

UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO – UNEMAT
CÂMPUS UNIVERSITÁRIO DE TANGARÁ DA SERRA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM ESTUDOS
LITERÁRIOS – MESTRADO/DOCTORADO

JOSIANE LOPES DA SILVA FERREIRA

O ENTRE-LUGAR DO SUJEITO AFRICANO: UMA ANÁLISE EM *O SENHOR*
***DAS ILHAS*, DE MARIA ISABEL BARRENO E *O SÉTIMO JURAMENTO*, DE**
PAULINA CHIZIANE

TANGARÁ DA SERRA-MT
2024

JOSIANE LOPES DA SILVA FERREIRA

O ENTRE-LUGAR DO SUJEITO AFRICANO: UMA ANÁLISE EM *O SENHOR DAS ILHAS*, DE MARIA ISABEL BARRENO E *O SÉTIMO JURAMENTO*, DE PAULINA CHIZIANE

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Estudos Literários - como requisito parcial para obtenção do título de doutora em Estudos Literários, sob a orientação do Professor Doutor Agnaldo Rodrigues da Silva.

**TANGARÁ DA SERRA-MT
2024**

Ficha catalográfica elaborada pelo Setor de Processamento Técnico da Divisão de Biblioteca da UNEMAT Catalogação de Publicação na Fonte. UNEMAT - Unidade padrão

Ferreira, Josiane Lopes da Silva.

O ENTRE-LUGAR DO SUJEITO AFRICANO: UMA ANÁLISE EM O SENHOR DAS ILHAS, DE MARIA ISABEL BARRENO E O SÉTIMO JURAMENTO, DE PAULINA CHIZIANE / Josiane Lopes da Silva Ferreira. - Cáceres, 2024.

177f.: il.

Universidade do Estado de Mato Grosso "Carlos Alberto Reyes Maldonado", Estudos Literários/TGA-PPGEL - Cuiabá - Doutorado Acadêmico, Campus Universitário De Tangará Da Serra "Eugênio Carlos Stieler".

Orientador: Dr. Agnaldo Rodrigues da Silva.

Coorientador: Dr. José Humberto Rodrigues dos Anjos.

1. Entre-lugar. 2. Ocidentalização. 3. O senhor das ilhas. 4. O sétimo juramento. I. Silva, Dr. Agnaldo Rodrigues da. II. Anjos, Dr. José Humberto Rodrigues dos. III. Título.

UNEMAT / MTSCB

CDU 821

O ENTRE-LUGAR DO SUJEITO AFRICANO: UMA ANÁLISE EM *O SENHOR DAS ILHAS*, DE MARIA ISABEL BARRENO E *O SÉTIMO JURAMENTO*, DE PAULINA CHIZIANE

JOSIANE LOPES DA SILVA FERREIRA

Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutora em Estudos Literários.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Doutor Agnaldo Rodrigues da Silva
Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT
(Orientador)

Prof. Doutor José Humberto Rodrigues dos Anjos
Universidade Federal de Goiás (UFG)
(Coorientador)

Prof.^a Doutora Jozanes Assunção Nunes
Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT
(Membro externo)

Prof. Doutor Jesuíno Arvelino Pinto
Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT
(Membro interno)

Prof. Doutor Samuel Lima da Silva
Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT
(Membro interno)

Tangará da Serra –MT, 28 de março de 2024

A Deus.

Ao meu esposo, Nildo Muniz Ferreira, e
minha filha, Thais Maria L. M. Ferreira.

Aos meus pais, Nelso e Juraci, e irmãos,
Silvana, Fabiana, Rosana, Nelson Filho;
sobrinhos, sobrinhas, cunhados e cunhadas.

Aos amigos.

AGRADECIMENTOS

Conquistas requerem disciplina, dedicação, labor e esforço. Aprendi muito cedo que desejos e conquistas passam por caminhos solitários, decisões pessoais que despertam medo e insegurança. Mas aventurar é descobrir os próprios limites! Não podemos ficar no comodismo, pois viver é estar em um constante movimento e aprendizado. Tudo muda, evolui e temos de entrar nessa ciranda de evolução para não ficarmos obsoletos e no conservadorismo. O desejo dessa construção possui pessoas, data e local específicos que merecem meus sinceros agradecimentos.

Por todas as conquistas até esse momento, agradeço a Deus, o Criador de todas as coisas, Aquele que rege a minha vida e aos santos de minha devoção dos quais incluo Santa Terezinha do Menino Jesus, a Virgem Maria, seu filho Jesus e o Divino Espírito Santo que me acalentaram a alma através de minha fé, nos momentos de angústia.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Agnaldo Rodrigues da Silva, pela confiança no meu projeto de pesquisa, acolhida, orientação da tese e amizade.

Ao meu coorientador, Prof. Dr. José Humberto Rodrigues dos Anjos pela confiança em meu trabalho, paciência durante o processo de escrita, pela amizade.

Aos meus pais, Nelso e Juraci, que me ensinaram desde cedo que a educação é o maior tesouro que alguém pode possuir.

À Banca de Qualificação por terem contribuído com valiosos apontamentos, dando um direcionamento a esta pesquisa.

À Prof.^a Dr.^a Vera Lúcia da R. Maquêa e Prof. Dr. Benjamim Abdalla Júnior por contribuírem com seus ensinamentos durante as aulas de Tópicos de Literatura Comparada, disciplina que foi de suma importância para meu ingresso no programa, pois foi através dela que conheci o poema *Anti-evasão* (1962), do poeta cabo-verdiano Ovídio Martins. Esse poema tornou-se meu amuleto da sorte, pois sua análise foi utilizada como requisito para aprovação na prova escrita do mestrado de 2016, e coincidentemente, na do doutorado de 2019. Depois do meu ingresso, deparei-me com um mundo que não conhecia e que me motivaram a trilhar pelas Literaturas Africanas.

Aos professores do PPGEL pelas importantes contribuições e ensinamentos, durante as aulas e nos eventos promovidos pelo programa. Foi através de suas aulas que aprendi sobre diversas teorias, conceitos, e conheci vários críticos literários. Foi em uma dessas aulas que me deparei com um conceito em especial que me chamou a atenção, o conceito do *entre-*

lugar, proposto por Bhabha como *In Between*, estudado também pelos críticos literários: Said e Silviano Santiago.

Identifiquei-me com esse conceito assim que o estudei pela primeira vez, pois sou neta de migrantes nordestinos, filha de pais paulistas e nasci na região Sul do país. Mudei-me, com dezoito anos, para o Estado de Mato Grosso. Percebi que com o passar dos anos meus costumes mudavam e eu assimilava os costumes regionais, mas ao mesmo tempo mantinha os da região de onde vim. Foi então que me conscientizei que eu sou um sujeito em trânsito, um sujeito num entre-lugar geográfico e cultural, que havia hibridizado.

Agradeço a todos meus colegas de trabalho, amigos e todos os que torceram pela minha vitória. Não posso deixar de citar alguns nomes como: Fátima Grazielle, Adilma Lima, Ione Medeiros, Márcia Testa, Eliziane Navarro, Simeire dos Santos, Sandra Assis Moreno, Rosevânea Venâncio, pessoas que me ouviram e incentivaram nas horas difíceis.

Ao Prof. Dr. Márcio Urel, pela generosidade e acolhimento, cedendo o espaço do PPGEM/Unemat de Barra do Bugres para que eu pudesse frequentá-lo nas horas de reclusão em meus pensamentos e estudos.

Aos amigos que encontrei durante a caminhada do doutorado, em especial, Cecília Krug, amiga nas horas alegres e difíceis; Paula Fernandes, Ângela Elias, Luan Paredes, José Ribamar Neto, Adélia Maria, Marciel da Paixão, André Luz, Syjara e Ana Cláudia Servilha, pelo compartilhamento de informações e bibliografias.

A minha irmã Fabiana Lopes da Silva, minha amiga e companheira da vida, por me ouvir e aconselhar nas horas de angústia e orar por mim, sempre!

À Paulina Chiziane e Maria Isabel Barreno, mulheres de culturas e perspectivas diferentes, que transformam mundos com sua escrita.

Agradeço às instituições: CAPES, UNEMAT, PPGEL e SEDUC, pela oportunidade de aprender um pouco mais sobre as Literaturas Africanas de língua oficial portuguesa, um conhecimento transformador.

Anti-evasão

Pedirei
Suplicarei
Chorarei
Não vou Para Pasárgada
Atirar-me-ei ao chão
E prenderei nas mãos convulsas
Ervas e pedras de sangue
Não vou para Pasárgada
Gritarei
Berrarei
Matarei
Não vou para Pasárgada.

Ovídio Martins (1998, p. 25)

RESUMO

Esta tese investiga o *entre-lugar* do sujeito africano, a partir da análise dos romances *O senhor das ilhas* (1994), de Maria Isabel Barreno e *O sétimo juramento* (2000), de Paulina Chiziane. O estudo debruça-se sobre os conflitos identitários e de não pertencimento, decorrentes da ocidentalização do sujeito, visando compreender a construção desse entre-lugar no processo de colonização portuguesa, tomando como espaço (pano de fundo) os países de Cabo Verde e Moçambique, em movimentos de imanência e transcendência que, no confronto literatura/sociedade, se permite o contraponto entre a ficção e a história oficial. Na investigação, fez-se necessários compreender o processo da diáspora africana e a imigração europeia, movimentos divergentes, mas que contribuíram, seja de forma positiva ou negativamente, para a colonização de novas terras, as quais suscitaram diversas formas de pertencimento e/ou não pertencimento. Diante do exposto, tornou-se necessário o trânsito pelos conceitos de fronteiras imaginárias, desterritorialização, sujeitos em trânsito, contradição cultural e religiosa, lugar do discurso. Como aporte teórico foram tomados os seguintes teóricos e críticos: Fanon (1968), Bhabha (1998), Santiago (2000), Said (2011), Hall (2016), entre outros. As discussões foram embasadas no método comparatista que deram suporte na compreensão do processo de colonização nas ex-colônias de Cabo Verde e Moçambique, cujas análises ocorreram sobre o *corpus*. Na tessitura das narrativas, observou-se transformações nos costumes e tradições, tanto do sujeito africano, quanto do europeu. Para o sujeito africano, as transformações iniciam-se pela imposição da religião, costumes europeus e pela língua que foi substituída pelo português, transformando em língua oficial, tanto de Moçambique quanto de Cabo Verde. Para o colonizador, as transformações ocorreram devido seu afastamento da metrópole, suscitando um sentimento de inferioridade, bem como a hibridização dos costumes. As organizações sociais e institucionais também sofreram transformações: as crenças politeístas foram substituídas pela monoteísta e a religião cristã foi imposta e assimilada por uma grande parte dos países que serviram de pano de fundo das obras. As transformações ocorridas tanto para o colonizador quanto para o colonizado devem-se ao processo de ocidentalização que acarretou consequências de ordem existencial, social e cultural, suscitando assim sujeitos em um entre-lugar.

Palavras-chave: Entre-lugar. Ocidentalização. *O senhor das ilhas*. *O sétimo juramento*.

ABSTRACT

This thesis investigates the out of place of the african subject, based on the novels' analysis of *O senhor das ilhas* (1994), by Maria Isabel Barreno, and *O sétimo juramento* (2000), by Paulina Chiziane. The study focuses on identity conflicts and non-belonging, resulting from the Westernization of the subject, aiming to understand the construction of this out of place in the process of the portuguese colonization, taking as space (background) the countries of Cabo Verde and Mozambique, in movements of immanence and transcendence that, in the literature/society confrontation, allow the counterpoint between fiction and official history. In the investigation, it was necessary to understand the process of the African diaspora and European immigration, divergent movements, but which contributed, whether positively or negatively, to the colonization of new lands, which gave rise to different forms of belonging and/or not. belonging. In view of the aforementioned, it became necessary to move through the concepts of imaginary borders, deterritorialization, subjects in transit, cultural and religious contradiction, place of discourse. The following theorists and critics were taken as theoretical contributions: Fanon (1968), Bhabha (1998), Santiago (2000), Said (2011), Hall (2016), between others. The discussions were based on the comparative method that supported the understanding of the colonization process in the former colonies of Cabo Verde and Mozambique, whose analyzes took place on the corpus. In the narrative fabric was seen transformations in the manner and traditions of both the african and european subjects. For the african subject, the transformations begin with the religion's imposition, european manner and the language that was replaced by portuguese, transforming it into the official language in both countries, Mozambique and Cabo Verde. For the colonizer, the transformations occurred due to his distance from the metropolis, emerging a feeling of inferiority, as well as the manner hybridization. Social and institutional organizations also underwent transformations: polytheistic beliefs were replaced by monotheistic ones and the Christian religion was imposed and assimilated by a large part of the countries that served as a backdrop for the works. The transformations that occurred for both the colonizer and the colonized are due to the westernization process that resulted in existential, social and cultural consequences, thus creating subjects out of place.

Keywords: Out of place. Westernization. *O senhor das ilhas*. *O sétimo juramento*.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

CEI	Casa do Estudante do Império
COREMO	Comitê Revolucionário de Moçambique
D.	Dom
FAFICILT	Faculdade de Ciências e Letras de Tangará da Serra
FRELIMO	Frente de Libertação de Moçambique
Frelimo	Partido político
FUNAG	Fundação Alexandre de Gusmão
MANU	<i>Mozambique African National Union</i>
MEC	Ministério da Educação e Cultura
ONU	Organização das Nações Unidas
PAIGC	Partido africano para a independência da Guiné e de Cabo Verde
PCN	Partido da Coligação Nacional
PPGEL	Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários
PIDE	Polícia Internacional e de Defesa do Estado
RENAMO	Resistência Nacional Moçambicana
RTP	Rede de televisão de Portugal
SEDUC/MT	Secretaria de Estado e Cultura de Mato Grosso
UAB	Universidade Aberta do Brasil
UDEMANO	União Democrática Nacional de Moçambique
UFMT	Universidade Federal do Mato Grosso
UNAMI	União Nacional Africana de Moçambique Independente
UNEMAT	Universidade do Estado de Mato Grosso
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UPM	Universidade Pedagógica de Maputo

TABELAS

Tabela 1 — Obras da autora Maria Isabel Barreno	71
Tabela 2 — Obras de Paulina Chiziane.....	129

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
1.1 O tema e o corpus	15
1.2 Considerações sobre o romance	19
2. O ENTRE-LUGAR: A CONFIRMAÇÃO DO NÃO-PERTENCIMENTO	28
2.1 O conceito de entre-lugar e os fenômenos decorrentes	28
2.2 Desterritorialização: o princípio do não-pertencimento	36
2.3 Ocidentalização: um passo para a construção de um pensamento hegemônico.....	40
2.4 Visão antropológica do processo de ocidentalização	46
2.5 Signos da Ocidentalização metaforizados na literatura.....	52
2.6 O processo civilizatório: a construção do sujeito num entre-lugar	58
3. MARIA ISABEL BARRENO: O ENTRE-LUGAR DOS ESPAÇOS COLONIAIS, EM O SENHOR DAS ILHAS	63
3.1 Anatomia de um Mundo Novo: considerações sobre Cabo Verde.....	63
3.2 Um mar de possibilidades: autora e obra.....	70
3.3 O colono exilado: seu lugar e sua relação com a metrópole	79
3.3.1 A configuração do sujeito africano em <i>O senhor das ilhas</i>	86
3.4 O entre-lugar do colono e colonizado em <i>O senhor das ilhas</i>	99
3.5 Processos de ocidentalização e hibridação do sujeito cabo-verdiano.....	102
4. MOÇAMBIQUE: A DUPLICIDADE DO SUJEITO AFRICANO EM O SÉTIMO JURAMENTO	110
4.1 África: algumas contribuições das sociedades africanas para a história da humanidade .	111
4.1.1 Contextos histórico e cultural de Moçambique	116
4.2 Moçambique: resquícios da colonização pós-independência	119
4.3 Paulina: da África para o mundo	126
4.4 O processo de assimilação e ocidentalização dos costumes do colonizado	132
4.5 Hibridação e transculturação em <i>O sétimo juramento</i>	151
5. OUTRAS CONSIDERAÇÕES.....	159
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	169

1. INTRODUÇÃO

Esta tese investiga o conceito de entre-lugar na estética romanesca, a partir da análise do processo de ocidentalização do sujeito. Esse processo, conforme sugere Hall (2016), iniciou-se na Europa, em decorrência do ciclo das grandes navegações, atingindo proporções mundiais, substancialmente nos continentes Americano, Asiático e Africano.

Considerando o processo de colonização dos países africanos de língua portuguesa, fundamentalmente Cabo Verde e Moçambique, a investigação partiu da hipótese de que a ocidentalização pode gerar o não pertencimento, colocando o sujeito em uma condição de entre-lugar, na relação metrópole-colônia ou vice-versa. Nessa direção, seguir-se-á o indício de que não é somente o colonizado que resiste à perda de identidade, mas também o colonizador que, mesmo estando em um exílio voluntário, resiste à assimilação. Para embasar o estudo, foi inevitável adentrar nos debates sobre territorialização, desterritorialização, lugar de discurso, assimilação, hibridação, transculturação e subalternidade.

A escolha do *corpus* deu-se pela riqueza do material literário que permitiu uma pesquisa com profundidade histórica que, certamente, contribuirá para o enriquecimento da fortuna crítica dos romances e seus autores. A complexidade das narrativas reverbera o grau de consciência do sujeito que, no caso do colonizado, apresenta uma perspectiva diferente do colonizador, porém silenciado pela sua condição subalterna.

Hoje, o perigo de uma história única, conforme afirma Adiche (2009), está cada vez mais sendo superado. O indivíduo africano, através das artes, das literaturas, está conquistando seu espaço, assumindo o controle de sua história, de seu protagonismo, apresentando ao mundo o seu protagonismo e seu lugar de discurso.

As literaturas africanas têm apresentado obras que reverberam as resistências, os posicionamentos e protagonismos de povos que, por séculos foram considerados subalternos, violentamente, subjugados. No entanto, gradativamente, esses povos e nações fazem ecoar suas vozes para, enfim, desmistificar aquele ponto de vista eurocêntrico que fez acreditar que a África fosse um continente incivilizado.

Nessa linha de pensamento, Said (2011, p. 17), naquele momento de formulação de sua teoria, destacou o “[...] surgimento de uma nova consciência intelectual e política”. Para ele, “[...] embora as colônias, em sua maioria, tenham conquistado a independência, muitas atitudes imperiais concomitantes à conquista colonial ainda persistem” (Said, 2011, p. 38). No decorrer de décadas, a consolidação dessa consciência intelectual e política estabilizou-se e muitas

realidades transformaram-se. Atualmente, ainda encontramos obras que trazem em seu bojo ideologias que buscam enaltecer o passado heroico da colonização, mas a literatura de ficção e a poesia contemporânea têm desmantelado tais iniciativas. Vejamos no próximo tópico o que nos motivou na escolha das obras para esse estudo, a época em que foram produzidas, e a apresentação de teorias e seus principais pesquisadores.

1.1 O tema e o corpus

O *corpus* selecionado para este estudo foi produzido no período pós-colonial, na perspectiva teórico-crítica de Said, Bhabha, Fanon, Mbembe, Leite, Gomes, Pires Laranjeira, Inocência Mata, entre tantos outros. Esse termo surgiu após a segunda guerra mundial e, a princípio, foi adotado por historiadores para nomear os países recém-independentes, com certo sentido cronológico. No entanto, a partir da década de 1970, ele foi repensado e passou a ser estudado no intuito de discutir os efeitos culturais resultantes do processo de colonização.

Para Gomes (2012), a crítica pós-colonial emerge para problematizar o contexto histórico imposto pela Europa, promovendo, com isso, uma leitura outra sobre o passado. Abriu-se, portanto, a possibilidade de se reler a história e proceder a sua reformulação, considerando as demais esferas, tais como: sociologia, filosofia, ontologia, cultura, literatura etc. Para a autora, os textos produzidos pelos colonizadores elevam o projeto de colonização e forjam uma ideia estereotipada das sociedades africanas e, conseqüentemente, a fabricação do sujeito colonial. Para ela:

[...] o chamado ‘Pós-Colonialismo’ volta-se para o exame dos discursos do poder e do saber impostos pelos colonizadores europeus em suas colônias e nas metrópoles de onde partiu o aparato ideológico da dominação colonial, e examina o fluxo discursivo produzido pelos povos subjugados. Expõe, também e principalmente, as cicatrizes, seqüelas e recorrências contemporâneas dessa dominação colonial (Gomes, 2012, p. 1).

Dessa forma, Gomes (2012) afirma que a crítica pós-colonial surge para estudar essa produção e criar mecanismos de contra discursos do colonizado, suscitando projetos de resistência, estratégias de respostas divergentes, a fim de conquistar sua autonomia.

Nessa perspectiva, Leite (2003, p. 10) reflete sobre a disseminação do termo pós-colonialismo e afirma que “[...] falar de pós-colonialismo e lusofonia ainda não é área muito conceitualizada, nem tampouco a adequação dessas teorias pós-coloniais às literaturas africanas

de língua portuguesa”. Para a autora, “[...] o termo *Pós-colonialismo* pode entender-se como incluindo todas as estratégias discursivas e performativas (criativas, críticas e teóricas) que frustram a visão colonial, incluindo, obviamente, a época colonial” (Leite, 2003, p. 10).

Para a autora, o termo é passível de englobar além dos escritos provenientes das ex-colônias da Europa, como o conjunto de práticas discursivas em que predomine a resistência às ideologias colonialistas, podendo ampliar esse *corpus*, sendo “[...] capaz de incluir outra textualidade que não apenas das literaturas emergentes, como o caso de textos literários da ex-metrópole, reveladores de sentidos críticos sobre o colonialismo” (Leite, 2003. p. 10).

O *corpus* da tese inclui duas obras literárias do gênero romance, sendo uma de Portugal e a outra de Moçambique: *O senhor das ilhas* (1998), da portuguesa Maria Isabel Barreno e *O sétimo juramento* (2000), da moçambicana Paulina Chiziane. A escolha dessas obras deu-se pela capacidade intelectual das autoras em rememorar o passado histórico desses países e pela contradição de perspectivas das personagens. Na mesma direção, as obras apresentam perspectivas diferentes em relação ao período colonial, condição do colonizador e colonizado. O palco dos acontecimentos são os países de Cabo Verde e Moçambique, duas ex-colônias de Portugal.

O senhor das ilhas (1998), de Maria Isabel Barreno, será a primeira obra analisada. O romance tem como temática o período de colonização de Cabo Verde, no início do século XIX, o passado heroico do colonizador na construção da nação cabo-verdiana. A ficção toma forma através das memórias do narrador Manuel Maria, o filho mais novo de Manuel António, o trisavô da autora. Barreno, que passou sua vida inteira na Europa, relata que somente esteve no arquipélago de Cabo Verde, em ocasião da coleta de dados para sua escrita. A escritora faleceu em 2016.

O segundo romance, *O sétimo juramento* (2000), de Paulina Chiziane, ficcionaliza o contexto social, político e econômico de Moçambique, após a colonização. A autora, que nasceu e sempre residiu nesse país, conhece a dura realidade do que é ser moçambicana, ser africana. Sobreviveu às intempéries do período colonial, à guerra colonial, à guerra civil. Ela ergue sua voz para denunciar as injustiças socioculturais, principalmente contra mulheres e crianças, assim como contra o sistema político vigente. Paulina, através da ficção, promove debates a fim de que o mundo conheça aspectos da história de Moçambique, um país com cultura e costumes tão diversos.

Em um breve contraponto entre as obras pode-se verificar que, em *O senhor das ilhas* (1998), o narrador é do sexo masculino, branco e fidalgo que relata a história de sua família,

assim como a constituição dos povos insulares. Enaltece o esforço dos seus antepassados para levar progresso às ilhas. O romance, considerado pelo historiador António Leão Correia e Silva (1998) como histórico-ficcional, tem como cenário o arquipélago de Cabo Verde do início dos anos de 1800, durante a colonização portuguesa naquelas ilhas. Nele, analisamos o local de discurso do colonizador, a visão de inferioridade que a metrópole alimenta sobre aqueles que partiram para as colônias, bem como o local de discurso do escravizado e do mestiço, que contribuíram com a construção da nação cabo-verdiana.

O sétimo juramento (2000) apresenta o contexto histórico, político, social e cultural na perspectiva do colonizado que resistiu a todas as mazelas impostas pelo regime colonial. A hibridização dos costumes se faz presente nesse e em vários romances da autora, que descreve a invasão de seu território por árabes, portugueses, dentre outros. Esses povos impuseram suas línguas, religiões, costumes, que foram se mesclando com a cultura existente.

No romance de Chiziane, analisamos a perspectiva do colonizado, escravizado, que lutou durante séculos contra o julgo do poder colonial até conquistar a independência. No entanto, nem tudo se deu conforme sonhado. Alguns conterrâneos, ao conquistarem o poder, passam a praticar atos de corrupção contra o poder público, lesando a população, a maior prejudicada no final de tudo. Esse sujeito que lutou pela independência e que toma o poder e governa em causa própria é nomeado por Fanon (1968) como o “intelectual colonizado”.

Portanto, as principais temáticas da obra são: a corrupção das instituições governamentais que passaram a gerir a política de Moçambique após a independência; o prolongamento da mentalidade colonial de usurpação enraizada no comportamento social, político e cultural do país e a assimilação da cultura e costumes europeus que se encontram intrincados na sociedade moçambicana.

Para organização do estudo aqui desenvolvido, a tese foi estruturada em três sessões, conforme descrevemos a seguir. A primeira, teórica, consiste em uma breve apresentação sobre a difusão do processo de ocidentalização, explicitando onde e como surgiu esse movimento, os principais povos que o idealizaram e quais seriam as reais intenções e consequências do fenômeno. Como principais referências recorreremos às ideias de Latouche (1996), Carvalho (2007), Said (2010) e Hall (2016), que apresentam a forma como a Europa subjugou diversas outras culturas.

Observou-se que a evolução da literatura ocidental também contribuiu para a disseminação do processo de ocidentalização. Ela teve grande influência nas sociedades, com

seu imperioso discurso de supremacia europeia sobre os outros povos, emplacando, a sua maneira, um projeto de dominação colonial e imperial, cujo discurso perdura até os dias atuais.

Para compreendermos melhor sobre o processo de ocidentalização fez-se necessário analisarmos conceitos de: territorialização, desterritorialização propostos pelos teóricos Deleuze e Guattari. Esses conceitos contribuíram na compreensão estética do surgimento de fronteiras geográficas e como os sujeitos africanos foram prejudicados com o processo de desterritorialização.

Observamos, dentro das obras estudadas, como determinados símbolos foram empregados para representar uma cultura hegemônica. Eles representam classes sociais, e foram e ainda são utilizados como símbolos de poder e ostentação. Analisaremos também a importância e a participação da igreja, durante o empreendimento colonial, ao se juntaram aos militares e políticos na construção e sucesso desse empreendimento de subjugação.

Na segunda sessão, analisamos a obra *O senhor das ilhas* (1998), de Maria Isabel Barreno, que discute sobre a colonização de Cabo Verde; descreve o lugar e a condição de exílio do colonizador, sua superioridade em relação ao colonizado e inferioridade com a metrópole. Para isso, tornou-se crucial permear pelo contexto histórico e cultural de Cabo Verde, como: o início da ocupação das ilhas e sua posição estratégica entre Europa, África e América. Nossos questionamentos são sobre a constituição dos colonos: Quem seriam esses indivíduos e quais os desejos que o acompanhavam nessa trajetória e os faziam permanecer em terras africanas?

Analisamos também a relação do colonizador com a metrópole. Esse colonizador que vislumbra o colono como uma mão de obra para realizar as benfeitorias para a manutenção das ilhas, em benefício da Coroa. Coloca-se em xeque a visão inferiorizada que a metrópole alimentava sobre o colono, assim como o seu não pertencimento a certos *status* reservados aos compatriotas, fixados em Portugal. Neste estágio da pesquisa, houve necessidade de elaborar uma breve biografia sobre a trajetória de vida e produção da escritora Maria Isabel Barreno. As leituras sobre o contexto histórico e a geografia de Cabo Verde foram embasadas nos estudos realizados pelos historiadores Fernandes (2000), Pereira (2011), entre outros. A história oficial cedeu espaço para a compreensão, pela estética romanesca, das peculiaridades históricas e geográficas e sociais daquele continente insular, e da formação da nação cabo-verdiana.

Na terceira sessão, analisamos a obra *O Sétimo Juramento* (2000), trazendo à tona questões que reverberam o processo de construção de Moçambique e da moçambicanidade que, segundo a autora, ainda está em construção. Outros aspectos estéticos analisados foram: o

processo de colonização, o Movimento da Frente de Libertação de Moçambique, em prol da independência, a guerra pela independência e o contexto da guerra civil. Fizemos uma breve revisão bibliográfica sobre a trajetória da vida e obra da autora: seus sonhos, memórias e fatores que contribuíram para sua escrita. Avaliamos o processo de assimilação e ocidentalização dos costumes do ocidentalizado, bem como a hibridação e a transculturação dos costumes presentes na obra. Nessa sessão, refletimos sobre o lugar de discurso do colonizado, sua perspectiva após se intelectualizar na metrópole, assim como o processo de assimilação e ocidentalização dos costumes europeus, resquícios da colonização, imposição da religião e a imposição da língua do colonizador aos nativos.

Em relação aos contextos históricos dos romances do *corpus*, observamos que eles se aproximam, devido ao processo de colonização e, ao mesmo tempo, se distanciam, devido as perspectivas das escritoras que colocam em contraponto as visões de colônia e metrópole. Esses dois romances continuam-se pela língua portuguesa e acontecimentos históricos que abalaram (e reconfiguraram) todo continente africano. A sequência das análises deve-se não à relevância de uma obra sobre a outra, mas à cronologia dos acontecimentos históricos. Esperamos que a escolha dessa metodologia possa elucidar melhor os aspectos analisados.

Além disso, é importante observar que os estudos sobre as literaturas e culturas africanas, de uma forma geral, vêm crescendo nas últimas décadas. Desta forma, a pesquisa pretende colaborar, cientificamente, com a área, uma vez que as discussões aqui implementadas se pautaram em ideias de notáveis teóricos e críticos que, sem dúvida, contribuirão na compreensão de como aconteceu o processo de colonização nas ex-colônias e, sobretudo, a construção do entre-lugar, a partir da ocidentalização do sujeito.

1.2 Considerações sobre o romance

O objeto de nossa pesquisa não se ocupa, diretamente, em estudar a teoria do gênero romanescos, no entanto pensamos que se faz importante conhecer, brevemente, como se deu sua trajetória e aceitação desde a antiguidade até sua ascensão, na era moderna. Como a sociedade burguesa o vislumbrou, a dificuldade de divulgação, a concorrência com outros gêneros, seus leitores em potencial. O conhecimento das principais ideias e seus principais teóricos contribuiu para uma compreensão do gênero e das vozes nele contidas.

O gênero romanesco que, atualmente, goza de um lugar privilegiado na produção literária mundial, nem sempre ocupou esse lugar de destaque. Segundo Castilho (2014, p. 05) afirma que o gênero enfrentou, durante séculos, algumas dificuldades para sua ascensão. O primeiro fator foi a ausência dos modos de reprodução, em larga escala, e as técnicas de impressão somente apareceram no século XV, de modo que sem elas, a dificuldade de divulgação do gênero ficava comprometida. Aliada a essa dificuldade, adiciona-se o alto custo da matéria prima para a confecção dos folhetos.

De acordo com o autor, o segundo fator deve-se ao fato de o gênero romanesco não possuir uma estrutura fixa e bem delineada, conforme conhecemos nas outras formas literárias, dificultando sua aceitação pelos críticos. Castilho (Ibidem) considera que esses foram os principais motivos que fizeram com que o gênero romanesco fosse desconsiderado e por isso demorou tantos séculos para alcançar um lugar de destaque entre os outros gêneros descritos na literatura.

Por isso, as peças teatrais, por serem representadas, detiveram um lugar de maior destaque na vida social, na antiguidade, pois não dependiam de impressão. Considerando que, grande parte da população daquele período não era letrada, o drama não enfrentou dificuldade de divulgação, permanecendo como um gênero bem difundido entre as diversas camadas sociais, por séculos.

Mattos (2004), ao reconstruir a trajetória do romance filosófico do século XVIII, elucida a respeito da receptividade do gênero. Ele afirma que a prosa romanesca foi depreciada por vários escritores franceses, dentre eles, Diderot (1748), que satirizou o gênero comparando-o a receitas de remédios. Ele acrescenta que, no século XVIII, o romance alcançou a projeção e reconhecimento que contribuíram com o rompimento de outros gêneros tradicionais e de fixar-se como gênero de valor literário. Ao adquirir maturidade, foi-se agregando a ele outros estilos, fato que o fez adquirir uma estrutura peculiar e conquistar os leitores da época. O romance inseriu-se, definitivamente no contexto da contemporaneidade, por meio da burguesia.

No início do século XX, o gênero passa a ser estudado com mais profundidade, aparecendo correntes na Europa e na Rússia. Os teóricos que se destacaram nesse período foram Ian Watt, Georg Lukács e Mikhail Bakhtin. Eles estudaram a genealogia do romance, enfatizando suas diferenças e perspectivas. O teórico inglês, Ian Watt (1956), estudou a ascensão do romance e sua aceitação pela burguesia. Watt (1956) apresenta a consolidação e popularização do gênero, na Inglaterra, no século XVIII. O teórico afirma que o gênero romanesco aparece no início do século XVIII, no entanto, seu apogeu somente acontece a partir

de meados do século XVIII e início do XIX. Para o autor, o gênero romanesco é a forma literária que reflete, mais plenamente, essa reorientação individualista e inovadora e que conferiu um valor sem precedentes à originalidade, à novidade.

Na interpretação de Watt, a gênese romanesca vai se dar devido às mudanças sociais e históricas ocorridas na Inglaterra setecentista, período pré-revolução industrial em que poucas pessoas tinham a capacidade de ler e escrever e o alto custo se tornaria outro empecilho para adquirir uma obra desse gênero. Os exemplares ficariam restritos à classe média e à alta, pois seriam as únicas que poderiam pagar por eles.

O autor assegura que enquanto a burguesia tomava conhecimento desse novo gênero, as classes menos abastadas ainda se encontravam ligadas ao teatro. Situação muito comum eram as chamadas rodas de leitura, pois devido ao alto índice de analfabetismo, a leitura dos capítulos somente poderia ser feita por pessoas letradas.

Portanto, a publicação em formato de livros não era viável, tendo em vista o custo da impressão que elevava os preços dos exemplares e tornava a aquisição quase inacessível. Dessa forma, os primeiros romances foram confeccionados em formato de folhetim e publicados em capítulos nos jornais da época. Esse formato de publicação deu certo e o gênero caiu no gosto, principalmente, das mulheres que eram suas principais apreciadoras.

Segundo Watt (1956), a característica que diferencia o gênero romanesco dos textos medievais e clássicos é o realismo nele inserido. No entanto, o teórico explica que esse termo foi mal interpretado por historiadores, que viam como realismo, simplesmente uma visão não idealizada do mundo, que buscava explorar o que há de pior nos seres humanos, por meio de personagens imorais.

Para o autor, o realismo seria o elemento formal do gênero romanesco e não estaria na espécie de vida apresentada, e sim na maneira como se apresentaria. Dessa forma, o romance, através desse realismo formal, tentaria envolver o leitor de várias formas, privilegiando o seu envolvimento com a narrativa.

Outro teórico, Lukács (2000), pertencente à corrente russa, publica em 1916 a obra *A Teoria do Romance – Um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*, na qual descreve com detalhes o conturbado momento histórico em que o autor estava vivendo, ao escrever a obra. Nele, Lukács (2000) descreve sobre o desejo de produzi-la e o caos em que se encontrava seu país, durante a primeira grande guerra.

Para o autor, esse desejo surgiu em 1914, durante a Primeira Guerra Mundial, em que o filósofo passa por conflitos existenciais e questiona-se sobre o futuro da civilização ocidental.

Ele esboça seu repúdio à guerra e à sociedade burguesa, que para ele seria a maior idealizadora do conflito.

De acordo com o autor, *A Teoria do Romance* é de fato, “[...] um produto típico das tendências da ciência do espírito” (Lukács, 2000, p. 8). A obra foi elogiada e estudada por diversos estudiosos e serviu de parâmetro para outros renomados críticos do gênero, como: Walter Benjamin e Theodor W. Adorno.

No estudo proposto por Lukács foram aplicados, concretamente, os resultados da filosofia hegeliana aos problemas estéticos. No entanto, o autor não se considerava um hegeliano exclusivista e ortodoxo. Sua pretensão ao criar uma definição para o gênero romanesco, seria aproximá-lo à epopeia e traçar uma análise no campo da articulação entre as formas artísticas e a sociedade da época. Lukács (2000) afirma que o romance é uma epopeia burguesa e se lança à procura de respostas para conceituá-lo, acrescentando que:

O romance é a epopeia de uma era para a qual a totalidade extensiva da vida não é mais dada de modo evidente, para a qual a imanência do sentido à vida tornou-se problemática, mas ainda assim tem por intenção a totalidade. (Lukács, 2000, p. 55).

O autor compara o gênero romanesco à epopeia, pautando-se no princípio dialético hegeliano para sustentá-lo. O crítico compreendeu que as formas literárias são necessidades históricas e sociais, assim, o modo de organizar e compreender o mundo presente nas epopeias como elementos estruturais reprodutores de paradigmas. O enredo com base na inevitabilidade de um destino, o herói de essência imanente, entre outras características, fazia sentido somente para o pensamento de um grego clássico, inserido em um contexto filosófico de isomorfia entre forma e ideia.

