação de sonhos e esperanças. O futuro desejado parecia, então, mais perto. No entanto,

interpretar las [...] transiciones políticas como el resultado de una fuerte “movilización democrática” del pueblo contra las elites gobernantes existentes nos parece una desmesura. La mayoría de la gente está preocupada en primer lugar por las condiciones de su existencia diaria, y se interesa más por la búsqueda de nuevos patrones (o de las viejas elites recicladas) que por el cambio de naturaleza del orden político³¹ (CHABAL; DALOZ, 2001, p. 77).

³¹ “Interpretar as [...] transições políticas como o resultado de uma forte ‘mobilização democrática’ do povo contra as elites governantes existentes nos parece uma desmesura. A maioria das pessoas está preocupada em

Isso porque, para os autores, sem uma mudança total da cultura política e da mentalidade existente, assim como uma institucionalização apropriada do estado, mostrava-se improvável que as eleições pudessem alterar a lógica básica do “patronato” vertical e personalizado. Foi o que, de fato, aconteceu. Mudaram-se algumas personagens, “novas faces e velhas faces sob novas máscaras, que juravam todas amar profundamente a Democracia e querer o progresso e o bem-estar de todos” (SILA, 2002, p. 303), mas nada, substancialmente, alterou-se, como, nesse trecho, já previa Sila.

Foi nesse ambiente de mudanças políticas que Mukedidi procurou Daniel em Woyowayan. Sua missão era a de criar um núcleo do partido no povoado e, para isso, contava com a ajuda do amigo, quem deveria levar consigo de volta à capital. A Mukedidi, Daniel expôs suas paixões: a escola cheia de alunos, o posto sanitário e as vidas que ali nasciam e renasciam, os campos cultivados mediante a incorporação de novas (trator) e velhas (irrigação) tecnologias. Didi partiu sem a resposta do amigo.

A essa visita, seguiram-se outras, do próprio Mukedidi, de Mbubi e de Kawsu. Esse relembrou os sonhos por ambos partilhados, a descoberta do despotismo, da repressão policial, da corrupção. Depois, “finalmente, fez alusão à chegada da democracia e descreveu as perspectivas que se abriam, a possibilidade de repor as coisas no seu respectivo lugar e construir o progresso” (ibid., 2002, p. 309).

Em busca desse anseio, da vontade de transformar todo o país, a exemplo de Woyowayan, Daniel aceitou o convite, insistentemente renovado pelos amigos. Partiu para a capital, depois de Mbubi ter reunido e explicado “a todos os woyowayanké, jovens e velhos, homens e mulheres, que chegara a hora de levar o hóspede que ela lhes tinha confiado sete anos atrás” (ibid., 2002, p. 310). Com o anúncio da vitória eleitoral e a notícia de nomeação do “professor” como Ministro da Agricultura, “os mais idosos acreditaram então na concretização de um velho sonho. Rezaram e rogaram mais dias de vida. Para assistir ao nascimento de uma nova África” (ibid., 2002, p. 311).

Apesar do prédio e da grande maioria dos funcionários ser a mesma de antes, o Ministério, o governo eram diferentes, “a política era diferente. As tarefas, os objetivos e os métodos de trabalho tinham que ser alterados [...] o dinamismo e a criatividade regressaram paulatinamente. Os critérios de avaliação e promoção foram alterados e a competência passou a contar” (ibid., 2002, p. 311). O exemplo de Woyowayan deveria ser multiplicado.

primeiro lugar com as condições de sua existência diária, e se interessa mais pela busca de novos padrões (ou das velhas elites recicladas) que pela mudança de natureza da ordem política” (tradução minha).

A capital trouxe-lhe uma surpresa: viu-se, momentaneamente, interessado por sua secretária. Diante das lembranças das decepções passadas, recusou esse tipo de amor. “Diluíra tudo o que lhe restava de amor na paixão que dedicava inteirinha à ‘Causa’” (SILA, 2002, p. 313). O amor dedicado às pessoas, “para ele era a perdição, o prelúdio do sofrimento, da angústia... [...]. Para viver, precisava de oferecer algo muito superior, a paixão, uma enorme paixão” (ibid., 2002, p. 313). Essa paixão, que além de enorme era, também, eterna, descobriu nutrir pela pátria que escolheu como sua.

Movido por essa certeza, Daniel regressou a Woyowayan. Saudado por todos os moradores do povoado, só ele percebia que o sol “irradiava forte e projectava sobre os woyowayanké inaudíveis mensagens” (ibid., 2002, p. 314). Seu olhar desviou-se para a mãe de Mbubi, a “mais velha das velhas de Woyowayan” (ibid., 2002, p. 314). Depois de confidenciar-lhe a eternidade de sua paixão, o abraço que trocaram uniu-os, “e, como um só, giraram movidos por forças invisíveis, banhados por raios solares portadores de uma mensagem de Esperança e de Futuro, anunciando uma África nova, nascida da fecundação da Fé e do Empenho das gerações que os dois representavam” (ibid., 2002, p. 315).

5.1.4 “Filho de um imigrante africano”

Eterna Paixão, dessa forma, dá conta de outro tipo de amor: o amor pela pátria. Daniel, que chega a ver-se como “filho de um emigrante africano” (SILA, 2002, p. 291), descobre nutrir esse amor, essa paixão pela nação que adotara como sua, já que nela podia vislumbrar suas raízes mais profundas. Retomando Stuart Hall (2006), “as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*” (HALL, 2006, p. 48, grifo do autor). Nesse sentido, é a identificação com a cultura nacional, a vontade de pertencer, de fazer parte dessa comunidade de cultura e memória comum, dessa “profunda camaradagem horizontal” que torna possível que tantas pessoas sejam capazes “não tanto a matar, mas sobretudo a morrer por essas criações imaginárias limitadas” (ANDERSON, 2008, p. 34), tamanho sentimento e abnegação que essa relação de pertencimento é capaz de propiciar.

Sobre esse tipo de amor, capaz de converter-se em casamento, em relação contratual, Carlos Lopes trata no prefácio da obra. Segundo ele, o casamento com o país, a terra, a pretensa nação em construção é um “fenómeno raro das nossas gerações [...]. Essa é uma

ligação tão forte, amorosa, afectiva e emocional, que nos levou uma boa parte da vida e das vontades. É dessa relação que Abdulai Silá nos dá conta” (LOPES, 2002, p. 177). Em *Eterna Paixão*, romance de amor, de paixão pela pátria, Daniel encontra em Woyowayan, metonímia para a terra de seus antepassados, o seu torrão natal e a essa cultura adapta-se e vive. Por isso, veste-se com roupas locais, aprende a língua e os costumes da tabanca, vive e transmite a tradição e o respeito aos *Homens* e às *Mulheres Grandes*.

Segundo Moema Parente Augel (2007), Sila não escolheu despropositadamente uma pequena aldeia tradicional para que, ali, seu protagonista pudesse realizar um projeto de desenvolvimento. Fez isso, sim, “numa antecipação do que hoje em dia tantos pensam para a África: um respeito e um aproveitamento do tradicional conjugados com a aplicação de um modelo de desenvolvimento integrado e adaptado às reais necessidades do país” (AUGEL, 2007, p. 199).

Daí a imprescindibilidade de se retomarem as histórias do passado, silenciadas pelo discurso do colonizador, que tomou para si a obrigação de escrever a história africana. Nesse sentido, “os regimes autoritários, como em um verdadeiro pacto do esquecimento, fizeram valer sua visão da história, impuseram uma única memória oficial, a memória e a história dos vencedores” (ibid., 2007, p. 127). Devido à forma violenta com que a cultura e a história do colonizador foram impostas ao povo autóctone, não só sua história oficial, mas também a sua história lembrada, a sua história mnemónica foi, nessa relação dupla, influenciada e pretensamente calada. Da memória coletiva e cultural de uma sociedade depende a construção e pertencimento a uma identidade nacional, como “comunidade imaginada” (HALL, 2006, p. 51). Os sentidos criados pela cultura nacional, capazes de promover essa identificação “estão contidos nas estórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas” (ibid., 2006, p. 51).

Antes de tudo, necessita-se, logo, revalorizar as culturas tradicionais, cuja inferioridade foi maciça e eficientemente defendida pelo discurso eurocêntrico. No romance, a importância da rememoração desse passado, que se quis esquecido, aparece, por exemplo, no destaque e diferenciação que o ensino de História tem na escola criada por Daniel. “A História era uma disciplina que naquela escola tinha um programa algo diferente do das restantes escolas do país. Nenhum dos alunos conseguia explicar porque o director gostava tanto de ensinar História” (SILA, 2002, p. 303). Um dos temas prediletos de Daniel, não por acaso, era a “História da África nos séculos quinze a dezoito” (ibid., 2002, p. 304), justamente, o período no qual o continente ainda gozava de certa autonomia, quando a exploração não havia, até então, ganhando as cores mais cruéis da colonização.

Sila, ao conferir destaque a Woyowayan, põe em relevo o lugar dos saberes tradicionais, os quais, na ânsia pelo progresso, em geral, são desprestigiados e diminuídos. O que se pode perceber na obra, assim como em *A Última Tragédia*, é o realce que o autor dá à possibilidade e, de fato, à necessidade, da coexistência pacífica e proveitosa, tanto do tradicional quanto do moderno, do tecnológico, assim como a capacidade de tradução e adaptação do legado do colonizador.

O tradicional pode ser visto, assim como no romance anterior, na importância da natureza para a vida do africano. Cabe a ela anunciar as mudanças que, além das estações, também se refletem e transformam a vida das personagens. Foi por sentir os sinais da chegada de uma nova estação que Daniel percebeu a necessidade de mudar sua vida e partiu, junto a Mbubi, para Woyowayan. Percebe-se, ainda, a simbologia do sol, o “sol mensageiro” (SILA, 2002, p. 314), que, em seu poder de iluminar, pressagia a esperança em um futuro melhor para o continente. Junto a esses aspectos de valorização da cultura tradicional, encontra-se o respeito pelos *Homens e Mulheres Grandes*. Não foi à toa que Daniel procurou a “mais velha das velhas de Woyowayan, a mãe de Mbubi” (ibid., 2002, p. 314), para contar sobre sua verdadeira e eterna paixão.

Se a re-traditionalização das antigas sociedades colonizadas, no contexto pós-colonial, mostrou-se como algo impossível, é através do transculturalismo, da tradução cultural, que o povo, outrora dominado, torna-se capaz de eleger e recriar a partir daquilo que lhe foi transmitido pela cultura metropolitana. Isso se faz numa perspectiva dialógica, já que há o interesse tanto pela forma como o colonizado produz o colonizador quanto pelo contrário, mesmo em uma realidade de poder extremamente desigual.

Resulta disso hibridismo, o qual pode ser melhor compreendido através da analogia que Homi Bhabha (1998) faz com a obra de Renée Green. Nessa, o próprio prédio do museu é o objeto artístico e o poço da escada, passagem entre as áreas de maior e menor elevação do prédio, transforma-se no espaço limiar entre identificações fixas, como superior/inferior, negro/branco. “Essa passagem intersticial entre identificação fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta” (BHABHA, 1998, p. 22).

O hibridismo pode ser visto, no romance, por exemplo, na convivência entre Yrans e marabús com “um enfermeiro e uma parteira” (SILA, 2002, p. 302) no posto de saúde de Woyowayan. A incorporação de novas tecnologias também se faz presente no pequeno e tradicional povoado, como os tratores para as lavouras e a energia elétrica. Portanto, em um ambiente tradicionalmente africano, em que a língua, as vestimentas, a cultura local mostram-

se amplamente valorizadas, a implantação de modernas tecnologias pode-se realizar sem prejuízos, ao contrário, a conjugação de tais elementos mostra-se essencial para um pleno e expressivo desenvolvimento. Foi essa união, aliada a uma administração voltada ao bem comum, que fez de Woyowayan a sociedade ideal.

Sendo assim, mesmo diante de uma nação que se está a construir amparada na corrupção e violência de um governo de poucos, a esperança permanece viva e ganha forma em uma pequena tabanca. Ainda que as utopias do tempo da luta pela libertação e do imediato pós-independência tenham-se convertido em distopias, Sila demonstra nutrir uma “Eterna paixão pelo país e pelas gentes, a confiança na pureza do ser humano, nos que resistem aos males da sociedade, quais tentáculos de um polvo enraivecido e ávido de prazeres maléficos” (LOPES, 2002, p. 177). À sua e às novas gerações, portanto, cabe ultrapassar a utopia, “despidos dos mitos, cientes das contradições” (ibid., 2002, p. 179), somente assim “Woyowayan” pode tornar-se real.

6 UMA MISTIDA URGENTE A SAFAR

6.1 MISTIDA: REFLEXO DA DESESTRUTURAÇÃO

Publicado em 1997, *Mistida*, da mesma forma que *Eterna Paixão* (1994), também tem como pano de fundo a Guiné-Bissau em seu período de pós-independência. Através de simbologias, alegorias e um acentuado tom irônico, Sila critica fortemente a realidade desse período, a qual se revela bem diferente daquela anunciada e motivadora da luta pela libertação do país. *Mistida* é, por isso, uma narrativa que se caracteriza não mais pela utopia da independência, mas lança um olhar nítido e reflexivo sobre suas reais consequências. Como o próprio Sila define, “a **Mistida** é o dia-a-dia, é o hoje da Guiné-Bissau” (SILA, 2002, p. 10, grifo do autor).