Lukács (2000) afirma que a epopeia passou por uma mutação, se ressignificou, transfigurando-se no gênero romanesco. O autor, ao comparar a epopeia à tragédia, afirma que a tragédia passou por alguma transformação, no entanto conseguiu manter sua essência quase intacta, até a atualidade, mas a epopeia sucumbiu e deu lugar a uma forma absolutamente nova, o romance.

A metamorfose sofrida pela epopeia resultou nesse novo gênero de virilidade madura e a estrutura característica de sua matéria e do seu modelo descontínuo, como ele mesmo define: “o hiato entre interioridade e aventura” (Lukács, 2000, p. 90). Contudo, no romance, para o teórico, os heróis não portariam mais a essência e vagariam atrás desse sentido, agindo de forma não hábil ou não agindo em meio aos transtornos psíquicos, na busca por construir, pela forma, uma totalidade da vida.

Para contrapor as ideias de Lukács (2000), de que o romance teria surgido da metamorfose da epopeia, surge Mikhail Bakhtin um importante filósofo, nascido no final do século XIX, na Rússia. Suas principais produções acontecem entre as décadas de 1920 a 1940, no entanto suas obras ficaram conhecidas, na Europa, a partir da década de 1960 e somente duas décadas depois se tornaram conhecidas no Brasil.

O filósofo, além de discutir sobre vários conceitos como a polifonia e o dialogismo, também desenvolveu um estudo aprofundado do gênero romanesco e suas produções dialogam com a literatura, estética e a ética. Em sua obra, *Questões de Literatura e Estética: a Teoria do Romance* (1993), o autor traz uma reflexão que contesta a tese da teoria de Lukács. No ensaio: *Epos e romance (Sobre a metodologia do estudo do romance)* (1993), o autor inicia com uma advertência:

O estudo do romance enquanto gênero caracteriza-se por dificuldades particulares. Elas são condicionadas pela singularidade do próprio objeto: o romance é o único gênero por se constituir, e ainda inacabado. [...] A ossatura do romance enquanto gênero ainda está longe de ser consolidada, e ainda não podemos prever todas as suas possibilidades plásticas (Bakhtin, 1993, p. 397).

Ele argumenta que nas análises realizadas sobre o gênero até então “[...] não havia uma colocação nítida sobre os problemas estilísticos do romance [...]” (Bakhtin, 1993, p. 72), para ele, o romance não pode ser analisado a partir da perspectiva de um único gênero, pois se tornaria passível de equívocos.

Bakhtin (1993) apresenta reflexões a respeito do conteúdo e da forma, porém seu conceito parte da diversidade social de linguagens organizadas artisticamente que são compostas de línguas e vozes individuais. Para o autor, o romance não se fecha como uma unidade estética, mas se ressignifica através de outros gêneros e por esse motivo é considerado como um gênero híbrido, pois ele se transmuta e é capaz de acomodar outros gêneros.

O crítico afirma que “[...] a obra é viva e significativa do ponto de vista cognitivo, social, político, econômico e religioso num mundo também vivo e significativo” (Bakhtin, 1993, p. 30). Não é um gênero que representa uma classe, mas várias classes, várias vozes, pois ele considera que não apenas o narrador tem voz, mas todas as personagens que estão inseridas nele.

Bakhtin (1993) parte de uma dimensão cultural da arte e através dela, o autor analisa, com profundidade, o gênero que destruiu as tentativas tradicionais de análise estilística alicerçada na unidade dos gêneros, dada a sua inconformidade com padrões literários. O romance, segundo ele, “[...] caracteriza-se como um fenômeno pluriestilístico, plurilíngua e plurivocal” (Bakhtin, 1993, p.73). E é, acima de tudo, heterogêneo como um mosaico, pois, em

sua composição, abrange as mais diversas formas textuais. Sua forma híbrida é capaz de agregar em sua composição vários outros gêneros.

O estudioso afirma que o romance é considerado um gênero inacabado, uma vez que podemos encontrar nele diversos outros gêneros diluídos, ele consegue abarcar vários outros gêneros, tanto literários quanto extraliterários. Para Bakhtin (1993, p. 124), “[...] em princípio, qualquer gênero pode ser introduzido na estrutura do romance e, de fato, é muito difícil encontrar um [...] que não tenha sido alguma vez incluído num romance por algum autor”.

Melo (2010) afirma que no romance encontram-se elementos das narrativas orais e de gêneros literários diversos, fragmentos de textos filosóficos, religiosos, científicos, históricos, além de textos epistolares, descritivos, jornalísticos, entre inúmeros outros. A autora se refere ao *dialogismo* proposto por Bakhtin, porquanto a interação entre personagens se caracteriza como um diálogo. Para a autora, dentro da estética romanesca, encontra-se uma variedade de estilos e formas de diversas linguagens: visual, cinematográfica, pictórica, musical, corporal, verbal, que povoam as páginas e os seres.

Para Melo (2010), o gênero romanesco apresenta uma combinação social de línguas e vozes organizadas artisticamente. Essas vozes são a representação de épocas, gerações, grupos sociais, dialetos, hierarquias, tendências, regionalismos e demonstram a diversidade da vida histórica de uma época a transformar-se.

O plurilinguismo se faz presente devido às múltiplas vozes sociais que dialogam entre si, presentes nos discursos e encontrados em sua composição. A materialidade do escritor é a palavra, e ao fazer escolhas do enunciado ele põe em crise a individualidade, pois nenhuma palavra é dita pela primeira vez. É pela palavra que nasce a cultura, a ideologia, uma vez que ela é histórica.

Nessa unidade plural do romance, há uma profunda ligação entre *langue* e *parole* percebidas com a estratificação da linguagem social. Através do romance, podemos ver o conjunto diverso da língua, que, de acordo com a autora, seria de normas que se transformam e atualizam pela interação estabelecida com a fala em meio a forças centrípetas e centrífugas da vida social, que ora unificam e centralizam o sistema linguístico, ora o apresentam de modo plural e dinâmico.

Melo (2010, p. 34) ao falar sobre o gênero romanesco afirma que “o tecido discursivo do romance é formado por uma infinidade de fios dialógicos que se relacionam intimamente com outros discursos, e, deles, novas vozes ressoam”. Dessa forma compreendemos que todo diálogo possui vida e todo discurso é marcado pelo dialogismo, conforme afirma Bakhtin

(1993). Tal fato é perceptível, e é isso que o torna um gênero complexo e rico, porque traz na sua elaboração literária a forte marca das vozes sociais.

Se para Lukács (2000), o romance é uma epopeia burguesa marcada por várias histórias em um único “eu”, para Bakhtin (1993,) ele é repleto de vozes, no qual o narrador não é a única porta de entrada para o discurso e nem a prosa o único estilo literário que o compõe. O gênero romanesco é visto pelo crítico como a estética da experimentação, nele é possível encontrar variadas formas e conteúdo.

De acordo com Bakhtin, os outros gêneros possuem moldes rígidos e são conhecidos por seu aspecto finalizado, envelhecido e cita como exemplo a epopeia, em suas palavras diz: “Encontramos a epopéia não só como algo criado há muito tempo, mas também como um gênero profundamente envelhecido” (Bakhtin, 1993, p. 397), e completa que essas mesmas características também são encontradas na tragédia.

O autor justifica tal afirmação, tendo em vista que, para ele, todos os outros gêneros, antes do romance, antecedem a escritura e o livro e ainda conservam sua antiga natureza oral e declamatória; o romance por sua vez é mais jovem e seu registro se dá através da escrita e sua percepção acontece de forma silenciosa, solitária.

Para Bakhtin (1993), o romance não está inserido no mesmo cânone dos outros gêneros, mas em um cânone próprio. O autor, ao apresentar sua perspectiva sobre o estudo dos outros gêneros literários e o romance faz uma analogia ao estudo das línguas quando diz: “O estudo dos outros gêneros é análogo ao estudo das línguas mortas; a do romance é como o estudo das línguas vivas e jovens. Daí vem a extraordinária dificuldade para uma teoria do romance” (Bakhtin, 1993, p. 397). Ou seja, seu estudo se pauta em temas atuais e de relevância social não em apenas um “eu”.

De acordo com o estudioso, o romance é o único gênero nascido e alimentado pela modernidade histórica mundial, muito parecido com essa era moderna. Enquanto os outros gêneros têm o sentimento de um legado, com uma forma pronta que se adaptam às suas novas formas de existência, o romance continua sua incansável luta por uma supremacia na literatura. Por se acomodar mal com os outros gêneros, ele os parodia.

Na época em que o romance conquista sua predominância em relação aos outros gêneros, um fenômeno acontece e toda a literatura é afetada pelo que o estudioso denomina de criticismo de gêneros. Bakhtin (1993, p. 399) afirma que “Na época da supremacia do romance, quase todos os gêneros resultantes, em maior ou menor grau, ‘romancizaram-se’, romancizou-se o drama, o poema e até mesmo a lírica”, ou seja, passaram por uma estilização.

O autor explica de que forma acontece a romancização dos gêneros, afirmando que eles se tornam mais livres e mais soltos e sua linguagem renovada pelo plurilinguismo extraliterário, ou seja, eles se dialogizam e são contaminados pelo riso, pela ironia e por elementos da parodização, dessa forma o romance introduz uma problemática, um inacabamento semântico, que o autor aponta como sendo o mais importante.

Esse recurso tem sido utilizado por diversos autores das literaturas africanas para reinterpretar obras canônicas ao contexto social de seus países. Atencio (2007) faz uma análise de duas obras do escritor cabo-verdiano António Aurélio Gonçalves, *Pródiga* (1956) e *Virgens loucas* (1971), que apesar de não fazerem parte do nosso *corpus*, servem para elucidar o significado proposto por Bakhtin. O autor assevera que Gonçalves (1956) ao reinterpretar as duas famosas passagens Bíblicas, ambientando-as ao contexto social, econômico e cultural de Cabo Verde, subverte o discurso colonial.

Atencio (2007, p. 11), ao analisar os textos do dramaturgo cabo-verdiano, comparando-os com passagens da Bíblia Sagrada afirma que:

Nas duas noveletas de Gonçalves, a modificação do texto original se realiza através da substituição dos protagonistas bíblicos por seu oposto: o Filho Pródigo é trocado por uma filha pródiga e as Dez Virgens por três prostitutas. Em *Pródiga* o autor inverte a oposição binária homem/mulher que, de acordo com a perspectiva feminista, forma a base da lógica e da cultura ocidentais. De maneira semelhante, em *Virgens loucas* ele substitui a figura da virgem, sagrada na tradição cristã, pela da prostituta, universalmente aviltada.

Nesses dois exemplos de paródia o autor se apropria do cânone e o subverte. Ele retrata a difícil realidade do arquipélago, durante o período colonial. As literaturas africanas, cada dia mais se tornam protagonistas de sua história e apresentam resistência ao sistema que as oprime. Seus autores, ao narrarem sua história, que antes era contada pelo branco, faz ecoar sua voz. Said (2011) afirma que está ocorrendo o surgimento de uma nova consciência intelectual e política. Para ele “[...] embora as colônias, em sua maioria, tenham conquistado a independência, muitas atitudes imperiais concomitantes à conquista colonial ainda persistem” (Said, 2011, p. 38), e a literatura é um dos importantes veículos para disseminar e fazer florir um pensamento libertador.

Bakhtin (1993) afirma que cada momento da história, cada fazer histórico possui uma linguagem, que o autor vai denominar como grandemente pluridiscursiva. Elas possuem pontos de vista específico do mundo, formas de interpretação verbal, que o autor colocará de acordo com sua visão de mundo. O diálogo entre os textos servirá para mostrar que ideias, com o passar

do tempo se transformam descortinando mundos diferentes e vozes que antes estavam apagadas surgem para mostrar seu protagonismo social.

É através desse fazer literário que analisaremos como se configuram os espaços coloniais, os sujeitos coloniais e pós-coloniais, cujas transformações se devem em decorrência dos processos de assimilação e hibridização dos costumes ocidentais, transformando-os em sujeitos sem pertencimento, em um entre-lugar.

2. O ENTRE-LUGAR: A CONFIRMAÇÃO DO NÃO-PERTENCIMENTO

2.1 O conceito de entre-lugar e os fenômenos decorrentes

[...] o exílio é uma solidão vivida fora do grupo: a privação sentida por não estar com os outros na habitação comunal. (Edward Said)

O estudo do conceito de *entre-lugar* é algo, relativamente recente e passou a ser defendido, com maior vigor, em obras produzidas a partir da segunda metade do século XX. Observamos que o estudo desse conceito não está restrito à contemporaneidade, ele tem sido amplamente discutido, por filósofos e críticos literários em diferentes partes do mundo e épocas.

Na América latina, por exemplo, seu estudo vem sendo realizado por críticos literários desde a década de 1970. Silviano Santiago é um dos precursores do estudo desse conceito. Ele discute esse fenômeno em sua obra intitulada *Uma literatura nos trópicos; ensaios sobre dependência cultural* (1978). O argentino Ricardo Piglia, também estudou sobre o conceito de entre-lugar e acredita-se que ambos foram influenciados pelos filósofos Deleuze e Derrida.

Uma literatura nos trópicos; ensaios sobre dependência cultural (2000) traz uma coletânea de ensaios produzidos por Santiago, na qual ele faz uma crítica sobre a dependência cultural das literaturas produzidas na América Latina, em relação ao cânone. Nessa obra, o autor teoriza a respeito do estatuto secundário ou derivativo, geralmente atribuído às culturas periféricas, como a brasileira. Ele também combate as noções de fonte e influência, que haviam marcado, até então, a disciplina da literatura comparada. Para Santiago (2000)

O entre-lugar não é a abstração, mas uma outra construção de territórios e formas de pertencimento, não simplesmente “uma invenção de posições” no quadro internacional, mas o questionamento dessa hierarquia, a partir da antropologia cultural, da traição da memória e da noção de corte radical. (Santiago, 2000, p. 19-20).

Na interpretação da citação acima o autor sugere um questionamento dessa hierarquia, que conduz o sujeito a questionar o que lhe é imposto. A partir de questionamentos como: Quem sou? De onde venho? Para onde quero ir? É que o indivíduo se situa no mundo e tece sua teia de pertencimento, mas sempre sentindo a inquietação de ser um “fora do lugar”, *in between*, conforme sugere Bhabha (1998), ou seja, uma vez fora de seu Território (no sentido geográfico

e psicológico), sem a zona de conforto, o indivíduo se desterritorializa e se transmuta, perdendo seu instinto de pertencimento.

Santiago (2000), ao defender que “ali, ‘*nesse lugar aparentemente vazio*’, seu templo e seu lugar de clandestinidade, ali, se realiza o ritual antropófago” (Santiago, 2000, p.26), confirma que o entre-lugar encontra-se no interstício, como o leito de um rio segregado pelas margens.

O leito não pertence nem à margem direita, nem à esquerda, não pertence a lugar algum, cria o seu próprio espaço de pertencimento. Quando a água invade as margens fica outra vez sem pertencimento. Dessa forma, são os indivíduos diaspóricos, aqueles que por diversos motivos se tornaram refugiados, sem pátria, são eles, de fato, os sujeitos desterritorializados, os fora do lugar os que estão às margens do processo. E, mesmo quando esse, retornar ao seu território de origem, não será mais o mesmo, pois terá sofrido influência de outras culturas, se constituirá, assim, em um sujeito num entre-lugar.

Santiago (2000) argumenta que “[...] a maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de unidade e pureza” (Santiago, 2000, p. 16). Ao empregar o conceito barthesiano de “obra escrevível”, Santiago argumenta que o escritor latino-americano está sempre produzindo a partir de uma meditação silenciosa e traiçoeira sobre o texto europeu, contaminando-o e transformando-o em algo novo.

Na América do Norte, o conceito de entre-lugar é estudado por vários críticos literários, no entanto o que mais teve destaque foram os estudos de Edward W. Said, explicitado em sua obra memorialística *Fora do Lugar* (2004). Nela o crítico relata sua experiência como um cidadão expatriado e expõe sua visão de como os sujeitos se tornam conflitantes por não pertencerem a lugar algum, crises de ordem existencial ou geográficas: “Mais interessante para mim como autor era a sensação de tentar traduzir experiências que eu tive não apenas num ambiente remoto, mas também numa língua diferente” (Said, 2004, p. 14).

A dificuldade de pertencimento faz do sujeito fora do lugar em um sujeito em um entre-lugar, uma vez que se trata de situações diferentes; estar fora do lugar sugere expatriação, que significa estar geograficamente longe de sua pátria, porém estar em um entre-lugar sugere não pertencer a lugar algum. Seria, nesse caso, a marginalização do ser, no sentido literal da palavra. E é nessa perspectiva que discutiremos esse conceito.

Nos relatos e memorialísticos encontrados na obra, Said (2004) narra a saída de sua família da Palestina, devido ao conflito com Israel, e eles são obrigados a migrar para o Egito. Ele narra seu difícil relacionamento com os nativos e com as crianças inglesas. A relação com

as pessoas e até mesmo com o próprio idioma, não era dos melhores, restando a solidão e o sentimento de não pertencimento. Vejamos um trecho:

[...] a “terra natal” era algo do qual eu estava excluído. Embora eu não gostasse dos ingleses como professores ou como exemplos morais, sua presença no final da rua onde eu morava não era nem incomum nem perturbadora. Era simplesmente uma característica prosaica do Cairo, uma cidade da qual eu sempre gostei, embora nunca tenha me sentido em casa nela. [...] apesar de as crianças da GPS acharem que éramos egípcios, sempre houve algo de “exterior” e fora do lugar no que se referia a nós (a mim em particular), mas eu ainda não sabia bem por quê... (Said, 2004, p. 73-74).

O narrador descreve sua experiência durante o exílio, no Egito, quando ainda era adolescente, e por agravante, sofre com a imposição de uma cultura imperialista da Inglaterra, por final, dos Estados Unidos da América. O Egito passou décadas sob o domínio britânico, de 1882 até a Revolução Egípcia de 1952, só depois o Egito tornou-se república o que culminou na expulsão dos funcionários britânicos de seu território.

Said (2004), ainda na infância, tem de abdicar de sua língua materna, o árabe e dos costumes de seu povo. Nos espaços de convivência, padrões e costumes do colonizador, que também impunha a língua inglesa como oficial. Essa traumática experiência se passa no contato com colegas de escola e professores que pertencem à aristocracia inglesa que segregam indivíduos de outra cultura.

Na obra *O sétimo juramento* (2000), Chiziane apresenta o cenário de uma sociedade pós-independência que passou por grandes transformações culturais. A língua utilizada nos meios políticos e administrativos passou a ser a do colonizador. A autora cita inclusive que, apesar de possuir sua língua materna, o chope, necessita escrever na língua portuguesa pois através dela conseguirá acessar outros mundos. Ela também lamenta, pois sente nessa atitude a uma desvalorização de sua língua ancestral.

A assimilação da língua do colonizador suscita o sentimento de entre-lugar, uma vez que a autora é impedida de escrever em sua própria língua. Esse impedimento não se deve a algo jurídico, mas porque as pessoas letradas de seu país aprendem na escola, a língua oficial portuguesa, dificultando a escrita da autora e demais escritores nas línguas nacionais.

Para Said (2011), o conceito estudado explicita a dualidade do ser que se intensificam através de questionamentos e inquietações gerados pelas instabilidades de sua identidade nacional do não pertencimento, em suas palavras, ele explica “Por razões objetivas sobre as quais não tive controle, cresci como árabe, com educação ocidental. Desde minhas mais remotas lembranças, sentia que pertencia aos dois mundos, sem ser totalmente de um ou de outro” (Said,

2011. p. 31). O próprio autor foi acometido pelo sentimento de não pertencimento, devido conflitos territoriais vividos, expulsão de seu povo da Palestina, o exílio no Egito, educação recebida na língua inglesa, e por fim sua migração para os Estados Unidos, sendo um árabe.

Outro crítico marcado pela duplicidade cultural, Homi Bhabha (1998), relaciona o conceito de entre-lugar à visão de subalternidade do sujeito perante às relações de poder e como esses primeiros realizam estratégias de empoderamento. Tais posicionamentos geram entre-lugares, que ele nomeia como *in between*, lugar onde aparecem com maior nitidez questões de âmbito comunitário, social e político.

O crítico explicita seu posicionamento quanto às formas de não pertencimento e instiga o leitor com questionamentos intrigantes: “De que modo se formam os sujeitos nos ‘entre-lugares’, nos excedentes das somas das ‘partes’ da diferença?” (Bhabha, 1998, p. 20). Através desse questionamento proposto, surgem algumas possíveis respostas. A marginalização do ser seria uma delas, já que ela coloca o indivíduo em uma situação de exclusão. Pensamos que, o que “excede da soma das partes” é posto fora, à margem, é o que acontece nas sociedades formadas por indivíduos oriundos de várias partes do mundo.

Esses indivíduos não são considerados como parte integrante do todo, são os excluídos, sem voz, sem reconhecimento como sujeito e sem direito ao básico que em uma sociedade oferece, ficando esses privilégios disponíveis apenas às camadas mais altas da sociedade. Para Bhabha (1998), o passado deve ser ressignificado para não cair na homogeneidade do discurso empregado pelas classes dominantes. Ao contrário, ele deve ser acionado para que não caia no esquecimento; deve ser uma bandeira de luta e de resistência.

A compreensão desse complexo conceito seria de que a tradição transmitida às futuras gerações é uma forma de identificação, mas que, muitas vezes, fica comprometida quando se perde no tempo e ao reencenar o passado, as mudanças acontecem, o indivíduo entra em conflito e é dessa forma que o conceito de entre-lugar afeta as pessoas e provoca uma crise existencial agravada por uma crise de identidade.

O conceito de entre-lugar não é empregado exclusivamente para a literatura, ele efervesce e se expande, e é apropriado por outras áreas do conhecimento, por diferentes discursos tais como: filosófico, social, antropológico e político e “Sobrevive sem a marca da cópia e da repetição pura, mas se insere no âmbito da impureza e da traição” (Souza, 2020, p. 70). A autora vai mais além quando afirma que “[...] postulações ligadas à interpretação do tempo no seu aspecto anacrônico ou à diluição da ideia de origem como princípio norteador das diferenças culturais embasam a produção do conceito de entre-lugar” (Souza, 2020, p. 70).

A hibridização de culturas é outro conceito recorrente nas reflexões de Bhabha (1998). Para o estudioso, ela acontece não apenas da junção de culturas, mas também tomam forma como uma nova categoria que resiste a imposição nas relações de poder. Para o crítico literário:

As estratégias de hibridização revelam um movimento de estranhamento na inscrição “autoritária” e até mesmo autoritarista do signo cultural. No momento em que o preceito tenta se objetivar como um conhecimento generalizado ou uma prática normalizante e hegemônica, a estratégia ou o discurso híbrido inaugura um espaço de negociação, onde o poder é desigual, mas a sua articulação pode ser questionável (Bhabha, 2012, p. 56)

O autor sugere uma negociação para que haja uma dialética entre as culturas hegemônicas e as periféricas e propõe, sobre isso diz:

Tal negociação não é nem assimilação, nem colaboração. Ela possibilita o surgimento de um agenciamento “intersticial”, que recusa a representação binária do antagonismo social. Os agenciamentos híbridos encontram sua voz em uma dialética que não busca a supremacia ou a soberania cultural. Eles desdobram a cultura parcial a partir da qual emergem para construir visões de comunidade e versões de memórias históricas, que dão forma narrativa às posições minoritárias que ocupam: o fora do dentro; a parte no todo (Bhabha, 2012, p. 56)

As memórias históricas, conforme sugere o autor, não podem ser esquecidas mesmo ao passarem por transformações impostas pelo processo de colonização. Elas devem se posicionar como a parte da diferença, ao reencená-la. A voz dos subalternos não pode ser calada. Sabe-se que jamais concorrerá em pé de igualdade com a história oficial, mas esse distanciamento não deve ser motivo de desânimo.

O conceito de hibridismo também foi estudado pelo argentino, Néstor García Canclini (1990), que insere o termo no dicionário dos Estudos Culturais, de modo destonante, e modificador do falar e pensar sobre questões como “[...] identidade, diferença, desigualdade, multiculturalismo e sobre pares organizadores dos conflitos nas ciências sociais: tradição-modernidade, norte-sul, local-global” (Canclini, 2011, p.17).

O autor adverte que no século XX a preocupação com o estudo desse termo se tornou mais efetivo e que diversos autores de diversas áreas têm proposto estudos embasando-se nesse conceito como: Bhabha, Young, Clifford, De la Campa, Hall, dentre outros. Para Canclini, no que se refere ao pensamento político, a hibridização não é sinônimo de fusão sem contradições, mas seu estudo pode contribuir para dar conta de formas particulares de conflito ocasionados pela interculturalidade.

Ele define hibridação como “[...] processos sócio culturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que antes existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (Canclini, 2011, p. 19) e adverte que, essas estruturas que estudiosos classificam como “discretas” também são resultados de hibridações.

O processo de hibridação de culturas é algo que não tem como se evitar. E em todos os continentes, a hibridização de culturas é inevitável. O continente africano, assim como o americano, não ficou de fora dessa mistura cultural. Tanto a cultura do colonizador quanto a do colonizado misturam-se, metamorfoseiam-se, sofrem transformações. No entanto, há de se avaliar que a maior perda foi para o indivíduo colonizado, cujos costumes e até mesmo a cultura sofreram maiores danos nesse processo, devido à tentativa de “apagamento” cultural imposta pelo colonizador.

Nas obras analisadas, percebemos claramente o processo de hibridação em que colonizador e colonizado partilham de momentos de mistura de costumes. Em *O senhor das ilhas* (1998), as personagens Marta e Mécia são as que mais apresentam o contexto híbrido entre a cultura do branco e do africano. A personagem é descrita pelo narrador como “sempre lenta” nos estudos, preferindo a companhia dos escravizados. Na ocasião em que sua mãe, Maria Josefa, queria ensinar os filhos a ler e escrever, Mécia é a que mais expressa resistência, como podemos ver no trecho:

Ela respondia morosamente aos chamados de minha mãe, demorava-se na cozinha, onde permanecia com frequência, saía a custo do colo de Tomásia ou de Cremilde e vinha, por fim, arrastando consigo Cristiano e Carolina, seus companheiros de folguedos, e depois também Vicência. [...] A partilha com Mécia já seria um esforço, a que ela talvez acedesse por o considerar legítimo, mas nunca se subordinava a ver suas aprendizagens atrasadas pela chegada de escravos e acompanhantes, que cantavam e dançavam, e faziam toda espécie de momices, enquanto Mécia os imitava, encontrando nisso maior prazer que em deixar-se letrar por sua mãe. [...] Marta e Mécia representarão dois grupos de filhos de Manuel António – os rebeldes e os tíbios. Ou talvez representassem naquela casa tão populosa, as características opostas de uma raça, dum povo, do género humano. Mécia tímida, incapaz de frontalidade, chegando atrasada às lições, dançando com os escravos. (Barreno, 1998, p. 104-105).

Compreendemos que Mécia seja a metáfora do colonizador que hibridiza os costumes africanos, a personagem representa o indivíduo que passa pelo processo de hibridização cultural e os ressignifica transformando-se em transculturação, ou seja, aquele cujos costumes se mesclam com os de outras culturas. Mécia, ao dançar com os escravizados, adquire sua cultura e estes, em contra partida, aprendem os códigos linguísticos do

colonizador. Através dessa troca de culturas surge o que Rama (2008) nomeia de um processo de transculturação.

Em *O sétimo juramento* (2000), percebe-se evidências desse processo proveniente da hibridação cultural de negros e brancos. As personagens David, Vera e seu amigo Lourenço assimilaram a religião cristã, herança do colonizador, no entanto, quando os problemas parecem não possuir solução, buscam respostas nos cultos tradicionais. Suas intenções são de que ao contatar o mundo dos espíritos, a fim de resolver seus problemas na empresa, além de auxiliá-los na conquista da sorte, fortuna e poder.

David, após sucessivos problemas na empresa, decide procurar um feiticeiro, conforme sugerira seu amigo Lourenço. Ao chegar ao local combinado, a personagem é conduzida a uma grande tenda onde acontecerá o ritual de iniciação. Após as rezas seguidas das danças ritmadas pelos tambores, a personagem adentra no mundo dos mortos. Para consumir o ritual, ele é induzido a se relacionar com uma jovem, que seria uma das noivas do espírito.

Terminado o ritual, David e a jovem são levados para o fundo do quintal onde um bode preto, ainda vivo, encontra-se pendurado numa grande árvore, à espera do sacrifício. O feiticeiro posiciona o iniciado embaixo do animal. Com uma adaga corta a garganta do bicho para que seu sangue jorre, cobrindo o corpo de David que sente o líquido quente.

Após esse pacto com os espíritos, a situação na empresa começa a melhorar, no entanto, David sofre com uma crise de consciência suscitada por um choque cultural. O cristianismo, religião que a personagem assimilou, condena esse tipo de prática, então ele decide abandonar o pacto. No entanto, é tarde demais, pois uma vez participado do ritual, não pode mais voltar. Amedrontado e atormentado pelos espíritos, ele decide conversar com Lourenço, que o instrui a procurar outro feiticeiro para reverter o pacto.

Os dois amigos partem para “Massinga, a terra dos grandes mágicos”. (Chiziane, 2000, p.135) e chegando, descobrem uma mansão em meio ao caos da guerra e se pergunta: “De quem será o monumento? Talvez a antiga residência do administrador colonial. Talvez seja uma fazenda abandonada por algum proprietário rico, da geração dos colonos” (Chiziane, 2000, p. 136). David não acredita que aquela estrutura e arquitetura seja proveniente de alguém da sua terra. A influência da religião do branco faz com que David se torne, conforme sugere Rama (2008), um sujeito transculturado, aquele que perdeu sua cultura e assimilou a cultura do outro. Para Abdalla Jr (1998), David seria um sujeito africano

aculturado, ou seja, aquele que assimilou os valores da metrópole e perdeu os seus valores e nacionalidade.

Ianni (1996) traz uma reflexão do termo transculturação, com base no pensamento proposto por Ortiz e Rama. Para o autor a junção de culturas pode ter outra consequência, além da hibridização. A transculturação seria a dimensão que se enraíza pelo mundo de maneira contínua, reiterada e permanente e por meio da qual se juntam e transfiguram ideias, modos de ser, agir, pensar e imaginar. Essa junção acontece de tal modo que tudo se inter-relaciona, tenciona e se modifica. Ianni (1996) em sua pesquisa apresenta a fala de Ortiz (1940) a respeito do conceito de transculturação, e ele afirma que:

Entendemos que o vocábulo transculturação expressa melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura a outra, porque este não consiste somente em adquirir uma cultura distinta, que é o que a rigor indica a expressão inglesa *aculturation*, mas que o processo implica também e necessariamente a perda ou o desenraizamento de uma cultura precedente, o que se poderia denominar *deculturação*; e, além disso, significa a conseqüente criação de novos fenômenos culturais que se poderiam denominar de *neoculturação* [...] A criatura sempre tem algo de ambos os progenitores, mas também sempre é distinta de cada um dos dois (Ortiz, 1940), p. 142, *Apud* Ianni, 1996, p. 153).

Ianni (1996) defende que na transculturação, as partes envolvidas recebem e dão culturas, o que ele define como um “tomar e dar” e com isso resulta uma nova realidade “composta e complexa”. Essa realidade não será uma aglomeração mecânica e de características, no entanto será um fenômeno novo, original e independente. A transição entre culturas ativas contribui para o advento dessa nova realidade civilizatória.

Angél Rama (2008), estudioso da obra do antropólogo Fernando Ortiz, acerca do termo *Tranculturação*, traz grande contribuição, que consiste na dominação imposta, sobretudo, pelo processo colonial e a aplica em sua reflexão no tocante às literaturas latina-americana. Rama, ao realizar a análise do prólogo da obra de Ortiz (1940) constata que as transformações se traduzem visivelmente em um “perspectivismo latino-americano” e é com essa ideia que o autor faz sua análise sobre o processo transcultural e acrescenta que tal processo

Revela resistencia a considerar a cultura propia, tradicional, que recebe el impacto externo que habrá de modificarla, como entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a mayores perdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora. Al contrario, el concepto se elabora sobre una doble comprobación: por una parte registra que la cultura presente de la comunidade latino-americana (que es produto largamente transculturado y en permanente evolución) está compuesta de valores idiosincráticos, los que pueden conocerse actuando desde flechas remotas; por otra parte corrobora la energia creadora que la mueve, haciéndola muy distinta de simples agregado de normas,

comportamientos, creencias y objetos culturales pues se trata de una fuerza que actúa con desenvoltura tanto sobre su herencia particular, según las situaciones propias de su desarrollo, como sobre las aportaciones provenientes de fuera. (Rama, 2008, p. 40-41).

Ao observar o contexto de globalização, no qual estamos inseridos, percebemos que o conceito de transculturação, proposto por Rama (2008), encontra-se difundido em todos os continentes. Essa difusão deve-se a um processo migratório mundial, facilitado pelos modernos meios de transporte, sistema de telecomunicação, veículos capazes de transportar o indivíduo, mesmo que virtualmente, a qualquer parte do planeta, sem grandes esforços. Esse ir e vir de pessoas e informações acabam por difundir e influenciar a troca de culturas de forma muito rápida. A troca e o recebimento destas culturas propiciam o surgimento de indivíduos transculturados e conseqüentemente, suscita o entre-lugar cultural.

2.2 Desterritorialização: o princípio do não-pertencimento

Para compreendermos o conceito de *desterritorialização*¹ precisamos conhecer como se dá o processo de *territorialização*, pois ambos estão intimamente ligados. O conceito de Território é estudado nas diversas áreas do conhecimento como: a biologia, as ciências políticas, a psicologia e a geografia e refere-se à delimitação de uma determinada área que pode estar sob o domínio de um animal, de indivíduos, uma instituição ou uma organização.

Nas ciências políticas, o termo faz referência ao Estado Nação; na biologia estuda uma área, local onde habita determinada espécie animal; na psicologia, as ações de indivíduos na defesa de seu espaço; e na geografia, o espaço geográfico e a relação entre a sociedade e o meio.

O geógrafo e escritor brasileiro, Milton Santos, em entrevista concedida à *Revista Sexta Feira – Antropologia, Artes e Humanidades* (1998), ao falar sobre território afirma que: “[...] o lugar é uma parte do território. O território acaba sendo uma agregação de lugares. Essa agregação é definida diferentemente segundo o momento histórico” (Santos, 1998, p. 106). Para o autor, o lugar é uma área do acontecer solidário. Para ele, com as diásporas esses indivíduos perderam essa totalidade, se fragmentaram. Os limites geográficos foram alargados; as fronteiras diluídas pelas águas dos oceanos.

¹ Salientamos que o conceito de *desterritorialização* é bem amplo e complexo. Ele encontra-se difundido em várias obras dos autores. Nosso intuito é apresentar, sucintamente o conceito, a fim de compreendermos de que forma as sociedades africanas foram afetadas por esse processo.

Muito antes do início do processo de colonização pelos europeus, o continente africano era dividido em territórios demarcados. Esses territórios eram habitados por diferentes nações, cujas fronteiras geográficas poderiam ser alargadas ou reduzidas, tudo dependia do poderio dos exércitos que cada reino possuísse, da destreza de seus guerreiros em conter as invasões de outros reinos.

A ambição pela ampliação de territórios foram, e ainda são, motivo de sangrentas guerras étnicas. A nação derrotada contemplava seu território ser anexado ao do vencedor que, na maioria das vezes, transformava os sobreviventes em suas propriedades. Esses eram utilizados para realizarem pesadas tarefas, ou até mesmo para serem trocados como mercadorias.

Veiga (2022) faz uma explanação das possibilidades de aplicação dos conceitos desenvolvidos por Deleuze e Guattari e adverte que esse conceito pode ser aplicado em diversas áreas do conhecimento. De acordo com a interpretação do pesquisador, dá-se o nome de *Território* às coordenadas que são uma espécie de matriz e que apresentam um conjunto de variações. O termo não possui somente o sentido de delimitar uma fronteira, mas também de delimitar uma identidade que se organiza em lineares variações e ao ultrapassar essas variações o indivíduo não pertenceria mais àquele território, estaria desterritorializado.

Para Veiga (2022), o movimento de desterritorialização proposto por Deleuze e Guattari visa expressar uma transformação, pois tanto nos modelos de produção capitalista, quanto das culturas consideradas primitivas, as comunidades passavam por variações, pois eram sempre obrigadas a mudar e essa variação se dava através da criação de coordenadas e dentro delas que acontece a desterritorialização. Para Deleuze e Guattari (2010), desterritorializar é portar uma diferença.

Os filósofos Deleuze e Guattari (2010) discutem em suas obras de que forma esses conceitos irão interferir na vivência de diversos grupos e como esses indivíduos se tornarão desterritorializados. Esses e outros conceitos estão diluídos em várias obras dos autores que explicam de que forma acontecem, ao longo da história, a mudança das sociedades consideradas primitivas para a criação do estado-nação, que na concepção dos autores, o maior responsável por esse processo seria o capitalismo.