O título, único da trilogia a pertencer à língua guineense, é responsável pelo estranhamento e questionamento inicial provocado pelo romance. O autor, quando indagado sobre o significado do vocábulo título de sua obra, esclareceu que

“mistida” significa amor, desejo, ambição, afazer, etc.[...] De fato, o seu significado só pode ser determinado no contexto de uma frase específica, tantos são seus possíveis significados e / ou sentidos. Deste modo, safar uma mistida (esta é a expressão que se usa) pode significar tanto ir beber um copo de vinho de caju, como concretizar um negócio, participar numa reunião do partido ou ainda fazer amor com uma amante (AUGEL, 2007, p. 315).

Ao longo das dez histórias que compõem o livro, seus protagonistas mantêm este traço comum: todos “tinham uma mistida urgente a safar. Antes do amanhecer” (SILA, 1997, p. 83). Pode-se perceber, no decorrer da análise da obra, é que, por mais particular que essa mistida pudesse parecer, todas tinham a mesma essência: anunciar “[...] o sinal do começo de uma nova era, uma era de amor e de justiça, sem sombras nem penumbras” (ibid., 1997, p. 96). Como atenta Moema Parente Augel,

as situações apresentadas nos diferentes capítulos deixam rastros, fios que se entrelaçam e que vão alinhavando, direta ou indiretamente, os mais diferentes

contextos; as personagens cruzam-se sem de fato encontrarem-se, ligadas pelo fio condutor que é o fato de que todos têm “uma mistida a safar” (AUGEL, 2007, p. 317).

A grande inovação que Sila traz nesse romance relaciona-se aos seus aspectos formais. Como já dito, *Mistida* compõem-se de dez capítulos, dez episódios com os quais o leitor, inicialmente, choca-se. “Não há centralização em torno de certas personagens, nem de um herói. A diversidade intencionada pelo autor corresponde à diversidade e à complexidade das estruturas sociais e políticas da Guiné-Bissau” (AUGEL, 2001, p. 63, grifo do autor). Há o uso de um grande número de alegorias³², a linearidade dá lugar ao caos e à fragmentação.

Soma-se a isso a presença constante de vocábulos em Guineense e em algumas línguas étnicas, dessa vez, sem um glossário de apoio, como o que acompanha *A Última Tragédia*, o que dificulta bastante a compreensão a um leitor exógeno. Concorde-se com Augel (2007) quando essa afirma que “o romance [...] dificilmente permite captar em uma única leitura todos os seus ecléticos componentes, assim como se torna difícil penetrar-se nas implicações secretas de cada um dos capítulos ou ‘momentos’ de *Mistida*” (AUGEL, 2007, p. 324, grifo do autor).

A renúncia à linearidade confere à narrativa um maior poder de análise. A busca pelo desconcertante e, conseqüente, questionamento e reflexão do leitor, sem dúvida é motivada pelo fato de Sila acreditar

[...] que, por sua mediação artística, pela prática consciente do ato de escrever e pela estratégia discursiva adotada, oferecendo aos leitores um espaço de reflexão crítica, lançando mão do estranhamento e do maravilhoso, da distorção e do desconcerto, pode contribuir para a desalienação e um autoconhecimento do público leitor (ibid., 2007, p. 324).

Esse pensamento do autor vai bem ao encontro do que Edward Said argumenta, uma vez que, para esse, “[...] as grandiosas narrativas de emancipação e esclarecimento mobilizaram os povos do mundo colonial para que se erguessem e acabassem com a sujeição

³² Alegoria é a exposição de ideias, de pensamentos, de forma figurada, metafórica. Literalmente diz alguma coisa, mas significa outra. É “aquilo que representa uma coisa para dar a ideia de outra através de uma ilação moral”. Verbete disponível em: *E-Dicionário de Termos Literários*, coord. de Carlos Ceia, ISBN: 989-20-0088-9, <<http://www.fcsh.unl.pt/edtl>> (acesso em 09 de mai. De 2011).

imperial” (SAID, 1995, p. 13). Destacando-se, mais uma vez, o grande poder que as narrativas possuem para as nações.

Tamanho desconcerto, sem dúvida, liga-se ao argumento do romance, esclarecido pelo autor:

a mistida nasceu de um roubo. É por isso que, nas introduções a cada capítulo, se fala de um roubo que não é normal. Tratava-se de um roubo especial que só uma classe diminuta consegue de facto praticar que é roubar o cérebro. Portanto, tratava-se de roubar o cérebro a uma pessoa – e não se diz se é homem, mulher, velho, criança... É por isso que em cada capítulo essa pessoa, a quem a memória é roubada, aparece como um outro personagem. Um antigo combatente, uma criança, uma vendedeira, sei lá, um funcionário jovem... tudo isso representa essa pessoa a quem roubaram, de facto, a memória. E ela esqueceu-se de quem é e em cada capítulo aparece como uma pessoa diferente e no fim todas elas se juntam. É essa a gênese de *Mistida* (SILA, 2002, p. 10).

Cada capítulo vem antecedido de uma espécie de *introdução* “de natureza especulativa, que introduz simbolicamente o episódio e termina quase sempre com uma interrogação” (AUGEL, 2001, p. 63-64). Ao título do capítulo, segue uma breve epígrafe, essa constituída por provérbios e versos de canções na língua guineense ou em inglês, como letras de Bob Marley. Sobre essas epígrafes, Sila esclarece: “fiz questão de meter no começo de cada capítulo uma das músicas em que se inspirou o capítulo em questão... Observo e interpreto as coisas que vejo e oiço à minha maneira...” (SILA, 2002, p. 13).

A introdução que precede o primeiro capítulo parece tratar justamente do roubo da memória, essência da narrativa, e é retomada no decorrer da obra:

Não foram anunciados nem tão-pouco desejados, mas os camaleões chegaram [...]. Semearam a frustração e cedo transformaram a realidade num sonho.[...] turbulento de pesadelos sem fim [...]. Roubaram e partiram. Sem glória. Sem vergonha...E levaram a memória, quase toda a memória [...]. E quando das cinzas se resgatou a esperança, surgiu na madrugada um outro ser. Um outro ser e uma outra vida.[...] que exigia ser vivida. Em plena fraternidade [...]. Os cidadãos que disso se deram conta, ignorando as seqüelas da pilhagem, afirmaram vários anos mais tarde que foi nessa madrugada que a verdadeira vida nasceu. Será? (SILA, 1997, p. 13).

Esse crime, metaforicamente, parece referir-se à realidade da Guiné-Bissau, onde, após tantos anos de pilhagem colonial, de violência, de exploração, a conquista da

independência parecia anunciar um novo começo, no qual a paz, a solidariedade, o desenvolvimento sobressair-se-iam. No entanto, “os camaleões”, que lutaram pela libertação de sua terra e assumiram sua direção no pós-independência, mudaram de flanco e, simbolicamente, de cor, e transformaram os sonhos em “pesadelos sem fim”.

Os protagonistas dos diferentes capítulos, anti-heróis³³, “apresentam-se em situações aparentemente irrealistas e às vezes mesmo chocantes, representantes da desestruturação por que passa o país, procurando meios de escapar à aniquilação da desesperança e cada um a seu modo mostrando as sequelas daquele crime inicial” (AUGEL, 2001, p. 64). Sila, em entrevista a Fernanda Cavacas, presente na edição da trilogia publicada em 2002, faz saber que suas personagens e histórias nascem de suas observações do cotidiano. Segundo ele, se

já viveu em Bissau, já viu aquilo... o que se passa no meu país é inacreditável, ou seja, há tanta coisa que acontece, que se a gente tenta explicar isso a pessoas que não conhecem, elas vão dizer que “está a mentir”. Há tanta barbaridade. Há tantas coisas que acontecem, de facto, coisas cómicas, difíceis de acreditar, mas são coisas que acontecem. E é nisso que a gente pega e constrói o enredo (SILA, 2002, p. 13).

Assim, por mais absurdas que as personagens e fatos possam parecer, eles têm inspiração na realidade. Nesse sentido, explica Augel (2001):

Esses seres chocantes [...] foram inspirados em pessoas reais, deformadas e caricaturadas, impossíveis de serem reconhecidas mas nem por isso menos verdadeiras nem menos ameaçadoras, pois faz parte da arte de convencer lançar mão de recursos do horror. Sem dúvida, levar em conta que o autor teve em mente também uma dimensão paródica ao delinear suas personagens pode constituir um caminho e uma chave para a compreensão plural do texto deste romance tão instigante (AUGEL, 2001, p. 67).

Publicada alguns meses antes da guerra civil que assolou o país e que durou onze meses (entre 1998 e 1999), a obra de Sila não só descreve a corrupção, o autoritarismo, a falta

³³ Aqui, na acepção daquele que, “enquanto protagonista da história narrada ou encenada, [...] reveste-se de qualidades opostas ao cânone axiológico positivo: a beleza, a força física e espiritual, a destreza, dinamismo e capacidade de intervenção, a liderança social, as virtudes morais”. Verbetes disponíveis em: *E-Dicionário de Termos Literários*, coord. de Carlos Ceia, ISBN: 989-20-0088-9, <<http://www.fcsh.unl.pt/edtl>> (acesso em 09 de mai. De 2011).

de justiça e solidariedade da realidade que observa, como também parece, premonitoriamente, alertar para as vias do absurdo e da violência extrema que tais ações poderiam conduzir o país.

6.1.2 Depois da guerra e da esperança, a desilusão

O primeiro capítulo de *Mistida*, intitulado “Madjudho”, traz a história do Comandante, um ex-combatente da guerra de libertação nacional. Ele vivia em um posto de controle abandonado, que havia libertado e lhe tinha sido confiado ainda durante a guerra, o qual pretendia guardar “até o dia em que definitivamente regressarem o orgulho e a dignidade na nossa terra” (SILA, 1997, p. 20). Um para-brisas de “Volvo” servia-lhe de porta, enquanto “grades vazias de CICER” (ibid., 1997, p. 17) eram usadas como bancos.

Dividia o pequeno espaço com Madjudho ou Matchudho (alternava entre as duas formas ao chamá-lo), um rapaz de cerca de dezessete anos, que perdeu a família durante a guerra e cuja vida foi salva de um bombardeio pelo próprio Comandante. Em fula, língua étnica local, Madjudho “significa perdido, enquanto que o vocábulo *Mantchudho* é usado na acepção de escravo, empregado, criado” (AUGEL, 2001, p. 66, grifo do autor). A maciça presença de vocábulos e expressões em crioulo ou em outras línguas locais, bem como as referências ao “código ‘moderno’” (ibid., 2001, p. 69), além do estranhamento objetivado por Sila, são de grande importância para a compreensão da narrativa.

Nesse sentido, deve-se dar atenção a termos como “Volvo” e “Cicer”, os quais, mais do que simples detalhes descritivos, carregam significados específicos. A alusão à marca Volvo faz referência aos “Altos Dignatários da Nação”. “Falava-se mesmo da ‘volvocracia’ na Guiné-Bissau, do poder exercido pelos proprietários desses carros, símbolo da elite dirigente” (ibid., 2001, p. 69). Não é à toa que esses, frequentemente, aparecem nas obras de Sila dirigindo um Volvo. O termo “Cicer”, por sua vez, designa a companhia nacional de fabricação de cervejas, cuja “fundação data da época da guerra, quando Portugal teve que satisfazer certas necessidades do grande contingente dos seus soldados” (ibid., 2001, p. 69), além de ter sido, como esclarece Augel (2001), uma das poucas tentativas industriais do país independente.

Sobre o uso desse tipo de expressões, o próprio Abdulai Sila faz saber que:

São vários termos e expressões que entraram na linguagem corrente, alguns deles pejorativos, aos quais convém, às vezes, fazer recurso não só para descrever os fatos e o ambiente, mas também e sobretudo para denunciar certas práticas e opções, ridicularizando-as, revelando quão absurdas eram (SILA, 2010, p. 167).

O Comandante, inconformado com a realidade do país, lançou mão da “Operação Imunidade Total” e decidiu “[...] manter os olhos fechados durante todo o dia, da manhã à noite, enquanto houvesse um só raio de sol que tornasse algum objecto deste mundo visível” (SILA, 1997, p. 21). Ele “se recusa a voltar a ver, fixado no passado e sem aceitar as mudanças do presente [...], refugiado no mundo irreal que construiu para si” (AUGEL, 2001, p. 66). O Comandante desejava fugir da hipocrisia, da maldade, da corrupção que dominavam o país. Sua decepção e frustração, depois de abnegada luta em defesa de um ideal coletivo, baseado na justiça, na solidariedade, na igualdade, apontam o norte crítico da narrativa.

Sobre a realidade da Guiné-Bissau, assim como das demais antigas colônias do continente africano, cabe voltar a salientar que a independência foi apenas política e que o imperialismo deu lugar ao neocolonialismo. Edward Said destaca a permanência de traços coloniais em nações “independentes”, não só da África, mas também da Ásia e da América Latina. Essas, segundo ele, “politicamente independentes [...], sob muitos aspectos, continuam tão dominadas e dependentes quanto o eram na época em que viviam governadas diretamente pelas potências européias” (SAID, 1999, p. 51).