As sociedades consideradas primitivas pelo europeu, viviam em um mundo particularmente fechado, numa totalidade e ao se lançarem na empreitada da conquista de novos territórios acontece o que Deleuze chama de *desterritorialização*, ou seja a dominação de

territórios propicia mudanças, transformação. Temos de ter consciência de que cada sociedade possui diferentes modos de produção.

Veiga (2022) explicita os três grandes modos de organização sugeridos por Deleuze e Guattari nas obras *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia* (1973) e *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia* (1980); o modo primitivo, o Estado, que os autores chamam de “máquina bárbara despótica”, e o modo de produção capitalista. Cada um desses modos age de forma a desterritorializar o outro. Os filósofos, Deleuze e Guattari, definem o Estado como:

[...] a máquina social que mudou profundamente: em vez da máquina territorial, há a “megamáquina” de Estado, pirâmide funcional que tem o déspota no cume como motor imóvel, que tem o aparelho burocrático como superfície lateral e órgão de transmissão, que tem os aldeões na base e como peças trabalhadoras (Deleuze e Guattari, 2010, p. 258).

Para Veiga (2022), o Estado é uma desterritorialização referida em relação a essas comunidades primitivas. Ele é uma unidade que surge dessas comunidades e as tiram de seu território, criando a ideia de sociedade privada, que por sua vez é outra forma de desterritorializar e criar um novo território sobre esse. Deleuze e Guattari (2010) afirmam que:

Todos os fluxos codificados da máquina primitiva são agora impelidos até uma embocadura onde a máquina despótica os sobrecodifica. A sobrecodificação é precisamente a operação que constitui a essência do Estado, que mede ao mesmo tempo sua continuidade e sua ruptura com as antigas formações: o horror dos fluxos do desejo que não seriam codificados, mas também a instauração de uma nova inscrição que sobrecodifica e que faz do desejo a coisa do soberano, ainda que como instinto de morte (Deleuze e Guattari, 2010, p. 264).

O Estado age de forma oposta sobre as sociedades primitivas, desterritorializando-as. A produção capitalista, por sua vez, opera uma desterritorialização em relação ao próprio Estado, que será peça de uma engrenagem que funcionará dentro do mercado mundial, dessa forma o Estado desterritorializa as comunidades primitivas; a produção capitalista desterritorializa o Estado.

Enriquecer e dominar territórios sempre foi uma produção do homem. Essa corrida pelo poder intensifica-se com o período das Grandes Navegações. A partir desse evento inicia-se o movimento do capital em ultrapassar o Estado que passa a ser subordinado ao interesse do sistema capitalista. Em *O senhor das ilhas* (1998), durante um diálogo entre D. Aniceto e seu futuro genro, sobre sua chegada nas ilhas de Cabo Verde, relatam sobre a dominação e usurpação do território, vejamos:

Por mar se chegará ao desenvolvimento das riquezas desta colónia, para que se tornem manancial de muitos e não saque de uns quantos. [...] Por isso eu quero desenvolver nesse território, concluía Manuel António. E enriquecer, dizia Aniceto. [...] Enriquecer, claro, dizia Manuel António, tranquilamente. Pois se aquilo que eu faço tem valor para os outros, é natural que o tenha para mim também: aliás, só por minha prosperidade demonstrarei o valor de meus atos (Barreno, 1998, p. 41).

Para Veiga (2022), os territórios que antes eram codificados foram suplantados por uma outra forma de organização, o modo de produção capitalista, que por sua vez não trabalha mais com códigos e passa a operar com o que Deleuze e Guattari (2010) chama de axiomas (forma abstrata de quantificação). Ou seja, um fluxo em uma comunidade primitiva e mesmo no Estado que antes do capitalismo era qualitativo, passam com o capitalismo a ser quantitativo. Portanto, a axiomização é quando tudo se torna relações entre quantidades abstratas.

A desterritorialização e a reterritorialização, conforme sugerem Deleuze e Guattari (2010), são processos indissociáveis. Haesbaert e Bruce (2002) afirmam que:

Simplificadamente podemos afirmar que a desterritorialização é o movimento pelo qual se abandona o território, “é a operação da linha de fuga” e a reterritorialização é o movimento de desconstrução do território, no primeiro movimento, os agenciamentos se desterritorializam e no segundo eles se reterritorializam como novos agenciamentos maquínicos de corpos e coletivos de enunciação. [...] Se há um movimento de desterritorialização, teremos também um movimento de reterritorialização” (Haesbaert e Bruce, 2002, p. 8).

Os conceitos de desterritorialização e reterritorialização são percebidos, com certo grau de facilidade, nas literaturas africanas. Diversos autores, de várias partes do continente africano, apresentam em suas produções um retrato de como se organizavam os clãs antes da chegada da invasão de outros povos e suas narrativas ficcionais apresentam ao leitor possibilidades de conhecer o passado histórico-ficcional do continente africano.

Paulina Chiziane, em *As andorinhas* (2016), traz fatos importantes da constituição da identidade moçambicana. No primeiro conto intitulado *Quem Manda aqui?*, a autora narra a história de um reino, no qual os costumes são evidenciados durante todo o transcorrer da narrativa:

Depois do pasto de xíma branca, branquíssima, silada no alguidar, acompanhado de nhewe cozido, leite coalhado e carne grelhada, sente muito calor, o imperador! Não é da comida, não. O calor vem do sol e das banhas daquele corpo de elefante. O imperador é moderado e muito requintado no prato. Ao pequeno-almoço toma leite coalhado ou leite fresquinho que sai

quentinho da vaca. Gosta de carne grelhada, mal passada, e xíma azeda. Toma o seu copo de aguardente, mas pouco. A natureza faz, por vezes, isto: tamanho grande, feito de pouca comida. É de boa raça, o imperador! (Chiziane, 2016, p. 3).

Além dos costumes locais, como a culinária, as danças, a religião, organização social, a autora também descreve nesse conto, a aparência física das personagens. Podemos dizer que seja para criar uma atmosfera de valorização da aparência estética dos povos africanos, em especial do povo moçambicano, que segundo a própria autora, necessita para reverter os estereótipos criados pelos europeus que a afligiram muito durante a infância.

Nessa mesma obra, no segundo conto intitulado *Maundlane - o criador*, observamos a transformação do território de uma sociedade formada por clãs passar para o domínio do Estado. Nesse conto a autora narra a trajetória pessoal daquele que foi um grande líder político e que se tornou o presidente do principal opositor ao regime colonial o Movimento da Frente de Libertação de Moçambique. A autora narra o difícil momento histórico vivido pela sociedade moçambicana: o período da dominação colonial.

Diferentes autores de diversas partes do continente africano buscam na literatura uma forma de registro para as histórias que antes eram lembradas apenas pelos povos locais. Através do registro escrito essas narrativas poderão alcançar outros destinos. Autores africanos como: Mia Couto, Ungulane Ba ka khosa, Yaa Ghiyasi, Luandino Vieira, Odete Semedo, Abdulai Sila, Pepetela, Eugênio Tavares, enfim, tantos outros se preocupam em não permitir que caia no esquecimento a trajetória do povo africano e através de suas obras percebemos claramente como se deu a desintegração do sistema de sociedade primitiva para a criação do Estado/Nação e o surgimento de sujeitos num entre-lugar.

2.3 Ocidentalização: um passo para a construção de um pensamento hegemônico

É o Ocidente que faz a etnografia dos outros, não os outros que fazem a etnografia do Ocidente. (Aimé Cesáire, 1978, p. 61).

Na contemporaneidade, a divisão entre Oriente/Ocidente não se trata mais de uma divisão de fronteiras geográficas, mas da construção de uma ideia. Conforme sugere Hall (2016), a criação de ocidente é fruto de um pensamento que tem o interesse em classificar, dominar e integrar áreas, a fim de fazer circular produtos e pessoas, fortalecendo, cada vez mais, o mercado do capital, trazendo consigo o colonizador e o indivíduo escravizado.

O colonizador branco ocidental foi um dos que compuseram o seletivo grupo que disseminaram os costumes ocidentais para diversas partes do mundo. Eles tentaram justificar suas invasões por diversos motivos, no entanto sua intenção era o desejo de acumular riqueza e poder.

Em *O senhor das ilhas* (1998), o colonizador encontra-se metaforizado na figura de Manuel António, que ainda jovem, parte em busca de riquezas e ascensão social, como podemos ver no trecho: “Aprendera navegações e chegara ao comando dos homens a idade de vinte anos”. (Barreno, 1998, p. 43). Não podemos esquecer que a carreira militar também era a maneira mais fácil e próspera para se conquistar uma colocação no empreendimento colonial.

Em contrapartida, o autóctone (indígena) e o sujeito escravizado foram os que sofreram as consequências do processo de ocidentalização. As colônias necessitavam de mão de obra para trabalhar em diversas atividades como: lavouras e extração de minérios, e foi com essa finalidade que indivíduos africanos foram sequestrados e levados para serem escravizados em diversos continentes. Eles fazem parte das estatísticas sobre a diáspora africana, foram arrancadas de suas sociedades e traficadas para diferentes partes do globo terrestre, constituindo um novo cenário mundial.

Colonizador (colono) e colonizado (indivíduos vitimados pela escravidão) miscigenaram-se e surgiram novas formas de organização, novos elementos culturais que se hibridizaram formando um grupo humano distinto de sujeitos sem pertencimento, que Bhabha (1998) chama de sujeitos em um entre-lugar.

O economista e filósofo francês Serge Latouche apresenta uma visão sociológica do termo ocidentalização. Para Latouche (1996, p.35), “[...] o ocidente é uma nação muito mais ideológica do que geográfica”. Sua obra elucida a trajetória secular de grandes impérios coloniais feudais que foram, gradativamente, substituídos por outros de maior poderio econômico e bélico, até chegar à configuração que conhecemos atualmente.

O economista assevera, de forma didática, sobre o surgimento da divisão entre oriente e ocidente e propõe alguns questionamentos para instigar o leitor sobre a complexa concepção do termo. Latouche (1996) discute sobre a gênese desse conceito, sua complexidade, a proporção que ele adquiriu e como prejudica atualmente a economia mundial, fazendo a divisão do mundo em oriental e ocidental.

De acordo com o autor, a junção entre Ocidente e capitalismo foi bem frutífera e contribuiu para a proliferação e consolidação do pensamento ocidentalizado. A submissão de outros povos e culturas foi essencial para que esse pensamento atingisse a maturidade que

alcançou. Para o autor, os embriões da ocidentalização fecundaram e alcançaram êxito fora da zona original, em pontos geográficos opostos, como por exemplo, no continente americano e no Japão.

Para o sociólogo, a construção ideológica do termo ocidentalização teve seu início na Península Ibérica, no Século XV, e seu propósito se pautava na propagação da ideia de que a cultura europeia seria superior às outras, fortalecendo assim, sua expansão econômica. Ele relata que o ocidente, nos primórdios das civilizações, significava uma localização geográfica, lugares com suas histórias, crenças, costumes e culturas. Tudo acontecia dentro de um espaço geográfico delimitado, pois era desconhecido o que havia do outro lado do oceano.

A dominação do mundo pelos povos da Península Ibérica não ocorreu do dia para a noite, levou tempo e propagou muita barbárie. Guerras sangrentas foram travadas em nome de Deus. As cruzadas justificavam a dominação e com o passar dos tempos, as formas de conquista através delas fracassaram, contudo, uma nova bandeira foi erguida em seu lugar, a da cristandade. Essa nova investida “[...] põe-se em movimento em todas as direções” (Latouche, 1996, p. 17), deixando para trás as cruzadas e, iniciando uma nova forma de dominação.

De acordo com o autor, a partir do século XV, os conquistadores redesenharam o mapa do mundo com o ciclo das grandes navegações. Os europeus se lançaram ao mar em busca de novas terras, novos horizontes, novas conquistas que se efetivaram graças ao aperfeiçoamento de técnicas navais e a superação do medo.

Inicia-se a corrida para dominar outros territórios, uma vez que a Europa necessitava de matéria-prima para abastecer seus novos centros urbanos. O empreendimento colonial necessitava de mais poderio para se sustentar, pois não bastava a conquista pela espada, conforme havia acontecido no passado, necessitava de algo mais efetivo e duradouro. A conquista teria de ser total, não apenas de espaços geográficos ou confisco de tributos. Para Latouche (1996, p. 18):

O empreendimento colonial participa também do projeto de total domínio da natureza. A exploração marítima do século XVI sucede à exploração científica do século XVIII. Ao confisco das riquezas e das almas, segue-se o inventário enciclopédica do Cosmo.

Em *O senhor das ilhas* (1998), Dom Aniceto inicia o empreendimento colonial quando parte de Nelas e vai para o arquipélago de Cabo Verde, a fim de desbravá-lo. Anos após sua instalação na ilha de Boavista, aporta o capitão Manuel António e sua tripulação. A chegada desse segundo intensificou o processo de exploração das riquezas naturais locais. A urzela e o

sal eram comercializados para várias partes da Europa e da América. O capitão visitava frequentemente os Estados Unidos, país com quem comercializava e também comprava novidades da engenharia e do ramo da construção civil.

Foi na Brava que Manuel António viu as casas de madeira americanas. Logo resolveu, no regresso dos Estados Unidos, trazer casas dessas, rápidas e práticas, para enfim cumprir o seu sonho, fixar população em permanência na ilha do Sal, dar resposta definitiva ao chamamento daquela ilha (Barreno, 1998, p. 66).

Concordamos com Latouche (1996) quando o autor afirma que a conquista se tornou filosófica, pois era preciso observar para adquirir conhecimento do que se pretendia conquistar. Era fundamental conhecer tudo e saber sobre tudo, por esse motivo se multiplicavam as expedições, contudo sem se esquecer dos objetivos políticos, econômicos e estratégicos.

A etnografia, método usado pelas ciências sociais para descrever hábitos de um povo, surgiu com o intuito de registrar os costumes dos indígenas e dessa forma se efetivar o total domínio da natureza. Latouche (1996, p. 20) fornece dados estatísticos comprovando que em 1880 a Europa controlava teoricamente 55% do globo terrestre e utilizava 35% de sua superfície. Ou seja, no século XIX, os impérios coloniais europeus controlavam mais da metade do planeta e com isso, a ampliação de territórios e de postos de exploração. Mas essa conquista somente foi possível porque contou com o apoio, do que ele nomeia de “Os três “M” que seriam: os militares, mercadores e missionários. Cada um desses segmentos possuía funções estratégicas, contribuindo com projeto colonial.

Munanga (2012) coaduna com um pensamento bem próximo de Latouche, sobre a administração colonial, quando apresenta um panorama de quais eram as funções da administração que cada instituição deveria exercer dentro do sistema.

Os grupos não desempenham o mesmo papel na colônia, mas cada um deles tem preeminência sobre os autóctones. O de origem metropolitana é o mais ativo, pois cabe a ele a função de dominar política, econômica e espiritualmente. Suas atribuições podem ser classificadas da seguinte maneira: a administração dirige a colônia segundo a política colonial; as companhias comerciais e industriais assumem a exploração da produção, a fim de organizar os lucros em benefícios da metrópole, processo chamado de pilhagem da sociedade dominada; por fim, as missões cristãs, encarregadas da educação dos colonizados, da conversão de suas almas e de seu encaminhamento progressivo ao universo do dominador (Munanga, 2012, p. 12).

Para ele, a função administrativa ficava sempre a cargo do europeu, que cumpria os decretos destinados às colônias, os mercadores tinham a incumbência de realizar as trocas

comerciais, sejam elas de alimentos, escravizados, dentre outros tipos de comercialização, em benefício da Coroa. Aos missionários, administradores da fé cristã, cabia-lhes a função de zelar e converter os indígenas, catequizando-os e instruindo os filhos dos colonos. Dessa forma, todos contribuíram para o projeto colonial.

O poder do discurso ocidental na conquista do mundo indica pistas dos três elementos que foram fundamentais para a consolidação do projeto colonial e da propagação da ideia de ocidentalização. Latouche (1996) afirma que:

Os conquistadores redesenham o mapa do mundo. Os entrepostos, os fortes e as missões são as conexões planetárias do Ocidente. [...] As companhias de mercenários garantem a conquista dos territórios e dos homens, as Companhias das Índias garantem a conquista dos mercados, e a Companhia de Jesus garante a conquista espiritual. O planeta está “triangulado” pelos fluxos de especiarias e escravos, de ouro e pacotilha. O mundo viu surgir e desmoronar um grande número de impérios, viu passar muitos conquistadores, [...] mas desta vez alguma coisa de irreversível acontece. Muitas conquistas de uma tal ou qual potência ocidental não têm futuro, mas o confisco do planeta pelo Ocidente é definitivo (Latouche, 1996, p. 17-18).

Essas três instituições foram basilares para a efetiva expansão colonial e seu êxito. A igreja, contribuiu fundamentalmente, para a solidificação desse pensamento, na medida em que apoia o homem ocidental na justificativa de suas conquistas. A criação de uma divisão, aos moldes europeus, entre oriente e ocidente acabou por segregar povos e nações, através de fronteiras imaginárias, que causaram rupturas geográficas e culturais sentidas até os dias atuais.

Aimé Cesáire (1978) proferiu que o pedantismo cristão influenciou, massivamente, na conquista de novas terras e de almas, através da catequese que anunciava, além dos preceitos cristão, também difundia uma equação desonesta: “*cristianismo = civilização; paganismo = selvageria*”. (Cesáire, 1978, p. 15). Conclui depois de discursar sobre os males causados pela colonização que essa equação está totalmente equivocada, pois para ele a “*colonização = coisificação*” (Cesáire, 1978, p. 25).

O processo de ocidentalização influenciou no desenraizamento dos povos. Entendemos que ocorreu a *desterritorialização*, tal como proposto por Deleuze e Guattari (2010), uma vez que a causa desse desenraizamento está na especificidade do Ocidente agir de maneira anticultural. Deleuze (2010) explica que a perda da cultura original é compensada pela absorção de uma nova cultura que se transforma, se modifica. Esse pensamento também é compartilhado por Bhabha (1998), que o chamou de *hibridização*, fenômeno também estudado na América Latina por outro estudioso, Canclini, (2011).

Para Latouche (1996, p. 82) “[...] esta pluralidade no levantamento das causas e dos aspectos da diversidade e da divisão do mundo se deve à ambigüidade semântica fundamental e irremediável do termo *cultura*, no Ocidente”. Essa ambigüidade se deve às diferentes interpretações sobre a etimologia da palavra “cultura” pelos ocidentais. Para o autor, a generalização das culturas traz consequências para o seu desenvolvimento, uma vez que cada país possui seus costumes e religiões diferentes e conclui afirmando que:

A ocidentalização, de certo modo, não passa da “veste” cultural da industrialização, mas a ocidentalização do Terceiro Mundo é, antes de tudo, uma desculturação, isto é, uma destruição pura e simples das estruturas econômicas, sociais e mentais tradicionais, apenas para serem substituídas a prazo por um montão de sucata destinada à ferrugem. O impasse industrial leva diretamente ao impasse societal (Latouche, 1995, p. 84).

A análise do economista sobre os termos ocidentalização, desenvolvimento, modernização da economia mundial, sugere que eles estão ligados a um modelo de economia segregacionista, o qual tomou conta de todo planeta. De acordo com o autor, criou-se um modelo político que dividiu, geograficamente, o planeta em outras duas categorias: Primeiro Mundo e Terceiro Mundo, em que os países industrializados ditam as regras econômicas, sociais, àqueles que eles sugerem como os menos desenvolvidos. Inferimos que essa estrutura que segrega e transforma as sociedades, classificando-as em terceiro mundistas, conseqüentemente as transformará em sociedades em um entre-lugar econômico, social e cultural. O autor acrescenta que:

Feridas no coração, as sociedades não ocidentais só podem girar no vazio. [...] O vazio criado pela insidiosa perda de sentido provocada pela existência do Ocidente é preenchida, de certa maneira pelo sentido ocidental. Esta substituição não é uma aculturação porque não se trata da adoção de mitos do Ocidente e da integração de seus valores com a agressividade sanguinária que isso implica. Mais simplesmente, não tendo olhos para ver, palavras para se dizer, braços para agir, a sociedade ferida adota o olhar do Outro, expressa-se palavras do Outro, age com os braços do Outro (Latouche, 1996, p. 68).

A divisão do mundo em oriental e ocidental provocou uma divisão nas sociedades, um vazio, pois cada qual almeja conquistar sua ascensão econômica e social e, por vezes, países considerados subdesenvolvidos acabam por reproduzir a cultura e os costumes dos europeus. Percebemos esse fenômeno, atualmente, no cenário econômico mundial, no qual países considerados grandes potências ditam as regras econômicas e sociais que são reproduzidas pelas nações consideradas de terceiro mundo, pois elas almejam um dia fazer parte do círculo seleto das grandes potências mundiais. De certa forma, essa situação de dependência aos moldes

européus, ao tentar encontrar sua própria autonomia, gera uma frustração criando sociedades em um entre-lugar econômico, social e cultural.

2.4 Visão antropológica do processo de ocidentalização

No seio da burguesia nacional dos países coloniais predomina o espírito de fruição. É que no plano psicológico ela se identifica com a burguesia ocidental, da qual sugou todos os ensinamentos. Segue a burguesia ocidental em seu lado negativo e decadente sem ter transposto as primeiras etapas de exploração e invenção que são em todo o caso uma propriedade dessa burguesia ocidental (Frantz Fanon, 1968, p. 127).

Com o declínio do poder colonial, países como Inglaterra e França passaram a olhar para o Oriente a fim de compreender hábitos e costumes dessa região. A partir de então, surgiu em diversas universidades europeias e americanas, pesquisas que fomentaram uma disciplina criada para essa finalidade denominada Orientalismo. Said (1990) acredita que essa disciplina foi o ponto crucial para a consolidação do processo de Ocidentalização e ele se dedicou a estudá-la, acompanhado por estudiosos de diversas outras áreas do conhecimento.

Said (1990) afirma que, para as grandes potências continuarem a colonizar em pleno século XX teriam de adotar outras estratégias, pois nos antigos moldes não era mais viável, necessitando criar novas formas de dominação. Para o estudioso, a criação da disciplina Orientalismo possuía algumas finalidades: a) uma tentativa de compreender o oriente; b) construir imagens desses espaços e cultura; c) representá-lo para o ocidente. A representação desses espaços e culturas se deu pela ótica ocidental. A apresentação desses lugares e nações aconteceu de forma generalizante e estereotipada reforçando a divisão do mundo entre oriente e ocidente.

O estudioso apresenta uma reflexão sobre a divisão do mundo em Oriental e Ocidental e quais as implicações negativas que esses termos possuem até os dias atuais para aquela região. Nessa obra o autor apresenta, o que ele acredita ser, o início do processo da criação de um *pensamento hegemônico*² pelos países imperialistas em relação ao oriente, cujo intuito foi dividir o mundo em Leste/Oeste, nós/eles, Orientais/Ocidentais através de discursos de alteridade e de identidade que serviram para justificar a dominação do outro.

² Conceito formulado pelo filósofo Antonio Gramsci, de *Hegemonia cultural* para descrever um tipo de dominação ideológica de uma classe social sobre a outra.

O autor afirma que a disciplina Orientalismo, criada em universidades europeias, foi uma estratégia que visava estudar a cultura dos orientais para fins de dominação. Esse estudo serviu para reforçar a diferença entre Nós (europeus) e Outros (nações de diferentes partes do mundo). A relação entre Ocidente e Oriente seria uma relação de poder e dominação de diferentes graus e de complexa hegemonia, conforme sugere Said (1990).

Para Said (1990), o estudo do Orientalismo contribuiu para intensificar a relação de superioridade entre a Europa e o Oriente, transformando-se em uma superioridade posicional. A figura dos povos orientais foi representada pela visão e imaginação dos povos ocidentais, com distorções e falta de precisão produzida por uma generalidade dogmática.

A obra dialoga com a trajetória pessoal do autor que é de religião cristã, descendência árabe, nascido em Jerusalém, quando ainda era território palestino e por causa do conflito com Israel teve de abandonar sua terra natal. Considera-se um cidadão do mundo, um sujeito “fora do lugar”, como o próprio autor se intitula, pois, desde sua infância morou em diferentes países como: Palestina, Líbano, Egito e Estados Unidos.

A publicação da obra *Orientalism* (1978) acontece durante o conflito geopolítico travado pelas lideranças da extinta União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e os Estados Unidos, conflito intitulado de *Guerra Fria*³. Nessa obra o crítico desconstrói imagens simplistas, reducionistas que o ocidente tem do Oriente. Em *Orientalismo* (1990), o autor inicia com uma afirmação “[...] o Oriente é uma invenção europeia, e fora desde a Antigüidade um lugar de romance, de seres exóticos, de memórias e paisagens obsessivas, de experiências notáveis” (Said, 1990, p. 13). Sabemos que o oriente tem uma enorme diversidade cultural, social e econômica, é plural, constituído por diversos países com línguas, religiões e costumes próprios e não pode ser reduzido a uma única cultura e geografia.

Para Said (1990), o ocidente disseminou um discurso representativo do oriente através de sua literatura. Nela, o ocidental descreveu o oriente e suas sociedades com um certo grau de exotismo e estereótipos. Podemos encontrar textos sobre o oriente em obras como: a Bíblia, livro considerado sagrado para os cristãos; nos relatos de viajantes, como Marco Polo; fabulistas como Mandeville; movimentos conquistadores orientais como o Islã; peregrinos militantes e religiosos. Todas essas narrativas apresentam o oriente como um espaço geográfico e cultural único, sem contemplar a diversidade existente lá.

³A Guerra Fria aconteceu durante as décadas de 1947 e 1991. Esse evento marcou a polarização do mundo em dois blocos, um liderado pelos americanos e outro pelos soviéticos. Essa polarização gerou um conflito político-ideológico entre as duas nações e seus respectivos blocos, cada qual defendendo os seus interesses e a sua ideologia. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/guerras/guerra-fria.htm>. Acesso em: 25 nov. 2022.

A obra *Orientalismo* (1990) traz análises de produções literárias que, há séculos, constroem um discurso maniqueísta sobre a cultura dos povos orientais. Em diversas passagens, o autor analisa a tentativa do ocidente de inferiorizar a cultura islâmica. As obras analisadas pelo autor iniciam desde o período Renascentista, com a obra poética, *A Divina Comédia* publicada no século XIV, por Dante Alighiere, até séculos mais tarde, com Flaubert e seu relato de viagens ao Egito. Nessa viagem o escritor conheceu Kuchuk Hanem, uma cortesã egípcia que Said (1990) afirma que, foi apresentada ao mundo na perspectiva de Flaubert, e que o escritor francês:

[...] tenha produzido um modelo amplamente influente da mulher oriental; ela nunca falou de si mesma, nunca representou suas emoções, presença ou história. Ele falou por ela e a representou. Ele era estrangeiro, comparativamente rico, homem, e estes eram fatos históricos de dominação que permitiram não apenas que ele possuísse Kuchuk Hanem fisicamente como também que ele falasse por ela e contasse aos seus leitores de que maneira ela era “tipicamente oriental”. Minha argumentação é que a situação de força de Flaubert em relação a Kuchuk Hanem não é um exemplo isolado. É uma representação passável do padrão de força relativa entre o Leste e o Oeste, e do discurso sobre o Oriente que esse padrão permitia (Said, 1990, p. 17-18).

Said (1990) analisa o que ele chama de esquematizações de autores ocidentais para representar e inferiorizar o oriente. Para o autor, a criação da disciplina Orientalismo, nas universidades europeias e americanas foi de fundamental importância para a consolidação do que ele chama de pensamento de mundo Ocidental. É através da criação de estudos sobre o outro, o diferente, que o ocidente projeta sua perspectiva do que ele denomina de oriente ao resto do mundo.

A denominação à região de Oriente Médio foi atribuída pelos ocidentais, portanto uma construção do ocidente. A justificativa, segundo Said (1990), para essa nomeação deve-se a sua posição geográfica, pois localiza-se a oriente do centro do mundo e uma distância média desse centro, por esse motivo recebe essa denominação. Portanto, é a partir da perspectiva ocidental que julgamos conhecer essa rica e diversa região do planeta.

A nomenclatura Oriente Médio gerou divisões e consequências culturais que acabaram influenciando, inclusive, àqueles que habitam essa região, uma vez que quando questionados do seu lugar de pertencimento, eles próprios o nomeiam de “Oriente Médio”. A visão do oriental sobre o seu lugar no mundo e sobre si mesmo se dá a partir da perspectiva criada pelo ocidente.

Na mesma linha de pensamento de Said, encontra-se as ideias de Hall (2016) sobre o processo de ocidentalização. O autor inicia sua obra *O Ocidente e o Resto* (2016, p. 314) com um questionamento: “Onde e o que é o “Ocidente”? Esse questionamento instiga a uma reflexão sobre quais seriam os requisitos para uma sociedade ser considerada Ocidental. O texto elucida quais fatores históricos e culturais que levaram à criação da ideia de ocidente e sua relação de poder com ao restante do mundo.

O pensamento do sociólogo, em alguns aspectos, alinha-se com o pensamento de estudiosos de outras áreas do conhecimento como Said (1990) e Latouche (1996), que estudam esse tema. Para Carvalho (2007), o discurso empregado para difundir a ideia de Ocidentalização surge na Península Ibérica, juntamente com o período da expansão do capitalismo, este foi a força motriz que levou à criação de um mundo dicotômico, no qual diferentes povos foram submetidos aos abusos e vontades dos colonizadores, que se consideravam os portadores das ciências e das verdades.

Em *O senhor das ilhas* (1998), Manuel António aporta na ilha de Boavista, após um naufrágio que destruiu seu barco e parte de sua tripulação, o jovem capitão decide permanecer, entretanto sua decisão gera desconfiança. O narrador descreve: “Posteriormente quiseram alguns explicar a permanência de meu pai nas ilhas pela imediata descoberta das riquezas locais, pela avidez do lucro e do poder” (Barreno, 1998, p. 33). Portanto, a permanência da personagem no arquipélago sugere os reais motivos que levaram os europeus a uma corrida para ampliar territórios, pois a expansão seria a melhor forma de conseguir matéria-prima para sustentar as metrópoles e posteriormente, mão de obra barata para trabalhar nas colônias. Deste modo, refletir sobre a ocidentalização é reconstruir os caminhos que esse processo percorreu até chegar aos dias atuais.

Conforme Hall (2016, p. 315), “[...] o “Ocidente” é um conceito histórico e não geográfico”. Para o autor a sociedade para ser considerada ocidental tem de possuir alguns pré-requisitos, necessita ser: desenvolvida, industrializada, urbanizada, capitalista, secular e moderna. Apenas os países que compartilham dessas características são considerados ocidentalizados, mesmo que não pertençam, geograficamente a esta região do planeta e para os demais países que não enquadram nessas regras são os que o autor denomina de “o Resto”.

Segundo Hall (2016), a criação do pensamento de uma sociedade ocidental surgiu durante o século XVI, após o término do feudalismo e foi um conjunto de processos históricos específicos: político, econômico, social e cultural que foram determinantes para a consolidação da sociedade ocidental.

A ideia de Ocidente, que originou na Europa Ocidental, tomou tamanha proporção que atualmente, países que se não se localizam geograficamente no ocidente, mas que economicamente desenvolvidos, são considerados ocidentalizados. O Japão é um exemplo a ser citado, pois apesar de pertencer, geograficamente, à parte do planeta denominada oriental, devido seu desenvolvimento econômico e tecnológico é considerado um país ocidental. Outro exemplo são os Estados Unidos que apesar de não se localizarem na Europa, são considerados ocidental. Os Estados Unidos da América e o Japão se enquadram no que Hall (2016) explica como sendo Ocidental, porque são países avançados, desenvolvidos, industrializados. De acordo com o autor:

O discurso “o Ocidente e o Resto” está longe de ser unificado ou monolítico, sendo a “divisão” uma característica frequente. O mundo é, primeiramente, dividido simbolicamente entre bom e ruim, nós e eles, atrativo ou repelente, civilizado ou incivilizado, o Ocidente e o Resto (Hall, 2016, p. 348).

Essa divisão, conforme sugere o estudioso, também afeta o continente europeu, que econômica e geograficamente, está dividido em: Europa Ocidental e Europa Oriental, também conhecidos como países do Leste Europeu. Essa divisão aconteceu após a Segunda Guerra Mundial a qual os países considerados ocidentais eram os que pertenciam ao sistema capitalista, liderados pelos Estados Unidos e os orientais seriam os países cujo sistemas de governo eram socialistas, liderados pela antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas.

A região oriental da Europa é a mais pobre do continente e, mesmo nos dias atuais, sofre com diversas guerras étnicas e territoriais. A divisão entre ocidental e oriental cria estereótipos que fazem com que essas nações sejam vistas como o “Resto”. Sobre a diferença entre oriente e ocidente, Hall (2016) define que:

Todas as outras diversas diferenças entre e dentro dessas duas metades são fundidas e simplificadas, ou seja, tornam-se um estereótipo. Com essa estratégia, o Resto vem a ser definido como tudo o que o Ocidente não é, sua imagem invertida. É representado como absolutamente, essencialmente diferente: o Outro. (Hall, 2016, p. 348).

O autor assegura que, nas atuais conjunturas, o conceito de ocidentalização se tornou sinônimo de algo moderno. A construção do que ele chama de “identidade ocidental” se fortaleceu quando a Europa passou a se comparar e se diferenciar das chamadas sociedades menos desenvolvidas, surgindo dessa forma a ideia de superioridade do ocidente em relação ao que o autor chama de resto do mundo.

Para ele, o conceito de ocidente possui formas e funcionamentos para se efetivar: primeiro, cria as categorias de ocidentais e não-ocidentais; segundo, sintetiza características diversas em diferentes, em uma imagem, ou seja; funciona como parte da linguagem, um sistema de representação; terceiro: sugere um modelo de comparação, permitindo comparar até que ponto as sociedades se parecem ou se diferem uma em relação à outra; quarto: torna possível elaborar critérios de avaliação, de classificação de outras sociedades, seus positivos, funcionando como uma ideologia, ou conforme afirma Said (2011), criando estereótipos.

A formação de linguagens ou discursos foram essenciais para que essa ideia vingasse e alcançasse a proporção alcançada. Foi a partir da difusão desses discursos que a Europa começou a descrever e representar a diferença entre ela e os outros que se situavam no curso de sua expansão. Para Said (2011), o comportamento do ocidente em relação ao oriente se dá numa relação de poder e de formações ideológicas, muito complexas e repletas de estereótipos que:

Nem o imperialismo, nem o colonialismo é um simples ato de acumulação e aquisição. Ambos são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação: o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica está repleto de palavras e conceitos como “raças servis” ou “inferiores”, “povos subordinados”, “dependência”, “expansão” e “autoridade” (Said, 2011, p. 30).

Bhabha (1998), Memmi (2007) e Said (2011) possuem pensamentos parecidos quanto à criação dos estereótipos pelas nações imperialistas. Para eles, os estereótipos foram cruciais para dividir ou classificar nações como civilizadas e não civilizadas, em vários períodos da história da humanidade. No sistema colonial, a maneira como os nativos se relacionavam em sociedades, seus costumes e sua religiosidade foram mal interpretadas pelo homem ocidental que, a partir de sua perspectiva, parametrizou o grau de civilidade e desenvolvimento dessas nações e determinaram a forma como elas deveriam ser tratadas.

Bhabha (1998, p. 110) afirma que o estereótipo é “[...] um modo de representação complexo, ambivalente e contraditório, ansioso na mesma proporção em que é afirmativo, exigindo não apenas que ampliemos nossos objetivos críticos e políticos, mas que mudemos o próprio objeto da análise”. O europeu cria uma visão estereotipada do negro quando o vê como um selvagem, desprovido de alma. Ideias como essas que estavam presentes no discurso colonial e perduram até a atualidade na visão ocidentalizada do mundo.

2.5 Signos da Ocidentalização metaforizados na literatura

O europeu, durante o processo de colonização, levou consigo alguns objetos e indumentárias que faziam parte dos seus costumes e da sua cultura. Esses símbolos foram, e ainda são, um diferencial entre culturas e mensuram níveis sociais de brancos e indígenas, ricos e pobres. O sapato, apesar de ser apresentado desde os primórdios como uma peça utilizada para a proteção dos pés, na idade moderna tomou um novo significado, na sociedade ocidental.

Essa peça do vestuário usada há milhares de anos pelos asiáticos e europeus foi assimilada por povos do mundo inteiro, com o objetivo de proteger os pés de possíveis ferimentos e das intempéries climáticas utilizadas até os dias atuais. É uma peça que continua sendo um indicador de classe social, pois indivíduos menos favorecidos, financeiramente, ainda andam descalços, sendo, pois, analisados como metáfora de poder e sinônimo de ocidentalização.

Trazido pelo europeu às colônias, o sapato era uma indumentária utilizada pelos nobres e por aqueles que possuíam cargos e obedeciam a uma hierarquia. Somente o usavam quem possuía poder ou influência social, aos escravizados não era permitido. Esteticamente, essa peça do vestuário, utilizada por europeus, durante suas invasões simboliza poder e autoritarismo e encontra-se descrita em diversas obras, por diferentes autores, como Paulina Chiziane (2010) e Mia Couto (2015) que narram invasões na África. Em todas elas, analisamos que esse artefato é empregado como metáfora de superioridade e civilidade, pois o indígena é apresentado despido, descalço, considerado selvagem e conseqüentemente, inferior em relação ao branco.