Sobre o neocolonialismo na Guiné-Bissau, Sila, em artigo publicado em periódico, escrito anos após a guerra civil (1998-1999), explicita a desilusão de muitos guineenses que lutaram e sofreram, direta ou indiretamente, as consequências da guerra de libertação, cuja vitória acenava uma possibilidade de mudança, não concretizada:

Mais de trinta anos depois de proclamada a independência, depois de uma experiência considerada exemplar de luta pela sua emancipação [...] depois de submetido a infundáveis sacrifícios, tão injustos como difíceis de entender, de facto mesmo o mais pessimista dos guineenses não podia admitir que, hoje e justamente pela mão do “*partido libertador*”, o país voltasse a enveredar por uma humilhante e vergonhosa fase de colonização *versão digital*. Uma colonização discreta, *moderna*, mas muito violenta; uma colonização que, tal como no passado, vai encher os bolsos e as contas bancárias de alguns, mas retirará a última esperança de uma vida decente e honrada a muitos cidadãos (2004 apud AUGEL, 2007, p. 153, grifos do autor).

Essa realidade, desconcertante e desconexa, difícil de ser compreendida, mostra-se refletida em *Mistida*, tanto em relação às situações descritas, como também através da estrutura da narrativa. Nesse sentido, o autor faz uso de elementos que “melhor possam espelhar o caráter atroz, desumano e absurdo da realidade, uma realidade que dificilmente se deixa captar em todos os seus componentes, assim como se torna difícil penetrar nas implicações secretas de cada um dos capítulos ou ‘momentos’ de *Mistida*” (AUGEL, 2001, p. 68).

Outro aspecto de destaque nesse primeiro capítulo é a adoração do Comandante por sua “Grande Medalha”. Essa, como revela Madjudho, era um “objeto parecido com um relógio, mas que só tinha um ponteiro” (SILA, 1997, p. 20) e que tinha sido encontrado pelo Comandante “[...] no meio dos escombros do avião, muito próximo da cadeira do piloto, com o seu ponteiro ainda a movimentar-se para um lado e para outro em sinal de vitória” (ibid., 1997, p. 30). Diante disso, a “medalha”, na verdade uma bússola, pode ser compreendida como sinal de vitória, já que marcou a derrubada de um avião inimigo, mas também como uma representação da busca por um norte, por um caminho a ser seguido pela nação, o verdadeiro caminho da paz, da solidariedade, da justiça, tão almejado pelo Comandante.

O final mágico do capítulo - fator que se repete em todos os demais -, com a medalha se transformando em uma “[...] bola luminosa, a subir vertiginosamente para o céu” (ibid., 1997, p. 37) e desencadeando uma luminosidade jamais vista sobre a terra, revela que o “verdadeiro sol” passa a brilhar na Guiné-Bissau. Com isso, o Comandante volta a ter os olhos “definitivamente abertos” (ibid., 1997, p. 37).

“O Tribunal da Redenção”, capítulo seguinte, ocorre em uma cela onde seis prisioneiros políticos, diante dos “[...] dias de frustração e amargura permanentes” decidem criar o “*Tribunal de redenção*” (ibid. 1997, p.42, grifos do autor), uma espécie de círculo em que cada um contava os motivos de sua prisão e recebia o julgamento dos demais. O capítulo transcorre sobre a trajetória de *Woro*, que significa seis em mandinga e que, como os demais prisioneiros, eram identificados por um número, como Kilin (um), Konoton (nove), Kemesai (oitocentos), Tan-Nin-Saba (treze) e worowula (sete). Como se não bastasse isso, “esses números são [...], por cúmulo, numa língua só conhecida por uma certa percentagem da população ([...] cerca de 12 a 14% dos habitantes do país)” (AUGEL, 2001, p. 66).

Nesse capítulo, merece destaque a feroz crítica de Sila à política. Isso fica bem evidente nas falas de *Woro*, quando esse afirma que “há muito tinha descoberto que fazer política só dava para encher a barriga e os bolsos de alguns, não era coisa que iria fazer a terra ir para diante” (SILA, 1997, p. 44). Para *Woro*, a política era apenas uma forma de

enriquecimento às custas do povo, por isso acreditava que não seria através dela que a terra iria melhorar. Pelo contrário, foi através da política vigente que o país encontrava-se na atual situação, tão questionada e lamentada por todos os principais personagens da obra, representantes daquele cuja memória fora roubada. A sequência da fala de Woro revela que ele, como muitos guineenses, desistiu da luta:

É verdade que dantes também pensava como eles, que era preciso dizer claramente aos que andavam a arrastar a terra para a miséria que não foi para isso que tinham lutado tantos anos e feito tantos sacrifícios para pôr os tugas fora. Mas depois entendia que não valia a pena trazer mais desgraça na terra (SILA, 1997, p. 44).

Logo, a guerra de libertação novamente traz a memória do passado de luta e anseios convertidos em frustração e dor. Diante disso, Konoton, que havia sido um “célebre Comissário Político, um combatente que para além de muita coragem tinha uma forte bagagem teórica e o dom da palavra” (ibid., 1997, p. 47), estava mudo. Em seus discursos, responsáveis por arrebataram grande número de militantes para a luta, ele “falava sempre de um país que iriam construir e que seria orgulho de todo o africano; um país forjado na luta, onde reinaria a fraternidade e a justiça social; um país sem lixo, sem corrupção, sem violência; um país onde todos seriam irmãos e camaradas” (ibid., 1997, p. 47). Foi a falta de palavras capazes de explicarem o sonho ceifado que o emudeceu. Findada a guerra, não tinha sido capaz de dizer aos alunos “onde estava o país que ele lhes havia prometido” (ibid., 1997, p. 49).

Sobre os anseios do Comissário, percebe-se a referência aos ideais de Amílcar Cabral, não só em relação às pretensões, mas também à única forma capaz de proporcionar a libertação: a luta armada. Para Cabral, “a única via eficaz para a realização cabal e definitiva das aspirações dos povos à libertação nacional – é a luta armada” (CABRAL, 2011b). E, de fato, foi. Frantz Fanon (1979) esclareceu essa necessidade, ainda durante os processos de independência africanos:

A existência da luta armada indica que o povo está decidido a só depositar confiança nos meios violentos. Ele, de quem sempre se disse que só compreendia a linguagem da força, resolveu exprimir-se pela força [...]. O argumento escolhido pelo colonizado foi-lhe indicado pelo colono e, por uma irônica reviravolta das coisas, o colonizado é quem agora afirma que o colonialista só entende a força. O regime colonial legitima-

se pela força e em nenhum instante procura usar da astúcia com essa natureza das coisas” (FANON, 1979, p. 65).

Diferentemente do que defendia Cabral, a violência não se limitou à luta contra o colonizador, persistiu e ainda persiste no país. Ela se reflete, no capítulo em questão, na prisão daqueles que faziam oposição à ditadura do partido único (ibid., 1979, p. 136). Nesse contexto, cenas de “tortura, [...] de espancamento, dos horrores das prisões por onde tinham passado” (SILA, 1997, p. 44), unem-se à “passada que alguém contou num livro, passada de um Embaixador, salvo erro, que tinha sido espancado até à morte, acusado de tentativa de golpe de estado” (ibid., 1997, p. 44), referência explícita a *Eterna Paixão*.

No final do capítulo, o aparecimento do *Alma-beafada* - espécie de ave que no imaginário guineense pode representar “[...] o espírito dos ancestrais, com conotações ora benéficas [...] ora malignas” (AUGEL, 2007, p. 318) - a anunciar o “casamento do sol com a lua”, após o qual a terra veria “[...] o fim da escuridão” (SILA, 1997, p. 54), faz com que Woro mantenha viva a esperança em um país melhor.

O capítulo seguinte, “Sem Sombra de Dúvida”, continua a ter um protagonista ligado à guerra de libertação: um “ex-soldado, de temperamento nem um pouco beligerante, que não podia esquecer as mortes de que foi responsável, vivendo com a sombra de sua primeira vítima agarrada ao próprio corpo” (AUGEL, 2001, p. 66). “Foi assim, durante vários anos, a viver em silêncio com aquele problema. Consultou médicos e Yrans, djambakuses e murus. Tudo em vão” (SILA, 1997, p. 72).

Essa alusão aos sofrimentos ocasionados pela guerra, sem dúvida, liga-se à história pessoal do autor, cuja infância transcorreu sob tal ameaça: “vi muita gente morrendo na sequência de ataques e bombardeamentos. Convivi com muita gente que sofreu, no corpo e na alma, os efeitos da guerra” (SILA, 2010, p. 165). Devido à queda de uma bomba em frente à casa da família, em Catió, sua irmã perdeu uma perna e o irmão, Idrissa, seu “melhor amigo de sempre” (ibid., 2010, p. 164) - a quem dedica *Eterna Paixão*-, ficou gravemente ferido e teve uma sobrevida de seis anos. Por não suportar ver a família em tal situação, o pai de Sila morreu pouco tempo depois e sua mãe “foi quem aguentou mais, mas perdeu a alegria da vida” (ibid., 2010, p. 164).

A sombra a perseguir o ex-combatente simboliza, logo, a culpa sentida em virtude das reais implicações da guerra - de todas as mortes por ela causadas, dos sofrimentos ocasionados - terem sido em vão, já que a vida continuava como antes, o povo continuava a sofrer, a violência permanecia, a corrupção e a hipocrisia também, agora realizadas e

ratificadas pela elite autóctone, contudo bem aos moldes do antigo sistema, sob a forma do neocolonialismo. Afinal, os “brancos” é que “estão a mandar outra vez na nossa terra! Já corromperam todo o mundo, não reparaste ainda?” (SILA, 1997, p. 73).

Houve, portanto, a substituição da interferência estrangeira direta pela imposição de um modelo económico externo e “[...] que nada tem a ver com os reais interesses e necessidades da população” (AUGEL, 2007, p. 151). Isto é, indiretamente, o país continua sendo comandado por estrangeiros, de acordo com os seus interesses e com o apoio e auxílio direto, e dessa vez sem a imposição pela força, de membros da elite guineense.

Amílcar Cabral também lutava contra isso, daí, talvez, resultar seu assassinato. Em discurso citado por Carlos Lopes Pereira (2011b), Cabral deixa clara sua posição:

queremos que nos nossos países martirizados durante séculos, humilhados, insultados, que nos nossos países nunca possa reinar o insulto, e que nunca mais os nossos povos sejam explorados, não só pelos imperialistas, não só pelos europeus, não só pelas pessoas de pele branca, porque não confundimos a exploração ou os factores de exploração com a cor da pele dos homens; não queremos mais a exploração no nosso país, mesmo feita por negros (1977, apud., PEREIRA, 2011b).

Esses anseios de Cabral, como se vê, não se realizaram. “A consciência nacional e o espírito patriótico foram sol de pouca dura” (CARDOSO, 2011). Após a libertação,

tanto na Guiné-Bissau como em muitos outros países Africanos as ajudas e os empréstimos bilaterais [...] mais não fizeram do que empoderar uma classe de empresários ligados ao capital internacional, mas falharam na sua missão de desenvolver verdadeiramente o país e com ele uma burguesia verdadeiramente comprometida com as questões de desenvolvimento (CARDOSO, 2011).

Outro aspecto apresentado por Sila, que merece ser destacado, relaciona-se à questão linguística do país. Como já dito, a língua guineense formou-se da fusão entre o português e as demais línguas autóctones. “Hoje em dia é cada vez maior a incidência de falantes do crioulo como primeira- mesmo única- língua, sobretudo entre os mais jovens, nos centros urbanos. E, como segunda língua (falada depois da língua étnica), a percentagem eleva-se aos 90% ou mais” (AUGEL, 2006, p. 71). Contudo, durante a dominação portuguesa, ao lado das

línguas étnicas, foi sempre desprezada. Sobre essa relação linguística entre colonizado e colonizador argumenta Albert Memmi:

A língua materna do colonizado, aquela que é nutrida por suas sensações, suas paixões e seus sonhos, aquela pela qual se exprimem sua ternura e seus espantos, aquela enfim que contém a maior carga afetiva, essa é precisamente a *menos valorizada*. Não possui dignidade alguma no país ou mesmo no concerto dos povos. Se quer obter uma boa colocação, conquistar seu lugar, existir na cidade e no mundo, deve, primeiramente, aplicar-se à língua dos outros [...]. No conflito linguístico que habita o colonizado, sua língua materna é humilhada, esmagada. E esse desprezo, objetivamente fundado, acaba por impor-se ao colonizado (MEMMI, 1967, p.97, grifos do autor).

Considerada pelo próprio Amílcar Cabral como a melhor herança deixada pelos lusos, a língua portuguesa, mesmo sendo “falada por uma minoria bastante rarefeita” (AUGEL, 2001, p. 72) é a língua oficial do país. Por não ser a primeira língua da maioria da população, “nem mesmo a da elite instruída, que não a fala espontaneamente em situações descontraídas [...], poderia ser viável, talvez, falar que a Guiné-Bissau é um país lusógrafo” (ibid., 2001, p. 72), ainda que, segundo a autora, o emprego da língua guineense na comunicação escrita esteja em crescimento.

Dessa relação pouco natural do guineense com a língua portuguesa, Sila dá conta. O protagonista do capítulo, diante de uma situação de comunicação com o patrão, um estrangeiro, questiona-se: “tinha falado mal português? Fez algum erro de gramática? Não, não parece” (SILA, 1997, p. 64), e conclui:

Mas mesmo que fosse isso, qual era o problema? Então não ouviam os discursos dos Altos Dignatários da Nação? Não viam como gaguejavam? E os outros que arregalavam os olhos e ficavam com cara de foronta cada vez que tinham que dizer uma frase em português? E os outros ainda que se armavam em intelectuais, que falavam, falavam e não diziam nada? (ibid., 1997, p. 64).

Também se deve evidenciar que nesse capítulo, como em todos os demais, há a citação ou aparecimento de personagens de outros episódios. Nesse, o protagonista tem notícias do Comandante, “[...] que tinha ficado cego ou qualquer coisa assim” (ibid., 1997, p. 74) e do Comissário Político, que “... Está a apodrecer numa prisão. [...] Mudo!” (ibid., 1997, p. 75).

Essa interligação e retorno de personagens contribuem para a compreensão da obra de acordo com a ideia inicial de Sila: o roubo da memória de uma personagem desconhecida.

6.1.3 Memória e construção da nação

Relacionado às implicações que um roubo dessa natureza propicia, como a perda dos traços históricos que contribuem para a ideia de unidade, de coletividade, de identidade, de nação, o quarto capítulo, “Timba”, é o mais representativo. Nele protagoniza Amambarka, cujo passado desejava esquecer. Amambarka, nome de origem mandinga que significa “coisa ruim, que não presta” (AUGEL, 2007, p. 319), nessa busca pelo esquecimento do passado, proclamava ter eliminado seus progenitores, “miseravelmente perdidos no anonimato das massas” que não combinavam com “o futuro glorioso que o aguardava [...] e era prova da sua superioridade intelectual” (SILA, 1997, p. 88).

Assim, tentava “livrar-se” de sua história, de sua memória, em nome da construção daquela que acreditava ser a *sua* grande epopeia. Percebe-se, então, que a questão norteadora da narrativa: o roubo da memória - juntamente com o desejo de Amambarka de esquecer o passado e projetar um futuro sem história-, está relacionada à relevância da memória para a construção de uma identidade comum e, dessa forma, de uma nação.

Isso porque, os “sentidos” da nação são propagados através das histórias que se contam sobre ela, “memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas” (HALL, 2006, p. 51). Daí a importância da memória cultural para uma nação, já que ela pode ser vista “como un sistema de espacios del recuerdo, un sistema de marcas que permite que el individuo que vive en esa tradición pertenezca a ella, o sea, que se realice como miembro de una sociedad en tanto comunidad de aprendizaje, de memoria y de cultura”³⁴(ASSMANN, 2008, p. 26).

Na multiplicidade étnica e cultural que caracteriza a Guiné-Bissau, é a história compartilhada que propicia esse sentimento de unidade. Segundo Moema Parente Augel (2007, p. 290), essa convicção de pertencimento ancora-se no momento fundador da nacionalidade que foi a libertação do jugo colonial. Com o fim do domínio colonial, em que o

³⁴ “Como um sistema de espaço de lembranças, um sistema de marcas que permite que o indivíduo que vive nessa tradição pertença a ela, ou seja, que se realize como membro de uma sociedade, tanto como comunidade de aprendizagem, de memória e de cultura” (tradução minha).

colonizado parecia “condenado a perder progressivamente a memória” (MEMMI, 1967, p. 94), a união contra o inimigo comum, propagada e defendida pelo líder Amílcar Cabral, marca a fundação da nação. Nesse contexto, de acordo com Augel, os escritores atuam como porta-vozes dessa consciência de identidade coletiva, evidenciando, com isso, a importância da literatura para a formação nacional. Discursivamente, esse primeiro momento de unidade em torno de um objetivo comum – expulsar o explorador- pode ser visto como o “*mito fundacional*” (HALL, 2006, p. 54) da nação guineense.

Uma sociedade sem memória torna-se, não só sem passado, mas também sem futuro, mais facilmente manipulável e passível de perder sua conexão identitária, solidária. Essa memória perdida, contudo, diz respeito aos ideais que moveram a luta pela libertação e não ao processo de independência. Isso porque,

o título de ‘combatente da liberdade da pátria’ é, ainda hoje, decorridos quase quarenta anos, motivo de orgulho e vaidade para os veteranos deste confronto e não só para eles. A guerra de libertação continua a render capital, sendo o distintivo preferido dos grupos que detêm as rédeas do país. Os antigos ‘comandantes’ continuam a vangloriar-se dos feitos passados e a aproveitar-se dessa aura para o próprio benefício” (AUGEL, 2009, p. 148)

Nesse contexto, em que a memória coletiva é deturpada, o individualismo e os interesses pessoais imperam. Parece ser o egoísmo e a corrupção que, em *Mistida*, caracterizam a Guiné-Bissau contemporânea, os quais podiam ser vistos:

desde pequenas vigarices na rua até grandes aldrabices no serviço; do chefe que inventava missões de serviço ao estrangeiro ou aldrabava nas verbas dos projectos só para comer dinheiro de financiamento; ou mesmo do colega da secretaria, que também aldrabava com as folhas de vencimento ou com as compras que nunca eram feitas mas que tinham facturas na pasta de despesas. E isto sem falar dos socos de baixo que eram aplicados em tudo (SILA, 1997, p. 143-144).

Isso fica ainda mais evidente nas palavras de Sila a respeito de seu país: “hoje o que interessa é saber desenrascar-se e mesmo que isso leve a aldrabar um amigo – e amigos têm-se muito poucos! – o importante agora é resolver o seu problema, não importa como, não

importam os meios” (SILA, 2002, p. 11). A metáfora usada para representar essa situação é o lixo. E ele começa a tomar conta de tudo e de todos.

Sobre essa realidade, bem como acerca da importância de manter viva a memória de união e de luta por ideais coletivos, diz Abdulai Sila:

Num momento em que tudo parece falir, em que esse edifício novo, que prometemos construir com o nosso calor e com nossa inteligência parece desmoronar, pode ser útil lembrar que passamos por situações idênticas- ou até piores-, mas que conseguimos sempre ultrapassar. Para alcançarmos os objetivos coletivos que almejamos como nação, temos que proceder a mudanças, sobretudo a nível cultural. Uma mudança cultural baseada não nos valores que hoje prevalecem, mas naqueles que, por vários motivos, tendem a ser banalizados. Então é preciso lembrar, ir buscar na nossa História os ingredientes, os valores morais, a motivação, de que hoje tanto necessitamos para levar de vencida as complexas tarefas que este momento histórico menos favorável nos coloca (SILA, 2010, p. 164).

No referido capítulo, Amambarka não vivia só. Ao lado dele, no subsolo, vivia Nham-Nham, “onomatopéia indicadora do ato de comer [...], ser repugnante e alienado, cego pelo poder, entorpecido pela bajulação, idiotizado mas perigoso, completamente dependente do diabólico Amabarka” (AUGEL, 2001, p. 67). Ambos desejavam desvencilhar-se da história, ao mesmo tempo em que escolhiam iludir-se quanto à realidade. Preferiam a desejada e irrealizável epopeia, “fruto da imaginação de alguém [...] nada de coletivo” (SILA, 1997, p. 88), à realidade proeminente, talvez por isso o subsolo como alegoria dos poderosos do país, que se escondem nas sombras, não do povo, mas do passado, de sua história, da história de sua recente nação. O título do capítulo também se relaciona ao subterrâneo, uma vez que *Timba* “é um pequeno animal que vive debaixo da terra, o urso formigueiro (*Orycteropus afer senegalensis*), comumente associado às forças do mal no fabulário guineense” (AUGEL, 2001, p. 66, grifos do autor).

O final do capítulo, em que mortos retornam para acertar as contas com Amambarka, para exigir dele a memória, a história de seus pais, e anunciam “[...] uma nova era, uma era de amor e de justiça, sem sombras nem penumbras” (SILA, 1997, p. 96), deixa clara a crença do autor de que, para que esse tão almejado momento chegue, é necessário resgatar e manter vivo o passado, a ancestralidade, o que caracteriza seu povo e sua cultura. Somente ao lado desses elementos, o progresso pode ajudar na construção do futuro almejado.

6.1.4 Figuras femininas: nova vida à esperança

“Mama Sabel”, “Muntudu” e “Djiba Mané” são os episódios seguintes. Neles, o foco da narrativa volta-se para personagens femininas. Às lembranças e culpas ocasionadas pela guerra, norteadoras dos três primeiros capítulos, segue a constatação e descrição ainda mais apurada e crítica da sociedade guineense.

O quinto capítulo, “Mama Sabel”, tem como protagonista a personagem de mesmo nome, cuja esperança e crença no futuro são as principais características. Mama Sabel era vendedora de mancarra (amendoim) em um beco, onde sofria com a concorrência de uma “rapariga” – a qual pode ser identificada, no decorrer da leitura, como Djiba Mané, personagem e nome do sétimo capítulo do romance. Ao mesmo tempo em que consegue manter a esperança, Mama Sabel promove, como *alter-ego* de Sila, duras críticas à passividade, à mortificação, à estagnação característica de uma grande parte do povo. Isso fica bem marcado no trecho em que ela demonstra toda a sua indignação diante da perda de clientes à concorrente:

Nenhum deles resistiu às aldrabices dela. Ninguém notava que a caneca que usava para medir era grande só por fora, lá dentro estava cheia de papelão. De facto, isso demonstrava uma coisa que ela já tinha notado com muita preocupação: o desleixo estava a tomar conta de tudo. As pessoas só se interessavam pelas aparências, nunca reparavam nos truques dela. Um dia chamou a atenção de um freguês,[...] mas ele nem ligou. Disse com a maior naturalidade que não fazia mal. E é justamente isso que metia mais raiva. [...] As pessoas viam com os seus olhos que alguém estava a enganá-las e não reagiam. Não reclamavam, não protestavam, não faziam nada. Deixavam as coisas tal e qual, sem mexer um dedo. Ou então às vezes iam pedir a outros para virem resolver os seus problemas (SILA, 1997, p. 107).

A crítica à estagnação e à falta de comprometimento de muitos com seu país também aparecem no discurso da rapariga: “[...] a terra está assim, não fui eu que a fiz assim, não sou eu que vou mudá-la. As coisas estão como estão, não sou responsável de nada, aliás, ninguém é responsável de nada...” (ibid., 1997, p. 103). Nesse nota-se, além do descontentamento e da discordância, certo ressentimento do autor em relação aos que proferem esse tipo de discurso, àqueles incapazes de perceber que, na verdade, a *culpa* é de todos e que cabe a todos uma possível mudança.

A descrença da rapariga também engloba o “[...] tal testamento do régulo de...” (SILA, 1997, p. 104), que serve somente para se imaginar uma realidade justa, solidária, mas impossível. Aqui aparece novamente uma ligação com *A Última Tragédia*, às ideias defendidas pelo Régulo acerca da sociedade, da educação. A incredulidade e incompreensão de suas palavras, além da evidente má administração pública do país, também são percebidas quando a rapariga revela sua descrença na escola, lugar onde já havia perdido muitos anos “para nada”, como suas irmãs, que depois de tanto tempo na escola “[...] não têm trabalho, não têm dinheiro, não têm nada. [...] Andam sempre a pedir-me dinheiro emprestado e depois não pagam” (ibid., 1997, p. 109). Com essa visão da escola e da sociedade, após o envolvimento com um homem de “carro preto”, torna-se dançarina em um *night club*.

“Desenrascar-se”, logo, tornou-se o objetivo principal da maioria da população. “Cada um tem de resolver uma mistida para sobreviver” (SILA, 2002, p. 11) e, munido desse objetivo, mostra-se capaz de qualquer ato. O coletivo perde espaço, na verdade, deixa de existir, tão difícil faz-se a sobrevivência individual diária. Esse “desenrascar-se”, segundo Sila, é fruto da liquidação de valores como amizade, honestidade, solidariedade, os quais

foram destruídos por pessoas concretas e essas pessoas, infelizmente, conseguiram destruir a tal ponto que puseram em questão esses próprios valores seculares. E hoje transformaram a vida nisso, numa coisa banal em que não há sonhos, em que a esperança foi enterrada (ibid., 2002, p. 12).

Amílcar Cabral já previa que tal situação pudesse acontecer, para tanto, argumentava sobre a necessidade de se pensar no coletivo. “Na medida em que somos capazes de pensar no nosso problema comum, nos problemas do nosso povo, da nossa gente, pondo no devido nível os nossos problemas pessoais e, se necessário, sacrificando os interesses pessoais, somos capazes de fazer milagres” (CABRAL, 2011f).

O episódio seguinte, “Muntudu”, que “significa lixo, monturo” (AUGEL, 2001, p. 66), também tem por protagonista uma mulher. Nesse capítulo, aparece uma personagem importante do romance: o lixo. Segundo Moema Parente Augel, “o lixo é uma das personagens principais de *Mistida*” (ibid., 2001, p. 67, grifo do autor). A autora atenta ainda para o fato de que:

Quem perambula pelas ruas de Bissau não pode ignorá-lo. Metonímia extravagante, o autor foi buscar uma parte de um todo simbólico que vai muito mais além dos detritos, dejetos e sucatas [...]. O campo semântico desse tema lixo amplia-se sensivelmente, penetrando na área mais alargada do despotismo, da corrupção, da traição aos ideais, da falsidade e da ambição desmedida (AUGEL, 2001, p. 67).