Em *Mulheres de Cinza* (2015), obra que integra a trilogia *As areias do imperador*, do autor moçambicano Mia Couto, logo no início da narrativa, a personagem Imani narra a invasão da região compreendida como a atual Moçambique, pelos soldados de Ngungunyane, historicamente conhecido, Leão de Gaza. Ela descreve o pisar de uma bota no solo que pertence ao seu povo. A personagem metaforiza o calçado usado por militares, para descrever um cenário de guerra que seu grupo étnico vivenciou. O escritor moçambicano Mia Couto (2015), apresenta a situação de opressão sofrida pelos moçambicanos, antes da chegada do europeu.

Ngungunyane reinou por décadas, até ser expulso daquele território pelo exército colonial português e enviado ao exílio, em terras portuguesas. Depois disso, a região passou, definitivamente, para o domínio da Coroa Portuguesa. A personagem Imani descreve a invasão e suas conseqüências. A miséria e a perda dos sonhos transbordam no momento da invasão.

Certa vez, já a amanhã peneirada, uma bota pisou o Sol, esse Sol que a mãe havia eleito. Era a bota de um militar, igual à que os portugueses usavam. Desta vez, porém, quem a trazia calçada era um soldado de Nguni. [...] Os sete sóis morriam debaixo das botas dos militares. [...] Sem estrelas para alimentar nossos sonhos, nós aprendíamos a ser pobres. (Couto, 2015, p. 10-11).

A perda da liberdade e a repressão, narrada por Imani, estão metaforizadas no pisar da bota do soldado. Ele trouxe consigo o aniquilamento sociocultural que foi imposto ao povo moçambicano e demais povos africanos pela dominação. A usurpação de terras e a posição de superioridade está representada pela bota que conota poder e que não fazia parte dos costumes africanos. Os africanos por não terem os mesmos costumes que europeus foram considerados selvagens. O hábito de usar calçado, além de transmitir ideia de superioridade, também pode ser considerado sinônimo de ocidentalização.

A temática do calçado como símbolo de ocidentalização também se encontra descrita na obra *O Senhor das Ilhas* (1998) de Maria Isabel Barreno. Logo no primeiro capítulo, o narrador apresenta a cena em que Maria Josefa surge caminhando pela praia sem sapatos: “Frequentemente minha mãe se descalçava, frequentemente meu avô a repreendia, sem querer atender às incongruências de botinas e sapatos de cetim em areias tropicais e chão rugosos, contava-me ela” (Barreno, 1998, p. 31). E com severidade seu pai, D. Aniceto, a repreendia: “Nada nos deve fazer perder a civilidade [...]” (Barreno, 1998, p. 31). Descalçar-se significava se rebaixar à mesma condição dos colonizados e escravizados, algo inadmissível.

De acordo com Ferreira (2010), o uso de calçados simboliza a superioridade da raça e um diferencial social. O colonizador e seus descendentes não poderiam, mesmo que com o calor escaldante dos trópicos se igualar aos escravizados, pois sua condição de superioridade deveria ser mantida mesmo que as condições climáticas fossem adversas.

Para Chevalier (2001), “Andar de sapatos é tomar posse da terra [...]” (Servier, 1962, p.123, *apud*. Chevalier, 2001, p. 801). O estudioso apresenta neste verbete diversas formas e significados para o uso dos sapatos, tais como, passagens bíblicas e sua simbologia em outras culturas. De acordo com o autor, na tradição ocidental o sapato é considerado algo fúnebre, significa que um moribundo está partindo, mas também pode ser interpretado como o “símbolo do viajante”, aquele que parte para explorar novos espaços.

A obra *Ventos do Apocalipse* (1993) apresenta a condição de miséria e degradação humana sofrida pelos moçambicanos, em decorrência da Guerra Civil, pouco tempo depois de cessar a guerra de independência. O país que já se encontrava arrasado depara-se com um novo conflito étnico por causa de poder. Na passagem em que o narrador descreve “Pegadas estranhas desenham-se bem nítidas na orla do celeiro. São pegadas de botas e em Mananga

ninguém as usa porque ninguém as tem. Poucos são os que usam sapatos e só os põem em dias de gala” (Chiziane, 2010, p. 22). A bota nessa cena caracteriza o guerrilheiro que, após assimilar a cultura do colonizador, acaba por reproduzir a mesma violência.

A bota é uma metáfora para se pensar no controle militar nas colônias. Ela representa o perigo que rondava as comunidades assombradas pelos violentos confrontos étnicos. Os pés descalços, da maioria da população representa a condição social de vulnerabilidade a que foram submetidos os moçambicanos em decorrência da guerra. Vários povos originários, de diversas partes do mundo, conservam os pés descalços como símbolo de resistência ao poder capitalista e à cultura europeia.

A obra *A mulher de pés descalços* (2017), da ruandesa Scholastique Mukasonga, exemplifica muito bem essa contradição social entre ricos e pobres, negros e brancos. Ela descreve, ficcionalmente, uma pluralidade cultural, mas ao mesmo tempo uma realidade parecida com os demais países considerados periféricos. A obra configura uma antítese à metáfora dos pés calçados, pois nela a autora descreve a dura realidade dos sujeitos dos “pés descalços”, os sem pátria, sem direitos básicos, sem direito à vida. A autora narra a história de seu povo, os tutsis, e utiliza-se desse signo “pés” reforçado pelo adjetivo “descalços”, a fim de demonstrar a dura realidade vivenciada por homens, mulheres e crianças dessa etnia, durante a guerra civil em Ruanda.

A narrativa apresenta a conturbada convivência entre etnias rivais, que têm seus territórios dominados pelo regime colonial. Historicamente, esses grupos possuíam cada qual o seu território, que após a partilha da África, arquitetada durante *A Conferência de Berlim* (1884-1885), passou a integrar um único território. Ruanda foi dominada pela Alemanha e após o término da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), e com a derrota da Alemanha o território passou para o controle da Bélgica. Após a Segunda Guerra Mundial (1945), passou a administração para o domínio da ONU.

Ruanda se tornou independente, em 1961, no entanto a rivalidade entre tutsis e hutus vem de longa data. Quando o poder colonial belga deixou o poder, os tutsis ficaram na administração do país, causando a exclusão e insatisfação dos hutus. A rivalidade entre tutsis e hutus culminou numa guerra civil e em 1961 os hutus conquistaram o poder.

Encontra-se no próprio título da obra, *A mulher de pés descalços* (2017), a configuração de toda uma nação despida, ironicamente, dos pés à cabeça, do direito à terra, à cultura, à própria identidade. A luta pelo poder entre as etnias tutsi e hutu, no período pós-independência de Ruanda, resultou em uma guerra fratricida entre as etnias tutsi e hutus que culminou no

genocídio de aproximadamente, oitocentos mil ruandeses num confronto que durou cerca de cem dias.

O episódio histórico causou indignação em diversos povos africanos, especialmente, nos migrantes ruandeses, espalhados em várias partes do mundo, pelo descaso das autoridades mundiais que não interviram para que esse massacre não acontecesse, em 1994. Enquanto milhares de ruandeses eram assassinados cruelmente, acontecia o maior campeonato futebolístico do mundo, a *Copa do Mundo*, nos Estados Unidos da América, ficando o conflito ignorado.

No romance *O Senhor das ilhas* (1998), observamos que, além da metáfora dos pés descalços, descrito no primeiro capítulo, há outros símbolos que denotam costumes ocidentais, nos quais: a baixela de prata, o brasão, o jogo de gamão, a religião cristã imposta através do batismo, fazem parte dos costumes levados pelos europeus às colônias. A autora, ao apresentar sua ancestralidade cabo-verdiana, enfatiza os costumes típicos trazidos pelos europeus, como o jogo de gamão, de origem egípcia, chegou à Europa através dos turcos que migraram para aquele continente, durante a expansão Otomana. Esse jogo é descrito no primeiro capítulo, sendo praticado por D. Aniceto e Manuel António que é citado na obra para validar a aceitação do estranho náufrago ao convívio da família que o resgata e que está prestes a se tornar genro de D. Aniceto, um dos homens mais prósperos das ilhas de Cabo Verde.

Não sei como descobriu que D. Aniceto jogava gamão. [...] Confessou-se amante, apaixonado, campeão de gamão. Depressa constatou que aquele jovem desconhecido e naufragado era, de facto, um exímio jogador. Sentaram-se, cada um de seu lado da mesinha de charão junto a essa mesma janela que dava para o sol e para o mar. Para toda a vida (Barreno, 1998. p. 35).

Porém, a desconfiança de Dom Aniceto quanto à origem do forasteiro ainda perdura e é intensificada quando o hóspede desconhecido demonstra interesse em se casar com sua filha, Maria Josefa. “D. Aniceto, apesar de todos os jogos de gamão, hesitou. [...] Escrevera ao filho Francisco que descobrisse o rastro do candidato a genro. [...] A resposta demorou” (Barreno, 1998, p. 47). Manuel António é interrogado sobre a idoneidade das informações que declarou ao futuro sogro. Dom Aniceto quer a todo custo a confirmação da estirpe do futuro genro:

O senhor desculpe, mas pode ser um foragido da justiça, disse Aniceto. Manuel António respondeu-lhe, grave que sim; que poderia ser. Que esse era o risco por todos corrido naquelas areias escaldantes das Áfricas. A lonjura era muita, nada podia ser confirmado. [...] nestas ilhas tem de prevalecer a boa-fé entre cavalheiros (Barreno, 1998, p. 47).

A negativa da confirmação a respeito da descendência do noivo não foi empecilho para a realização do casamento. Após a cerimônia “Um ou outro convidado estranhou a ausência de credenciais daquele jovem [...]” (Barreno, 1998, p. 51). D. Aniceto não se abala com os comentários e se defende dizendo: “[...] enfim, há alguém civilizado nesta ilha, que sabe jogar gamão”. Por fim, compreendemos que o jogo de gamão, bem como conhecer as suas regras significa civilidade, o que ratifica a superioridade do europeu sobre os escravizados e mestiços que vivem nas ilhas.

O brasão, de acordo com o Dicionário da Língua Portuguesa, significa: *desenho criado para identificar pessoas, famílias, clubes desportivos, cidades países, etc.* Não se sabe ao certo a data exata de sua criação. Essa insígnia não era ofertada a qualquer pessoa ou família, somente a receberiam aqueles que demonstrassem ato de coragem e bravura durante as guerras, os vencedores de grandes batalhas, os chamados *cavaleiros*.

Depois de alguns séculos e, até os dias atuais, esse desenho é considerado símbolo de fidalguia, de *status*, conferido a famílias dos nobres, no intuito de identificar o grau social, dessa forma, apenas os heróis ou a nobreza possuíam esse ícone e poderiam transmiti-lo a seus descendentes.

Na análise da obra *O senhor das ilhas* (1998), percebemos que o brasão concedido à família Martins, pelo príncipe regente, atesta seu grau de nobreza e os difere dos demais habitantes das ilhas, como podemos ver no trecho: “Meu avô partiu para Portugal dizendo que ia visitar uns familiares...[...] Só no seu regresso soube que pedira ao príncipe regente carta de brasão de armas de nobreza e fidalguia” (Barreno, 1998, p. 89). A autora utiliza-se dessa alegoria para configurar o grau de nobreza de seus antepassados, pertencentes aos primeiros colonizadores de Cabo Verde, contrariando a hipótese de que eles pertencessem à população oriunda de excesso de contingente carcerário, ou de *personas non gratas* pela Coroa Portuguesa.

Na terceira sessão do segundo capítulo da obra, é relatada a decisão do tataravô em comprar uma baixela de prata por influência do governador D. António Lancarster, que viera de Portugal se aportar nas ilhas. Consideramos o utensílio um símbolo de ocidentalização, por ser um objeto considerado sofisticado, em algumas sociedades era utilizado para compor banquetes e suntuosos jantares ofertados pela nobreza a fim de demonstrar ostentação e luxo.

Nas sociedades ocidentalizadas, a baixela configura um atributo de civilidade, um objeto de ostentação, mas em outras sociedades esse utensílio não possui a mesma importância. Para os ocidentais, esse utensílio, além de recipiente para acondicionar os alimentos, também era

utilizado para adornar a mesa durante as refeições, pois comer com pratos e talheres é costume ocidental, em que são utilizados em banquetes oferecidos aos nobres, políticos, militares e religiosos em cerimônias festivas.

Em *O senhor das ilhas* (1998), o narrador apresenta uma passagem na qual D. Aniceto regressa de Portugal no mesmo barco que o novo governador das ilhas, D. António Lancaster, “Suas famílias conheciam-se e tinham entre si amenidades antigas” (Barreno, 1998, p. 93), D. Aniceto o convida para um cordial jantar em sua casa, a fim de apresentar-lhe seus familiares e se torna amigo de Manuel António.

A estada do governador nas ilhas trouxe considerável mudança no estilo de vida dos colonos que possuíam dinheiro, mas não requinte e sofisticação. O governador veio administrar o arquipélago na certeza de estar iniciando seu calvário e só aceitou ir, pois foi uma tarefa imposta e deveria cumpri-la para continuar nos favores reais. No entanto, o vislumbre de uma estadia profícua o fez mudar de opinião.

Na narrativa, podemos observar que o piano de cauda, o serviço de porcelana chinesa, a mobília são símbolos que refletem costumes ocidentais em terras africanas. O colono necessita ostentar para ratificar sua superioridade perante os autóctones. Através desses símbolos que o colonizador se convencerá de que é merecedor de todas as conquistas. Todos esses símbolos, o sapato, o jogo de gamão (estendendo-se a outros jogos elitizados), o brasão, a baixela de prata são símbolos que, mesmo nos dias atuais, são utilizados para segregar sociedades em ricas e pobres.

O batismo da religião cristã também compreendemos como um símbolo de ocidentalização. Esse sacramento cristão encontra-se descrito nos Evangelhos de Mateus 3:13-17; Marcos 1:9-11; Lucas 3:21,22 e João 1:29-33, livros que compõem o Novo Testamento. Ele no início do cristianismo não era uma exigência da igreja e somente passou a ser durante a Idade Média que foi imposto a todos e tornou-se sinônimo de salvação para os europeus. De acordo com Cuba (2020):

O batismo se constituía como critério central no longo processo em que o africano se tornava escravo. Por meio do Padroado Régio, a monarquia católica portuguesa estabeleceu normas e regras de trato específicas para a administração do batismo cristão. As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de autoria do arcebispo da Bahia D. Sebastião Monteiro da Vide, se tornaram o principal corpo doutrinário no qual se alicerçava a Igreja no Estado do Brasil Setecentista. Era baseado na tradição bíblica, nas Constituições Portuguesas, nas ordenações do Concílio de Trento e na experiência da gestão eclesiástica colonial (Cuba, 2020, p. 251).

O sacramento do batismo, imposto pela Igreja, era um critério para os escravizados adquirirem a civilidade não somente no Brasil, mas em todos os lugares onde ocorreu a escravidão. Ao ser batizado, o escravizado perdia sua identidade africana e era obrigado a adotar um nome cristão, que na maioria das vezes eram nomes de santos ou nomes bíblicos.

A literatura nos apresenta vários exemplos da perda da identidade africana aos que chegavam na condição de escravizados. Para ilustrar esse ponto vejamos duas passagens da obra *O senhor das ilhas* (1998): “Cremilde, não sei porquê, e assim fora batizada: o velho nome africano ficou na selva donde a haviam trazido” (Barreno, 1998, p. 56). A escravizada foi trazida para Cabo Verde para ser ama de leite, da filha de D. Aniceto, Maria Josefa, sofre a violência da imposição do nome. Semelhante processo observamos em *Um Defeito de Cor* (2006), da escritora brasileira, Ana Maria Gonçalves. A personagem Kehinde narra a trajetória de um grupo de africanos que são trazidos para o Brasil, no período da escravidão. Vejamos um trecho:

Nós não víamos a hora de desembarcar também, mas, disseram que teríamos que esperar um padre que viria nos batizar, para que não pisássemos em terras do Brasil com a alma pagã. [...] Em terras do Brasil, eles tanto deveriam usar os nomes novos, de brancos, como louvar os deuses dos brancos... (Gonçalves, 2020, p. 63).

Ao desembarcarem, os escravizados passavam pelo ritual do batismo, no qual seus nomes eram modificados para que não restasse nenhum resquício de pertencimento ao local de origem. A perda da identidade iniciava com a perda do nome de origem, pois o nome vem carregado de significado para o sujeito. Cada sociedade possui seus costumes e tradições e nas culturas africanas, o nome não somente representa identidade, como possui um significado mais profundo, sugerindo uma conexão religiosa.

2.6 O processo civilizatório: a construção do sujeito num entre-lugar

A igreja exerceu fundamental protagonismo no processo de colonização. A ela cabia o papel de catequisar os indígenas para que esses se tornassem civilizados e sua presença contribuiu para a fixação do europeu em territórios ultramarinos. Alcançar a civilidade consistia em abandonar suas crenças, valores, práticas religiosas, instituições, modos de vida enfim, seus costumes e tradições e adotassem a crença, costumes e forma de governo que os europeus julgavam como sinônimo de uma sociedade civilizada.

De acordo com Martinez (2010), a missão possuía objetivos explícitos e implícitos. Os explícitos, seria levar a melhoria das condições morais dos indígenas, desse modo, salvar os selvagens da sua ignorância e torná-los seres civilizados; e os implícitos, consistia em que as nações colonizadoras precisavam de novos mercados, de matérias primas, lugar onde pudessem colocar os seus excedentes populacionais, e sua população carcerária.

A autora reflete que “[...] ser civilizado era ser católico, crer em um Deus justo e onipotente que assegurava a diferença entre colonizador e colonizado; que teria dado aos primeiros a missão de trazer os segundos para a sua glória com a divulgação e expansão da sua fé” (Martinez, 2010, p. 61). Esse processo civilizatório trouxe consequências traumáticas: a dominação e a tentativa de apagamento das culturas indígenas pela imposição da religião e suposta melhoria nas condições materiais aos indígenas. No entanto, ela foi pensada e executada de acordo com o modelo ocidental, cujas ambições eram muito diferentes das dos indígenas. O europeu possuía uma cultura baseada no monoteísmo, união monogâmica, dentre outros costumes que não se enquadravam com os costumes indígenas.

O *modus vivendi* dos nativos não foi compreendido e muito menos respeitado pelo homem ocidental. Ele vive até os dias atuais, em diferentes sociedades espalhadas por diversas partes do globo terrestre, com base numa vida sustentável, com hábitos diferentes das comunidades europeias. Suas necessidades eram e são completamente diferentes das sociedades capitalistas ocidentais. Martinez (2010) traz alguns questionamentos muito pertinentes sobre a intenção da missão civilizadora em realizar mudanças nos costumes dos indígenas para que fossem considerados civilizados:

O que seria melhorar as condições materiais para os ocidentais? Ensinar aos indígenas técnicas agrícolas modernas para uma produção em grande escala, que a eles em nada beneficiava? Mostrar aos indígenas que além das bebidas espirituosas que eles conheciam e fabricavam a partir dos seus frutos e raízes naturais, existiam outras que tinham o mesmo resultado, ou seja, lhes deixariam alcoolizados, enriquecendo os produtores de vinho da metrópole? Fazer com que os indígenas fossem obrigados a cultivar o algodão, para depois que este fosse industrializado na metrópole, retornasse para a colônia em forma de panos e fatos para que o indígena os comprassem e se caricaturassem? Fazer com que os indígenas tivessem as suas palhotas para lhes cobrar o imposto que serviria aos cofres do Estado? (Martinez, 2010, p. 19).

Esses questionamentos fazem refletir sobre as reais intenções das missões, pois o que ela idealizava e pregava não foi benéfico ao indígena, muito pelo contrário, causou prejuízos para seus costumes e tradições. Concordamos com a autora quando afirma que o objetivo de melhorias propostas pela Missão, “[...] na grande maioria das situações, o resultado favorecia,

realmente, ao colonizador” (Martinez, 2010, p. 59). Inferimos que ela não passou de um plano funesto de exploração que mudou, drasticamente os costumes, a língua, a religião, criou uma polaridade, conceitos e pré-conceitos para com os autóctones e demais povos que passaram a ser considerados como o outro, o diferente, o inferior em relação ao ocidental.

Em *O senhor das ilhas* (1998), o narrador apresenta diversas passagens que ratificam a imposição da religião cristã como a redentora, a única que tem o poder de salvar àqueles que nela forem aceitos, através do batismo. Esteticamente, ocorre a confirmação do pensamento hegemônico europeu no momento da imposição do cristianismo, através do rito de passagem, o batismo, e o rebaixamento das demais religiões, que ao longo de toda a narrativa será inferiorizada e até demonizada. O pensamento maniqueísta permeia a obra, validando o pensamento ocidentalizado na estética romanesca.

No romance *O senhor das ilhas* (1998), no primeiro capítulo, o narrador descreve a chegada de Manuel Antônio e sua tripulação. Ele narra o momento em que o barco naufraga e os destroços são arremessados pelas fortes ondas na praia da Ilha de Boavista. Maria Josefa, curiosa, corre para a praia e num gesto humanitário socorre os náufragos: “Ao escravo que seguia a seu lado insistindo e implorando para que se resguardasse e não o obrigasse, também a ele, a perigos evitáveis [...]” (Barreno, 1998, p. 33). A atitude fraterna de Maria Josefa associa-se à ideia de que a missão do colonizador se compara a de um ser superior que vai para as novas terras salvar a todos os necessitados, inclusive os indígenas.

A personagem falou ao escravizado o quanto os náufragos deveriam estar esgotados e lhe falou sobre compaixão, citando passagens bíblicas: “Assim diz o evangelho, acrescentou minha mãe, que nunca perde, até hoje, uma ocasião para evangelizar quem está ao seu alcance” (Barreno, 1998, p.33). E acrescenta que “Os escravos da casa haviam todos sido batizados, evidentemente” (Barreno, 1998, p.33). O advérbio “evidentemente” apresenta a certeza de que havia sido cumprido os desígnios da igreja nas ilhas.

A imposição do batismo modificava a condição do escravizado, que saía da condição de selvagem para alcançar a civilidade; e somente depois disso, passava a ser considerado pela igreja como seres possuidores de almas. O branco, por sua vez mantinha-se na condição de redentor, pois havia salvado seres através de sua compaixão, como em: “Meu avô não tinha dúvidas de que era esse o principal desígnio da existência de colônias portuguesas, o desígnio divino: o resgate do negro de suas crenças pagãs, a sua evangelização” (Barreno, 1998, p. 33). Nessa citação, Manuel Maria ratifica a ideia de que as colônias portuguesas possuíam o propósito de levar civilidade para o colonizado através da religião.

Levi (1999) apresenta uma análise de relatos do missionário capuchinho, enquanto esteve em missão evangelizadora em terras africanas. O autor analisa as impressões e perspectivas do missionário ao relatar à Coroa e aos seus superiores os costumes dessas sociedades e afirma que suas impressões se encontram repletas de estereótipos e ideias negativas a respeito das sociedades que compunham aquele território. A Coroa Portuguesa era quem aprovava o envio dessas missões para o continente africano e as missões eram encarregadas da aproximação e ganhar a confiança dos nativos.

De acordo com Levi (1999), os religiosos da Ordem dos Capuchinhos foram os que permaneceram por mais tempo naquela região. Por esse motivo, tiveram grandes oportunidades de se relacionar com as diversas camadas sociais e também foram eles quem mais descreveram os costumes dessas sociedades, a fim de enviá-las a Roma e a Portugal.

Segundo Levi (1999), os relatos dos religiosos tinham o propósito de manter seus superiores informados sobre os acontecimentos locais, os costumes dos indígenas que lhes pareciam muito diferentes dos costumes europeus. Nesses relatos eles pediam que os religiosos que iriam atuar nas missões soubessem das reais condições das sociedades, às quais eles iriam catequizar, para que não desvirtuassem dos verdadeiros interesses da igreja.

As cerimônias, os ritos e as várias manifestações culturais africanas eram consideradas demoníacas, pecaminosas. Imperava, por parte dos religiosos, uma visão maniqueísta ao interpretar a cultura do outro. O estudioso defende a ideia de que:

A Coroa e os missionários ambos usaram todas as argumentações possíveis e imagináveis em apresentar esse povo cruel e bárbaro: pais que vendiam e/ou comiam os próprios filhos; mães que laceravam e/ou trituravam no almofariz as próprias crianças; açougue com carne humana à venda! Enfim o arsenal completo das torpezas que geralmente se atribuem aos seres selvagens, àqueles que pertencem ao Inferno e que foram enviados em terra para punir os homens para os seus pecados (Levi, 1999, p. 38).

Os costumes dos indígenas eram informados à Coroa e ao Papa pelos padres e continham suas impressões sobre o modo de vida peculiar dos indígenas, muitas vezes interpretados como atos de selvageria. Para Levi (1999), esses relatos não passavam de invenções dos europeus para construir uma imagem negativa dos indígenas e que serviram de argumentos para justificar o regime de escravidão imposto aos povos africanos.

Em *O senhor das ilhas* (1998) há várias passagens nas quais descrevem o continente africano como inculto, selvagem e que a salvação seria a conversão ao Cristianismo. Conforme ocorreria com todos os países que passaram pela exploração colonial e, Cabo Verde não foge à regra, a cumplicidade da igreja contribuiu com o projeto de exploração e dominação. Os

missionários vindos da metrópole contribuíram com a exploração do território ao realizar o reconhecimento do ambiente e relatá-los aos seus superiores, conforme observamos anteriormente. A eles competia não apenas a salvação das almas pagãs, conforme pregavam, mas inventariar as riquezas contidas na fauna e flora daquela região.

O narrador Manuel Maria relata a chegada do frade João Feijó ao arquipélago: “João Feijó viera do Brasil [...] frade, um dos poucos que julgava de importância um estudo profundo das ilhas para sua exploração acertada. [...] Havia vários homens assim, que corriam as colônias de uma ponta à outra, e pena é que tenham ficado esquecidos, *como se nada lhes devêssemos*”. (Barreno, 1998, p. 59, grifo nosso).

O narrador ao condear-se do esquecimento dos feitos históricos dos missionários acaba por ratificar a importância desses para a consolidação do projeto colonial. Seu pai, Manuel António convida o padre para ir até a ilha do Sal, para lhe mostrar suas obras e projetos e as benfeitorias que estavam sendo realizadas naquela ilha. Cremilde, uma das escravizadas da casa se convida para acompanhá-los. Após chegarem à ilha do Sal, a negra, que havia ido para ajudá-los na cozinha, sumiu por dois dias adiando o retorno do grupo à ilha de Boavista.

Ao retornar para junto dos demais da comitiva, a negra relata que esteve fazendo uma limpeza espiritual na ilha “Contou ter andado por montes e ribeiras, sacrificando e entoando, limpando a ilha dos maus espíritos” (Barreno, 1998, p. 61). O padre, incrédulo dos fatos narrados pela negra, a questiona com perguntas e com “curiosidade científica”. O narrador relembra o fato dizendo “[...] meu pai que assistira então ao mais extraordinário diálogo, entre as escuras crenças africanas e o *raciocínio claro da ciência europeia*” (Barreno, 1998, p. 61, grifo nosso).

Nessa passagem percebemos o pensamento de superioridade do branco estereotipando da cultura africana. O europeu, que se considera civilizado, não reconhece a cultura dos outros povos que não se enquadram na cultura dita ocidental. A crença de Cremilde é considerada “escura”. A essa escuridão, inferimos significar como falta de conhecimento científico, ou até mesmo obra do demônio; pois a escuridão = trevas; trevas = inferno, conforme descreve o Livro Sagrado dos cristãos.

3. MARIA ISABEL BARRENO: O ENTRE-LUGAR DOS ESPAÇOS COLONIAIS, EM *O SENHOR DAS ILHAS*

3.1 Anatomia de um Mundo Novo: considerações sobre Cabo Verde

Reza a lenda que Deus, depois de construir o mundo, cansado, colocou um pé na África Negra e outro na Europa, sacudiu as santas mãos e caíram dez bocados de barro. Sem se aperceber, criou as dez ilhas de Cabo Verde e, desta forma, marcou o destino do povo do arquipélago. Esquecidas pelo Senhor, o tempo sucedeu ao tempo e as ilhas foram achadas desertas pelos portugueses e habitada. Povos africanos e europeus ali, em perfeita simbiose, se miscigenaram e da metamorfose resultou outro homem, o cabo-verdiano.

(Baltasar Lopes da Silva, 1947, apud Lobo, 2015, p.131)

Baltasar Lopes da Silva, um dos fundadores da *Revista Claridade*, descreve, poeticamente, sua impressão sobre a criação do arquipélago de Cabo Verde. O poeta, ao apresentar as dez ilhas perdidas no meio do oceano, faz uma metáfora com o paraíso descrito na Bíblia, livro sagrado dos cristãos, especificamente no livro de Gênesis. Ele descreve suas paisagens como uma obra-prima divina, criadas ao acaso, após Deus ter finalizado a origem do mundo. Para o poeta, o arquipélago de Cabo Verde foi o ponto final na criação da humanidade. Invisíveis aos olhos humanos até seu descobrimento, se tornaram únicas e foi nelas que se constituiu a nação cabo-verdiana.

Baltasar Lopes considerava as ilhas como o berçário de um povo gerado da mistura das culturas, europeia e africanas. Dessa mistura muito peculiar surgiu um povo único, conforme Pereira (2011, p. 47), uma “[...] terceira cultura, parida de outras que a geraram”. Um povo seletivo, repleto da cultura do colonizador e de povos africanos que vieram para contribuir com sua força e genialidade com a cultura cabo-verdiana.

A República de Cabo Verde, geograficamente, é composta pelas ilhas – Santo Antão, Santa Luzia, São Vicente, São Nicolau, Sal, Boavista, Maio, Santiago, Fogo, Brava - e cinco ilhotas. O arquipélago localiza-se, aproximadamente, a 500 quilômetros do continente africano e foi explorado, durante séculos, por vários países como Itália, Inglaterra, Espanha, além de Portugal seu principal colonizador. A partir de sua descoberta, tornou-se um importante entreposto entre as metrópoles e as colônias.

O Arquipélago de Cabo Verde, segundo Pereira (2011), recebeu essa denominação por se situar ao largo do promontório africano, com o mesmo nome. Geograficamente, posicionado

no Oceano Atlântico, o arquipélago é formado por dez ilhas, de origem vulcânica, que em função do vento dominante são divididas em barlavento e sotavento⁴. Elas fazem parte de um conjunto chamado Macronésia, no qual também fazem parte, os arquipélagos dos Açores, da Madeira, As Selvagens (subarquipélago da Madeira) e das Canárias.

Em *O senhor das ilhas* (1998), no subcapítulo intitulado *O colar*, observamos uma passagem em que há uma breve descrição das ilhas cabo-verdianas. Manoel António decide presentear sua esposa, Maria Josefa, com um colar de pedras precisas que mandou fabricar. Ele era formado por diversas pedras ligadas por elos de ouro, o qual cada pedra representava uma ilha do arquipélago. Ao dar o colar para a esposa o marido descreve o significado e a disposição de cada pedra:

A Brava era uma granada, com duas malaquites representando seus ilhéus; o Fogo, o topázio da cor do mel; Santiago, a aventurina, com suas interiores palhetas douradas; Maio, a água-marinha; Boavista, a safira; Sal, o diamante, pedra primeira que pendia na frente do colar; S. Nicolau, a cornalina; São Vicente, a ametista; Santo Antão o rubi; e entre S. Nicolau e S. Vicente, Santa Luzia, a deserta uma opala, e seus ilhéus próximos, Raso e Branco, ébano e marfim (Barreno, 1998, p. 139).

De acordo com Pereira (2011), o arquipélago foi descoberto entre os anos de 1460/1462 por António de Noli e Diogo Afonso. O documento mais antigo que se tem conhecimento sobre ocupação de Cabo Verde é *A Carta Régia*, datada de 03 de dezembro de 1460, na qual D. Afonso V doa as ilhas descobertas ao Infante D. Fernando. Apesar de ter sido descoberta, aproximadamente, em 1460, somente em 1466, o rei Afonso V concedeu aos moradores da ilha de Santiago o início do seu povoamento.

Seu povoamento iniciou-se com a chegada de portugueses e de escravizados africanos trazidos da costa ocidental da África, que se fixaram, a princípio, nas ilhas de Santiago e Fogo. No entanto, essa primeira tentativa não obteve muito sucesso, devido a diversas situações: a maioria das ilhas eram desprovidas de água doce; localizavam-se distante do reino; não possuíam metais preciosos nem especiarias para exploração; o clima não contribuía para agricultura devido a sua aridez, que tornaria o solo improdutivo e insalubre.

⁴ Barlavento e sotavento são termos náuticos utilizados para designar a direção do vento nas velas de navios e veleiros. Barlavento designa a borda do navio de onde o vento sopra nas velas, ou seja, aquela que oferece resistência ao vento. Sotavento é a borda do navio oposta à direção de onde sopra o vento. Além de serem termos náuticos eles também passaram a ser utilizados para designar certas zonas das costas afetadas pelo vento. O arquipélago de Cabo Verde recebe essas duas direções dos ventos que também influenciam na força das ondas que incidem na praia. RTP Ensina. *Cuidado com a Língua!* III série (2007). Disponível em: <https://ensina.rtp.pt/artigo/de-barlavento-a-sotavento-para-onde-sopra-o-vento/>. Acesso em: 15 out. 2023.

A ilha de Santiago foi a que apresentou condições favoráveis de ser habitada, no entanto, tal tarefa despendeu um descomunal esforço, pois a ilha encontrava-se desprovida de espécies vegetais que pudessem ser utilizadas para alimentação. Quando os primeiros habitantes chegaram à ilha encontraram apenas urzela, dragoeiros e uma vegetação selvagem que revestia toda a superfície das ilhas. Desse modo, eles tiveram de iniciar, o quanto antes, o cultivo de espécies agrícolas que pudessem servir de alimento.

Para que a Coroa portuguesa tivesse a posse dessas ilhas, ela teve de abrir mão, em parte, do monopólio dos Tratos e Resgates dos ‘Rios de Guiné’. Pereira (2011, p. 18) questiona quais seriam as reais intenções em ficar com as ilhas que “[...] mostravam-se, desde o princípio, desfavoráveis à ocupação humana”. As Ilhas, além do clima e de condições hostis, não dispunham do que os portugueses ambicionavam: metais preciosos, especiarias e comércio vantajoso. Nas ilhas, não existiam riquezas para estimular a ida de colonos, nem condições favoráveis de subsistência.

Pereira (2011) afirma que as ilhas possuem clima árido e semiárido e por esse motivo, as condições naturais das ilhas de Cabo Verde são muito difíceis. Considerado um país pobre, com precária condição de vida, agravada pelo clima que de tempos em tempos sofre com secas rigorosas que ceifam muitas vidas humanas. Em *O senhor das ilhas* (1998), o narrador assim descreve as ilhas após a chegada do colonizador: “Onde meu pai, de facto, se instalou foi num deserto que nada que nada oferecia à cupidez vulgar, um deserto só vestido de verde durante as breves benesses das chuvas, assolado por fomes periódicas e violentas” (Barreno, 1998, p. 33).

O autor relata que entre os anos de 1947-1948, ocorreu uma grande seca no arquipélago. Foram dois anos de tristezas e tragédias. A grande seca trouxe, conseqüentemente, muita fome e miséria para o arquipélago e ceifou, aproximadamente, trinta mil vidas. Pereira (2011) afirma que “[...] devido à instabilidade climática associada a outros motivos, Cabo Verde possui um alto índice de migrações” (Pereira, 2011, p. 17). São indivíduos que migram para várias partes do mundo em busca de melhores condições de vida. Para o autor estes cidadãos cabo-verdianos da diáspora são estimados em um milhão e duzentos mil.

Pereira (2011) adverte que a intenção da Coroa portuguesa em povoar o arquipélago teria função geo-estratégica. Sua localização foi determinante para que o rei de Portugal ordenasse a ocupação imediata das ilhas, pois serviria de “[...] base de apoio logístico da navegação atlântica” (Pereira, 2011, p. 19). As ilhas serviriam de ponto de apoio para as naus abastecerem de água e de víveres para seguirem viagem, tanto para a ponta meridional da África, e mais tarde para o Brasil e dessa forma o arquipélago teve sua trajetória histórica

transformada por consequência desse período. Esse pensamento é compartilhado por Fernandes (2000), quando afirma que:

Na verdade, tanto os colonos como a Coroa deixaram subentender ser o arquipélago mero reduto de um projeto mais abrangente, pessoal ou institucional. O seu interesse vincula-se, prioritariamente, a algo que é extrínseco e, até certa medida, alheio ao arquipélago. Este, enquanto destino habitacional, é valorizado sob uma mera lógica utilitarista que ajuda na materialização do anelo expansionista-acumulacionista (Fernandes, 2000, p. 17-18).

Em 1466, o rei de Portugal Afonso V, ao perceber que tal intento de povoamento das ilhas não estava alcançando o resultado almejado, institui a Carta Régia, na qual estabelecia, a quem se propusesse colonizar as ilhas, condições favoráveis para contornar as dificuldades de fixação. Lobo (2015) descreve quais foram os motivos que levaram os colonos portugueses a colonizarem a ilha de Santiago e as benesses que receberiam por esse feito, vejamos:

Até 1466, a ilha de Santiago, como as demais, encontrava-se escassamente habitada. Porém, foi nesse ano que o quadro começou a mudar, mediante a apresentação de um documento que tratava da permissão dos fixados em Santiago de comercializarem com as sociedades ribeirinhas do continente africano e com a Europa. A prática desse comércio era considerada ilícita senão mediante expressa autorização régia. Nesse sentido, o referido documento constituía um trunfo para os povoadores de Santiago, uma vez que estar em Santiago representava adquirir o direito do exercício do comércio euro-africano. Essa prerrogativa jurídica tornou a ilha um lugar atrativo e um polo de imigração, reclassificando sua posição como estratégica (Lobo, 2015, p.124).