O lixo, como símbolo da corrupção, da hipocrisia, da violência, enfim, da triste e *suja* realidade que assola o país, estava a tomar conta de tudo, a crescer desenfreadamente, ao que a protagonista não se conformava. Em meio à incerteza entre pesadelo e realidade, o lixo tomou conta de seu lugar: “foram só alguns dias de febre que a obrigaram a ausentar-se do beco onde passara quase uma vida inteira e logo tinha sido desalojada. Quando voltou, o lixo já se tinha apossado do seu lugar. Pediu-lhe que se retirasse, mas foi ignorada e desprezada. Protestou um dia inteiro” (SILA, 1997, p. 119).

Pode-se compreender que seu *lugar*, na verdade, representa a própria Guiné. Ela, assim como Mama Sabel, como o Comandante, personifica aquele guineense que se sente injustiçado, desalojado arbitrariamente, por isso, além de nutrir grande esperança em um futuro melhor, faz a sua parte e, por saber que sozinho nada pode, pede ajuda aos demais. Isso fica bem explícito no seu marcante e inquietante discurso:

Todos que estão aqui sabem que fui alvo de injustiça. Este sítio aqui, eu sempre cuidei dele; varria-o todos os dias, cuidava dele como cuidado da minha casa. [...] Este lixo veio para aqui sem ninguém o chamar. Veio e tomou o meu lugar. [...] Agora, eu queria pedir-vos, pedir a todos, uma coisa... É uma coisa muito simples: ajudem-me a recuperar o espaço onde as crianças costumavam brincar. Eu sozinha não posso... por favor ajudem-me... (ibid., 1997, p. 122).

O que se segue é o abandono do local, restando uma única criança, que “[...] tinha ficado para ouvir as últimas palavras” (ibid., 1997, p. 122-123). Assim, novamente há a representação, por meio de forte crítica, daqueles que se negam a ajudar, que sobrevivem e enfrentam passivamente as circunstâncias que se apresentam, que se preferem cegos e mudos a lutar por mudança. Também já há um esboço, que ficará ainda mais evidente nos capítulos seguintes, da crença de que as crianças serão as responsáveis pelas mudanças conscientes em busca do país almejado, a exemplo do que aparece nos dois romances anteriores.

Através da escuridão, simbologia recorrente nas obras de Sila, e do lixo há a representação da atual situação do país:

Na escuridão da noite o monte ia crescendo, noite após noite, sem parar. Finalmente pediu socorro, não podia lutar sozinha contra forças tão poderosas e cruéis. Os reforços solicitados e mil vezes prometidos ficaram pelo caminho minados pelo egoísmo e pela pobreza de espírito. A solidariedade requerida perdeu-se nos confins do desespero (SILA, 1997, p. 120).

Mostra-se importante destacar ainda que, como nos romances anteriores, há a presença constante de elementos da natureza como anunciadores, bem como ligados às ações das personagens, à realidade do país. Aparece, novamente, a imagem do sol a arder, a brilhar, representando a nação sonhada, cheia de paz, justiça, amor, solidariedade, humanidade. O matrimônio - anunciado em todos os capítulos - entre o sol e a lua representa a presença constante da luz, da claridade, em detrimento da escuridão e da penumbra existentes.

No final do capítulo observam-se, na protagonista, alguns traços que lembram Ndani, personagem de *A Última Tragédia*, e que ficam mais explícitos quando ela lança um Kamblech –“ cacos de cabaça”³⁵ (AUGEL, 2006, p. 84) - em uma corrente de água formada pela chuva. Seu desejo consiste em que o objeto chegue até seu homem e lhe diga “[...] que ainda continuo à espera. As crianças também esperam por ele. Queremos todos que volte depressa, antes que seja tarde” (SILA, 1997, p. 124). Esse homem parece ser o Professor, a quem Ndani nunca perdeu a esperança de reencontrar e de quem morreu à espera. Tanto pela presença da água, quanto pelo clamor de Ndani pelo regresso do amado, esse trecho faz-se bastante semelhante ao que marca o final de *A Última Tragédia*.

O que segue revela a certeza de que, para que a Guiné-Bissau, para que seu povo alcance seu destino, assim como o Kamblech, o qual Ndani lançou à enxurrada, é preciso ir contra a corrente, “se te deixares levar, se te renderes às facilidades, jamais chegarás ao teu destino” (SILA, 1997, p. 127).

O sétimo capítulo, intitulado “Djiba Mané”, é, mais uma vez, explicitamente dedicado à crítica à política do país. Djiba Mané era dançarina de um *night club*, e parece ser, como já mencionado, a “rapariga” que aparece no quinto capítulo. Sua posição em relação ao caos que caracterizava seu país era de esperança, ao contrário do que pensava sua amiga e companheira de quarto, Nhelem. Para Nhelem,

³⁵ “A cabaça é o símbolo do ventre que traz vida dentro de si. A cerimonia da cabaça no grupo papel, por exemplo, é a que mantém viva a linhagem materna, sendo a própria cerimonia denominada ‘andar/carregar cabaça’. Essa cabaça especifica é denominada cabaça de *mistida* [cerimonia, assunto]. Carregar cabaça ou realizar *mistida* é uma cerimonia tradicional desse grupo étnico que inclui um périplo pelas *casas grandes* [casa dos mais velhos] e *balobas*, isto é, santuários tradicionais, em que se levam oferendas aos irans e aos ancestrais, pedindo proteção aos antepassados e aos *irans*, deuses e entidades tradicionais” (SEMEDO, 2010, p.97).

a vida era aquilo mesmo que tinham, uma vergonha diária, permanente. Por isso é que havia tanto fingimento, tanta sacanice, tanta vigarice... Era para esconder a vergonha que havia em todo o lado: homens ou mulheres, adultos ou crianças, governantes ou governados. Cada um se desencascava como podia, conforme calhava, mas sempre sem vergonha (SILA, 1997, p. 143).

A corrupção parece adquirir um nível tão alto que Sila, de forma alegórica ou não, apresenta, através do discurso de Nhelem, o projeto de um “ilustre Deputado da Nação” que sugeria “[...] aos seus digníssimos colegas que de uma vez por todas abrissem os olhos e encarassem a realidade”, que “o soco de baixo tinha adquirido um outro carácter na nossa terra. De vergonhoso ato de corrupção ele tinha-se transformado em poucos anos, sem dúvida, num importante factor de desenvolvimento moral, social, financeiro e até político sem o qual o país não podia andar. Para quê negar?” (ibid., 1997, p. 144). A saber, “soco de baixo” é o “[...] enunciado em português de um termo guineense (*suku di bas*) relativo ao dinheiro pago corruptamente para se alcançar algo da parte de um funcionário público” (AUGEL, 2006, p. 84, grifos do autor).

Na sequência, pode-se perceber uma explícita crítica ao modelo económico que vigora no mundo desde o final da Segunda Guerra Mundial: “[...] é evidente que ao legalizar esse tal soco o governo teria pelo menos uma coisa para mostrar aos tais senhores de Bretton Woods, um elemento concreto cujo índice de crescimento nos últimos tempos demonstrava todo o nosso empenho em levar a terra para diante” (SILA, 1997, p. 145). Esse “modelo de Bretton Woods” (Almeida, 2002), mais uma sombra a perseguir o ex-soldado protagonista do terceiro capítulo, compreende as recomendações de política económica formuladas, sobretudo, pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e pelo Banco Mundial, e as condições para concessão de crédito. Logo um fator apontando crescimento ser importante.

Djiba sumiu e reapareceu, anos mais tarde, “[...] como o símbolo da emancipação das mulheres daquela terra [...] que acabava de assumir uma das mais altas funções governamentais do país” (SILA, 1997, p. 151-152). É também mais uma personagem com uma “mistida urgente a safar”, para a qual, contava com a ajuda de todas as antigas colegas.

Nesse e nos demais episódios de *Mistida*, observa-se, portanto, aquilo que Chabal e Daloz denominaram “la instrumentalización política del desorden- por lo cual entendemos el provecho que se puede obtener de la falta de institucionalización de las prácticas políticas”³⁶ (CHABAL; DALOZ, 2001, p. 40). Como resultado desse sistema tem-se a corrupção,

³⁶ “A instrumentalização política da desordem – pela qual entendemos o proveito que se pode obter da falta de institucionalização das práticas políticas” (tradução minha).

“aspecto clave de la instrumentalización del desorden”³⁷ (CHABAL; DALOZ, 2001, p. 148). Daí o individualismo, o “desenrascar-se” de qualquer forma, que tão bem caracteriza várias personagens do romance.

A necessidade de combater a corrupção, bem como a noção de responsabilidade individual, bastante evidente no romance de Sila, era incitada por Amílcar Cabral:

Temos que ter o cuidado de desmascarar todos os oportunistas no nosso meio, todos os mentirosos, todos os cobardes, todo aquele que falta à linha do nosso Partido. Temos que ter coragem de tomar as nossas responsabilidades sobre os nossos ombros, cada um de nós, jovens responsáveis ou dirigentes do nosso Partido. Temos que ter coragem de nos olhar, olhos nos olhos, porque o nosso Partido só pode ser dirigido por homens ou mulheres que não baixam os olhos diante de ninguém (CABRAL, 2011f).

Infelizmente seus conselhos não foram seguidos. Contudo, ainda há esperança, a substância das obras de Sila. “Apesar dos montões de lixo, material ou humano, há as Mama Sabel, as Mbubi, as Ndani e as Djiba Mané, com as quais o autor se identifica” (AUGEL, 2001, p. 68).

6.1.5 “Won’t you help to sing another song of freedom?”³⁸

“Yem-Yem”, título e nome do protagonista do oitavo capítulo, é uma palavra da língua fula que, segundo Augel, significa silêncio (2007, p. 319), o que seria uma das principais qualidades de um homem com os afazeres do personagem. Yem-Yem é um carrasco político. Conhecia, portanto, a política de seu lado interno, daí sua descrença ser ainda maior. Tinha convicção de que o que contava eram “interesses e só interesses. Porque na realidade qualquer favor que uma pessoa fazia para a outra tinha que ser pago de uma forma ou outra, mais cedo ou mais tarde” (SILA, 1997, p. 163). Além disso, sabia que a matemática da política era diferente,

³⁷ “Aspecto chave da instrumentalização da desordem” (tradução minha).

³⁸ “Você não ajudará a cantar outra canção de liberdade?” (tradução minha). Trecho de “Redemption song”, canção de Bob Marley.

na política essas contas dos livros saem tudo ao contrário porque as operações que se fazem são completamente diferentes [...] na política a gente nunca pára de dividir, é uma operação perpétua, que nunca termina [...]. senão o que acontece é uma desgraça, uma pessoas não poderá subir nem ficar muito tempo com um bom couro, sobretudo nestes tempos de democracia com a mania de que tudo tem que ser votado... (SILA, 1997, p. 164).

Esse trecho descreve o sistema patronal, que segundo Chabal e Daloz (2001), caracteriza muitos países do continente depois da conquista das independências. Esse, consequência e finalidade de um Estado alicerçado sobre a “política del desorden”³⁹ (CHABAL; DALOZ, 2001, p. 40), no qual a falta de institucionalização das práticas políticas abre caminho ao abuso do poder das elites, baseia-se na relação vertical entre patrão-cliente. Nesse sistema,

los patrones pueden sufrir fácilmente lo que se podría denominar como ‘el chantaje del gobernado’, esto es, la obligación de suscribir una redistribución vertical y personalizada para poder afianzar su posición en los diferentes estratos sociales que les dan apoyo [...]. El Pueblo espera apoyo político a cambio de ayuda concreta: ésta es la única manera de que la política tiene sentido para ellos⁴⁰ (ibid., 2001, p. 71).

A cada peça desse tabuleiro interessa a vantagem pessoal. Para tanto, “los abusos de poder son tolerados en la medida en que el patrón sea capaz de satisfacer con suficiente largueza las (insaciables) demandas que se le hacen”⁴¹ (ibid., 2001, p. 71). Nesse contexto, o voto não é dado em função da ideologia, mas sim para satisfazer as exigências dos atuais ou futuros patrões. Essa estrutura permitiu instrumentalizar a etnicidade como tribalismo político, colocando-o a serviço dos interesses dos “patrões”.

Como já dito anteriormente, a necessidade de unidade norteou o pensamento e as ações de Amílcar Cabral. Para Frantz Fanon (1979),

a mobilização das massas, quando se efetua por ocasião da guerra de libertação, introduz em cada consciência a noção de causa comum, de destino nacional, de

³⁹ “Política da desordem” (tradução minha).

⁴⁰ “Os patrões podem sofrer facilmente o que se poderia denominar ‘a chantagem do governado’, isto é, a obrigação de subscrever uma redistribuição vertical e personalizada para poder afiançar sua posição nos diferentes estratos sociais que lhes dão apoio [...]. O povo esperar apoio político em troca de ajuda concreta: essa é a única maneira de que a política tem sentido para eles” (tradução minha).

⁴¹ “Os abusos de poder são tolerados na medida em que o patrão seja capaz de satisfazer com suficiente extensão as (insaciáveis) demandas que lhe fazem” (tradução minha).

historia coletiva [...]. Depois da libertação nacional, é ele convidado a lutar contra a miséria, o analfabetismo, o subdesenvolvimento” (FANON, 1979, p. 73).

Na Guiné-Bissau, “o que contava, no período da formação nacional, eram a construção e a estabilização da nação guineense no seu conjunto, não sendo considerada um estorvo a diversidade entre as muitas etnias do país” (AUGEL, 2007, p. 180). Contudo, a partir da crise de 1980, que resultou no “Movimento Reajustador”, liderado por João Bernardo Vieira, o qual destituiu Luís Cabral e assumiu o governo do país, uma política nacionalista mais fechada foi implantada e iniciou com a “oposição ao período anterior em que a união entre a Guiné e Cabo Verde constituiu a base das lutas de libertação” (ibid., 2007, p. 180). Ainda segundo Augel, o que se observa, hoje, no país é “uma instrumentalização dessa problemática em função de interesses partidários, o que torna o tema bastante explosivo e delicado” (ibid., 2007, p. 180). A etnicidade, um dos elementos essenciais da identidade africana, de acordo com Chabal e Daloz (2001, p. 97), é transformada, pelos detentores do poder, em tribalismo político, responsável por violências e divisões internas.

Logo, no jogo de interesses,

a unidade africana [...] esmigalha-se em regionalismos [...]. A burguesia nacional, por estar crispada em seus interesses imediatos, por não enxergar além da ponta das unhas, revela-se incapaz de realizar a simples unidade nacional, incapaz de edificar a nação em bases sólidas e fecundas. A frente nacional que fizera recuar o colonialismo desmancha-se e consome sua derrota (FANON, 1979, p. 132).

Yem-Yem mostra consciência dessa realidade. Para ele, a unidade é apenas mais uma questão a figurar nas promessas dos políticos. “Há gente que não sabe prometer outra coisa. Cada discurso tem que ser com unidade nacional. Mas o que é que fazem na prática? A tal da divisão pura e simplesmente. Porque? Porque sabem o que lhes vai acontecer com o couro se a prometida unidade se tornar realidade” (SILA, 1997, p. 165).

O capítulo culmina, fantasticamente, com a purificação de Yem-Yem. A cachaça que bebe, magicamente, transforma-se em água. Ao sair do bar, agora desintoxicado e inofensivo, Yem-Yem “[...] confessou perante o olhar atento e incrédulo de todos: - É altura de mudar algumas coisas neste país...” (ibid., 1997, p. 171-172). Sua purificação reacende e dá grande

impulso à esperança e crença em um futuro melhor, já que simboliza a possibilidade de transformação, de “purificação” até mesmo daqueles presos nas teias do sistema vigente.

A esperança é mais uma vez sublinhada através de Marrio, protagonista que dá nome ao nono episódio da narrativa. Marrio, vocábulo formado pela união de mar e rio, era um sujeito com uma grave e mortal doença⁴², mas cujo sorriso era a principal característica. Sua alegria tinha um motivo: de forma mágica, recebera uma mensagem do mar. Essa, “[...] era sobre uma viagem que eu deveria realizar. Uma viagem para uma terra longe. Depois tinha que trazer uma mensagem” (SILA, 1997, p. 178). Ele tentou encontrá-la, mas antes de conseguir, sucumbiu à doença.

Em seu enterro, o choro da amiga transformou-se em “um mar a correr no cemitério” (ibid., 1997, p. 189). Os mortos, esquecidos, levantaram-se,

um defunto com ar de muito velho e cansado avançou até junto da mulher que ainda continuava a chorar. [...] Informou que há muito não conseguiam descansar sossegados. Porque cada lágrima daquelas que caía provocava tumultos que não permitiam o repouso a que eles, os mortos, tinham direito. Por isso tinham decidido levantar-se para corrigir a situação de uma vez por todas (ibid., 1997, p. 189-190).

Nesse trecho, o autor consegue tornar fortemente lírico e, ao mesmo tempo, impactante o sofrimento sentindo por muitos guineenses - ele certamente um deles - diante da divergência entre o desejado e confiado à realidade pós-libertação. Os mortos parecem simbolizar a consciência enterrada pelo “lixo”, que inunda e suja o país, mas que, mais cedo ou mais tarde, retorna para cobrar as responsabilidades de tantas mortes e da angústia que parece sem fim.

O final do capítulo, como não poderia ser diferente, anuncia a mistida a ser safada por Marrio, enquanto os defuntos marcham rumo à capital, “[...] ao ritmo de uma linda melodia que anunciava o matrimônio que iria marcar o início de uma nova era [...] sem as lágrimas que tanto perturbavam o seu sossego” (ibid., 1997, p. 190).

“Kambansa”, décimo e último capítulo de *Mistida*, significa, na língua guineense, “a passagem de um para o outro lado de um rio” (AUGEL, 2001, p. 66). Nesse capítulo, todas as protagonistas encontram-se a saírem suas mistidas. Alegoricamente, à derrota daqueles que libertaram a pátria, como o Comissário político, mas que não viram seus anseios de justiça e

⁴² AIDS, ou SIDA, como denominam os portugueses e também os guineenses. Enfermidade que chega quase ao nível epidêmico na Guiné-Bissau, “embora não haja cifras oficiais” (AUGEL, 2007, p.74).

paz concretizados, segue-se uma nova esperança. Essa aparece representada pelas crianças, símbolo do futuro. São elas que expulsam Amambarka, alegoria do governante, e que, “exibindo um sorriso igual, pediram-lhes as armas, ao mesmo tempo que cantavam: *‘Won’t you help to sing another song of freedom?’*” (SILA, 1997, p. 207, grifo do autor).

As crianças chegaram divididas em três grupos, com as cores da bandeira da Guiné-Bissau:

o primeiro, vestido de vermelho, apresentou-se como sendo o das vítimas da ambição e da corrupção, do desleixo e do desgoverno [...]. O segundo disse que o amarelo dos uniformes que traziam vestidos era a cor da cólera, que lhes ceifara a esperança [...]. Quando se esperava que as crianças vestidas de verde se apresentassem, puseram-se todas a cantar em coro: *“How long shall they kill our prophets while we stand aside and look / some say it’s just a part of it / we’ve got to fulfill the book”*⁴³ (ibid., 1997, p. 207, grifos do autor).

Na sequência da obra, a protagonista do sexto capítulo, que aqui se tem certeza ser Ndani, leva as crianças (alunos de seu marido, o Professor de *A Última Tragédia*) consigo, a fim de lhes mostrar o caminho a seguir, aquele indicado pelo Kamblech. A aparição de Ndani não é a única que liga a obra aos outros dois romances de Sila. Mama Sabel conta ter tido o nome trocado por um “djidiu de caneta”. Chama-se, na verdade, Mbubi, protagonista de *Eterna Paixão*. Há referências, ainda, aos professores, Daniel e o marido de Ndani, como já dito, e ao testamento do Régulo. Tem-se, portanto, a união das três obras, daí poder-se pensar em trilogia.

Nesse sentido, para Teresa Montenegro, “parece [...] tentador falar em trilogia com a aparição de Mistida, que pela sua temática e o seu cenário temporal pareceria vir completar os livros anteriores de Sila com uma ficção actualizada” (MONTENEGRO, 1997, p. 10-11). O próprio Sila corrobora: “as personagens e até os nomes delas reaparecem nos três romances e até os assuntos... Os livros correspondem a momentos, a episódios diferentes da vida de algumas pessoas. É por isso que se pode falar de trilogia” (SILA, 2002, p. 16).

A exemplo do que acontece em *A Última Tragédia*, no final do capítulo o leitor descobre estar diante de uma outra passada. Logo, volta-se a dar ênfase e valor à memória, às histórias rememoradas e transmitidas ao longo das gerações, como característica da tradição

⁴³ “Por quanto tempo matarão nossos profetas enquanto ficamos de lado olhando / alguns dizem que é apenas uma parte disso / nós temos que cumprir o livro” (tradução minha). Trecho de “Redemption song”, de Bob Marley.

africana e, conseqüentemente, como forma de construção de uma identidade cultural e nacional. Ndani e Mbubi discutem sobre o papel dos “djidius de caneta”⁴⁴ (SILA, 1997, p. 210) para sua terra. Diante da acusação de pôr sal demais nas passadas que conta, tendo, mesmo, trocado o nome de Mbubi, o narrador se manifesta:

Depois de ouvir as duras e humilhantes críticas das duas senhoras ainda sobraria com alguma vontade para continuar a escrever? [...] Ingrata profissão, essa de djidiu de caneta. Não há forma de se livrar das más línguas! Não interessa o que se escreva, o esforço e a imaginação despendidos em transcrever os factos tal e qual, há-de haver sempre, mas sempre, acusações de difamação, de deturpação, etecétera, etecétera (ibid., 1997, p. 212).

Ele se questiona, ainda, sobre o melhor a fazer e chega a sugerir à “[...] estimada leitora ou leitor: feche este livro agora mesmo e não diga a ninguém que um dia chegou a tê-lo à mão” (ibid., 1997, p. 213). Contudo, suas últimas palavras revelam a verdadeira essência da obra: que ela sirva para reflexão, mesmo que não acreditem em tudo o que conta. A única coisa de que tem certeza “[...] é que quando Djiba Mané e as suas companheiras resgatarem a esperança, alguém que certamente não será um mero djidiu de caneta, terá que ouvir a passada da boca de Mama Sabel, aliás, perdão, Mbubi, e escrever uma outra *Mistida*, que não será como esta que acabou de ler” (ibid., 1997, p. 214).

6.1.6 Uma *Mistida* comum a todos os cidadãos

Assim, *Mistida* é

⁴⁴ De acordo com Odete Semedo, “os *djidius* mandingas são os trovadores ou bardos que tão bem exercem a tarefa de carpir: dedicam cantos aos reis e à sua família, cantam epopeias e até as pessoas simples, sendo essa atividade a forma de muitos deles ganharem a vida” (SEMEDO, 2010, p.56). Segundo Moema Parente Augel, os *djidius* “transmitem através do canto e da narração o que a memória coletiva armazenava, os feitos épicos ou gloriosos da coletividade e, além de louvores [...], incluem em seu repertório críticas aos príncipes, aos chefes e aos dirigentes. Ainda hoje são populares no país e em todo o continente” (AUGEL, 2007, p. 322).

uma ficção que reflecte, por um lado e sobretudo, a flagrante crise de sentido que percorre globalmente o mundo em que vivemos e, por outro, e de maneira acertadamente caleidoscópica, a multiplicidade de estratégias individuais postas em jogo na procura de saídas e de novos sentidos que permitam sobreviver à desestruturação (MONTENEGRO, 1997, p. 11).

Essa desestruturação, na Guiné-Bissau, une-se à frustração do pós-independência, em que os sonhos tornaram-se “pesadelos sem fim” (SILA, 1997, p. 13). Segundo Sila, constata-se que se passou de “uma fase de auto-confiança, de esperança, para uma fase de auto-destruição e de salve-se quem puder. [...] Hoje o guineense não tem confiança em si, não acredita no futuro, uma situação completamente diferente de há uns anos atrás” (SILA, 2002, p. 10). Os desejos que uniram e moveram toda a população da então Guiné Portuguesa na luta contra o inimigo comum, o colonialismo e seus representantes, deram lugar à desilusão. “As esperanças existentes outrora [...] acenando para um mundo de igualdade e justiça, foram substituídas pela frustração, pelo derrotismo e pelo acomodamento. As consequências não se fizeram esperar: deu-se quase que uma ordem do ‘salve-se quem puder’” (AUGEL, 2001, p. 68).

Sila consegue observar e descrever, de forma contundente e perturbadora, essa realidade, ainda atual, de seu país. “Os protagonistas de *Mistida*, aparentemente absurdas personagens, são entretanto verdadeiros atores da sociedade atual” (ibid., 2001, p. 68, grifo do autor). Nesse contexto, a cada um importa resolver sua mistida para sobreviver. “Hoje o que interessa é saber desenrascar-se [...] o importante agora é resolver o seu problema, não importa como, não importam os meios” (SILA, 2002, p. 11). É isso o que se vê em *Mistida*, a busca por “desenrascar-se” a qualquer custo, além da apatia, da falta de comprometimento coletivo e da descrença no futuro, características de muitas personagens.

O autor, contudo, deixa sobressair a esperança, uma “teimosa esperança: existe uma perspectiva para o seu sofrido país. Apesar dos montões de lixo, material ou humano, há as Mama Sabel, as Mbubi, as Ndani e as Djiba Mané, com as quais o autor se identifica” (AUGEL, 2001, p. 68). Ainda que a esperança seja frágil, como as partículas de cinza que Mama Sabel solicitava que fossem recolhidas por todas as mulheres, ela existe e precisa ser resgatada. Essa esperança mostra-se concretizada, na obra, com a remoção do lixo, alegoria da realidade guineense: “havia muita gente e diversas máquinas a remover o lixo. Parecia a maior festa que jamais fora organizada naquela terra. As toneladas de lixo acumuladas durante vários anos de sujidade e escuridão, iam sendo finalmente evacuadas” (SILA, 1997, p. 199).

A nação, assim como a identidade nacional, nesse país ainda desestruturado e sem rumo, ainda estão em difícil construção. Concordando-se com Moema Parente Augel, a identidade não se desenvolveu nem se definiu “com o simples ato da independência. Tem que ser assegurada numa luta permanente pela autodeterminação, tendo que contar com elementos perturbadores adversos vindos do subdesenvolvimento e da necessidade de modernização” (AUGEL, 2001, p. 63).