Aos que se fixaram nas ilhas, foi concedido várias benesses como: o monopólio comercial em toda a costa africana, desde o Senegal até os rios da Guiné; competência civil e criminal sobre todos os mouros, negros e brancos, forros e cativos, de toda a sua geração que em dita ilha houver.

Fernandes (2000) apresenta uma definição que se assemelha a de Lobo (2015), a respeito da Carta Régia de 1466, na qual o rei Afonso V concede incentivos aos futuros colonos que desejarem povoar as ilhas do arquipélago. No entanto, para o autor esses benefícios seriam para compensar a distância das ilhas até o Reino, e pela falta de estrutura habitacional, uma vez que elas não contavam com a presença de povos originários, na data de seu descobrimento.

Esses privilégios, no entanto, foram revogados na Carta Régia de 1472. A revogação das benesses, através desse documento, ocorreu por motivos políticos e econômicos, uma vez que a Coroa estava se sentindo prejudicada com o livre comércio concedido aos colonos de

Cabo Verde. Essa revogação dos direitos dos colonos corroborou para uma realidade peculiar. Criou-se um clima de rivalidade entre colonos e a Coroa, que passaram de vassallos a rivais do rei. A desobediência fez com que o colono não deixasse de navegar e nem de procriar com as mulheres negras escravizadas “[...]fazendo erguer, tanto em economia como em etnia, uma nova realidade” (Fernandes, 2000, p. 27).

A diferença entre a colonização de Cabo Verde e as demais colônias de Portugal se dá por dois motivos: pelo fato de que suas ilhas não eram habitadas por nativos na data de seu descobrimento; e de seu povoamento ser constituído por povos que migraram para lá vindos de várias partes, principalmente, da Europa e do Continente Africano. Portanto, sua formação social *sui generis* é diferente da minoria europeia e da maioria de africanos que foram levados na condição de escravizados para aquele território.

Essas características peculiares contribuíram para a criação e consolidação de uma sociedade, a sociedade *crioula*. Fernandes (2000) afirma que:

No contexto das colônias portuguesas da África, Cabo Verde conheceu uma experiência histórica peculiar que influenciou, de forma decisiva, o processo de construção de identidade individual e coletiva e a estruturação do campo de interação entre o cabo-verdiano, o colonizador português e os restantes povos colonizados da África (Fernandes, 2000, p. 02).

A ausência de mulheres brancas no início da colonização de Cabo Verde é descrita Seibert (2014), e segundo o autor foi um dos fatores que culminaram no processo de miscigenação no arquipélago:

A ausência de mulheres brancas favoreceu as uniões entre brancos e africanas, resultando numa mestiçagem biológica que originou uma nova categoria racial, os mestiços. Também a concessão do acesso a cargos públicos para mulatos no século XVI era uma consequência da falta de um número significativo da população europeia (Seibert, 2014, p. 41).

O fator miscigenação contribuiu para a participação de negros e mestiços na administração pública e instituição religiosa de Cabo Verde. Esse fator também influenciou na formação social do arquipélago no período colonial. Seibert (2014) destaca que, em 1546, um grupo de negros e mestiços forros, cuja inclusão social vinha sendo inibida por fatores racionais, enviou uma petição ao rei pedindo equiparação aos brancos e benefício de entrar nos ofícios da Câmara, conforme explica Fernandes (2000):

A partir de então, registrou-se uma certa tendência de ascensão dos não brancos, tanto no domínio do comércio, em que, regra geral, participavam das

transações com as costas da Guiné, na qualidade de “línguas” ou procuradores dos senhores brancos, como na esfera eclesiástica, [...] (Fernandes, 2000, p. 23).

A ascensão de negros e mestiços, de acordo com Fernandes (2000), se dá devido a um conjunto de fatores: permanentes tensões entre a Coroa e os colonos, a solidariedade entre brancos e escravizados durante a fuga de invasores corsários e piratas.

Para Fernandes (2000), a possibilidade das colônias europeias se tornarem independentes começa a ser vislumbrada a partir da Segunda Guerra Mundial e a instauração de uma nova ordem internacional. As Organizações das Nações Unidas (ONU) propõem fóruns internacionais para debater “[...] a autodeterminação dos povos e criar um contexto favorável à sua efetivação” (Fernandes, 2000, p. 8), e com isso é publicada oficialmente a Carta das Nações Unidas e em 1955, a Conferência de Bandung.

Essa conferência contou com a participação de vinte e nove países, asiáticos e africanos e objetivava traçar uma política global para os países considerados de terceiro mundo. Ela também visava promover uma cooperação econômica e cultural afro-asiática para combater o colonialismo ou o neocolonialismo praticado pelos Estados Unidos e a antiga União Soviética.

A nova conjuntura internacional possibilitou aos povos das antigas possessões europeias e asiáticas, associadas à Conferência do Mali ou à *Commonwealth*, o início dos processos de independência ou autonomismo. Tanto a comunidade internacional, quanto os movimentos de libertação vindos das colônias africanas e asiáticas, exerceu uma significativa pressão sobre poder colonial português para tornar independente as colônias portuguesas em África, no entanto, esse movimento tomou força após a queda do regime Salazarista.

Em 1956, Amílcar Lopes Cabral, Aristides Pereira, Luís Cabral, Júlio de Almeida, Fernando Fortes, Elisée Turpin fundam o movimento PAIGC, Partido africano para a independência da Guiné e Cabo Verde, que após a independência passa a ser um partido político. O intuito do movimento era lutar pela libertação das colônias da Guiné Portuguesa e de Cabo Verde do poder colonial. O partido, que a princípio seria um movimento pacífico, recebeu apoio da ex União Soviética, China e Cuba através de armamentos e treinamentos para seus guerrilheiros.

Esse movimento nacionalista era, a princípio, de natureza pacífica e seus integrantes tentaram negociar com Portugal a retirada de suas tropas da colônia da Guiné, no entanto essa reivindicação não foi atendida. Foi então que o movimento passou a adotar medidas mais violentas para forçar a retirada da polícia portuguesa e acirrar o movimento para conquistar a independência.

Em 1962, deflagrou-se a luta armada contra a ocupação colonial portuguesa. Os guerrilheiros do PAIGC elaboraram um plano de ataque na cidade de Praia, no entanto o mesmo fora abortado momentos antes de ocorrer. Transferiram para a Guiné continental o local das batalhas, pois Cabo Verde possuía um terreno muito acidentado e de difícil logística, impossibilitando a efetivação de lutas armadas. O trabalho dos guerrilheiros da PAIGC em Cabo Verde passou a ser desempenhado clandestinamente, cuja arma principal seria a sabotagem proposta pelo líder do movimento, Amílcar Cabral.

Após quatro séculos de exploração, somente em 5 de julho de 1975, o arquipélago conquistou sua independência e passou a ser reconhecido como República de Cabo Verde. No entanto, a conquista de sua independência não veio sem luta, resistência e baixa de civis de ambos os lados.

Cabo Verde tem como principais atividades econômicas o comércio e o transporte, sem esquecer a agricultura, cujos principais cultivos são: banana, cana de açúcar, frutas tropicais, batata doce, milho, feijão e a mandioca. A indústria encontra-se em desenvolvimento e conta com a fabricação de aguardente, vestuário, calçados, vernizes e tintas. O turismo, a pesca e a extração de sal também impulsionam a economia, no entanto o país ainda importa, aproximadamente, oitenta por cento dos produtos consumidos. O nome de sua moeda oficial é o escudo cabo verdiano.

Atualmente, a capital do país é a cidade de Praia, mas no início de sua colonização era Ribeira Grande, ou também chamada de Cidade Velha, ambas na Ilha de Santiago. Praia surgiu como um porto clandestino em 1615, no qual os portugueses utilizavam para exportar mercadorias e pessoas escravizadas, diretamente a outros países sem pagar impostos à Coroa Portuguesa, evitando assim o porto da Ribeira Grande: “[...] meu pai passou assim a exportar, directa e regularmente, vários produtos de suas iniciativas em Cabo Verde, fugindo assim ao fisco e aos direitos da coroa” (Barreno, 1998, p. 85).

Devido aos inúmeros ataques de piratas, dificuldade de acesso, grandes áreas de pântano, perigo de doenças endêmicas e o fim do tráfico de escravizados, houve um grande fluxo migratório da Ribeira Grande para Praia. Com essa mudança, em 1769, Ribeira Grande entra em declínio. Em 1770, Praia de Santa Maria é nomeada capital, mas somente em 1856 tem sua elevação à categoria de cidade, tornando-se definitivamente a capital de Cabo Verde, onde se concentram as funções de centro político-administrativo e econômico do país.

3.2 Um mar de possibilidades: autora e obra

Para relatar a história dos meus, e a minha, as linhas que vieram determinando e colorindo nossas existências e também essas escuras cavernas do tempo que a memória não consegue explorar, recorrerei a todos os relatos que ouvi e li. Mas usarei sobretudo a minha imaginação, porque só essa luz de cada um de nós ressuscita os mortos e as sombras do passado. (Maria Isabel Barreno, 1998, p. 24)

Maria Isabel Barreno de Faria Martins, escritora e jornalista, ativista nasceu em Lisboa, em 10 de julho 1939. Licenciou-se em Ciências histórica e filosófica na faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Trabalhou, durante anos, no Instituto Nacional de Investigação Industrial, exerceu o cargo de jornalista e conselheira cultural para os assuntos do ensino na embaixada de Portugal em Paris.

A escritora publicou seu primeiro romance, *De noite as árvores são negras*, em 1968, obra que teve grande aceitação por parte do público e da crítica. Em 1972, juntamente com Maria Teresa Horta e Maria Velho da Costa, publicou o conturbado romance *Novas Cartas Portuguesas* “[...] uma das obras mais perseguidas pela ditadura e que abriu caminho para o debate sobre a igualdade de género” (Coutinho, 2016, s/p.). A publicação desse romance lhes rendeu um moroso processo judicial, imposto pelo Regime de Censura de Marcello Caetano, durante o governo de Salazar. Tal processo ocorreu devido ao conteúdo ser considerado de cunho erótico e político.

O processo repercutiu e alcançou proporções internacionais o que contribuiu para que sua produção se tornasse conhecida em diversos países do mundo. A obra foi traduzida para diversos idiomas e ficou conhecida como *O Livro das Três Marias*, contudo os leitores portugueses somente puderam ter acesso à leitura após a Revolução dos Cravos, em 25 de abril de 1974, com a queda do regime salazarista. Coutinho (2016) relembra que em 2009, Isabel Barreno, em ocasião da morte da escritora espanhola Corín Tellado, falou à jornalista do *PÚBLICO*, Inês Nadais, sobre como ela e suas parceiras de escrita protagonizaram suas idas ao tribunal e o que pensavam a princípio:

Quando escrevemos “*Novas Cartas Portuguesas*”, sabíamos que a obra em si já era uma ousadia, independentemente do vocabulário que viéssemos a usar – mais era o que nos interessava escrever naquela altura e por isso fomos para diante. Nunca pensei que o regime – até porque estávamos em pleno marcelismo e havia a ideia de que a abertura era outra – caísse na asneira de nos levar a tribunal. O destino mais comum dos livros era serem apreendidos,

e até havia livrarias especializadas em livros proibidos, ninguém imaginava que o regime voltasse a cometer o erro que tinha cometido com Natália Correia (condenada a três anos de prisão, com pena suspensa, pela publicação da Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica, em 1966) (Público, 2009, s/p).

Barreno possui uma vasta produção que conta com mais de vinte títulos publicados, nos quais incluem: contos, romances, ensaios, novelas e investigações em Sociologia, que lhe rendeu vários prêmios. São algumas obras produzidas pela autora, em ordem de publicação:

Tabela 1 — Obras da autora Maria Isabel Barreno

Título	Ano de publicação
Adaptação do Trabalhador de Origem Rural ao Meio Industrial Urbano	1966
A Condição da Mulher Portuguesa	1968
De Noite as Árvores São Negras	1968
Os Outros Legítimos Superiores	1970
Novas Cartas Portuguesas *	1971
A Morte da Mãe	1972
A Imagem da Mulher na Imprensa	1976
Inventário de Ana	1982
Contos Analógicos	1983
Sinos do Universo	1984
Contos	1985
Célia e Celina	1985
O Mundo Sobre O Outro Desbotado	1986
O Falso Neutro	1989
O Direito ao Presente	1990
Crónica do Tempo	1991
O enviado	1991
O Chão Salgado	1992
Os Sentos Incomuns	1993

O Senhor das Ilhas	1994
As Vésperas Esquecidas	1999
Vozes do vento	2009
* Coautora juntamente com Maria Teresa Horta e Maria Velho da Costa.	

Fonte: Dados da pesquisa.

Em 1991, a autora recebeu o primeiro prêmio, *Fernando Namora* com o romance *Crônica do Tempo*, em 1993; o prêmio *Camilo Castelo Branco*, juntamente com o prêmio *P.E.N Club Português de Ficção* pela obra *Os Sentos Comuns*. Foi condecorada, em 2004, com o grau de Grande-Oficial da Ordem do Infante D. Henrique pelo presidente, Jorge Sampaio, em 2010, recebeu menção honrosa pelo *Grêmio Literário*.

Desde 2013, acontece em Portugal, o evento *Mulheres Criadoras de Cultura*, cuja premiação destina-se às mulheres que se destacam na cultura e no empreendedorismo, que em 2017 passa a se chamar *Prêmio Maria Isabel Barreno – Mulheres Criadoras de Cultura*, iniciativa da Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género e do Gabinete de Estratégia, Planeamento e Avaliação Culturais, uma homenagem póstuma à escritora, que faleceu em 2016.

Coutinho (2016) comenta na coluna *Ipsolon*, publicada em 03 de setembro de 2016, que o romance *Vozes do vento* (2009), amplia o panorama não apenas sobre a saga da família Martins, mas também sobre a aventura colonial, com todas as suas violências, disfunções e o nascimento de uma nação.

A obra da autora é investigada por pesquisadores de várias partes do mundo e inclui nomes como Marie-Noëlle Ciccia, Universidade Paul-Valéry Montpellier- França; Maria de Fátima Marinho, Universidade do Porto, Portugal; Arthur Almeida Passos, PUC Minas. Inocência Matta, Universidade de Lisboa; Isabel Ferreira Gould, University of Lisbon, dentre outros.

O romance *O senhor das ilhas*, publicado em 1994, integra uma trilogia, como segundo romance na ordem de publicação. A primeira obra foi *O chão salgado* (1992), e a última, após quinze anos de pausa em sua produção, *Vozes do vento* (2009). Ele apresenta a história da colonização de Cabo Verde e as memórias do narrador sobre acontecimentos políticos que envolveram as ex-colônias de Portugal.

A autora narra que antes de iniciar a produção da obra buscou resgatar o passado histórico e sua ancestralidade. Nas primeiras páginas do romance, a autora expõe a necessidade

de ir em loco buscar maiores informações. Ela pesquisou o passado de seus ancestrais, através de pessoas que ainda residem lá e que, possivelmente, os conheceram. Na introdução ela relata: “Parti para Cabo Verde sentindo que só aí poderia saber se o livro se deixaria escrever por mim” (Barreno, 1998, p. 15).

O senhor das ilhas (1998) teve sua primeira publicação em 1994, em Lisboa, pela Editorial Caminho e, no ano de 1998 foi republicado no arquipélago, com o incentivo da Embaixada de Portugal, Centro Cultural Português e é abrilhantada com o prefácio do historiador cabo-verdiano Dr. António Leão Correia e Silva.

O historiador classifica a obra como histórico-ficcional, afirmando que história e ficção, apesar de transitarem por caminhos diferentes se cruzam. Para ele, uma tem o objetivo de explicar fatos históricos e a outra se preocupa com a estética e narrativas. Apesar de muitos não concordarem que história pode ser aliada à ficção, o estudioso explica que, os historiadores aos poucos se rendem aos textos históricos-ficcionais e afirma que:

Por razões complexas que se prendem a evolução da historiografia, a história que se pensa como ciência, começa a mostrar-se mais tolerante para com essa irmã mais velha, filha da lenda e do mito, que é a ficção baseada em história. Separadas as fronteiras, de um lado preocupações estéticas e narrativas, de outro, o objectivo de explicar e tornar inteligível, os historiadores da Academias apercebem do seu enorme potencial pedagógico e recreativo presente no romance, filme, o teatro de temática histórica (Silva, 1998, p. 09).

Para o historiador transformar a história em ficção “[...] sem desvirtuar ou mutilar uma coisa ou outra é um grande desafio” (Silva, 1998, p. 10). Ele explica a importância desse tipo de escrita e a compara ao filme histórico. Para ele, o filme histórico, assim como o romance histórico-ficcional, “[...] não se confunde, nem com a história-ciência, nem com a ficção no sentido tradicional” (Silva, 1998, p. 10), pois contribuem para tornar o passado mais presente, mesmo que isso incomode os puristas e cita o Brasil como produtor de grande sucesso desse gênero.

Para Silva (1998), a obra *O senhor das ilhas*, inaugura o gênero histórico-ficcional em Cabo Verde, apesar de não ter sido produzido no arquipélago, o romance é considerado a abertura de um novo território e diz que a escolha do personagem, Manuel António, não poderia ser mais oportuna. Para ele, o que mais impressionou na obra foi a criação dentro de uma rigorosa moldura histórica, uma narrativa romanesca. Ele acredita que esse trabalho de Maria Isabel Barreno despertará em outros escritores a vontade de contar sobre o que ele denomina de rico e efervescente passado cabo-verdiano.

A narrativa é uma mescla de fatos históricos e memorialísticos. Logo no início da obra o leitor se depara com um depoimento da autora sobre suas memórias de Cabo Verde, quando diz: “Durante toda a minha infância ouvi meu pai contar sobre Cabo Verde” (Barreno, 1998, p. 13), o que nos leva a crer que a autora não teve um contato próximo com as ilhas, seus habitantes e costumes antes da produção da obra. Ela produz a obra baseando-se em pesquisas e através das lembranças de seu pai, um cabo-verdiano, quiçá, uma vítima da diáspora.

Na introdução da obra, a autora descreve como suscitou o desejo de escrever *O senhor das ilhas*. Ela narra sua primeira visita às ilhas de Cabo Verde, uma vez que ela nunca havia estado lá. A vontade de escrever sobre o arquipélago surge das lembranças que tinha de sua infância a qual seu pai lhe contava histórias sobre o arquipélago, a musicalidade da morna, seus poetas e sua ancestralidade:

Durante toda a minha infância ouvi meu pai contar Cabo Verde. O crioulo, a sua primeira língua, a cachupa, verdadeiro manjar dos Deuses, as mornas, especialmente as de Eugénio Tavares; os encantos verdejantes de Brava, a sua ilha, e também estórias de pasmar e de encantar de outras ilhas, por onde se espalhavam primos e primas (Barreno, 1998, p. 13).

Na sessão intitulada Notas da Autora, ela apresenta suas memórias de infância: o primeiro contato com autores cabo-verdianos, lendas, comidas típicas, a música e a língua crioula. Com o passar dos anos, na adolescência, tudo cai no abismo do esquecimento e somente na fase adulta, com maturidade, percebe a riqueza de sua ancestralidade. Para ela essas imagens, que ficaram guardadas durante um longo período de sua vida, a impulsionaram na escrita do romance:

Na minha adolescência, idade da rebeldia e da procura do nosso lugar no mundo, as ilhas transformaram-se num misterioso deserto, mentirosamente visto como paraíso perdido, mas que verdadeiramente instilava nos seus filhos grandes sonhos e teias de afectos indestrutíveis, que galgavam todas as distâncias. Na juventude, comecei a ter consciência política, condenei o colonialismo e tentei arrancar de mim todas as raízes caboverdeanas que absorvera. Depois festejei a independência e esqueci o arquipélago (Barreno, 1998, p. 14).

Barreno passou toda sua vida na metrópole, no entanto os relatos do pai sobre o arquipélago, durante sua infância, ficaram adormecidos por longos anos e somente desabrocharam em sua fase adulta. Depois de algum tempo refletindo sobre o desejo de escrever a história de sua família, a autora decidiu ir a Cabo Verde juntar os retalhos que comporia sua

colcha de memórias. Para ela, regressar ao passado e descobrir mais sobre sua ancestralidade cabo-verdiana seria essencial para a produção da obra.

Partiu para Cabo Verde à procura de registros que contribuíssem com sua pesquisa. Depois, procurou por amigos, amigos dos amigos e parentes, atrás de informações que a ajudasse a compor a obra. Como a própria autora explicita, sua peregrinação foi intensa pela busca do passado heroico de seus ancestrais portugueses.

Visitou vários parentes espalhados pelas várias ilhas do arquipélago, sem saber como faria para compor a história da família. O fator determinante e que reacendeu sua memória foi, ao chegar na vila onde ficava a casa de seus avós, ao entrar se deparou com o retrato de seu pai pendurado na parede da sala:

Quando cheguei, finalmente, à Vila de Nova Sintra, à casa que foi dos meus avós, pareceu-me que chegava ao fim do mundo. Entrei e na parede da sala esperava-me o retrato do meu pai. Passados tantos anos, ainda ali estava, sobranceiro ao pó e ao vazio da casa, com o sorriso jovem com que se despedira. Ali estava “o manuscrito”, o registo que me contava suspiros, amores e saudades, a vida toda que ali decorrera no escuro da minha ignorância (Barreno, 1998, p. 15).

Retornou à ilha Brava onde recebeu de um descendente da família Martins uma coleção de cadernos de capa preta, com marcas do tempo, e neles havia registros seculares da família Martins. Como esses registros passaram por várias mãos durante anos, alguns nomes foram alterados, que ela presume ser para preservar a privacidade das personagens. Contudo, a autora garante que “[...] verdadeiros são alguns nomes, como o de Manuel António, sua mulher e seu sogro e de outras figuras que fazem parte da história das ilhas de Cabo Verde” (Barreno, 1998, p.17), dos demais são fictícios. O contato com a memória afetiva deu-lhe mais força para continuar sua busca e encerrar a escrita do livro, em poucos meses.

A obra é considerada pela crítica como um romance histórico-ficcional que se desdobra em seis capítulos e subcapítulos descritos abaixo, com numerações e letras maiúsculas conforme apresentado na obra. No capítulo I, a narrativa se desenvolve nos itens: 1. O Sonho; 2. O Náufrago; 3. Maria Josefa Descalça Descobre o amor; 4 O Jogo do Gamão e a Explicação das Origens; 5. O Desvio da Rota; 6. As Secretas Viagens ao Sal; 7. A Visita do Sábio; 8. A Água e o Fogo; 9. Os Dois Irmãos; 10. O Túnel; 11. O Filho Morto; 12. A Ilha Vendida. No capítulo II: temos os itens: 1. O Brasão; 2. A Pedra do Barco; 3. A Baixela de Prata; 4. A História Atada; 5. A Senhora do Tempo; 6. Os Números de Marta; 7. O Diálogo Escuro; 8. O Embarque do Primogênito; 9. As Rendas de Mécia; 10. A Nau dos Desejos; 11. A Decadência de Lisboa; 12. O Deus Gigante; 13. O Colar. No capítulo III temos: 1. As Promessas cumpridas;

2. O Foral; 4. Os Piratas; 5. O Desmaio; 6. O Inimigo; 7. O Desespero; 8. O Senado; 9. As Sombras Africanas. No capítulo IV temos: 1. Continuam as Revoltas; 2. O Casamento; 3. A Visita; 4. O Escândalo. No capítulo V temos: 1. As Personagens; 2. A História de Joana; 3. As Fomes; 4. O Acórdão; 5. A Despedida de Leonardo; 6. A Nomeação; 7. A Lenda das Vinhas; 8. O Tempo; 9. A Traição. No capítulo VI temos: 1. O Novo Pântano do Sal; 2. Governador Regressa; 3. A Conjuntura; 4. Os Filhos Pródigos; 5. A Fuga de Gabriela; 6. As Benesses; 7. A Urzela; 8. O Arco-Íris.

A narrativa acontece em primeira pessoa, pois o narrador/personagem, narra e ao mesmo tempo participa, junto com seus familiares, da construção da história da colonização de Cabo Verde e da nação cabo-verdiana. O primeiro capítulo se inicia com o narrador, Manuel Maria, relembando sua infância e suas conversas com sua mãe sobre os sonhos de seu pai e, após, decide contá-la a fim de imortalizá-lo pelos seus feitos.

A decisão de Manuel Maria em escrever sobre a saga da família Martins tem seu início quando ele precisa ir a Portugal, em companhia de sua irmã Marta, para encomendar a lápide do túmulo do pai, Manuel António, que foi enterrado no arquipélago. Durante a viagem para Portugal, o mar estava bravo, por conta de uma tempestade, nesse momento ele se lembra das histórias que seu pai lhe contava sobre sua chegada à ilha de Boavista.

O narrador rememora fatos que marcaram a trajetória de sua família, sua contribuição com a construção social, política e cultural das ilhas de Cabo Verde, que ele atribuiu ser consequência do árduo esforço de seu pai. Para ele, a decisão de narrar a história vem da paixão pela escrita desde a infância e que foi muito criticada pelo pai que considerava essa prática como sendo coisa de mulher.

Manuel António configura o sistema patriarcal que tenta controlar tudo com mãos de ferro, a vida de todos, em casa e na ilha. No entanto, Manuel Maria encontra-se amparado pela benevolência de sua mãe, Maria Josefa, que o incentiva, após a morte do pai, a registrar tudo, inclusive a trajetória do pai, acreditando que esse feito póstumo pacificaria seu espírito, no tocante aos desentendimentos que outrora tiveram.

O enredo gira em torno da figura do colono. Apresenta a chegada destes em terras cabo-verdianas e sua adaptação ao exílio; os motivos que o levaram a optar por essa expatriação; sua relação com a nova terra, e sua relação com a metrópole.

A narrativa resgata a ancestralidade da autora, que apesar de ter nascido na Europa, rememora o período de colonização do arquipélago pela família Martins, liderada por seu trisavô. Nela, o narrador saudosista, rememora o período da colonização de Cabo Verde. A

gloriosa chegada do colonizador em terras cabo-verdianas está presente no início da obra: “Foi um dia de tempestade que comecei a escrever. [...] Na tempestade contemplada via a outra, a que trouxe meu pai a Cabo Verde no ano de 1792” (Barreno, 1998, p.27). A narrativa enaltece o passado heroico do colonizador e ameniza o tratamento dispensados aos sujeitos escravizados, durante o período colonial em Cabo Verde.

No primeiro capítulo, quando o narrador, Manuel Maria descreve a trágica chegada de seu pai ao arquipélago, percebemos uma sutil semelhança com o gênero épico. A conturbada ancoragem, em uma das ilhas, demonstra os feitos heroicos do capitão que luta para evitar uma tragédia. Ele tenta, a todo custo, salvar sua embarcação e a tripulação. A dramaticidade no relato e o grau de dificuldade no feito reporta o leitor às inúmeras histórias registradas ao longo de séculos na qual o colonizador sofre com esse mesmo martírio no momento do “descobrimento de novas terras”. Esses feitos enaltecem-no e o eleva à categoria de herói, ser iluminado, digno de possuí-las.

O relato do mar bravio, a turbulência das águas, as vidas perdidas durante a viagem, enfim, todas as adversidades compõem um retrato que possui uma intencionalidade; a de apresentar o grau de dificuldade do colonizador na conquista do território selvagem. Essa dificuldade justificará sua presença de herói e salvador dos indígenas, carentes de civilidade e progresso. O narrador descreve a turbulenta chegada de seu pai a Cabo Verde

[...] neste naufrágio que agora contemplo na minha imaginação, vejo homens varridos pelas ondas, atirados pela borda fora, amaldiçoando o mar antes de morrerem com os pulmões cheios de água. [...] O barco tem o leme partido, as velas esfarrapadas, um mastro derrubado. [...] Foi então que meu pai, com os restantes três sobreviventes da sua tripulação, todos exaustos, deitados no convés e ainda agarrados a qualquer apoio, tão seguro quanto possível passou defronte da ilha do Sal. [...] Assim chegou meu pai a Cabo Verde, descobrindo um súbito brilho no mar (Barreno, 1998, p.28).

Através da narrativa, percebe-se a figura do colono que decide partir para as ilhas e os motivos que o levaram ao exílio. O sujeito exilado passa por transformações que o conduzirá, conseqüentemente, ao não pertencimento. Ele se encontra em um entre-lugar, uma espécie de *terceira margem*, sua trajetória é marcada pelo estranhamento e hibridização. A solidão é a companheira no exílio, ela o acompanhará, constantemente e, aliada aos fios da memória tecerão caminhos que o reconduzirá a lugares outrora visitados, fronteiras imaginárias, na tentativa de reconstruir sua trajetória.

Gould (2007) apresenta a obra *O Senhor das Ilhas* como “[...] aquele que inscreve a experiência colonial no feminino de forma mais militante, deixando passar na ficção o

ideário feminista da escritora” (Gould, 2007, p. 65). Apesar da escritora apresentar uma temática sobre a questão do feminino e da experiência colonial em terras africanas, ela os faz na perspectiva de uma pessoa branca, descendente europeus, conseqüentemente de colonizadores. Observamos na obra um discurso ideológico marcado por vozes de indivíduos brancos que ilustram o enredo.

Essa perspectiva pode ser facilmente percebida quando o narrador diz, ao se relatar a visão do seu pai ao avistar a ilha do Sal: “Assim chegou meu pai a Cabo Verde, descobrindo um súbito brilho no mar” (Barreno, 1998, p. 28). O narrador apresenta a descoberta do arquipélago conforme descrito em outros processos históricos, nos quais os subordinados relatam aos imperadores características das terras recém-descobertas. Terras essas que foram usurpadas de seus verdadeiros donos. Podemos dizer que o uso da expressão “brilho no mar” mostra a ambição do colonizador para as benesses que obterá ao explorar as terras usurpadas e a necessidade de expandir território.

Mata (2017) descreve a importância do romance produzido pela portuguesa Maria Isabel Barreno para a literatura cabo-verdiana e sua representação de nação portuguesa na obra. Para a pesquisadora:

A importância deste romance, grandemente decorrente da sua dimensão histórico-sociológica, deve-se ao facto de inaugurar um novo olhar sobre esse lugar de simultânea distância e localização matricial da identidade cultural portuguesa, precisamente porque, sendo saga de uma família, ela, a família Martins, dada a conhecer em 1993, por via de um manuscrito pouco credível, reportando acontecimentos a século e meio de distância (1790-1840), torna-se representação metonímica da nação portuguesa (Mata, 2017, p. 5).

Essa representação metonímica a que se refere Matta, na obra, se consolida na personagem de Manuel António. Ele é a metonímia do processo de colonização de Cabo Verde. Representa o mundo do colono e sua voz ecoa por todas as ilhas do arquipélago. Seus feitos são elevados para justificar o processo de colonização. As instituições são apresentadas como as redentoras que vão salvar os pagãos e trazê-los para a civilização. A obra eleva as instituições que representam o homem branco (religião, política, família), no entanto ofusca a imagem de negros e mestiços, assim como fizeram as ideologias coloniais.

A obra traz em sua narrativa décadas de acontecimentos em torno da família Martins, desde a chegada de Manuel António a Cabo verde, bem como as intrigas políticas, fatos históricos envolvendo a família Real e a questão da miscigenação, as benfeitorias realizadas pelos colonos durante o processo de colonização das ilhas. Um exemplo é a construção de túneis

e portos para facilitar a extração e escoamento da urzela, do sal e também a construção de casas nas ilhas que serão habitadas por colonos e pelos escravizados.

A escravidão, período de grande sofrimento e exploração dos povos africanos, é minimizada pela autora na obra. Ela apresenta como se houvesse uma relação amigável entre senhor e escravizado: “Nossos destinos também cada vez mais se misturavam com os destinos dos escravos, e não só através de nossas amas e irmãos de leite. [...] Esse era também o tamanho da casa, de seu laço afectivo” (Barreno, 1998, p. 104). Colonizador e colonizado, senhor e escravizado são representados como se fizessem parte de uma afetuosa família, no entanto poucos são os relatos sobre sua contribuição dos povos africanos em terras cabo-verdianas. Seu protagonismo parece ofuscado, seu trabalho é pouco mencionado, pairando uma incógnita sobre sua contribuição, seu passado histórico na construção da nação Cabo Verde.

3.3 O colono exilado: seu lugar e sua relação com a metrópole

A metrópole só é tão grande porque está além do horizonte e permite valorizar a existência e o comportamento do colonialista. Se ele voltasse para lá, perderia seu sublime; e ele deixaria de ser um homem superior: se ele é tudo na colônia, o colonialista sabe que na metrópole não seria nada; lá esse seria novamente um homem qualquer. De fato, a noção de metrópole é comparativa. Reduzida a si mesma, ela se desvaneceria e arruinaria ao mesmo tempo a sobre-humanidade do colonialista. É apenas na colônia, porque ali ele possui uma metrópole e seus coabitantes não, que o colonialista é temido e admirado. Como se poderia abandonar o único lugar no mundo em que, sem que se seja um fundador de cidade, ou um herói de guerra, é possível batizar vilarejos e legar o próprio nome à geografia? (Memmi, 2007, p. 98).

Durante o período de exploração e expansão territorial, o império português necessitava implementar um sistema que gerisse os recursos da metrópole nas terras recém-descobertas e para isso necessitava de colaboradores para enviar às colônias, no intuito de administrar a exploração dos recursos e enviá-las ao reino de Portugal. Surge então, a figura do colono que, ambicionando cargos e ascensão social, aceitava o exílio em troca de benesses.

Esses indivíduos, em sua maioria, eram de famílias nobres que recebiam permissão para ocupar territórios e explorar seus recursos, e também para defendê-los de possíveis invasores, em contrapartida, teriam a obrigatoriedade de pagar tributos à Coroa portuguesa.

Entretanto, a colonização em Cabo Verde se difere das demais colônias portuguesas, no quesito de concessão de terras, pelo fato do território possuir pouca ou quase nenhuma estrutura, clima hostil com períodos de chuva escasso e uma considerável distância entre as ilhas e o Reino. Foi então que em 1472, o rei de Portugal, através de Carta Régia traça o que o pesquisador Fernandes analisa como a primeira censura entre os colonos e os códigos morais e fundamentos jurídicos, ao afirmar que:

A partir dela, os primeiros moradores, que se haviam deslocado ao arquipélago, atraídos pelo lucro fácil, posicionam-se nitidamente contra o seu confinamento a um espaço inóspito, a partir do qual lhes incumbe reinventar o seu projeto de vida. Assim, com a carta, foi-se desenhando o perfil dos primeiros povoadores: homens brancos, solteiros ou casados, perspicazes e audaciosos o suficiente para driblar as medidas reais e, servindo-se de um ponto estratégico de ancoragem, incrementar seus negócios paralelos com as costas da Guiné (Fernandes, 2000, p. 20).

A obra apresenta o perfil do colono que, em sua maioria, são jovens, descendem de família nobre, no entanto que já vivera melhores dias. Tem na carreira militar sua profissão, que foi espelhada em familiares que ocupavam alta patente “[...] D. Aniceto. Nascido em Nelas, ele próprio segundo filho varão duma família nobre que já vivera melhores dias, enveredara pela carreira das armas com entusiasmo e viera para Cabo Verde trinta anos antes, nomeado capitão-mor da Boa Vista” (Barreno, 1998, p. 38).

Assim é D. Aniceto, a personificação do colono que deixa a metrópole e parte para a colônia em busca de prestígio e ascensão. O avô do narrador relembra, durante as partidas de gamão com seu genro Manuel Antônio o que o levou à colônia. Nasceu na cidade de Nelas, em Portugal e viera para Cabo Verde, trinta anos atrás, nomeado capitão-mor da Boa Vista por intermédio da influência que seu pai ainda exercia na corte.

Ao partir para Cabo Verde, deixou para trás uma família em decadência. Sua mãe amargurada relembra com nostalgia as festas glamorosas que frequentaram, em épocas áureas, nos palácios de Lisboa. Seu pai é considerado por muitos um subversivo por não se conformar com o ócio dos nobres da corte. Aniceto partiu a procura de glória e de promoção mais rápida também.

Memmi (1968) apresenta o estrangeiro que parte para o exílio e justifica quais razões o levaram a persistir nele. Diversas são as repostas para os questionamentos. Contudo, de acordo com Memmi, o lucro e os bons rendimentos são a resposta mais precisa para tal indagação. Para o autor, a vida do estrangeiro na colônia é muito vantajosa. Ele ganhará mais do que se permanecesse na metrópole e gastará menos. A escolha do exílio acontece pelas situações serem

asseguradas, os tratamentos elevados, a ascensão na carreira será mais rápida. Para o jovem diplomado fica assegurado um posto, para o comerciante os rendimentos serão mais frutuosos devido à redução de impostos, para a indústria fica garantida a matéria-prima e mão de obra a preços insólitos.