Assim, a fundação da nação guineense e, conseqüentemente, sua identidade, constituem-se e carregam as marcas do hibridismo cultural. Esse fica bem evidente no aspecto linguístico. Ao lado da língua guineense, símbolo máximo da hibridação resultante da relação entre colonizado e colonizador, aparecem vocábulos e expressões de variadas línguas étnicas. Essas diferentes línguas interagem em meio à língua herdada do colonizador. Ao leitor exógeno, resta o estranhamento, já que “é preciso estar a par do código da cultura guineense para alcançar o significado de certas alusões” (ibid., 2001, p. 69). É certamente essa a reação que o autor parece procurar, a fim de afirmar sua identidade, assumindo, dessa forma,

[...] uma postura política de rebelde independência, de clara contestação e de distanciamento anticolonialista, nacionalizando o instrumento herdado [...]. O idioma oficial e elitista, a estética legitimadora são desmontados e desestabilizados para dar lugar a uma nova ordem, um novo espaço inventivo e libertário (AUGEL, 2006, p. 85).

Isso contribui para criar e abrir um espaço próprio e merecido para a cultura guineense. Cabe ressaltar, nesse sentido, que “se talvez a total legibilidade de *Mistida* esteja reservada aos *insiders*, a compreensão e o prazer da leitura não estão restritos somente àqueles que possuem ou dominam o conjunto de referências e de informações que permitem uma perfeita descodificação” (AUGEL, 2001, p. 69, grifo do autor).

Há, portanto, concordando-se com Frantz Fanon, a “cristalização da consciência nacional”, capaz de transformar os gêneros literários e criar um novo público. “Enquanto a princípio o intelectual colonizado produzia pensando exclusivamente no opressor, ou para fasciná-lo ou para denunciá-lo através de categorias étnicas ou subjetivistas, pouco a pouco adota o hábito de se dirigir a seu povo” (FANON, 1979, p. 200). E completa:

É somente a partir desse momento que se pode falar em literatura nacional. Há, ao nível da criação literária, retomada e clarificação dos temas tipicamente nacionalistas.

É a literatura de combate propriamente dita, no sentido de que convoca todo um povo à luta pela existência nacional. Literatura de combate, porque informa a consciência nacional, dá-lhe formas, contornos e abre-lhe novas e ilimitadas perspectivas. Literatura de combate, porque assume um encargo, porque é vontade temporalizada (FANON, 1979, p. 200).

Sila, ao produzir literatura nacional, ao escrever para seu povo, utiliza o passado “com o propósito de abrir o futuro, convidar à ação, fundar a esperança” (ibid., 1979, p. 193). Daí a relevância do argumento de *Mistida*: o roubo da memória. Resgatar a memória da vitoriosa união contra a dominação colonialista, dos ideais e sonhos que moveram a luta, faz-se essencial em um país tão plural culturalmente como a Guiné-Bissau, no qual é a história compartilhada que propicia o sentimento de unidade. Essa convicção de pertencimento ancora-se no momento fundador da nacionalidade que foi a libertação do jugo colonial.

Em meio à frustração que caracteriza o momento posterior à libertação do país, no qual “a herança ideológica deixada por Amílcar Cabral tem sido desvirtuada, mas em seu nome continua uma fala autopromocional, hoje em flagrante crise de conteúdo” (AUGEL, 2009, p. 147), manter presente a lembrança do êxito coletivo, propiciado por ideias de unidade, solidariedade, justiça, mostra-se indispensável para manter acesa a esperança. Assim, pode-se, convictamente, acreditar que “a construção de uma nação pacífica e próspera, livre dos fantasmas da escuridão e da ignorância, seria a partir daquele momento a maior e comum mistida de todos os cidadãos” (SILA, 1997, p. 202).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou analisar, a partir dos romances *A Última Tragédia*, *Eterna Paixão* e *Mistida*, de Abdulai Sila, como a Guiné-Bissau vem constituindo-se como nação e forjando sua identidade nacional. Certamente, pesquisar sobre esse pequeno país africano, que pouco significa econômica e politicamente para o mundo globalizado, não foi uma caminhada fácil. A dificuldade deu-se já na partida, quando se tratou de encontrar, de forma confiável, textos e informações que esclarecessem e ajudassem a melhor enxergá-lo, sem cair em estereótipos ou em uma visão que beirasse o exotismo.

Nesse percurso, o livro da pesquisadora Moema Partente Augel, *O desafio do escombro: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*, além de revigorar a paixão que crescia, serviu como bússola a indicar caminhos para o estudo, entre outras razões, devido a sua ampla reunião bibliográfica. A interdisciplinaridade objetivada, característica dos Estudos Culturais, sobretudo nas relações entre História e Literatura, apesar de aquém das expectativas iniciais, tornou possível uma visão mais ampla, homogênea e analítica. A cada nova descoberta, a cada novo texto esclarecedor e estimulante, a pesquisa ganhou em aprofundamento e conteúdo e a pesquisadora em entusiasmo e admiração por esse povo, essa cultura múltipla, essa história de capacidade de superação, de luta e, acima de tudo, de esperança sempre renovada. Talvez seja, justamente, a escassez de informações e de conhecimento que tenham tornado o trabalho ainda mais instigante. Não apenas a possibilidade, mas a necessidade de realizá-lo, diante dessa pequena abordagem que a Guiné-Bissau e sua Literatura ganharam até hoje, foram fatores que contribuíram para manter o estímulo sempre presente.

Através do estudo realizado, atenta-se que, após os mais de cinco séculos de exploração lusa, o processo de construção da nação e da identidade guineense, assim como de tantas outras nações africanas, mostra-se bastante doloroso e extremamente complexo. Parte dessa complexidade reside no fato de que, para essa construção, obviamente, não basta um simples retorno às origens pré-coloniais, ou apenas a filiação à cultura e identidade da antiga metrópole. A questão mostra-se tão intrincada que, concordando-se com Patrick Chabal e Jean-Pascal Daloz (2001, p. 87), nesse contexto, seria um erro querer identificar “a” noção africana de identidade. As identidades africanas são, sim, o produto híbrido de várias culturas tradicionais conjugadas com as heranças da colonização, bem como sob a influência de um contexto marcado pela globalização. Por serem “celebrações móveis”, característica das

identidades na contemporaneidade, precisam ser vistas não como algo acabado, mas como um processo contínuo de “identificação” (HALL, 2006, p. 39). Devem, logo, ser analisadas a partir da forma como mudam no tempo e com que são instrumentalizadas politicamente.

Um dos traços marcantes das identidades no continente africano, geralmente, é a etnicidade. Essa constitui, potencialmente, a base do contrato social que pode começar a dotar de responsabilidade o poder do Estado. No entanto, transformada, muitas vezes, pelas autoridades coloniais e, a seguir, pela elite africana local, em tribalismo político, tornou-se responsável por violências e divisões. Converteu-se, então, em um dos elementos indispensáveis à manutenção daquela que Chabal e Daloz (2001, p. 40) chamam de “instrumentalização política da desordem”, que tão bem caracteriza muitos Estados patronais e não institucionalizados da África. Como principais características desses, aparecem a ineficiência e informalização, o contínuo jogo de interesses e favores, a eterna dependência externa e a corrupção extrema em todas as escalas.

Apesar disso, a etnicidade não deve ser tomada como um atributo peculiar da identidade, capaz de dividir a sociedade. Ela deve ser vista como o fundamento do pensamento político africano, pois, da mesma forma que a nacionalidade, também é depositária, tanto da cultura, quanto da história de um povo. No contexto atual, de tensão étnica permanente, a desordem e o caos precisam ser substituídos pela unidade e trabalho coletivo. Essa unidade, no entanto, não deve dar cabo à diversidade, ela precisa favorecer o sentimento de pertencimento que a nação, como “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2008, p.32), é capaz de propiciar, deixando espaço para uma estrutura social baseada na realidade pluricultural e multiétnica que caracteriza o continente africano.

Nesse sentido, em consenso com Augel (2007, p. 183), a literatura que hoje é produzida na Guiné-Bissau pode contribuir decisivamente para a conscientização da população acerca da história coletiva, do essencialmente guineense, bem como das belezas e excentricidades culturais de cada etnia. Isso tudo de forma a respeitar suas características, o que apresenta papel decisivo para o reconhecimento da multiplicidade cultural e para o entendimento entre os diferentes grupos, superando-se, assim, os conflitos. Tendo sido a libertação nacional um ato de cultura, como argumentava Amílcar Cabral, a literatura, mais uma vez, deixa entrever sua importância ímpar, já que é elemento basilar na construção de nações e identidades. Ela possui uma dupla função, além de representar a sociedade, descrevê-la, narrá-la, serve, performaticamente, como instrumento, consciente ou não, de construção da coletividade.

Em um país com um sistema de ensino ineficiente, no qual a taxa de analfabetismo supera os 70%, a literatura mostra-se ainda mais relevante. Ela dá o testemunho do desejo de mudança. Os escritores guineenses, hoje, escrevem com os olhos voltados para o futuro, oferecem, como Abdulai Sila afirma, “uma explicação à geração que virá depois de nós” (SILA, 2002, p.12). Para contribuir à mudança dessa realidade aparece o papel da editora, da qual Sila é sócio. O escritor acredita que desmistificar o livro, revelar autores que escrevem sobre temas locais, capazes de resgatar e compilar as histórias tradicionais e divulgá-las através de obras escritas, sejam ações essenciais para quebrar o “algo” que impede um maior interesse e empenho da população pela alfabetização. Sila, ao escrever e publicar sua trilogia, toma para si a responsabilidade que acredita possuir a literatura. Descreve e se dirige para o povo guineense, produzindo, portanto, literatura nacional. Essa, através da retomada e esclarecimento de temáticas locais, não só reflete e refrata a realidade autóctone, mas também é capaz de convocar o povo para a luta pela existência nacional.

O trauma decorrente da exploração colonialista, fator essencial da guineidade, é retomado por Sila em *A Última Tragédia*. A memória dos ideais que moveram a população em busca da liberdade aparece recuperada na figura do Régulo, representante das ideias de Amílcar Cabral. Esse resgate parece ser imprescindível, já que se observa, através dos dois romances seguintes, a situação, ainda atual, do país, no qual a memória da luta, e não dos princípios que a moveram, faz-se presente como forma de justificativa e manutenção do poder da elite.

Já o cenário das personagens e histórias de *Eterna Paixão* e *Mistida* é o neocolonialismo, que caracteriza grande parte das nações africanas, bem como a maior parte do “terceiro mundo. A importância das elites locais, para a manutenção de uma estrutura de total dependência externa, fica nítida. A violência, a miséria, a falta de infraestrutura básica, a corrupção desmedida, o consenso de alguns, a passividade de outros, são características da sociedade guineense descritas pelo romancista. Apesar disso, ou, até mesmo, indo de encontro a essa realidade, a esperança é o traço que sobressai, lançando para o futuro novas, ponderadas e possíveis perspectivas.

Através da trilogia, pode-se observar que a realidade pós-colonial e multiétnica da Guiné-Bissau, de fato, é o alicerce sobre o qual a nação edifica-se e compõe sua identidade. O hibridismo que constitui o país fica bastante claro na trilogia, a qual conjuga elementos da cultura tradicional a heranças culturais do colonizador, sob a óptica da tradução e da modernidade. Como marca da presença e valorização da cultura africana aparece, por exemplo, a crença em Djambakus, em Yrans, além da forte ligação do homem à natureza.

Essa acompanha, vincula-se ao que ocorre na vida das personagens, como anunciadora e determinante dos acontecimentos da existência humana.

Outro traço da cultura autóctone encontrado nas narrativas são as “passadas”, as histórias ouvidas e transmitidas oralmente ao longo do tempo. Alusões a esse tipo de histórias percorrem os três romances. No epílogo de *A Última Tragédia* e no final de *Mistida*, o leitor conhece que a história contada é uma passada. Os romances são emoldurados, assim, com uma típica forma de propagação e manutenção da memória cultural de um povo.

Ao lado dessas características da cultura africana, aparecem elementos culturais herdados do colonizador. A necessidade da criação de escolas, apregoada pelo Régulo, é um exemplo disso. Para ele, criar escolas era um investimento no futuro, capaz de proporcionar o desenvolvimento nacional, de melhorar, de facilitar a vida de todos. Nessas escolas, como demonstra o desejo de Ndani, junto aos professores, haveria *Homens e Mulheres Grandes* a ensinar, em mais uma explícita conjugação de culturas. Entretanto é Woyowayan que simboliza perfeitamente a junção de tais elementos. Nessa tabanca do interior, ambiente em que o tradicional mostra-se explícito, a incorporação de novas tecnologias, como o uso de tratores na produção agrícola e a chegada da energia elétrica, além da convivência harmoniosa entre yrans, marabús e enfermeiros no posto de saúde, deixam claro esse entrelaçamento de culturas. Foi, na verdade, a conjugação dessas diferentes características, aliada a uma administração voltada ao bem comum, que fez de Woyowayan um exemplo de desenvolvimento a ser seguido.