O colono ao chegar, começa a proclamar que em breve comprará uma casa na metrópole, que a colônia não passa de um purgatório remunerado. Entretanto, o lucro e as benesses que lhes são dadas, ao vir para a colônia, têm peso muito grande na tomada de decisão do colonizador. Para ele, será melhor ficar na colônia e ter boa vida ou retornar para a metrópole e perder as vantagens e ainda reduzir seu padrão de vida?

Escolha difícil, pois ao final a questão financeira acaba influenciando. E assim, após décadas na colônia, pensar em retornar para a metrópole se torna motivo de preocupação para o colono, pois deixou seu país a tanto tempo que não possui quase nada que reconheça.

O lugar do colono é de um sujeito expatriado que procura o que restou do seu sonho de jovem aventureiro que, com o passar do tempo, se depara com uma realidade totalmente diferente do que imaginou ao sair da metrópole. Essa decepção por tentar realizar feitos heroicos e não conseguir o levará à condição de um sujeito sem pertencimento, um sujeito num entre-lugar.

Na colônia, o colono constituiu família e enterrou seus mortos, portanto ele necessita permanecer, não tem mais como retornar à metrópole. Barreno (1998) corrobora a compreensão do exilado que constituiu seu lugar de pertencimento na colônia ao enterrar seu filho Afonso que “[...] morreu no Sal, e meu pai queria enterrá-lo ali. Mas minha mãe recusou-se a ir a essa ilha, e exigiu que o corpo do filho fosse transportado para Boavista, e aí enterrado, junto a seus avós e tios e irmãos” (Barreno, 1998, p. 313). Para Memmi (1968), o exílio do colono é de caráter econômico, o novo-rico que corre o risco de ficar pobre. Definitivamente, não pode voltar para a terra natal. “Nunca pensei em ir-me embora [...] que existência seria a minha em Portugal? Quero engrandecer a minha pátria, e quero deixar meus filhos prevenidos perante a vida” (Barreno, 1998, p. 138).

Fanon (1968) defende a ideia de que o colono é um exibicionista que se preocupa com sua segurança e lembra em alta voz o tempo todo que ele é quem é o patrão e dessa forma alimenta a cólera do colonizado. O colono lembra a todo tempo que ele é o redentor, ele faz da colônia a extensão da metrópole. Para o autor:

O colono faz a história. Sua vida é uma epopeia, uma odisseia. Êle é o começo absoluto: “Esta terra fomos nós que a fizemos”. É a causa contínua de “Se

partirmos tudo estará perdido, esta terra regredirá à Idade Média”. Diante dele, os sêres embotados, atormentados interiormente pelas febres e pelos “costumes ancestrais”, constituem um quadro quase mineral no dinamismo inovador do mercantilismo colonial (Fanon, 1968, p. 38).

Conforme sugere Fanon (1968), o colono proclama a todo tempo que sua presença na colônia é de suma importância que sem ele não haverá prosperidade, nada progredirá. Seu mundo é maniqueísta, ele necessita criar estereótipos para concluir seu poder de dominação. Inferiorizar atitudes e costumes dos autóctones faz parte de sua estratégia de dominação. Criará uma barreira que separará o eu dos outros. Para Said (2011),

Nem o imperialismo, nem o colonialismo é um simples ato de acumulação e aquisição. Ambos são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação: o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica está repleto de palavras e conceitos como “raças servis” ou “inferiores”, “povos subordinados”, “dependência”, “expansão” e “autoridade” (Said, 2011, p. 30).

Said (2011), influenciado pelas ideias de Fanon (1968), segue a mesma linha de pensamento e vai mais além, quando afirma que imperialismo e colonialismo não serviram apenas para enriquecimento das nações dominantes, para o autor, esses processos foram arquitetados, minuciosamente para que obtivessem êxitos. Assim como sugere Latouche (1996), foi necessário um conjunto de coisas para que, tanto o colonialismo quanto o imperialismo obtivessem êxito. Tiveram que contar com a cumplicidade de várias camadas da sociedade, como as instituições religiosas, militares e sociais.

A personagem de D. Aniceto na obra é uma metáfora de um sujeito metropolitano que sai em busca de novos territórios, de glória e poder, vejamos o trecho:

[...] tinha 26 anos. Buscava glória, dizia em voz alta... [...]Chegara cheio de empenho e brio, vira-se rapidamente atascado nos golpes locais, na impotência. Durante algum tempo sonhara ainda com transferências heróicas pelas sete partidas do império, empunhando a espada, lutando contra negros canibais emplumados em África, aspirando perfumes de incenso e mirra no Oriente, discutindo diplomacias com marajás e ouvindo urros de tigres maravilhosamente listrados de negro e ouro em densas florestas de um verde brilhante e opressivo, descobrindo minas de ouro e esmeraldas no Brasil (Barreno, 1998, p. 39).

O desejo de D. Aniceto de empreender, fazer a colônia progredir e adquirir riquezas, rapidamente é substituído pela impotência de não conseguir gerir a nova terra. Roubo, corrupção, desvio de dinheiro por governadores, soldados mercenários e piratas são empecilhos

nessa nova empreitada. Conta D. Aniceto a seu genro Manuel António que tal desvio era cometido, inclusive por integrantes do clero.

As lembranças da corte se tornaram coisas do passado e a memória de onde veio é prejudicada pelo tempo. Sentimentos nostálgicos surgem, trazem consigo o do não pertencimento que emergem das profundezas do ser durante todo o processo. O que seria uma simples aventura para o colono eterniza-se com a constituição da família e com o passar do tempo nascem os filhos insulares que são separados de sua descendência pelo mar. O mar que separa as ilhas, o arquipélago, os continentes, ao mesmo tempo os unem. Ele representa uma terceira margem, espaço intersticial, preenchido por água, o caminho que faz o movimento que leva e que traz. Contudo, o mar exerce um grande poder no destino dos que ali nascem, como podemos ver no trecho:

A ninguém poderei contar o peso do mar em minha vida. [...] Só os que nascem nas ilhas, como eu, saberão o que é ter terra firme limitada a um raio de algumas léguas, e horizontes líquidos em volta, até o outro mais próximo pedaço de terra firme. E como se por dentro estivéssemos divididos espalhados em arquipélagos de sensações, de dúvidas, que só um poder que nos é alheio poderá pacificar. Busca-se então esse poder na beleza da água azul, na lonjura anil e curva, no magnífico pôr do sol; na nostalgia sem nome que nos traz o olhar de todas as coisas. Para mim, o mar seria a imagem mais perfeita de Deus, não fora tão pequena a sua posição na hierarquia das causalidades. Assim sendo, desculpo-o e amo-o sempre como a uma mãe, que só procede mal quando instigada pelos nefastos poderes masculinos. (Barreno, 1998, p.27-28).

O narrador apresenta a importância do mar para os nascidos nas ilhas. Ele delimita os caminhos trafegáveis e os limitam a um espaço geográfico. Os filhos insulares refletem sobre sua existência e sentem-se divididos. Ao mirar a imensidão aquosa compreendem a importância de se estar em terra e vice e versa. Terra e mar o auxiliam na sobrevivência, pois há a necessidade de ambos, para a produção de alimentos e locomoção.

O espaço de não pertencimento do colono também está representado na narrativa. Assim que Marta e Manuel Maria chegam à metrópole, em busca da pedra que será utilizada na lápide de seu pai, percebem a arrogância de seus parentes que vivem em Lisboa. Vejamos:

Nossos parentes em Lisboa recebem-nos o melhor possível, auxiliam-nos na nossa tarefa. No entanto com demasiada frequência encontramos pessoas arrogantes. Olham-nos de alto a baixo, procurando o erro no traje, o provincianismo nas maneiras, o sinal do afastamento de Lisboa que todos consideram insuportável ou mesmo fatal para a cultura e para o espírito. Ou então olham-nos como lendas vivas, como gente recém-escapadas às feras, às febres e aos canibais (Barreno, 1998, p.91).

A angústia ocasionada pela separação geográfica entre colônia e metrópole se agrava quando o colono, ao retornar à terra natal, percebe atitude de exclusão dos compatriotas que rotulam o colono como um sujeito que não possui a aristocracia da Corte portuguesa. O mais alto cargo na colônia será visto sempre como o desajustado que partiu em busca de riquezas e se pôs à margem da sociedade. Será sempre o periférico. E esses acontecimentos mexem com o colono, que a partir dessas impressões será um sujeito em um entre-lugar.

Seus feitos no estrangeiro não são reconhecidos, seus compatriotas se quer sabem onde situa a nova pátria do colono e surgem perguntas estereotipadas como “Cabo Verde?, dizem, onde fica ao certo? Depois perguntam as coisas mais tolas: não há elefantes? Não é perigoso e terrífico viver em ilhas, assim no meio do mar, abertas às tempestades?” (Barreno, 1998, p. 91). Perguntas dessa natureza são feitas a todos aqueles que se aventuram a lugares inóspitos.

Muitos indivíduos de regiões industrializadas possuem uma visão estereotipada dos que vivem nas regiões interioranas. O pensamento é de que nesses lugares, longe dos grandes centros, encontram-se rodeados de animais peçonhentos; tribos indígenas em seu estado original que transitam nus pelas florestas; ou cidades inteiras com sua estrutura de casas de pau a pique.

Essa visão estereotipada também é apresentada pela autora no decorrer da obra, que evidencia impressões preconceituosas por parte da Corte em relação aos colonos. Sua estada longe da metrópole é associada a um mundo de selvageria e barbárie, o que é possível de ser percebido a partir das impressões do narrador. Observemos o trecho:

Apercebo-me de que imaginam as ilhas inteiramente galgadas e varridas pelas vagas oceânicas, que nos imaginam agarrados aos rochedos como lapas, e que simultaneamente suspeitam selvas densas e palmares, animais monstruosos, algures, talvez também entre a espuma das ondas (Barreno, 1998, p. 91).

O mal-estar do colono, durante sua estadia na metrópole, é visível. A cada questionamento de seus conterrâneos contribuem para que perceba que não mais pertence àquele lugar. Os costumes da metrópole divergem dos costumes dos colonos que há anos partiram para o exílio e constituíram família em terras estrangeiras. Ao constatar o abismo que os separam, ele resolve voltar ao exílio, pois lá ele é o senhor. Sentimentos nostálgicos o acompanham a todo o tempo, conforme adverte o narrador, no trecho que segue:

A saudade de Cabo Verde torna-se cada dia maior, enorme. A propósito de um cheiro, ou uma cor, a propósito de nada, rasgam-se no meu espírito visões instantâneas e inteiras, como se às ilhas me transportasse súbito milagre, e eu me encontrasse numa praia, num cimo de um monte ou num barco. Uma

saudade palpável, espessa mesmo, como se até aqui eu tivesse arrastado a alma de todo o arquipélago (Barreno, 1998, p. 92).

A viagem dos irmãos, Manuel Maria e Marta a Portugal, para escolher a melhor pedra do reino para adornar o túmulo do seu pai desperta nos jovens o sentimento de duplicidade, pois, mesmo sendo da mesma nacionalidade e pertencentes à aristocracia portuguesa, pelo fato de serem colonos, sofrem preconceito de seus compatriotas. A viagem trará consequências, já que, ao retornarem para as ilhas, trarão consigo os costumes da metrópole que os transformarão em novos sujeitos, diferentes de quando partiram. Eles se tornarão sujeitos em um entre-lugar, uma vez que não se adequaram à aristocracia portuguesa, nem aos costumes dos indígenas.

A relação do colono com a metrópole mostra um sentimento de impotência e inferioridade, conforme passagem descrita em *O senhor das ilhas* (1998), no tópico intitulado *A Nomeação*, no qual o narrador descreve a dificuldade de comunicação entre a colônia e metrópole, bem como a demora em se obter substituições e benfeitorias para melhorar a vida no ultramar. Vejamos:

Mais algum tempo continuou o calvário do governador. Pedia insistentemente sua substituição e nem para isso atenção lhe davam. Chegou sua petição a ser atendida, e outro governador nomeado, mas foi vencido D. Miguel, e aclamada a rainha e a carta em Lisboa. No arquipélago, de nada se sabia oficialmente. D. Duarte, gravemente doente do estômago, continuava os relatórios da miséria nas ilhas ao ministro de D. Miguel, conde de Basto (Barreno, 1998, p. 257).

A insatisfação com o sistema e a suposta rejeição dos insulares por seus compatriotas da metrópole os fazem questionar, conforme descreve Barreno (1998, p. 257): “Que vínculo afinal unia as ilhas à pátria, que deveres tinham ainda os insulanos assim abandonados à sua sorte?” Estariam esquecidos os insulares pelo poder real? Para Martinez (2010), as leis ultramarinas obedeciam a algumas especificidades:

Em princípio, a especificidade para as leis ultramarinas tinha como fundamento, realmente, a diferença entre os povos colonizados. Argumentava-se que as leis da metrópole não poderiam ser aplicadas a quem estava em tão inferior grau de desenvolvimento, a quem não tinha capacidade de determinar-se e entender a natureza ou finalidade das leis (Martinez, 2010, p. 27).

Portanto, de acordo com o sugerido por Martinez (2010), havia sim diferença no tratamento entre metropolitanos e coloniais que, segundo a autora, estava fundamentada no princípio da diferença. A autora complementa afirmando que:

Como aplicar as regras do direito de família, se cada homem poderia ter mais de uma mulher, sem que isto ferisse qualquer princípio moral, religioso ou jurídico e se a quantidade de filhos tivesse como finalidade, não só a confirmação da virilidade, como, também, a própria continuidade do poder e da vida (Martinez, 2010, p. 27).

Para as elites europeias, brancos e indígenas não possuíam os mesmos códigos morais e nem condutas sociais, impossibilitando a aplicação das mesmas leis. O sentimento de superioridade do europeu em relação ao habitante ultramar prevalecia, ocasionando um distanciamento entre o colono e seus compatriotas na metrópole. Esse afastamento da metrópole gerou indivíduos sem pertencimento, tendo em vista que os colonos eram considerados superiores em relação aos indígenas, porém inferiores aos seus pares. Podemos dizer que foi nesse interstício que surgiram os indivíduos fronteiriços, sem pertencimento e, conseqüentemente, sujeitos em um entre-lugar.

3.3.1 A configuração do sujeito africano em *O senhor das ilhas*

Oba iró l'òkó Oba iró l'òkó
 Yá ma sé kun ayinra òje
 Aganju òpó monja le kòn
 Okàn olo l'Oyá
 Tobi fori òrìsà
 Oba sorun
 Alá alàgba òje.
 Cântico para Xangô⁵
 (Melo, 2007, p.33)

A narrativa gira em torno da colonização de Cabo Verde pelo branco europeu, em especial, pela família Martins, acontecimentos de ordem econômica, política e social, envolvendo a família e o Reino. Contudo, observamos que a representação do sujeito africano, seus costumes e tradições são pouco apresentados pelo narrador e quando o são, estão carregados de estereótipos ou romantizados. Sua riquíssima contribuição na construção, econômica, social e cultural da sociedade cabo-verdiana aparece timidamente na obra.

Quando refletimos sobre o exílio dos povos africanos, compreendemos que ele não aconteceu de maneira voluntária, como ocorreu com o colono. Não podemos esquecer que estes indivíduos foram sequestrados de sua terra, de seu povo, de sua cultura, costumes e tradições e enviados, como escravizados, para diversas colônias espalhadas em diferentes partes do mundo.

⁵ De acordo com Melo (2007), O culto aos Orixás é praticado nas religiões de matriz africana e cada divindade possui características e cantigas específicas para sua invocação e de seus poderes.

Dessa forma, a diáspora para o povo africano não pode ser comparada com a de outros povos, tendo em vista que ela foi involuntária e trouxe graves consequências para suas nações. O sequestro de homens e mulheres africanos para serem escravizados deixou suas nações órfãs, trazendo grande prejuízo também para os que ficaram. Os jovens eram os mais visados, eles eram retirados do convívio social, deixando as populações nas aldeias compostas por maioria de velhos e crianças o que ocasionou perda e atraso imensurável para essas populações, uma vez que sua forma de subsistência era baseada na agricultura.

O romance *O Senhor das ilhas* (1998) apresenta a participação da elite colonial, representada pela história da família Martins na construção da nação cabo-verdiana. O lugar do negro na história é externado através da voz do dominante, que o coloca em uma situação inferior, de sujeito sem voz, sem protagonismo. Observamos essa característica na obra estudada, a qual apresenta a elite cabo-verdiana como a que mais contribuiu com a construção do estado/nação cabo-verdiano, esquecendo do sujeito africano.

Encontramos algumas passagens que denotam sua enorme contribuição na construção daquele país, desde o trabalho artístico e delicado ao trabalho rústico, braçal, os serviços domésticos, a maternagem dos filhos dos senhores, e até a condição de progenitoras que contribuíram para a construção da nação cabo-verdiana.

Cremilde é a metonímia da África em terras cabo-verdianas. Ela representa a presença dos povos africanos na criação dessa nação. Ela é a mulher negra, que foi retirada de seu convívio social para ser escravizada pelo branco. Na obra, ela é apresentada como a ama de leite de Maria Josefa e de vários outros seus irmãos. É através dela que o narrador apresenta os costumes, a religiosidade e a força de trabalho dos povos africanos em terras estrangeiras. Observemos o modo como o narrador apresenta a personagem:

Viera grávida, mas seu filho nascera morto. Ficou na casa com o poder de seus afetos, acumulando-os, vivendo-os ruidosa e ostensivamente. Foi parteira e ama-seca de nós todos, gorda, terna e insistente; ainda acompanhou preocupadamente os sete primeiros anos de minha existência, já velha e muito desdentada (Barreno, 1998, p. 55).

A autora constrói a figura da escravizada a de uma avó, gorda, terna, que cuida dos netos com carinho e dedicação, como quem cuidasse de seus próprios filhos. Cremilde que teve um filho que nasceu morto, sua morte representa a morte dos costumes e tradições dos vários povos que foram sequestrados e que perderam seus laços com a terra natal. A personagem negra e escravizada tem o maior protagonismo na narrativa, depois dela aparecem raríssimas outras

falas. Sua trajetória na obra vai desde sua chegada, ainda jovem, até sua morte. Ela representa a coletividade africana, a voz da África em solo cabo-verdiano.

Após sua morte quem assume um tímido protagonismo é a escravizada Joana, segundo a autora: “Desde a morte de Cremilde, e por natural ascensão entre as outras escravas, ela ficara como voz proeminente” (Barreno, 1998, p. 261). Essa passagem apresenta grandes questionamentos; primeiro: escravizados teriam voz? Segundo: Uma relação amigável e afetuosa entre senhor e escravizado é apresentada na obra, o que causa certa estranheza tal comportamento, uma vez que nesse período vigorava a escravidão.

Ao caracterizar a escrava Cremilde, o narrador atribui-lhe adjetivos como ruidosa e ostensiva, terna e insistente, dando a impressão de que a escravizada era considerada um membro da família. Ao mesmo tempo há uma contradição, já que relata que, se não fosse por causa do poder de seus afetos não teria permanecido na casa, o que certamente, seus senhores a teriam enviado junto aos demais escravizados, nos serviços extenuantes.

Fernandes (2000) explica algumas peculiaridades na relação senhor/escravizado durante a colonização de Cabo Verde. Ele afirma que o tratamento entre os senhores e os escravizados, muitas vezes, foram atenuados por alguns motivos, dentre eles seria: por consequência das frequentes invasões, por fatores endógenos e, por vezes, de ordem existencial. E afirma que:

Com efeito, perante o poderio dos corsários, senhores e escravos viam-se obrigados a fugir juntos para o interior da ilha, patenteando uma intercomunicabilidade e entreatada assentes na mútua fragilidade; em outras palavras, estavam unidos na desgraça. [...] Os que na cidade permaneciam acionavam mecanismos e estratégias de defesa, nas quais a solidariedade valia bem mais do que a posição social. [...] Para além dos efeitos das invasões, fatores endógenos e, por vezes de ordem existencial, também contribuíram para uma significativa porosidade do quadro de dominação racial em Cabo Verde. Dentre eles, estava o redirecionamento do projeto de vida do próprio senhor branco, induzido pela crença religiosa. Muitos foram os senhores que, “persuadidos de fazerem uma obra meritória, e de expiação para as suas almas, deixaram libertos uma grande porção de escravos”. De igual modo, o envolvimento do senhor branco com a sua escrava, de que resultava o filho mestiço, compelia-o, freqüentemente, a alforriar a escrava/amante para não fazer escravo seu próprio filho, resolvendo um grave problema de foro íntimo (Fernandes, 2000, p. 24-25).

Em *O senhor das ilhas* (1998, p. 161) encontramos uma passagem que ratifica o argumento exposto por Fernandes, vejamos:

Perante os ataques dos piratas, quando a defesa se tornava impossível, senhores e escravos fugiam lado a lado para o interior da ilha. Era este um

meio de sobrevivência frequente, sobretudo nas ilhas planas, Boavista, Sal e Maio, mais vulneráveis no seu todo e nas suas povoações.

E quanto à solidariedade entre escravizados e senhores, Barreno expõe uma peculiaridade, bem diferente do que acontece em outras colônias do reino, a relação solidária entre senhor e escravizado:

Foi essa solidariedade no perigo o que trouxe tom tão específico às relações entre amos e escravos, entre brancos e negros, nestas ilhas – muito mais amenas e fraternais do que no grande continente, onde as selvas são imensas e os rostos e os sentimentos se tornam anónimos. (Barreno, 1998, p. 161).

No entanto, o tratamento dispensado aos escravizados não deve ser confundido como uma relação de poderes igualitários. Muito pelo contrário, a relação entre senhor e escravizado sempre foi uma relação de poder, na qual a condição do segundo sempre foi de subalternidade. O escravizado após chegar às colônias, seja de qual parte do mundo fosse, perdia sua total liberdade e identidade. A África deveria fazer parte de um passado, que ficaria apenas na memória daqueles que foram arrancados de seu convívio social para serem escravizados. Sua identidade e seus costumes foram apagados e eles passaram por uma assimilação dos costumes do branco europeu.

Uma das formas de apagamento da cultura africana e indício de *ocidentalização* seria, ao nosso ver, o momento em que o sujeito é obrigado a trocar de nome: “Minha avó escolhera-lhe o nome de Cremilde, não sei o porquê, e assim fora baptizada: o velho nome africano ficou na selva donde a haviam trazido [...]” (Barreno, 1998, p. 56). O batismo cristão era considerado pelo branco europeu uma das formas de civilidade. Na concepção do europeu, ao trocar o nome africano por um outro nome, que geralmente, era um nome de um santo católico, garantiria, ao escravizado, receber uma alma, se humanizar.

Na obra *O Sétimo Juramento* (2000), da autora moçambicana, Paulina Chiziane, a mãe da personagem Vera explica-lhe sobre a importância dos nomes para a etnia Bantu, e diz que “Os antepassados sempre disseram a vito i mpondo. Nome é libra” (Chiziane, 2000, p.59). Ela também explica sobre a importância que reside na escolha do nome para os povos africanos, pois para eles, é o elo entre vivos e os mortos:

Os bantus colocam a vida humana acima das coisas. Dizem que os filhos valem mais que qualquer fortuna. Que o nome vale mais que a libra, o dinheiro mais forte do mundo. Um bantu que se preza tem muitos filhos para nomear e trazer à luz todos os mortos adormecidos. No mundo dos bantus a pessoa não nasce. Renasce. E recebe o nome de um morto antigo, porque nome é veículo

de reencarnação. Nome é personalidade, destino, religião e sexo (Chiziane, 2000, p. 60-61).

Em algumas culturas africanas o nome tem um importante significado e sua escolha é feita durante um ritual sagrado para que a criança tenha vida longa e feliz. Ele representa para alguns povos, a perpetuação dos costumes e tradições africanos. No entanto, para Cremilde e todas as vítimas da diáspora africana, além de sofrerem com a violência física, também tiveram de suportar mais essa violência, a de lhes arrancarem suas identidades. Eles foram obrigados a adotar o nome que recebiam após serem batizados, de acordo com a cultura e religião imposta pelo europeu.

A assimilação religiosa permeia a estética de *O senhor das Ilhas*. A tentativa do europeu de apagar as crenças e as religiosidades africanas foram infrutíferas. Os povos africanos resistiram e mantiveram, mesmo que secretamente, suas crenças e encontram-se metaforizadas na obra. A personagem Cremilde expressa essa resistência, pois, mesmo contra as ordens de seus senhores, cultua suas divindades e exercita sua fé, como podemos ver no trecho:

Depois de infrutíferas tentativas de lhe acabar com as práticas, meu avô satisfizera-se com secretismo como marca suficiente de respeito para consigo: ele sabia o que Cremilde fazia, ela sabia que ele sabia, ele sabia que ele sabia que ela sabia, e entre saberes e fazeres se comunicavam os dois. O silêncio marcava o respeito de Cremilde para com D. Aniceto, e em silêncio D. Aniceto aceitava as tisanas que a escrava lhe fazia na falta do médico na ilha (Barreno, 1998, p. 56)

Ela, assim como todos as nações africanas resistem e não esquecem do seu passado ancestral. Dessa forma, D. Aniceto fazia vistas às práticas religiosas de Cremilde que com suas rezas, chás e patuás, libertava a casa e a ilha dos maus espíritos. O batismo cristão serviu-lhe para inseri-la na civilidade imposta pelos brancos.

No subtítulo, *O filho morto*, o narrador descreve o culto dispensado à criança, filho da escravizada, que foi enterrado na ilha do Sal. Nessa passagem ele retrará os ritos e funerais praticados em algumas culturas africanas: “Foi também por esse tempo que se descobriu ser o filho de Cremilde, a criança que ela trouxera da África no ventre havia mais de vinte anos, era o misterioso morto enterrado no Sal” (Barreno, 1998, p. 79).

Cremilde enterrou seu filho na Ilha do Sal, com os rituais de seus antepassados. Maria Josefa questiona por que a negra não dera ao filho um enterro cristão e a escravizada, em pensamento responde: “O deus cristão manda nas vidas dos escravos, mas não deve mandar na sua morte” (Barreno, 1998, p. 80). A africana foi batizada nos moldes cristãos por imposição

do branco, mas no momento do enterro do filho ela reverenciou as divindades dos seus antepassados. Seu comportamento evidencia que a cultura imposta pelo branco não é aceita sem luta, sem resistência pelo escravizado.

A visão estereotipada do africano e a condição de superioridade exercida pelo europeu encontra-se evidenciada na obra. No primeiro capítulo a autora apresenta a visão de superioridade ocidental em relação às culturas africanas. No subcapítulo intitulado *A visita do sábio*, a visão de superioridade do europeu está representada na personagem do padre Feijó. Quando o religioso chega ao arquipélago, foi convidado por Manuel António para visitar sua casa e seus projetos para desenvolver a economia das ilhas: “Foi também por esse tempo que meu pai convidou o sábio” (Barreno, 1998, p. 59).

O religioso é considerado pelo narrador como o sábio que traria à luz do conhecimento àquelas terras, retirando seus habitantes da ignorância. Ele representa o processo de ocidentalização em terras africanas, pois sua presença tinha a finalidade de analisar a constituição da fauna e da flora, conforme afirmava a personagem, para uma exploração acertada. No processo de ocidentalização, estudar cuidadosamente, os costumes e a cultura do outro são essenciais no processo de dominação, pois só se domina o que se conhece.

Manuel António convida o padre para visitar seu novo empreendimento na Ilha do Sal, um túnel que passaria por dentro da montanha e facilitaria o escoamento do sal retirado da cratera do vulcão. Cremilde, a africana escravizada pela família Martins, insiste em acompanhá-los, alegando que sua presença seria “Para cozinhar almoço e janta, disse. O patrão precisa de comer bem para ouvir esse feiticeiro falador” (Barreno, 1998, p. 61).

Lembremos que no imaginário cristão, herança do período medieval, um feiticeiro simboliza um representante das forças ocultas, da bruxaria, que se vale de seus poderes sobrenaturais para prejudicar outras pessoas. Lembremos também que essa denominação foi empregada, negativamente, em diferentes momentos da história da humanidade e que, muitas vezes, serviu de argumento para condenar todo indivíduo que contrariasse os dogmas impostos pela igreja católica. Esses poderiam, dependendo da gravidade de sua insubordinação, ser condenado à morte.

No entanto, a africana, ao se referir ao sacerdote como o feiticeiro, subverte o significado da palavra, já que para o branco cristão a palavra feiticeiro possui conotação negativa, pejorativa, mas, no entendimento dela, isso não acontece. Para ela, a figura do feiticeiro possui o significado de um sujeito respeitado pela sociedade, tendo em vista que ele

é o detentor de profundos conhecimentos que solucionam diversos problemas da nação a qual pertence.

Ao desembarcarem na ilha do Sal, Cremilde se separou do grupo com o argumento de que necessitava analisar o terreno. Entretanto, a verdadeira intenção da escravizada seria para se conectar com os espíritos locais para saber se o grupo era bem-vindo no local. Ela constatou que não havia outros mortos enterrados naquela ilha, mas somente o filho que trouxera da África e morreu naquelas terras.

Manuel António se irritou com o sumiço da escravizada “[...] prometendo-lhe castigos, em casa, pela demora [...]” (Barreno, 1998, p. 61). No entanto, a reprimenda do seu senhor não a abalou; ela descreveu por onde andou e o que ouviu da natureza. Cremilde tenta explicar ao padre Feijó o que viu e ouviu das entranhas do vulcão, das águas e ar. A velha:

Contou ter andado por montes e ribeiras, sacrificando e entoando, limpando a ilha dos maus espíritos. [...] Contou ter dormido na cratera da Pedra do Lume, esse antigo vulcão transformado em lagoa de água salgada e onde Manuel António começara a extrair sal, e ouvira rugir ainda o fogo do vulcão sob os pequenos soluços de água, cantando sua transformação em elemento tão oposto, sussurrando essa inimizade cumprida – o grande enigma da ilha, segundo ela, a grande mensagem que seria necessário decifrar para que ali se pudesse viver em paz (Barreno, 1998, p. 61).

O religioso interpelou a africana a respeito do que acabara de ouvir e assim travaram um ferrenho debate. Ela se defendia dos questionamentos do padre, baseando-se nos ensinamentos que aprendera dos seus ancestrais. O padre discordava da sua explicação, alegando que, o que a velha dizia, ele considerava como bruxaria. O padre utilizou-se da ciência para formular seu discurso, ignorando a intensa ligação e respeito dos povos originários pela natureza.

Manuel António, tempos depois, ao narrar para seus familiares o acontecimento, afirmou que “[...] assistira então ao mais extraordinário diálogo, entre as escuras crenças africanas e o raciocínio claro da ciência europeia” (Barreno, 1998, p. 61). A religiosidade e os costumes dos povos escravizados sempre foram desconsiderados pelo colonizador.

Manuel António é a metáfora do colonizador, que se considera superior ao civilizado. Para ele, a única ciência clara, correta é a cultura europeia, as demais são inferiores. As expressões clara e escura, no discurso da personagem, remetem à discursividade dos missionários religiosos, que justificam a invasão europeia como forma de salvar as almas dos povos escravizados, considerados por eles pagãos, incultos e incivilizados.

Fanon (1968), em sua obra *Os Condenados da Terra*, adverte sobre o discurso colonial, que está repleto de ideias maniqueístas acerca do colonizado, e é utilizado para construir estereótipos como forma de inferiorizar os indivíduos africanos, que têm a sua aparência física e seu comportamento associado a de animais. A zoomorfização do indivíduo africano, conforme o autor (Ibidem), encontra-se presente no discurso do colonizador:

O mundo colonial é um mundo maniqueísta. [...] Por vezes êste maniqueísmo vai até ao fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos réptis do amarelo, às emanções da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à pululação, ao bulício, à gesticulação. O colono, quando quer descrever bem e encontrar a palavra exata, recorre constantemente ao bestiário (Fanon, 1968 p. 31).

Para o autor a relação entre colonizador e colonizado será sempre desigual. O branco europeu se valerá de estereótipos para convencer a si e ao outro de que a sua cultura tem valor, mas a do outro não. Esse discurso se evidencia quando Cremilde tenta dialogar com o padre que rechaça toda a sabedoria da escravizada rebaixando-a ao estatuto de uma selvagem.

Bhabha (1998) explica a respeito da necessidade do homem branco em construir estereótipo do outro. O colonizador necessita dessa construção como defesa e autoconservação. Ela reflete a insegurança em relação ao diferente, à imagem do outro; imagem essa que difunde e transmite, cumprindo uma função; nesse sentido, há a necessidade de desconstruí-la através de um discurso.

Feijó discorda de Cremilde sobre a presença do negro nas ilhas, dizendo: “Nunca os negros africanos aqui se atreveram” (Barreno, 1998, p. 62). O padre insiste que as ilhas eram impenetráveis e que somente o branco a frequentara até então. Cremilde rebate dizendo: “[...] eram ilhas sagradas. Esta, aponta à terra de onde cheguei, era uma ilha de oráculos. Os negros só vinham aqui para ouvir e regressar, nunca trouxeram barcos grandes como florestas que rompessem o sagrado” (Barreno, 1998, p. 62).

Para Cremilde, os longos períodos de estiagem são consequências da interferência do homem branco na natureza, quando diz: “Havia vegetações grandes nas ribeiras, quando essas choravam; ninguém as tocava nesses verdes, deixados aos deuses, e que protegiam a terra grande. Agora só há fomes nestas ilhas” (Barreno, 1998, p. 62). Subentende-se que a ocidentalização traz consigo a destruição não somente da cultura, mas também da natureza, através da exploração e degradação.

Sobre esse assunto, Melo (2013) afirma que:

Os ancestrais Iorubás, que compuseram a aurora dessa civilização acreditavam que forças sobrenaturais estavam presentes na natureza. Fenômenos como tempestades, raios e trovões eram interpretados como a fúria dos deuses, e para aplacá-la, eram-lhes oferecidos tributos que representavam uma relação de submissão e proteção que ligava os homens aos espíritos da natureza. Com o passar dos tempos estes espíritos passaram a ser cultuados como Orixás, responsáveis pelo controle e governo do mundo natural como; o trovão, o raio e a fertilidade da terra, enquanto outros foram cultuados como guardiões de montanhas, cursos de água, árvores e florestas. (Melo, 2013, p. 29).

A integração homem e natureza é considerada vital em várias culturas africanas. Para essas sociedades, todas as coisas e seres fazem parte de um único universo e é através dessa interação que se busca uma totalidade. De acordo com Melo (2013):

Não existe uma fragmentação no modo de vida do grupo, ou até algo que o aproxime ou distancie do que é real, ou do que, é invisível (sagrado ou transcendental). Pode-se afirmar que os homens, seus ancestrais, os fenômenos naturais, os animais, as rochas e os minerais, ou até mesmo, vários deuses podem fazer parte ou compor a mesma organização social de um determinado grupo. (Melo, 2013, p. 29).

O pensamento do homem ocidental, em relação à natureza, difere dos povos originários. Para o pensamento do ocidente, explorar os recursos naturais é fundamental para se obter progresso e riqueza, o que torna um objetivo a ser alcançado. No entanto, a exploração desordenada traz sérias consequências para a humanidade, tendo em vista que destrói os recursos naturais, polui as águas dos rios e oceanos, contamina o solo, polui o ar, destrói as florestas, causando processos de desertificação, tornando os solos férteis em improdutivos.

Em *O senhor das ilhas* (1998), o narrador reforça o pensamento ocidental associando-o à civilidade. Para ele, ser civilizado é professar a fé cristã e ser detentor de técnicas que em o aumento de receita para a Coroa; para as colônias, restava a degradação e usurpação, como podemos perceber no trecho:

[...] meu pai dispunha de vários barcos. Foi o primeiro que tudo armador, e transformador, porque seu cuidado e sua intenção foi transformar Cabo Verde, de território marginal, longínquo em ponto de encontro de rotas; e porque queria entregar-se ao comércio e à indústria, e necessitava primeiro dos meios para essas atividades (Barreno, 1998, p. 63).

A força física do escravizado contribuiu na transformação da paisagem e no progresso das ilhas. Não que fosse sua vontade destruir a natureza, mas porque fora obrigado a fazê-la. Pelo fato de serem escravizados, teriam de obedecer ao seu senhor sob pena de receber castigos

físicos. No trecho, “Manuel António olhava os negros cavando e suando, ou para acionar a roda dentada que engrenava numa espécie de parafuso gigantesco. [...] e sentia-se o senhor da natureza, o senhor do mundo” (Barreno, 1998, p. 74), podemos ver o desejo de contrair riquezas e poder em detrimento da natureza e do autóctone faz parte do sistema colonial.

Cremilde configura a contribuição do povo africano, que mesmo sofrendo com o processo de ocidentalização não perde suas raízes. Representa o sujeito a quem a religião cristã fora imposta, mas mesmo assim não esquece os cultos às divindades, não perde sua fé e sua religiosidade. Seu lugar é do sujeito subalterno a quem fora tirado tudo; seu direito à crença, costumes e religiosidade, seu direito à vida.

No tópico, *A história atada*, a autora constrói um pequeno diálogo em que Cremilde pergunta sobre os símbolos que compunham o brasão que D. Aniceto recebera do Rei de Portugal para atestar sua nobreza: “[...]este é o talismã de D. Aniceto”. A negra tenta entender o que tais símbolos representam e se convence que somente a história poderá lhe responder:

Cremilde lera a história do brasão. Quer dizer: olhara atentamente todos aqueles detalhes de figurações em ouro e prata, [...] e partira em busca da história, com ela dizia, podendo a busca ser uma caminhada, mais ou menos corpórea, mais ou menos no interior do seu espírito. [...] passeava-se frequentemente pela casa numa espécie de transe, fazendo fumigações. [...] Mas quando regressava desses trânsitos, afinal só muito imperfeitamente figurando os transcurtos em que andara, ela contava sempre pedaços de histórias e falava de personagens que encontrara. (Barreno, 1998, p. 95).