Sendo assim, Sila realça a necessidade da coexistência pacífica e proveitosa, tanto do tradicional quanto do moderno, do tecnológico, assim como a capacidade de tradução e adaptação do legado do colonizador. Como um dos “intelectuais africanos engajados”, o autor realiza aquilo que Benjamin Abdala Júnior chama de “práxis transformadora”, na qual “a apreensão dos fragmentos das culturas tradicionais só seria possível para eles em termos de modernidade – uma atualização progressista do passado que se faz presente” (ABDALA JUNIOR, 2007, p. 40). A literatura de Sila, analogamente, parece compartilhar da mesma ideia antropofágica de Oswald de Andrade, na medida em que à cultura autóctone são incorporados elementos culturais portugueses considerados importantes para o desenvolvimento da nova nação.

A máxima expressão do hibridismo que caracteriza a cultura guineense pode ser vista em um aspecto formal da trilogia. Apesar de escrita em português, observam-se nomes, vocábulos, expressões, ditados em algumas línguas étnicas e, sobretudo, na língua guineense. A importância dessa revela-se por ser a única capaz de, concordando-se com Luigi

Scantamburlo (1999, p. 16), abranger todo o território e de assumir-se como símbolo nacional, diante da multiplicidade das línguas étnicas existentes e do pequeno número de falantes de português (que não chega a dez por cento da população). Simboliza e sintetiza, portanto, a constituição híbrida dessa nação marcada por séculos de exploração e dominação colonialista.

A relevância da opção estilística de Sila, sob a óptica de uma perspectiva sóciodiscursiva da linguagem, mostra-se fundamental para a percepção de seu posicionamento e realização como escritor consciente de sua responsabilidade. Isso porque, de acordo com Mikhail Bakhtin,

as palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios. É portanto claro que a palavra será sempre o *indicador* mais sensível de todas as transformações sociais [...]. A palavra é capaz de registrar as fases transitórias mais íntimas, mais efêmeras das mudanças sociais” (BAKHTIN, 1981, p. 41, grifo do autor).

Ele deixa entrever, logo, que a língua portuguesa, transportada e imposta de maneira totalmente artificial e arbitrária, adquiriu as cores locais. Além de ser elemento fundamental para a constituição da nova língua nascida das necessidades coloniais, o Guineense, não é mais o português lusitano. Assim como nos demais países marcados pela colonização, como o Brasil, o português da Guiné-Bissau revela sua adaptação e adequação. Portanto, escrever em português, no português marcado e atravessado pelas características locais, não é simplesmente fazer uso de um legado colonial, mas, sim, traduzir a realidade do país.

Nesse sentido, a relevância que a literatura possui para a nação que descreve, representa e, até mesmo, funda, mais uma vez merece ser destacada. A história, a memória, a identidade nacionais encontram no meio literário o ambiente ideal para se formarem e se propagarem. Se o seu papel foi notável e decisivo para a dominação e imposição colonialista, mostra-se ainda maior para as nações que emergem, ainda cambaleantes e confusas, da “longa e dolorosa noite colonial” (SILA, 1995, p. 5). Criar as condições necessárias para o fomento de reflexões, discussões, percepções, soluções para a realidade, ainda distante da almejada, eis as principais funções da literatura no contexto e conjunto de nações pós-coloniais. Daí, as questões em torno da língua, e da forma como ela é utilizada para descrever e representar tal realidade, mostrarem-se indispensáveis e apontarem um novo e essencial rumo de pesquisa.

A trilogia de Abdulai Sila, dessa forma, deixa clara sua inestimável valia e contribuição ímpar para a formação nacional e identitária da Guiné-Bissau. A fim de que o jovem país encontre o rumo do desenvolvimento e viva, decididamente, sua última tragédia, a “construção de uma nação pacífica e próspera, livre dos fantasmas da escuridão e da ignorância” deve tornar-se “a maior e comum mistida de todos os cidadãos” (SILA, 1997, p. 202). Somente assim, os sonhos de Amílcar Cabral e de todos aqueles que, como Sila, nutrem uma eterna paixão por sua terra, tornar-se-ão reais. Afinal, “na medida em que somos capazes de pensar no nosso problema comum, nos problemas do nosso povo, da nossa gente, pondo no devido nível os nossos problemas pessoais e, se necessário, sacrificando os interesses pessoais, somos capazes de fazer milagres” (CABRAL, 2011f).

REFERÊNCIAS

ABDALA JUNIOR, Benjamin. **Literatura, história e política**: literaturas de língua portuguesa no século XX. 2ª Ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

ANDERSON, Perry. **Portugal e o fim do Ultracolonialismo**. Tradução Eduardo de Almeida. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

ASSMANN, Jan. **Religião y memoria cultural**: diez estudios. Edición y traducción Marcelo G. Burello y Karen Saban. - 1 ed. - Buenos Aires: Lilmod, Libros de la Araucaria, 2008.

AUGEL, Moema Parente. Ficção ou profecia? Aspectos da prosa contemporânea na Guiné-Bissau. **Revista de Filología Románica**, Madrid, Anejo II, p. 49-83, 2001.

_____. O crioulo guineense e a oratura. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 10, n. 19, p. 69-91, 2º sem. 2006.

_____. **O desafio do escomburo**: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

_____. Desafios de ensino superior na África e no Brasil: a situação do ensino universitário na Guiné-Bissau e a construção da guineidade. **Estudo de sociologia**: revista do programa de pós-graduação em sociologia da UFPE. V. 15, n. 2, p. 137-159. Recife, jul. a dez. 2009.

_____. A fundação simbólica e social da língua guineense na prosa e na poesia. In: **África, escritas literárias**: Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe / organizado por Carmen Tindó Secco, Maria Teresa Salgado e Sílvio Renato Jorge. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Angola: UEA, 2010.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do Método Sociológico na Ciência da Linguagem. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira com a colaboração de Lúcia Teixeira Wisnik e Carlos Henrique D. Chagas Cruz. 2ª Ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1981.

_____. **Questões de literatura e de estética**: a teoria do romance. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini, José Pereira Júnior, Augusto Góes Júnior, Helena Spryndis Nazário e Homero Freitas de Andrade. 2ª Ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1990.

BERND, Zilé. *Literatura e identidade nacional*. 2ª Ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BRITO, Wladimir. Cacheu, ponto de partida para a instalação da administração colonial na Guiné. In: **Mansas, escravos, grumetes e gentio**: Cacheu na encruzilhada de civilizações. Actas do Colóquio “Cacheu, Cidade Antiga”, realizado em Cacheu, de 22 a 24 de novembro de 1988. Coordenação de Carlos Lopes. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1993.

CABRAL, Amílcar. **Para a melhoria do nosso trabalho político**.

Disponível em:

<<http://www.didinho.org/amilcalcabral.html>>. Acesso em: 10 mar. 2011a.

_____. **Fundamentos e objectivos da libertação nacional em relação com a estrutura social**.

Disponível em:

<<http://www.didinho.org/amilcalcabral.html>>. Acesso em: 10 mar. 2011b.

_____. **Unidade e luta**.

Disponível em:

<<http://www.didinho.org/amilcalcabral.html>>. Acesso em: 10 mar. 2011c.

_____. **Luta do povo, pelo povo, para o povo**.

Disponível em:

<<http://www.didinho.org/amilcalcabral.html>>. Acesso em: 10 mar. 2011d.

_____. **Partir da realidade da nossa terra. Ser realistas**.

Disponível em:

<<http://www.didinho.org/amilcalcabral.html>>. Acesso em: 10 mar. 2011e.

_____. **O nosso partido e luta devem ser dirigidos pelos melhores filhos do nosso povo**.

Disponível em:

<<http://www.didinho.org/amilcalcabral.html>>. Acesso em: 10 mar. 2011f.

CARDOSO, Carlos. **Revisitando o conceito de desenvolvimento no pensamento de Amílcar Cabral**.

Disponível em:

<<http://www.didinho.org/amilcalcabral.html>>. Acesso em: 10 mar. 2011.

_____. Compreendendo a crise de 7 de junho na Guiné-Bissau. **Soronda**: revista de estudos guineenses, Bissau, número especial 7 de junho, p. 87-104, dez. 2000.

CHABAL, Patrick; DALOZ Jean-Pascal. **África camina**: el desorden como instrumento político. Traducido por Rolando Sánchez e Rogelio Saunders. Edicions Bellaterra. Barcelona, 2001.

COUTO, Hildo Honório do; EMBALÓ, Filomena. Língua, literatura e cultura na Guiné-Bissau. **Papia**: revista brasileira de estudos crioulos e similares, Brasília, número 20, 2010. Disponível em:
<<http://abecs.net/ojs/index.php/papia/article/viewFile/341/362>>. Acesso em: 29 jun. 2011.

DACOSTA, Fernando. **Máscaras de Salazar**. Editorial Notícias. Lisboa, 8ª edição, 1998.

DECRAENE, Philippe. **O Pan-Africanismo**. Tradução de Octávio Mandes Cajado. Difusão Europeia do Livro. São Paulo, 1962.

DESCHAMPS, Hubert. **Las religiones del África Negra**. Traducido por Abelardo Maljuri. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução José Laurênio de Melo. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1979.

FERRO, Marc. **História das Colonizações**: das conquistas às independências: séculos XIII a XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik. Tradução Adelaine La Guardia Resende; Ana Carolina Escosteguy; Cláudia Álvares; Francisco Rüdiger; Sayonara Amaral. Editora UFMG, Belo Horizonte; Representação da UNESCO no Brasil, Brasília, 2003.

_____. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11ª. Ed. Rio de Janeiro: DPA, 2006.

JAO, Mamadú. Uma leitura do conflito guineense. **Soronda**: revista de estudos guineenses, Bissau, número especial 7 de junho, p. 105-124, dez. 2000.

LOPES, Carlos. Prefácio. In: **Mistida (Trilogia)**. Praia - Mindelo: Centro Cultural Português, 2002.

_____. **O legado de Amílcar Cabral face aos desafios da ética contemporânea.**

Disponível em:

<<http://www.didinho.org/amilcalcabral.html>>. Acesso em: 10 mar. 2011.

LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África: uma história de suas transformações.** Tradução Regina A. R. Bhering e Luiz Guilherme B. Chaves. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe; Escritos Políticos.** Tradução Lívio Xavier. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MEMMI, Albert. **Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador.** Tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

MENDY, Peter Karibe. A economia colonial da Guiné-Bissau: “Nacionalização” e exploração, 1915-1959. **Soronda:** revista de estudos guineenses, Bissau, n. 9, p. 23-52, jan. 1990.

_____. A conquista militar da Guiné: da resistência à “pacificação” do Arquipélago dos Bijagós, 1917-1936. **Soronda:** revista de estudos guineenses, Bissau, n. 13, p. 41-58, jan. 1992.

MONTENEGRO, Teresa. Prefácio. In: **Mistida.** Bissau: Ku Si Mon Editora, 1997.

PÉLISSIER, René. **História da Guiné: portugueses e africanos na Senegâmbia 1841-1936.** Tradução: Franco de Sousa. Volume I. Editorial Estampa. Lisboa, 1997.

_____. **História da Guiné: portugueses e africanos na Senegâmbia 1841-1936.** Tradução: Franco de Sousa. Volume II. Editorial Estampa. Lisboa, 1997.

PEREIRA, Carlos Lopes. **Amílcar Cabral, um revolucionário do século XXI.**

Disponível em:

<<http://www.didinho.org/amilcalcabral.html>>. Acesso em: 10 mar. 2011a.

_____. **Socialismo ou neocolonialismo: as lutas de emancipação dos povos africanos e a actualidade do legado de Amílcar Cabral.**

Disponível em:

<<http://www.didinho.org/amilcalcabral.html>>. Acesso em: 10 mar. 2011b.

PEREIRA, Daniel. A fundação da Companhia de Cacheu. In: **Mansas, escravos, grumetes e gentio**: Cacheu na encruzilhada de civilizações. Actas do Colóquio “Cacheu, Cidade Antiga”, realizado em Cacheu, de 22 a 24 de novembro de 1988. Coordenação de Carlos Lopes. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1993.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 13. Ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Maria Emília Santos. Lançados na costa da Guiné: aventureiros e comerciantes. In: **Mansas, escravos, grumetes e gentio**: Cacheu na encruzilhada de civilizações. Actas do Colóquio “Cacheu, Cidade Antiga”, realizado em Cacheu, de 22 a 24 de novembro de 1988. Coordenação de Carlos Lopes. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1993.

SCANTAMBURLO, Luigi. **Dicionário do Guineense volume I**: introdução e notas gramaticais. Lisboa: Edições Colibri; FASPEBI, 1999.

SEMEDO, Odete Costa. **Guiné-Bissau**: história, culturas, sociedade e literatura. Belo Horizonte: Nadyala, 2010.

SILA, Abdulai. **A Última Tragédia**. Bissau: Ku Si Mon Editora, 1995.

_____. **Mistida**. Bissau: Ku Si Mon Editora, 1997.

_____. **Mistida (Trilogia)**. Praia - Mindelo: Centro Cultural Português, 2002.

_____. **O livro como arma**: entrevista com Abdulai Sila. O Marrare, Rio de Janeiro, n. 13, ano 10, p. 161-168, 2º sem. 2010. Entrevista concedida a Érica Bispo.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **Breve história da África**. Paulo Fagundes Vicentini; Luiz Dario Ribeiro e Analucia Danilevicz Pereira. Porto Alegre: Leitura XXI, 2007.