O narrador ao corrigir o verbo ler, por olhar, apresenta características da personagem de não ser letrada, assim como muitos sujeitos escravizados, durante o regime colonial, em diversas partes do mundo. E ao afirmar que “ela contava sempre pedaços de histórias”, ele faz alusão aos que possuem o dom da oralidade, os possuidores de grande sabedoria, conhecidos na África por *griottes* ou *griots*⁶.

Segundo Nascimento e Martinelle (2021), os *griots* exercem a função de guardião das tradições dos saberes, histórias e memórias de seu povo. São músicos, cantores e dançarinos e

⁶ De acordo com Nascimento e Martinelli (2021), os *griots*, na África, são os sábios, reconhecidos e respeitados pela comunidade. Além de guardião das tradições, são chamados para resolver conflitos, dar conselhos e até presidir cerimônias. Exercem esse ofício como vocação – como um chamado dos deuses – nascem *griots*. São herdeiros de saberes e fazeres de tradição oral. Seus conhecimentos são passados de geração a geração a partir das narrativas orais (Nascimento; Martinelli, 2021, p. 11).

usam dessas habilidades artísticas para narrar as histórias e dessa forma retêm a atenção e o encantamento dos espectadores.

A oralidade é um recurso usado em diversas partes da África, como forma de manter viva a memória daquele povo. Algumas sociedades possuem os *griots* ou *griôs*, eles são os contadores de histórias, cuja prática é destinada a pessoas portadoras de grande sabedoria que não são escolhidos por seus pares, eles já nascem com o dom para exercê-la. Essa incumbência é transmitida de pai para filho e é fundamental para a preservação das crenças, costumes e tradições de alguns povos africanos.

Cremilde é a contadora de histórias que se utiliza da oralidade para preservar a tradição de seu povo em terras estrangeiras. Ela é a que preserva a memória para que não caia no esquecimento. Através dela, conforme apresenta o narrador, a história se “ata”, ou seja, junta o passado e o presente e se ressignifica, Como podemos ver no trecho: “Atada, dizia Cremilde, para que a história não mergulhasse de novo na treva do esquecimento, para que não se desmanchassem as malhas de sua sequência” (Barreno, 1998, p. 96).

Através da música um povo conta a sua história. Ela traduz suas tristezas, alegrias, conquistas e derrotas. A música na África não poderia ser diferente: “Depois que Cremilde contara a história, os escravos tinham composto seu ritmo, sua música e seus versos. Dançavam-na frequentemente, à noite nas festas que lhes eram permitidas” (Barreno, 1998, p. 96).

A música e a dança fazem parte do ritual de vida e morte de alguns povos africanos. Seus versos musicados por vozes e instrumentos formam um pulsar que marca o ritmo frenético das apresentações que são realizadas em diversas ocasiões. Eles são carregados de significados e encenados através do corpo, representando assim as histórias ancestrais.

A educação em Cabo Verde, no período colonial, foi outra peculiaridade. A obra apresenta algumas passagens sobre a instrução aos escravizados, bem como a contratação de professores para atuarem nas ilhas, a pedido de Manuel António: “Foram estes os primeiros sinais duma época que viria a ser de grande intensidade para meus pais. Durante a qual foi evoluindo a situação dos escravos e aumentando o número de professores vindos de Portugal e de outros países” (Barreno, 1998, p. 101).

Fernandes (2000) afirma que a instituição educacional em outras colônias encontrou muita resistência de implementação. No entanto, em Cabo Verde houve melhores condições de operacionalidade e aceitação devido à predisposição dos filhos da terra em se tornarem instruídos e brancos:

Maria Josefa passou a ter menos tempo e menos paciência para os filhos. [...] Foi por essa razão que meu pai contratou o primeiro professor. Este viria a ensinar a renitente Mécia, e também Afonso, já em idade de aprender; Cristiano, Carolina e Vicência, e Américo e outros escravos. Meu pai tomou ass tarefas e cansaços de minha mãe, [...] e mandou vir o professor de Lisboa (Barreno, 1998, p. 105-106).

Mécia e Afonso são os filhos legítimos de Manuel António. Cristiano, Carolina, Vicência e Américo são filhos das mulheres escravizadas da casa. Essas crianças conviviam com os filhos de Manuel António e Maria Josefa na aprendizagem das letras e nas brincadeiras. Américo, filho de Manuel António e da escravizada Emília, é o primeiro integrante mestiço da família, assim descreve o narrador: “[...] meses depois nasceu o filho de Emília, que Manuel António resolveu baptizar com o nome de Américo em homenagem à grande nação que tanto admirava, mãe de todas as liberdades e independências” (Barreno, 1998, p. 77). A todos foi dado algum grau de instrução que contribuiu com o processo de assimilação dos valores ocidentais.

Os primeiros a difundirem a educação no arquipélago foram os clérigos e depois os leigos. Para o autor, a atuação dos sacerdotes “[...] terá sido fundamental para a instrução de Cabo Verde” (Fernandes, 2000, p. 55). Embora a função da igreja fosse a doutrinação dos selvagens e o batismo, “[...] os padres passaram a usufruir de melhores regalias, a partir de 1570, por forma de alargarem a sua atividade doutrinal” (Fernandes, 2000, p. 55).

Em 1846, por iniciativa da igreja, criava-se a Escola Superior em Brava, e em 1866 o Seminário Liceu de São Nicolau, que foi o primeiro núcleo de letrados autóctones. Em 1910, com a instauração da República em Portugal e a laicidade do Estado, a Igreja foi perdendo o seu poder na esfera educativa, ficando a cargo do poder civil reorganizá-la.

A educação foi essencial para a construção da nação cabo-verdiana. Ela, além de instruir os filhos dos senhores, também era ofertada aos autóctones e escravizados, que após receberem instrução eram chamados de ladinos. A ladinização⁷ era considerada um diferencial na hora da exportação, fazendo o escravizado de Cabo Verde ser mais valorizado que o escravizado boçal (aquele sem instrução).

⁷ “A ladinização consistia na aprendizagem da língua portuguesa, uma língua portuguesa falada já abastardada pela “colonização” entre aspas, mas também o cristianismo, além de todo um processo de crioulanização nessa viagem. E daí, por exemplo, no Brasil rapidamente o escravo de Cabo Verde torna-se um escravo caro, diferenciado, porque o escravo que nessas escalas é submetido, falando do ponto de vista colonial, do ponto de vista dos escravos, a uma apropriação também de novos saberes que, muitas vezes, permitem a sua valorização no quadro da escravatura.” História da África e relações com o Brasil / Nedilson Jorge (organizador). – Brasília: FUNAG, 2018. p. 217.

Em *O senhor das ilhas* (1998), há várias passagens em que o narrador apresenta o grau de instrução dos escravizados, a exemplo do trecho: “[...] Cremilde que se recusara sempre a aprender a ler, mas sabia contar com excelência” (Barreno, 1998, p. 108). Durante a narrativa, a escravizada utiliza a língua do colonizador para se comunicar. Para que o escravizado aprendesse a língua do colonizador, teria de ser batizado, pois a catequese seria a forma de torná-los civilizados.

O indígena, ao assimilar a língua do colonizador, sofreu consequências profundas. Por um lado, falar a língua do colonizador era uma forma de alcançar ascensão, mesmo que ínfima, pois o indígena que a dominava poderia alcançar o estatuto de intérprete e acompanhar os senhores, durante as incursões às terras africanas na busca por mercadorias, minérios e até pessoas para escravizar; ou conforme aconteceu em Cabo Verde, para participar de transações comerciais, na qualidade de procuradores dos senhores brancos.

No entanto, o africano, seja livre ou escravizado, que aportou em Cabo Verde perdeu, parcial ou totalmente, sua língua nacional, tendo em vista que Cabo Verde recebeu africanos de várias partes do continente. Do contato entre línguas diferentes e o português ocorreu uma hibridização das línguas, ou seja, a junções de idiomas, o que contribuiu para o nascimento da língua caboverdiana ou *crioulo*, como eles preferem nomear.

Na esfera eclesiástica, a educação também foi de suma importância para negros que seguiram o sacerdócio, um diferencial das outras colônias portuguesas. A intelectualidade dos cônegos cabo-verdianos foi citada pelo Padre Vieira, quando esteve nas ilhas e relatou ao Rei os acontecimentos e a falta de clérigos dispostos a evangelizar naquelas paragens, devido às dificuldades do lugar. Segundo Brasio,

E o caso que nesta ilha de Santiago, cabeça de Cabo Verde, há mais de sessenta mil almas; e nas outras ilhas, que são oito, ou dez, outras tantas, e todas elas estão em extrema necessidade espiritual; porque não há Religiosos de nenhuma Religião, que as cultivem, e os Párocos são mui poucos, e mui pouco zelosos, sendo o natural da gente o mais disposto, que há entre todas as Nações das novas conquistas, para se imprimir neles, tudo o que lhes ensinarem. São todos pretos, mas somente neste acidente se distinguem dos Europeus. Têm grande juízo e habilidade, e toda a política, que cabe em gente sem Fé, e sem muitas riquezas, que vem a ser o que ensina a natureza. Ha aqui clérigos, e cônegos tão negros como azeviche; mas tão compostos, tão autorizados, tão doutos, tão grandes músicos, tão discretos e bem morigerados, que podem fazer invejas aos que lá vemos nas nossas Catedrais (Brasio, 2008, p. 71):

Esses indígenas eram chamados de “línguas”, eram intérpretes que durante as viagens ao interior da África eram os intermediários entre os Europeus e os nativos. Críticos afirmam

que o aprendizado da língua foi uma imposição do colonizador. Fanon (2008, p. 50), afirma que “Falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura”. Certamente, aprender a língua do colonizador abriu oportunidades para o colonizado. Em Cabo Verde, aprender a cultura do colonizador contribuiu para que surgissem outras possibilidades e com isso, negros e mestiços tiveram a oportunidade de ascender socialmente.

3.4 O entre-lugar do colono e colonizado em *O senhor das ilhas*

Existe um antagonismo real, política e economicamente fundamentado, entre colonialista e o metropolitano. E quanto a isso, o colonialista tem mesmo razão de falar do seu desconforto na metrópole: ele não tem mais os mesmos interesses dos seus compatriotas. Em certa medida não é mais um deles (Memmi, 2007, p. 103).

Manuel António e Maria Josefa, dois personagens em antagonismo, assim como as ilhas na qual ambos escolheram para habitar. Ele escolhera o Sal e ela Boavista. Ele se apaixonou pelo brilho da ilha do Sal desde sua turbulenta chegada ao arquipélago. Ela nascera na Boavista e de lá não saiu nem depois de sua morte.

Manuel António morreria no Sal, tendo seu corpo trasladado para Boavista, contra a vontade de Maria Josefa que indaga: “E trazem o corpo? Não valia a pena, meu marido será enterrado no Sal. [...] Por agora, aqui, um enterro provisório. Depois será trasladado para o Sal. [...] porque essa é a ilha à qual ele deu a sua alma” (Barreno, 1998, p. 25). O arquipélago, é formado por ilhas com características opostas, clima e geografia diversos em um espaço tão pequeno na imensidão do mar, terreno fecundo para florescer o entre-lugar.

A ilha de São Vicente, antes terra de vulcões que aos poucos foram engolidos pelas águas do mar, formou-se um belo porto natural, “[...] que se abre como corola de estranha pétrea flor. [...] O único inconveniente da ilha é sua secura” (Barreno, 1998, p. 65). Santo Antão, arborizada, com altos cumes de difícil acesso, necessitava de auxílio de burros para trilhar as rochas. Boavista, “[...] de praia de areia branca, de curva serena, água turquesa” (Barreno, 1998, p. 25). Lar de Maria Josefa, onde nascera seus mais de vinte filhos. Filhos que depois se espalharam para as outras ilhas do arquipélago: “Brava, nas suas pregas verdes e românticas” (Barreno, 1998, p.??). A ilha do Sal, em completo antagonismo, é descrita por Barreno:

Brava e Sal colocam-se praticamente em extremos opostos, e era essa a maravilha daquele arquipélago, em poucas milhas se transitando dum extremo

ao outro do mundo, da estiagem ao rebuliço primaveril. Dois polos opostos ali contidos; tivesse aquela terra forças em si para aguentar e levar em frente tão divergente realidade geográfica, que às vezes pode ser dilacerante (Barreno, 1998, p. 71).

O oceano circundante, ponte entre as ilhas, a metrópole e ao restante do mundo, representa o hiato e ao mesmo tempo o copioso; um interstício para sentimentos e passagens entre as ilhas e personagens. O homem insular possui estreita relação com o mar, pois: “A ninguém poderei contar o peso do mar em minha vida” (Barreno, 1998, p. 27).

O mar é seu único trajeto, como as estradas para os que estão em terra firme. É dele que vem o sustento, o alento e a esperança. A oportunidade de se encontrar novos rumos, novos mundos. O narrador apresenta a impressão de se viver em um mundo rodeado de água por todos os lados, vejamos:

Só os que nascem nas ilhas, como eu saberão o que é ter essa terra firme limitada a um raio de algumas léguas, e horizontes líquidos em volta, até outro próximo pedaço de terra firme. É como se estivéssemos divididos espalhados em arquipélagos de sensações, de dúvidas, que um só poder que nos une é alheio poderá unir e pacificar. (Barreno, 1998, p. 27-28).

E o compara a grandeza de Deus:

Para mim, o mar seria a imagem mais perfeita de Deus, não fora tão pequena a sua posição na hierarquia das causalidades. Assim sendo, desculpo-o e amo-o sempre como uma mãe, que só procede mal quando instigada pelos nefastos poderes masculinos (Barreno, 1998, p. 28).

O mar representa esse entre-lugar do colono que parte para a colônia, com o intuito de receber privilégios, no entanto, se vê abandonado pelo poder real, sem a possibilidade de retornar, como podemos perceber no trecho: “Chegara cheio de empenho e brio, vira-se rapidamente atascado por golpes locais, na impotência” (Barreno, 1998, p. 39). Esse mar que para o indivíduo insular é o caminho para outros destinos, também é a porta de entrada para invasores como piratas e corsários que saqueavam as ilhas, deixando desesperados seus habitantes:

Ouvi este conto dos dois irmãos e concluiu que as gentes de Cabo Verde estavam inteiramente entregues a si próprias, tendo que guardar os bens individuais e os bens públicos, só a honestidade de cada um traçando o limite entre os primeiros e os segundos (Barreno, 1998, p. 69).

D. Aniceto, vindo da fidalguia portuguesa, não se aparta de suas lembranças da metrópole e convence Manuel António a enviar Afonso, seu primeiro neto varão, a Portugal para estudar, alegando que “[...] há a necessidade de seguir tratos modernos, modas, dissera Aniceto, a comunicação entre os pares” (Barreno, 1998, p. 119). Manuel António, a princípio se diz contra alegando que poderiam contratar os melhores professores para o filho.

No entanto, mesmo contrariado, concorda com o sogro, pois

[...] presentia em sua casa uma rede afectiva da qual queria libertar Afonso, e porque também concordava que um esforço extra devia ser dedicado ao primogénito varão, e talvez sim, talvez bom educa-lo em colégio adequado, com disciplina, convívio com seu futuro de negócios (Barreno, 1998, p. 119).

Tempos depois Afonso retorna doente de Portugal e o narrador atribui saudades da terra natal: “Regressou meu irmão Afonso de Lisboa. Arrastara-se por lá aprendendo metade do que se esperava, sem vontade, com saudades das ilhas e de casa” (Barreno, 1998, p. 180). O afastamento da terra natal que o deixa doente é admitido pelo pai que “Considerou meu pai que estava suficientemente provado que o lugar do filho não era em Lisboa, nem de passagem, e fê-lo regressar” (Barreno, 1998, p. 180).

Afonso regressou doente e, de acordo com os médicos, sem chances de reestabelecer a saúde. Ele foi levado para a ilha do Sal, ficou instalado em uma casa que seu pai, Manuel António, construíra na ocasião da descoberta de novas salinas. Na ilha do Sal, “[...] ilha de ventos limpos”, onde o jovem foi tratado por uma boa alimentação,

[...] nos preceitos da cura se juntaram meu pai e Cremilde em total acordo. Fosse pela força desse acordo, que muitos impossíveis acontecem quando se juntam boas vontades humanas, fosse pelas virtudes da ilha, que Cremilde sempre dizia acrescentadas pelo espírito de seu filho nela enterrado, ou fosse pela directa intervenção do fator divino, certo é que se curou meu irmão (Barreno, 1998, p. 181).

Afonso é a metáfora do colonizador que se encontra em um entre-lugar, suscitado pelo distanciamento deste com a sua terra natal. Ele lhe causará muitas perdas, mas nada comparado ao colonizado que além da perda da pátria, terá que, forçosamente, aceitar tudo o que lhe é imposto pelo colonizador. Terá de se converter ao cristianismo, sem esquecer suas crenças, será retirado de sua convivência familiar e lançado em terras desconhecidas. A ruptura sofrida pelos povos africanos, sem dúvida é mais traumática que para o branco e este também se encontra em um entre-lugar na história daquele arquipélago.

Outro fator que contribui para o aparecimento do sentimento de entre-lugar do colonizado em Cabo Verde acontece pela língua, conforme sugere Seibert (2014), “Em Cabo Verde, emergiu um crioulo, o kabuverdianu ou, simples-mente, crioulo, com variações locais” (Seibert, 2014, p.55). Durante toda a narrativa, a autora faz apenas uma menção à segunda língua falada em Cabo Verde

Mécia se arrastava indecisa quanto a tabuadas e sons de letras. Descobriu minha mãe que ela dançava e cantava muito bem – atividade que só exercia na cozinha, e que Cremilde achara mais judicioso ocultar a Maria Josefa, por se tratar de ritmos e músicas africanos, com versos numa língua misturada, o crioulo (Barreno, 1998, p. 121).

A autora apresenta a língua crioula, como um dialeto falado por mestiços, mulatos e pretos. Percebe-se que Mécia, uma menina branca, filha de portugueses, aprendeu a língua através das músicas cantadas pelos africanos que ficavam, segundo a autora, na cozinha, para não dizer: na senzala. A língua portuguesa, até os dias atuais, é a língua oficial, utilizada para documentos oficiais e nas escolas. O crioulo é praticado pelo restante dos cabo-verdianos em situações cotidianas, no entanto há um movimento de luta e resistência para que o crioulo seja reconhecido como língua oficial, assim como o português.

3.5 Processos de ocidentalização e hibridação do sujeito cabo-verdiano

Ouçó a tempestade. Falam-me do progresso, de “realizações”, de doenças curadas, de níveis de vidas elevados acima de si próprio. Eu, eu falo de sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas de extraordinárias possibilidades suprimidas (Aimé Cesárie, 1978, p. 25)

O processo de ocidentalização em Cabo Verde se iniciou quando o colonizador aportou nas ilhas e impôs sua cultura aos indígenas. Esses deveriam seguir suas normas e condutas determinadas por instituições políticas, religiosas. A igreja, o modelo de família, a escola, o sistema de governo, todas essas estruturas exerceram forte influência sobre o sujeito africano, impondo-lhes os novos costumes e valores, consolidando assim, o projeto de ocidentalização desses indivíduos.

Para Santiago (2000), dois sistemas contribuíram para a propagação da cultura ocidental: o código linguístico e o religioso. Para o autor, esses dois códigos perderam o que ele chama de estatuto de pureza, deixando-se enriquecer, em suas palavras, “[...] por novas aquisições, por miúdas metamorfoses e, por estranhas corrupções, que transformam a integridade do Livro Santo e do dicionário e da Gramática europeus. O elemento híbrido reina” (Santiago, 2000, p. 16).

Contudo, há de se pensar que mesmo após séculos de dominação, muitos costumes dos povos africanos resistiram e se juntaram aos costumes europeus. Eles foram amalgamados, surgindo assim, o sujeito cabo-verdiano. Pereira (2011), assevera sobre a importância da junção de culturas para a formação da nação cabo-verdiana.

Logo do contato íntimo entre escravos e colonos brancos resultou uma troca de culturas, que se fundiram com uma certa harmonia em Cabo Verde. Esta fusão, desde o início, deu uma feição especial à sociedade cabo-verdiana com contribuições significativas seja da cultura portuguesa, seja da africana. (Pereira, 2011, p. 41).

O contato de homens brancos com escravizados é apresentado na obra como algo corriqueiro, aceitável. No entanto, quando se trata de uma mulher branca que se envolve com um negro ou mulato a aceitação toma outra dimensão, como podemos ver no trecho:

Aurora informou minha mãe que pretendia casar-se, e que tinha pretendente. [...] descobriu-se que minha irmã várias vezes se avistara com um mulato, que com frequência visitava o estabelecimento de meu pai no Sal. Era o filho de Maria da Graça e do cônego Miranda e, pelo lado de sua mãe, sobrinho de Tomásia, a ama-de-leite de Marta, de Mécia e de Adriana e que fora para o Sal quando Mécia decidira que viveria aí para sempre. [...] Aurora passava longas temporadas na casa de seu pai no Sal, [...] Foi nessas circunstâncias que conheceu Miguel, o mulato (Barreno, 1998, p. 276).

Manuel António foi contra o casamento de sua filha Aurora com o mulato, mesmo este sendo reconhecido pelo cônego que lhe deixara posses após sua morte, como podemos ver no texto: “O cônego, que entretanto morrera, perfilhara Miguel, deixara-lhe algumas terras, e este conseguira prosperar nos negócios. Possuía dois barcos e dedicava-se ao transporte de mercadorias” (Barreno, 1998, p. 276).

Marta saiu em defesa de Aurora e pergunta ao pai o motivo por não aceitar o casamento de Aurora e Miguel, conforme descreve o narrador:

Perguntou asperamente que razões podiam ser apresentadas para contrariar o casamento. A mistura de raças? Falou em hipocrisia, falou em nome de todos

os pardos que povoavam o arquipélago, falou de Américo e Altino, e acusou meu pai com os olhos. Manuel António foi vencido (Barreno, 1998, p. 277).

Os argumentos de Marta vencem o preconceito de Manuel António com relação ao jovem, esse fato mostra a dificuldade do branco em aceitar outras raças com igualdade. O preconceito se faz presente quando se trata do envolvimento entre europeus e não europeus. Aurora e Miguel é a metonímia da hibridação de culturas. Para Bhabha (2012):

As estratégias de hibridização revelam um movimento de estranhamento na inscrição “autoritária” e até mesmo autoritarista do signo cultural. No momento em que o preceito tenta se objetivar como um conhecimento generalizado ou uma prática normalizante e hegemônica, a estratégia ou o discurso híbrido inaugura um espaço de negociação, onde o poder é desigual, mas a sua articulação pode ser questionável. Tal negociação não é nem assimilação, nem colaboração. Ela possibilita o surgimento de um agenciamento “intersticial”, que recusa a representação binária do antagonismo social (Bhabha, 2012, p. 56).

O casamento entre uma mulher branca e um mulato simboliza o início de uma outra nação. A mulher marginalizada pela sociedade, se transforma no símbolo da fertilidade, a progenitora de uma nova nação. Apesar da cultura ocidental considerar a mulher frágil, inferior ao homem, ela possui qualidades que não requerem força física: ela é resistente, resiliente e detentora de uma força interior.

Assim, do casamento desses dois indivíduos de classe social e culturas distintas nascerá um outro indivíduo. Para Bhabha (*Ibidem*), essas estratégias de hibridização vêm de um movimento de estranhamento entre uma cultura hegemônica e uma periférica, cujo poder é desigual, na relação entre dominador e dominado.

O casamento entre Aurora, filha do colonizador, e Miguel, colonizado, filho de uma escrava e de um padre, representa um agenciamento intersticial; uma junção de culturas que suscitará a hibridização dessas que não mais pertencem à europeia, nem tão pouco à africana, mas a uma terceira cultura a crioula ou cabo-verdiana.

Seibert (2014) elucida quando e como surgiram as primeiras sociedades crioulas no Atlântico. Para ele, essas sociedades “[...] emergiram ao longo do século XVI [...]”. Cabo Verde e em São Tomé e Príncipe países insulares nos quais a hibridação entre os costumes e a língua falada por negros e europeus fez surgir uma nova língua, o crioulo. O autor também descreve como se deu o povoamento e a relação entre os grupos étnicos nesses dois países:

Pouco depois da descoberta, os portugueses povoaram as ilhas de Santiago e do Fogo, em Cabo Verde, inicialmente as únicas colonizadas do arquipélago,

assim como as de São Tomé e do Príncipe, por colonos brancos e escravos africanos do continente. Para todos os novos habitantes, brancos e escravos africanos, as novas terras eram ambientes desconhecidos. Os dois arquipélagos foram os primeiros territórios em que europeus e africanos conviveram permanentemente (Seibert, 2014, p. 41).

Alguns fatores, segundo Seibert (*Ibidem*), influenciaram na criação e consolidação da identidade crioula em Cabo Verde: a aproximação e o contato permanente entre europeus e africanos; o fato de não possuírem população originária na época do descobrimento; e a quantidade de etnias, vindas de várias partes da África com culturas diversas, foram determinantes para o surgimento da língua e cultura crioula.

A miscigenação também é um importante processo a se considerar na criação das sociedades crioulas. A pouca quantidade de mulheres brancas nas colônias fez com que a união dos senhores e escravas fosse muito comum nessas sociedades, como afirma Seibert (2014, p. 41): “Devido à ausência de mulheres brancas, a união entre homens europeus e escravas africanas era frequente. A mestiçagem, biológica e cultural, entre brancos e negros, nesses dois arquipélagos resultou na emergência das sociedades crioulas”.

Fernandes (2000), ao discursar sobre o processo de miscigenação em Cabo Verde, apresenta um pensamento muito parecido com de Seibert (2014). Ele afirma que:

O cruzamento de homens brancos com escravas negras, seja por constituir elemento fundante da categoria mestiça seja por contribuir para a intensificação da interação sócio-cultural entre brancos e negros, surge como uma das principais máquinas propulsoras da sociedade crioula (Fernandes, 2000, p. 29).

O autor apresenta outro fato muito interessante quanto à aceitação dos filhos mulatos pelos pais brancos e por parte da igreja. Para o autor:

As ligações senhor/escrava não minaram apenas os fundamentos econômico-culturais da lógica colonial. Seu poder de penetração perpassou a própria estrutura religiosa, subvertendo boa parte dos cânones por que se regia a Igreja católica (Fernandes, 2000, p. 30).

Fernandes (2000) relata que os clérigos também se beneficiavam do regime de escravidão imposto aos africanos. Para o autor, os sacerdotes que partiam para as colônias teriam contribuídos não apenas no processo de evangelização, mas também participado ativamente na compra e venda de escravizados:

Com efeito, alguns clérigos, a quem incumbia a catequização e ladinação dos escravos, bem como a divulgação e observância da sã doutrina cristã,

estavam embrenhados na luta pelo usufruto pleno das vantagens materiais do regime escravista, tendo participado ativamente do tráfico, seja na qualidade de agente espiritual seja na de negociador e principal comprador/vendedor (Fernandes, 2000, p. 30).

O pesquisador ainda afirma que “Por outro lado, grande parte dos clérigos não se coíbiu de também dar o seu contributo como progenitor e principal povoador da ilha” (Fernandes, 2000, p. 30), e que muitos desses filhos eram catequizados pelos cônegos e se tornariam os padres, proprietários de terras e administradores do arquipélago. Fernandes (2000) afirma que, ao pesquisar a obra de Antônio Carreira, historiador cabo-verdiano, descobriu que um padre por nome Nicolau deixou, aproximadamente 54 filhos espalhados pelas ilhas de Cabo Verde.

Na obra *O senhor das ilhas* (1998), encontramos fragmentos sobre o envolvimento de padres com escravizadas e o nascimento de filhos mestiços. No subcapítulo *O foral*, o narrador descreve a respeito das desconfianças de sua mãe, Maria Josefa, das frequentes visitas do padre à casa dos Martins. Manuel António acreditava que as visitas do padre seriam por apreciar a cristandade de sua casa, mas Maria Josefa acreditava ser outro o motivo, até que um dia a desconfiança se concretiza, vejamos no trecho:

Viera ele sempre deitando longos olhares a Maria da Graça, desde a sua primeira visita, e nesses langores também adivinhara minha mãe, [...] E um dia pediu o eclesiástico a meu pai, que se fosse Maria da Graça viver em São Nicolau, para junto de si, pois que lhe queria muito bem; esperava ela um filho seu, acrescentou, e era também sua vontade (Barreno, 1998, p. 151-152).

O processo de miscigenação e hibridação cultural encontra-se impresso em diversas passagens da obra *O senhor das ilhas* (1998). No subcapítulo *O Desvio da Rota*, a autora narra a cerimônia de casamento entre Manuel António e Maria Josefa, em que vários convidados ilustres compareceram, dentre eles ela descreve João Andrade, vejamos:

[...] filho pardo de um oficial do exército que vários anos servira nas ilhas e que tomara uma atitude invulgar: tivera vários filhos mestiços, de escravas suas, e, sem herdeiros legítimos, reconheceu esses filhos dando-lhes seu nome e herança de algumas terras (Barreno, 1998, p. 50).

A situação política e social dos filhos miscigenados é apresentada com certa peculiaridade em relação aos mestiços de outras colônias europeias. Esses filhos mestiços, ao contrário, chegavam a pertencer ao exército colonial e a ocupar altos cargos como descreve o narrador sobre João Andrade, que chegou a ser nomeado governador de uma das ilhas de Cabo Verde.

Outra passagem, *Números de Marta*, o mulato Mateus, contratado para ajudar a jovem na contabilidade das empresas da família Martins, revela os vários filhos ilegítimos de seu pai. O ajudante perguntou-lhe:

[...] se ela não sabia quem era o pai de Américo. [...] Mateus revelou-lhe o segredo do nascimento de Américo, e falou-lhe de outros filhos mulatos de Manuel António, entre os quais só sabia nomear Altino. Seu pai tem muito filho escravo, repetiu, rindo. Marta revoltou-se (Barreno, 1998, p. 112).

O nascimento dos filhos mulatos de Manuel António configura a miscigenação do homem europeu com a mulher negra escravizada e com isso, inicia também o processo de assimilação dos costumes europeus pelos indivíduos trazidos da África. Dessa hibridação cultural, resultará no surgimento do crioulo ou *créole* como língua nacional.

O crioulo, língua falada em Cabo-Verde, São Tomé e Príncipe, Guiné Bissau e outras ex-colônias portuguesas, tornou-se produto cultural, resultado da hibridação entre línguas e dialetos. A língua portuguesa é considerada pelo Estado como língua oficial daquele país, ela é utilizada nos ambientes institucionalizados, pela mídia, na política. Porém a língua de identidade nacional é, como eles chamam, o *crioulo*; ela é a língua mais falada pela população que, muitas vezes, sequer compreende o português. Branco (2008), sobre esse assunto, adverte que:

A língua portuguesa é a língua institucionalizada, determinada e instituída pelo Estado. A língua do ensino, da mídia, do governo, da política, da administração. A que é imposta por uma questão de poder e de interesse político e econômico. É a língua que vai dar visibilidade ao país, que vai projetá-lo para o ambiente internacional e também para o nacional (Branco, 2008, p. 2).

De acordo com a autora, a língua portuguesa é a que torna o país integrante da comunidade lusófona e é projetada como língua oficial para outros países. É nela que se escreve a história do país, as artes cênicas, a literatura e o hino nacional. No entanto, para o cabo-verdiano, a língua nacional é o cabo-verdiano, ou também chamada de crioulo. Para a autora, é na língua crioula que se

[...] constrói o imaginário da unidade, de identidade com a nação. Nessa língua são compostas parte das letras das canções populares – as mornas –, e parte da poesia. É a língua da oralidade e da informalidade. [...] como uma língua materna falada por todo o povo cabo-verdiano há mais de 500 anos não consegue ocupar o papel de língua oficial num país independente politicamente”? (Branco, 2008, p. 2-3).

A própria estudiosa responde à indagação, afirmando que essa tensão entre a língua oficial e a nacional em Cabo Verde se deve, não somente por causa do passado colonial desse povo, mas também pelo fato de permanecer, até os dias atuais, como um fator de desigualdade em uma sociedade na qual muitos cabo-verdianos não dominam a língua oficial, “[...] seja por resistência, seja por falta de escolaridade, seja por outra razão” (Branco, 2008, p. 3).

Segundo Seibert (2014), a proximidade entre escravizados africanos oriundos de diferentes partes da África, cujos dialetos eram diversificados, com o português, resultou nessa nova língua falada em Cabo Verde, o crioulo. Outro fator também foi o relacionamento entre brancos e as escravizadas. Em *O senhor das ilhas* (1998), o narrador apresenta qual foi o motivo que seu pai se relacionou com as escravizadas e teve filhos ilegítimos.

Para o narrador José Maria, o desejo sexual de Maria Josefa por Manuel António não era mais o mesmo de quando era jovem e seu pai a responsabiliza pelo envolvimento carnal dele com as escravizadas. A personagem entende que a longa permanência de seu pai longe de casa e a indisposição de sua mãe ao recebê-lo, seria um dos principais motivos da infidelidade dele.

E acrescenta que seu pai desconfiava que alguém a estava incentivando nesse comportamento e, por inúmeras vezes a suspeita de tal indolência de sua esposa fora atribuída à Cremilde, sua professora, como podemos ver no trecho: “Sentia-se mal recebido em casa, inútil e desencorajado, suspeitando da interferência de Cremilde nas indisponibilidades sexuais de sua mulher” (Barreno, 1998, p.73). Recai sobre ela também, a suspeita de todos os abortos sofridos por Maria Josefa, no trecho: “Meu avô foi tomado de grande fúria, achando que se ela mentira e escondera (sobre o filho morto), muita coisa poderia ter escondido e arquitetado” (Barreno, 1998, p. 79).

O primeiro envolvimento de Manuel António com as escravizadas acontece com Emília, durante sua estada na ilha do Sal, na ocasião da abertura do túnel que escoaria a mercadoria até o porto. Desse envolvimento nasceu Américo, seu primeiro filho varão mestiço. Américo é a metonímia do mestiço cabo-verdiano, filho de pai europeu e mãe escravizada que luta por reconhecimento e ascensão na administração de Cabo Verde. Ele será a causa da dor e preocupação de Maria Josefa até o fim da narrativa: “Américo veio, mais tarde, a prejudicar meu pai e a nós todos” (Barreno, 1998, p. 78).

O segundo envolvimento de Manuel António, com Anastácia, nasceu Altino. O menino nasceu no mesmo ano que Madalena, filha de Manuel António com Maria Josefa, ambos foram amamentados por Anastácia. Altino fruto do envolvimento do branco com a africana,

costumeiramente o chamava de pai: “Dizia-se que quem a isso o incitava era Anastácia, que nunca fizera segredo da origem do filho. Dizia-se também que a criança apenas imitava a sua irmã de leite Madalena” (Barreno, 1998, p.145). Manuel António o repreendia sem muita convicção, mas o menino não se importava e continuava a chamá-lo de pai. Altino cresceu e Marta decide ensiná-lo a fazer a contabilidade dos negócios do pai, após um desentendimento com seu cunhado Fernando. Altino, além das lições dos números, também tinha aula de música, conforme descreve a autora:

Altino, que por iniciativa de Marta começara pouco antes a ter lições de música, tornou-se o aluno favorito do novo professor; este, disposto a alegrar-se com todas as fantasias africanas, aprendia novos ritmos com Altino, e até o fabrico de novos instrumentos (Barreno, 1998, p.185).

Há uma terceira filha miscigenada de Manuel António, Maria, citada pelo narrador como a filha assim nomeada para ocupar o lugar de sua irmã de sangue com o mesmo nome que fora raptada durante uma invasão de piratas à ilha de Boavista. O episódio aconteceu durante uma viagem de negócios de Manuel António aos Estados Unidos e a menina nunca mais foi encontrada.

4. MOÇAMBIQUE: A DUPLICIDADE DO SUJEITO AFRICANO EM *O SÉTIMO JURAMENTO*

O continente africano, repleto de diversidade, que teve seus costumes, língua, religião e instituições transformadas, por consequência das várias invasões sofridas ao longo da história. O continente serviu de rota para mercadores e suas caravanas que necessitavam atravessar o deserto do Saara, a fim de encurtar o caminho até as Índias

A região da África Ocidental sofreu invasões de árabes muçulmanos e desse contato surgiram importantes reinos africanos. Os viajantes trocavam mercadorias trazidas da Ásia por riquezas daquele continente, descobrindo assim, outras possibilidades de comércio. Esses reinos trocavam mercadorias como ouro, ferro, marfim e pessoas para serem escravizadas por tecidos, especiarias e porcelanas que vinham da Ásia, trazidas pelos muçulmanos que deixaram grandes contribuições culturais para o continente africano.

Durante o ciclo das grandes navegações, os europeus invadiram o continente africano em busca de riquezas. A exploração desse continente foi tão intensa que, além das riquezas naturais, pessoas também eram comercializadas para diversas partes do mundo. Esse período nefasto, conhecido como da escravidão, separou famílias, causou muitos danos culturais e sociais, além de muito sofrimento aos sequestrados, suas famílias e suas sociedades.

Além do longo período da diáspora forçada, por consequência do regime escravista, o continente também sofreu outro abalo, quando sua divisão territorial, idealizada pelas grandes potências europeias, partilharam as terras africanas de acordo com suas preferências. Idealizada durante a Conferência de Berlim, nos anos de 1884 e 1885, grande parte do continente africano passou a pertencer aos impérios europeus. Os reinos foram separados da noite para o dia, passando a pertencer ao país que lhes escolhera, impondo suas regras sociais, costumes e desrespeitando as características sociais, étnicas, culturais e linguísticas das populações nativas. Esses reinos, ao se transformarem em colônias, perderam sua autonomia e identidade.

Cada potência europeia se apossou de um pedaço do território africano, transformando-os em territórios ultramarinos. Eles influenciaram e foram influenciados pelas culturas nativas, contribuindo para a criação da duplicidade do sujeito africano e consequentemente em sujeitos em um entre-lugar.

4.1 África: algumas contribuições das sociedades africanas para a história da humanidade

O continente africano, ao contrário do que é posto nas literaturas ocidentais, possui culturas milenares construídas muito antes da ocupação colonial. Mesmo antes da chegada dos europeus, seus reinos possuíam culturas riquíssimas e sociedades muito prósperas, não é por acaso que esse continente é considerado o berço da humanidade. No entanto, o que contribuiu para a formação de um pensamento paradoxal foi o fato de que muitas dessas sociedades não possuíam registros escritos desse período.

A maioria desses povos não dominava a técnica da escrita, porém não significava que não possuía uma história ancestral. Seus costumes e tradições eram, e são até os dias atuais, transmitidos pela oralidade, missão atribuída aos mais velhos. A eles cabem a incumbência de transmitir às futuras gerações as histórias de seus grandes heróis, seus guerreiros, seus mitos, deuses que cultuavam, bem como o respeito pela natureza, pelas divindades que protegem o céu, a água, o fogo e o ar e a vida dos homens. Com a colonização, esses costumes e tradições sofreram mudanças, tendo em vista que a única cultura que era considerada adequada, era a do europeu.

Marcas dessa ancestralidade permanecem indelévels, nas areias desérticas, nas montanhas, savanas, rios, florestas que foram e são objetos de estudo, para pesquisadores das diversas áreas. O esforço de várias ciências em desvendar o passado dessas antigas civilizações possibilitou descortinar o riquíssimo passado histórico do continente africano e documentar a trajetória de suas grandes nações.

O documento *General History of Africa, I: Methodology and African Prehistory* (1981), editado para o português como *História Geral da África I – Metodologia e pré-história da África* (2010), edição de J.KI-Zerbo, foi traduzido em parceria com universidades brasileiras, Ministério da Educação e representantes da UNESCO, no Brasil. O documento possui oito volumes, de fácil leitura e compreensão, tendo o primeiro volume vinte e oito capítulos. Nesse documento, encontra-se um intenso trabalho de pesquisa, cujo registro se inicia na pré-história do continente africano até sua história recente.

A coleção demorou décadas para ficar pronta, envolveu estudiosos de diversas áreas e nacionalidades, inclusive estudiosos africanos. Apresenta um amplo panorama das civilizações que habitam o continente desde os primórdios e contribui para consultas de diversos pesquisadores de várias áreas do conhecimento que se interessarem em conhecer mais sobre o continente africano e sua pluralidade cultural.

Esse estudo, além de provar que o Continente Africano possuía e possui sua própria história construída há milênios, também contribui para que outros povos compreendam os costumes e a cultura das sociedades africanas. As obras apresentam de forma ampla, equilibrada e objetiva a importância histórica da África, bem como a sua contribuição para a humanidade.

No prefácio do primeiro volume M. Amadou Mahtar M'Bow, Diretor Geral da UNESCO de 1974 a 1987, descreve a importância desse documento e sua contribuição para o reconhecimento e respeito à diversidade cultural dos povos africanos. O trabalho de investigação e registro desse estudo serviu, tanto para reconhecer que as sociedades africanas têm sua própria história com suas identidades plurais, quanto inscrever a contribuição desses povos e sua trajetória até os dias atuais.

Para M'Bow (2010), por muito tempo a história da África ficou escondida “do mundo real” devido a mitos, preconceitos e estereótipos que lhe foram lançados. Para o estudioso:

As sociedades africanas passavam por sociedades que não podiam ter história. Apesar de importantes trabalhos efetuados desde as primeiras décadas do século XX por pioneiros como Leo Frobenius, Maurice Delafosse e Arturo Labriola, um grande número de especialistas não africanos, ligados a certos postulados, sustentavam que essas sociedades não podiam ser objeto de um estudo científico, notadamente por falta de fontes e documentos escritos (M'bow, 2010, p. 21).

No segundo volume da obra *História Geral da África, II: África antiga* (2010), descreve as descobertas realizadas por arqueólogos, antropólogos e outros pesquisadores sobre a real história desse continente. Nele encontramos a forma de organização social, política e econômica das antigas sociedades africanas, que compreende desde o período Neolítico, cerca de nove mil anos antes da Era Cristã, até o século VII após a Era Cristã. O volume possui vinte e nove capítulos e, logo na introdução, Mokhtar (2010) expõe a metodologia aplicada na produção dos capítulos e dá sua contribuição sobre alguns temas.

O pesquisador explica que, ao invés de escolher estudar as zonas ecológicas do continente, que para ele seria inviável devido à pluralidade cultural africana, optou-se por estudar as quatro zonas geográficas do continente: o corredor do Nilo, Egito e Núbia; a zona montanhosa da Etiópia, a parte da África comumente denominada Magreb e seu interior saariano; o restante da África, inclusive as ilhas africanas do oceano Índico.

Mokhtar (2010) apresenta os capítulos da obra e ao mesmo tempo descreve fatos sobre a geografia, a histórias e a preservação do meio ambiente pelos habitantes da região do Rio Nilo. O estudioso divide a introdução em vários tópicos como: *Cronologia egípcia; O meio ambiente nilótico; A ocupação do vale do Nilo; Escrita e meio ambiente; O Egito africano,*

receptáculo de influências; Pontos obscuros em nossos conhecimentos. O estudioso descreve como se constituía o calendário dos povos egípcios, com dias, meses e anos, as estações do ano, a escolha dos melhores períodos para o plantio e a colheita. Ele apresenta a história das civilizações antigas e a evolução das sociedades africanas.

O autor narra as várias dificuldades encontradas para mapear o passado histórico da África. Ele afirma que por se tratar de um período muito longo e sem um registro formal com datas precisas ele, e os demais pesquisadores, em alguns momentos, tiveram de se apoiar em suposições para encontrar respostas. Para o autor:

O período que ele abrange é obscuro, devido à escassez de fontes, em geral, e de fontes precisamente datadas, em particular. Isso se aplica tanto às desequilibradas coleções de fontes arqueológicas quanto às fontes escritas e figuradas, exceto no que diz respeito a algumas regiões relativamente privilegiadas, como o vale do Nilo e o Magreb. É essa falta de base documentais sólidas que torna necessário o recurso a suposições, uma vez que fatos seguramente estabelecidos constituem exceções (Mokhtar, 2010, p. 32).

Outro fator que contribuiu com a dificuldade na obtenção dos fatos históricos precisos seriam as escavações dos sítios arqueológicos. Para ele, essas escavações são consideradas bastante inadequadas, pois elas se distribuem de maneira uniforme por todo o continente. No entanto, segundo o autor (*Ibidem*), isso não foi um empecilho. Ele enfatiza que a falta de documentos arqueológicos não pode ser suprimida pela narrativa de viajantes estrangeiros contemporâneos, dos eventos que compõem o livro.

Mokhtar (2010) afirma que as pesquisas tiveram como base dois achados arqueológicos importantes que têm ajudado a desvendar o passado histórico do continente africano, a *Pedra de Palermo* e o *Papiro de Turim*. As peças receberam esses nomes devido à localização em que se encontram arquivadas. O estudioso explica o que é a *Pedra de Palermo* e o que consta nesse importante documento:

A **Pedra de Palermo** (assim chamada porque o maior fragmento do texto é conservado no museu dessa cidade da Sicília) é uma placa de diorito gravada nas duas faces, com os nomes de todos os faraós que reinaram no Egito desde o começo da V dinastia, por volta de -2450. A partir da III dinastia, a Pedra de Palermo arrola não só os nomes dos soberanos na ordem de sucessão, mas também os principais eventos de cada reinado ano a ano; tais listas constituem verdadeiros anais (Mokhtar, 2010, p. 38).

O pesquisador lamenta sobre a conservação do documento, que se encontra quebrado, ficando dessa forma incompleto. Possivelmente, a perda de parte desse importante documento

deva ter ocorrido durante o transporte, por se tratar de uma pedra. A falta desse pedaço do documento deixa uma lacuna que dificulta conhecer a real história daquele continente.

O *Papiro de Turim* é outro documento importante que contribuiu para que os pesquisadores conhecessem sobre a história do continente africano. O autor o descreve como:

O **Papiro de Turim**, preservado no museu dessa cidade, não é menos importante, embora consista apenas em uma lista de governantes, com seus protocolos completos e o número de anos, meses e dias de seus reinados, em ordem cronológica. Fornece uma lista completa de todos os faraós, desde os primeiros tempos até aproximadamente -1200. [...] Uma das peculiaridades do Papiro de Turim é o fato de agrupar os faraós em séries. No final de cada série, o escriba acrescentou o número total de anos de reinado dos faraós de cada grupo. Temos aqui, sem dúvida, a fonte das dinastias de Mâneton (Mokhtar, 2010, p. 38-39).

Segundo Mokhtar (2010), esse documento foi descoberto no século XIX e estava intacto, no entanto fora manuseado com descuido ao ser transportado que se despedaçou. Ele passou por um processo de restauração, porém algumas informações foram perdidas, restando muitas lacunas. O autor conclui que:

Quando a arqueologia dos países que margeiam o vale do Nilo for mais explorada e, portanto mais conhecida, o Egito e o Sudão nilótico proporcionarão ao historiador e ao arqueólogo meios de comparação e datação indispensáveis à ressureição do passado, assim como o estudo das correntes de influência que, de sul a norte e de leste a oeste, constituem a própria trama da história da África (Mokhtar, 2010, p. 62).

A apresentação desses dois volumes elucidada que o continente africano possui sua história construída há milênios, muito antes da chegada do europeu ao continente e que ela não pode ser estudada apenas na perspectiva do europeu, mas também na perspectiva dos povos que nele habitam, para que se conheça as diferentes perspectivas da história.

A tradução dessa coleção para a língua portuguesa possibilita aos países, cuja língua oficial é o português, ampliar seus conhecimentos sobre a riquíssima contribuição dos povos africanos para a humanidade. Ela também promove um maior estreitamento dos laços históricos entre Brasil e África, que se irmanam em diversos aspectos culturais.

É possível observar que, geograficamente, o continente africano também serviu de rota para mercadores africanos e de outros continentes. Eles transpunham essas rotas para levar suas mercadorias e comercializá-las com os povos do oriente.

O deserto do Saara foi, durante muito tempo, utilizado pelos povos do norte da África, Europa e Ásia como rota para transportarem seus produtos e comercializarem com povos do

orientes. De acordo com Lima (2018), os produtos de maior valor eram o sal e metais preciosos, porém outros produtos, como especiarias, também eram comercializados. Segundo a autora, na Idade Média, o continente africano alcançou tamanha fama que era conhecido como a terra do ouro, o que aguçou a cobiça de vários outros povos.

Lima (2018) afirma que Marraquexe foi um dos pontos importantes nas rotas de comércio ao norte do continente, passando pelas minas de sal de Tagaza até chegar ao antigo reino de Gana. Outras duas rotas importantes eram: a rota de Túnis até a terra do povo hauçás, no Norte, onde atualmente se encontra a Nigéria; e a rota de Gao que conduzia os comerciantes até a cidade do Cairo, no Egito. Entre uma jornada e outra havia os pontos de apoio ou de descanso. Esses lugares, com o passar do tempo, acabaram se tornando aldeias e cidades.

Com a obtenção de grande riqueza foram surgindo os grandes impérios dentre eles: na região da África ocidental os impérios de Gana, Mali e Songai. Outros importantes núcleos de poder foram surgindo ao redor das aldeias e cidades, nas regiões onde habitavam os hauçás e os iorubas, devido ao intenso trânsito de mercadores.

A autora afirma que o povo iorubá dominava a sofisticada técnica de esculturas em metais, muito antes da chegada do branco em terras africanas. Na cidade sagrada para os iorubas, Ifé, foram descobertas no século XX as Cabeças de Bronze, datadas dos séculos XIII e XV, consideradas obras de arte, elas impressionam a todos pela qualidade artística, até os dias atuais.

Lima (2018) declara que o reino do Congo, situado na África centro-ocidental, onde atualmente se encontram os países de Angola, Congo e República Democrática do Congo, desde o século XIV era habitado por etnias que praticavam atividades agrícolas e mantinham comércio com várias outras regiões. Esse reino, cuja capital era M'Banza Kongo, era dividido em pequenos povoados que eram subordinados ao *Império de Mani Congo*, detentor do poder político e para quem eram pagos os impostos.

De acordo com Silva (2008), no século XVII, na região do reino do Congo, a metalurgia já era uma tradição. Os ferreiros eram sujeitos considerados sagrados e possuíam muito prestígio, pois além de construírem instrumentos de trabalho, também construíam objetos artísticos e de usos em rituais. Para a autora:

Os ferreiros da África central não apenas tinham o papel de produzir o ferro ou de manufaturar artigos como facas e enxadas. Em muitas localidades, eles eram considerados reguladores da fertilidade por estarem associados aos espíritos da terra, desempenhando importantes funções junto ao chefe. Em outras regiões, os ferreiros tinham um papel de extrema importância nas cerimônias de entronização e morte de reis. Além disso, como fazia parte da

função do ferreiro circular para procurar novas minas ou vender suas produções, esses especialistas acabavam trocando conhecimentos e levando até suas comunidades informações e notícias de outras regiões (Silva, 2008, p. 2).

É possível observar que a exploração da terra, pelos povos africanos, acontece de maneira respeitosa com a natureza. Para eles, a extração de minérios ou de qualquer outra forma de uso dos recursos naturais, não visava angariar bens para satisfação individual, mas para contribuir com o bem-estar da comunidade a qual estavam inseridos.

O pensamento de que a África não possui sua história milenar está sendo revertido, graças ao labor dos pesquisadores de diversas áreas do conhecimento. Novos métodos e técnicas estão sendo empregados, a fim de desmistificar e de resgatar a contribuição dos povos africanos para a humanidade.

Não podemos esquecer que as literaturas produzidas em África também possuem fundamental importância na difusão da história dos povos desse continente. É através do registro ficcional, memorialístico e histórico que os acontecimentos permanecem vivos para deleite das futuras gerações.

4.1.1 Contextos histórico e cultural de Moçambique

Moçambique localiza-se a Sudeste do continente africano, região conhecida como África Oriental e faz fronteira com seis países: África do Sul, Malawi, Tanzânia, Essuatini, antes conhecida como Suazilândia, Zâmbia e Zimbábue. O país possui uma grande extensão de litoral, banhada pelo Oceano Índico. O idioma oficial do país é a língua portuguesa, imposta pelo colonizador. Embora o português seja o idioma que representa o país e dá acesso ao mundo político, administrativo e cultural aos olhos estrangeiros, uma grande parte da população não o domina. Essa dificuldade na comunicação é uma barreira para muitos cidadãos moçambicanos acessarem outros mundos que deveriam ser seus por direitos. Em muitos casos, a língua oficial que deveria ser a primeira, passa a ser a segunda, substituída, no cotidiano pelas diversas línguas nacionais existentes no país.

Na obra *O Livro na Rua, Moçambique* (2010), organizado pela FUNAG, juntamente com a Embaixada de Moçambique, apresenta aspectos políticos, sociais e culturais, trazendo também a relação das línguas nacionais do país que são: Cicopi, Cinyanja, Cinyungwe, Cisena, Cisenga, Cishona, Ciyao, Echuwabo, Ekoti, Elomwe, Gitonga, Maconde (ou Shimakonde), Kimwani, Macua (ou Emakhuwa), Memane, Suaíli (ou Kiswahili), Suazi (ou Siwazi),

Xichangana, Xironga, Sitswa e Zulu (ou Sizulu) (Moçambique, 2010, p. 5), todas de origem bantu, sendo o macua, tsonga, sena, ndau, e o chuabo as línguas nacionais mais faladas.

De acordo com a publicação no *Portal do Governo de Moçambique* (2015), seus povos primitivos eram bosquímanos caçadores e recolectores. As grandes migrações dos bantus para aquela região aconteceram entre os séculos 200 e 300 d. C. Os bantus, povos que habitavam a África Central, compreendida atualmente como as regiões de Angola, Gabão, Congo e Cabina, apesar das diferenças étnicas possuem o mesmo tronco linguístico, que derivou nas diversas línguas bantus. Eles eram povos guerreiros, oriundos dos Grandes Lagos, lutaram contra os povos primitivos que viviam na região, hoje atual Moçambique, e os forçaram a fugir para as regiões mais pobres em recursos naturais.

A chegada dos primeiros europeus na costa moçambicana, chefiadas por Vasco da Gama, ocorreu em 1498. De acordo com Cabaço (2007), este seria o início do evento que “[...] marcaria o nascimento de uma hegemonia planetária que hoje se conhece pelo nome de mundialização da economia ocidental [...]” (Cabaço, 2007, p. 27). O autor reconstitui as condições das embarcações e a fisionomia e cor de pele dos visitantes, e a maneira receptiva com que foram recebidos. O estudioso relata que:

Nos primeiros dias do ano de 1498 da era cristã, os habitantes dacosta sul de Moçambique, em algum lugar situado entre as atuais cidades de Inharrime e Inhambane, viram chegar estranhas embarcações, enormes em relação às que até então já tinham visto. Delas desceram outros barcos menores transportando gente de pele pálida e vestida de modo insólito. Não se compreendeu o que eles diziam, mas não pareceram agressivos pelo que as gentes locais os acolheram sem animosidade. Os forasteiros recolheram água fresca, trocaram alguns objetos e regressaram às grandes embarcações que voltariam a desaparecer no mar profundo. Ninguém sabia quem eram os visitantes, muito menos podia imaginar que testemunhava um momento histórico: os primeiros contatos da África oriental com a Europa na viagem de Vasco da Gama em demanda da rota do Oriente (Cabaço, 2007, p. 27).

A fixação dos europeus naquela região se deu de forma lenta. Inicialmente, fora utilizada como um entreposto para abastecimento dos barcos e aos poucos se fixaram em toda a costa. A escolha da costa moçambicana possuía algumas vantagens, desde proporcionar facilidade de acesso das embarcações; estratégia de defesa contra possíveis ataques de nativos e rivais comerciais, como os árabes e também outros europeus; pelas condições sanitárias e bacteriológicas e facilidade em obter bens e ter acesso aos bens e produtos, os quais o mercado europeu necessitava.

De acordo com Cabaço (2007), muitos aventureiros aportaram nessa região. Eles, como forma de sobrevivência, atuavam sozinhos ou em grupos utilizando-se de estratégias

que “ [...] iam de alianças com os potentados locais, muitas vezes através de casamentos com filhas de linhagens predominantes, à diplomacia, ao comércio etc.” (Cabaço, 2007, p. 29).

O romance *O caminho de casa* (2017), da ganesa Yaa Gyassi, narra a história de duas irmãs separadas pela diáspora africana, que mesmo sem nunca terem se encontrado sofrerão com a escravidão. Fato esse que marcará a vida das diversas gerações espalhadas entre África e América.

Em uma passagem do romance, a obra explicita a afirmação do autor supracitado, sobre o casamento de brancos com mulheres africanas, filhas dos régulos para obterem benefícios. Esses casamentos eram aceitos pelos régulos que recebiam uma espécie de *lobolo*, ou dote para o pai da noiva, em troca proteção e negócios vantajosos para os brancos:

Em 1775, Adwoa Aidoo tornou-se a primeira jovem da aldeia a receber uma proposta de casamento de um soldado britânico. [...]Ele usava um casaco que tinha no centro botões dourados e brilhantes, de alto a baixo. O casaco apertava a sua pança. O rosto do homem era vermelho, como se seu pescoço fosse um toco pegando fogo. Ele era todo gordo, e gotas enormes de suor brotavam na sua testa e acima da sua boca. Effia começou a pensar nele como uma nuvem de chuva: amarelado, encharcado e disforme (Gyasi, 2017, p.10).

Em outra passagem da obra, a narrativa apresenta o valor de cada noiva e as implicações de se casar com um soldado britânico. Baaba, madrasta de Effia, interessada em se livrar da enteada pergunta a uma viúva sobre um oficial britânico que retorna, depois de anos vivendo no Castelo para sua aldeia, em decorrência da viuvez. Vejamos o trecho:

— E eles pagam um bom preço pela noiva, não é?
— É, sim. Meu marido pagou à minha mãe dez libras, e isso foi há quinze anos! É claro, minha irmã, que o dinheiro é bom, mas, por mim, estou feliz por minha filha ter se casado com um fanti. Mesmo que um soldado oferecesse vinte libras, ela não seria esposa de um chefe. E o pior é que ela teria de morar no castelo, longe de mim. Não, não, para suas filhas poderem ficar perto de você, é melhor que se casem com um homem da aldeia (Gyasi, 2017, p.13).

Apesar da obra reconstituir personagens de Gana, outra região da África, Adwoa Aidoo e Effia representam as incontáveis mulheres africanas, vítimas da exploração, que foram vendidas aos europeus ou trocadas por mercadorias. Esse fato também ocorreu em Moçambique na era pré-colonial e se adequa, perfeitamente, ao contexto da história daquela região da África.

Essas mulheres sofreram perdas incalculáveis. Muitas delas acabavam perdendo o contato com os familiares e com suas aldeias de origem. Seus nomes substituídos por nomes

européus, contribuíram para a perda de sua identidade. Os filhos, miscigenados recebiam a cultura do branco, perdendo parte da cultura e os costumes ancestrais. Entretanto, sentiam o peso do racismo, pois não eram reconhecidos, nem pelos seus descendentes africanos, que os consideravam mulatos, tampouco pelos brancos que os consideravam negros.

4.2 Moçambique: resquícios da colonização pós-independência

A águia que fixa os olhos no sol, levanta as asas em vôos inimagináveis. (Paulina Chiziane, 2016, p. 46).

Assim como a águia alça seu voo com os olhos fixos no sol, o povo moçambicano alçou voo rumo ao sonho de se tornar livre do opressor, após séculos de dominação colonial. Lutaram contra as forças dominantes e conquistaram a independência de sua terra e de sua gente. Outras lutas vieram e, certamente virão, no entanto não os farão desistir de olhar para o alto, rumo ao sol, na esperança de dias melhores.

A esperança de se tornar independente começou a efervescer durante o governo de Salazar, quando os filhos da elite moçambicana, jovens recém-saídos do liceu, eram enviados, principalmente, para Portugal para terminarem seus estudos. Esses jovens ao chegarem na metrópole ficavam hospedados na Casa do Estudante do Império (CEI). Nessa casa abrigava estudantes vindos de várias colônias pertencentes a Portugal, como Angola, Moçambique, Guiné Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Timor Leste. De acordo com Castelo (2011), “[...] o regime do Estado Novo esperava que a CEI contribuísse para o fortalecimento da mentalidade imperial e do sentimento da portugalidade entre os estudantes das colônias” (Castelo, 2011, p. 2). No entanto, essa estratégia não surtiu o efeito desejado.

A proximidade com a metrópole lhes possibilitou acompanhar de perto os acontecimentos políticos que culminaram na Revolução dos Cravos e na queda do regime Salazarista. A convivência diária nas CEIs fomentou a formação da consciência nacional, florescendo um sentimento de nacionalismo. Foi com o pensamento fixo em obter dias melhores que intelectuais moçambicanos traçaram estratégias para alcançar os ideais de independência.

Pepetela (2013), em sua obra *A geração da utopia*, publicada em 1992, descreve um cenário do antes e depois da conquista pela independência. Na primeira parte da obra, intitulada *A casa (1961)*, o autor descreve: a convivência de jovens que vinham de várias partes da África para estudar na metrópole, a diversidade cultural, o surgimento de um pensamento nacionalista

durante as reuniões. Nessas reuniões não discutiam somente sobre a política, mas eram também momentos para apreciar recital de poemas e músicas. O autor apresenta personagens, que mais tarde tornaram as vozes libertadoras de seus países:

Conversas na Casa dos Estudantes do Império, onde se reunia a juventude vinda de África. Conferências e palestras sobre a realidade das colónias. As primeiras leituras de poemas e contos que apontavam para uma ordem diferente. E ali, no centro mesmo do império, Sara descobria a sua diferença cultural em relação aos portugueses. Foi um caminho longo e perturbante. Chegou à conclusão de que o batuque ouvido na infância apontava outro rumo, não o do fado português (Pepetela, 2013, p. 6).

A difícil situação vivenciada pelos povos explorados pelo regime colonial e a crescente consciência política culminou na criação de um movimento reivindicando direitos à liberdade. Criou-se em 1962 a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) que, de acordo com Dantas (s/d), foi um movimento que não teve início propriamente em Moçambique. Ele foi fundado na Tanzânia e contou com a colaboração de três organizações nacionalistas de base regional – a União Democrática Nacional de Moçambique (UDEMANO), Mozambique African National Union (MANU) e União Nacional Africana de Moçambique Independente (UNAMI). Essas organizações se fundiram em um movimento guerrilheiro de base ampla, apoiado pelo presidente tanzaniano Julius Nyerere.

O recém-formado movimento da FRELIMO tem como primeiro presidente, o antropólogo Eduardo Chivambo Mondlane, e vice-presidente Uria Simango, estabeleceu sua sede, na cidade de Dar-es-Salaam. Cuco (2016) ressalta que:

É importante sublinhar que, antes de se tornar um partido político, a FRELIMO nasce como um movimento de luta contra a ocupação de Moçambique por Portugal, potência colonizadora. De tal forma que, existe uma distinção da sigla FRELIMO como movimento revolucionário (escrita em letras maiúsculas) e da Frelimo como partido político (escrita em letras minúsculas) (Cuco, 2016, p. 138).

De acordo com Cuco (2016), o movimento FRELIMO teve forte influência marxista e o apoio dos países comunistas como a ex União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, China, Cuba e também, de algumas organizações não governamentais do ocidente e países escandinavos.

A primeira sede do movimento não foi em Moçambique, mas na Tanzânia, esse fato se deve ao rigoroso controle da polícia lusitana (PIDE), em reprimir qualquer movimento de oposição ao Regime do Estado Novo. Dessa forma, o presidente da Tanzânia, Julius Nyerere, simpatizante aos grupos nacionalistas moçambicanos, após o *Massacre de Mueda* se convenceu

de que uma agitação pacífica não traria a independência e decidiu apoiar o Movimento. A primeira ofensiva contra o exército colonial aconteceu em 1964.

Para Dantas (s/d), as operações militares iniciaram os ataques ao norte do país e no final da década de 1960 constituíram suas primeiras zonas libertas, que passaram a ser administradas por autoridades civis em conjunto com a FRELIMO. Os camponeses, com a ajuda do movimento, foram libertados da dominação dos senhorios portugueses e passaram a receber ajuda, através de projetos para a melhoria da agricultura, saúde e educação, algumas vezes desenvolvidos pelos próprios soldados da FRELIMO. Os guerrilheiros trabalhavam em prol da melhoria da vida dos camponeses e em troca desejavam receber o seu apoio.

À medida que a ofensiva do movimento se intensificava e ganhava proporção nos territórios ocupados pelos portugueses, o comando do movimento se convencia de que a exploração econômica do capital ocidental era o principal inimigo do povo moçambicano. O capital tornou-se o elemento fundamental da exploração colonial. Os integrantes do movimento se convenceram de que a ideologia marxista seria a melhor opção para libertar os moçambicanos dessa opressão. A FRELIMO, apesar de ser um movimento nacionalista africano, praticava uma postura não-racial, admitindo soldados de diferentes origens: brancos, asiáticos e mulatos.

Samora Machel, Eduardo Mondlane e Marcelino dos Santos e a maioria do Comitê Central do movimento guerrilheiro, decidiram que a luta não deveria ser apenas pela independência de Moçambique, mas sim para criar uma sociedade socialista. Então, durante o Segundo Congresso do Partido, realizado em julho de 1968 foram aprovadas as diretrizes; Eduardo Chivambo Mondlane foi reeleito como presidente do partido, tendo como vice-presidente o reverendo Uria Timóteo Simango.

A autora Paulina Chiziane em sua obra *As andorinhas* (2008) homenageia o líder revolucionário Eduardo Mondlane, que transformou a história daquele país com o conto *Maundlane – o criador*. Nele a autora apresenta, através de parábolas, a trajetória do guerreiro que lutou pela libertação do povo moçambicano da exploração colonial.

O conto narra a história de um menino que morava numa aldeia com duas mulheres, sua avó e sua mãe que vivem numa aldeia pobre e distante dos centros urbanos. O pai, que fora um guerreiro, morreu em combate, mas sempre povoa os sonhos do garoto. Sua avó contava sobre as aventuras de seu pai, e “As histórias da avó começam da mesma maneira, que é sempre a melhor maneira de começar Karingana wa karingana! Era uma vez ...” (Chiziane, 2008, p. 33).

O conto descreve a força do povo moçambicano, representado pelo garoto que, desde muito cedo, se conscientiza de ser ele o protagonista da história contada pela avó ao redor da

fogueira, como narra o trecho: “Um menino dorme e sonha com aquela história. À volta da fogueira, a história é simples fantasia, mas no sonho parecia muito real. O herói da história era ele. Espanta-se” (Chiziane, 2008, p.34).

Eduardo Mondlane, após concluir os estudos, vai para os Estados Unidos trabalhar em um dos departamentos da ONU, “O menino dá passos largos e percorre o perímetro do mundo. Em cada passo, a renovação do sonho antigo: minha terra mãe, minha terra viúva e solteira; um dia voltarei para ser o homem da casa!” (Chiziane, 2008, p. 41). Seu maior desejo era retornar para Moçambique, sua terra natal, vejamos o trecho:

Sente, por dentro, um tremor estranho. Era o despertar para o futuro dos séculos. Anuncia aos companheiros de trabalho a suprema decisão:

-Vou partir.

- Para onde assim tão de repente?

- Para a minha terra.

- Hã? Quando?

-Agora!

-Porquê?

- Para ser o homem da terra. O homem da casa.

- Pense bem, Doutor! Lá, nessas Áfricas, tudo é atrasado, tudo são trevas. Mosquito, malária, cólera. Aqui está bem. Muito bem. O mundo inteiro luta ter um emprego aqui nas Nações Unidas. Agora que o Doutor conseguiu tudo, quer voltar para trás?

-Voltar atrás?

O Dr. Chivambo responde ao nobre chamamento. Ergue-se. Coloca o chapéu na cabeça. No braço esquerdo pendura o casaco, e no direito a pasta. Em plenos pulmões ele grita: para trás? Não, não voltarei nunca mais! Vou, sim, para frente. Fixa os olhos no sol e lança-se no azul profundo, no vôo das águias! (Chiziane, 2008, p. 44).

Em fevereiro de 1969, Mondlane é assassinado, permanecendo seu vice, Simango, como líder. No entanto, sua liderança não durou muito tempo e em abril desse mesmo ano foi substituído pelo “triumvirato”, ou seja, o comando passou a ter três líderes, o próprio Uria Simango, juntamente com Marcelino dos Santos e Samora Machel.

Em novembro de 1969, Uria Simango, por divergências políticas, foi expulso do partido, ficando o controle nas mãos de Samora Machel e Marcelino dos Santos. Simango, em abril de 1970, fugiu para o Egito e se juntou aos integrantes do Comitê Revolucionário de Moçambique (Coremo), um pequeno movimento de libertação.

Após a Revolução dos Cravos, em 1974, mas ainda durante a guerra colonial, Simango voltou a Moçambique, na tentativa de concorrer às eleições multipartidárias e fundou o Partido da Coligação Nacional (PCN), porém os líderes da FRELIMO não concordaram e, em 1974, após a revolução que derrotou o Estado Novo e depôs o presidente Salazar, a FRELINO

negociou a independência de Moçambique com Portugal e Samora Machel passou a ser o presidente.

Simango foi preso e forçado a fazer uma confissão pública. Ele e todos os líderes do PCN nunca mais foram libertados. Simango, Gwengere, Gwambe, Joana Simeão, Gumane, dentre outros, foram secretamente executados em uma data e local imprecisos entre 1977 e 1980. O lugar e o modo como foram executados permanece uma incógnita até os dias atuais.

A guerra pela libertação de Moçambique ocorreu durante os anos de 1970 a 1974. Esse período ficou marcado pelo sofrimento causado pela quantidade de vidas humanas perdidas em ambos os lados. A guerra colonial cessou em setembro 1974 com a assinatura dos *Acordos de Lukasa*. Nele ficou estabelecido que o país ficaria sob um regime provisório composto por membros da FRELIMO e do governo de Portugal. O país somente conquistou a independência em 25 de junho de 1975, quando finalmente foi oficializada.

O escritor moçambicano Mia Couto, durante uma Conferência na Suíça, em junho de 2005, ano em que completava trinta anos da Independência de Moçambique, relembra como foi esse momento histórico. O escritor lembra que era um jovem jornalista, com seus dezenove anos que nutria uma imensa vontade de ver hasteada a bandeira de seu país. Ele diz “[...] eu acreditava, assim, que o sonho de um povo se poderia traduzir numa simples bandeira” (Couto, 2005, p. 191). Relembra que se juntou a milhares de moçambicanos no Estádio de Machava para assistir a Proclamação da Independência, proferida pelo que se tornou o primeiro presidente de Moçambique, Samora Moisés Machel. E acrescenta:

O anúncio estava previsto para a meia-noite. [...] Passavam vinte minutos da meia-noite e Samora não emergia no pódio. De repente a farda guerrilheira de Samora emergiu entre os convidados. Sem dar conta do rigor do horário, o Presidente proclamou: “às zero horas de hoje 25 de Junho...” Um golpe de magia fez os ponteiros recuarem. A hora ficou certa, o tempo ficou nosso (Couto, 2005, p. 192).

Através das memórias do escritor, percebe-se o quão esperado foi esse momento para a sociedade moçambicana. O desejo de liberdade ficou explícito nos angustiantes vinte minutos de espera após a meia noite. Neles se concentraram a expectativa de uma nação a esperar pelo fim de séculos de escravidão. O autor relembra as expressões de entusiasmo de seus compatriotas ao relatar:

Não esqueço nunca os rostos iluminados por um irrepetível encantamento, não esqueço os gritos de euforia, os tiros dos guerrilheiros anunciando o fim de todas as guerras. Havia festa, a celebração de sermos gente, termos chão e merecermos céu. Mais que um país celebrávamos um outro destino para

nossas vidas. Quem tinha esperado séculos não dava conta de vinte minutos a mais (Couto, 2005, p. 192).

No entanto, a conquista da independência não foi sinônimo de paz para os moçambicanos, pelo contrário, gerou mais rivalidade entre as diversas etnias existentes no país. O controle do país passou a ser motivo de disputa que resultou em anos de guerra civil. Outra vez o país se deparou com um conflito que ceifou milhares de vidas e que deixou sequelas na economia, e na vida dos moçambicanos até os dias atuais.

A FRELIMO, que era um movimento revolucionário, se converteu em Frelimo, partido político, após a realização do seu 3º Congresso em 1977, dois anos depois da Proclamação da Independência do país. A ideologia do movimento se espelhou no partido marxista-leninista de orientação socialista. De acordo com Cuco (2016), “[...] a FRELIMO nasce com um “pseudotodo”, daí a previsibilidade daquilo em que ela se transformaria logo a seguir a conquista de independência de Moçambique: único partido a traçar os destinos de todos os moçambicanos” (Cuco, 2016, p. 138-139).

A Frelimo, porém, não foi o único partido a almejar o controle do país. A Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), um movimento político contrário às ideologias socialistas do seu oponente, também entrou na disputa. Esse movimento recebeu o apoio de governos de minoria branca da Rodésia (atualmente, Zimbábue) e da África do Sul. Uma sequência de fatos contribuiu para o tão desejado fim da Guerra civil, pelo povo moçambicano.

A implementação das eleições multipartidárias em Moçambique se concretizou devido algumas circunstâncias: a morte de Samora Machel, em 1986, a queda da União Soviética, a unificação das duas Alemanhas, que culminou com a queda do Muro de Berlim, em 1989 que causou o enfraquecimento dos blocos comunistas. Após essa sucessão de acontecimentos políticos, Joaquim Chissano assumiu a liderança do partido, após a morte de Samora Machel, e decidiu convocar as eleições multipartidárias.

Chiziane, em sua obra *O sétimo juramento* (2000), traz uma passagem em que a personagem Inês, avó de Vera, conta várias histórias ao bisneto Clemente, na tentativa de convencê-lo sobre sua ancestralidade de guerreiro. Em uma delas, podemos entender se tratar da história pessoal de Samora Machel, líder da FRELIMO que se tornou o primeiro presidente de seu país. A avó diz ao neto:

Era uma vez um rapazinho que pastava gado. Junto à manada, uma cobra mamba levanta a cabeça para atacar uma das vacas. O jovem pastor, que amava mais o gado que a própria vida, agarrou a mamba com as mãos, esmagou-a contra as rochas e matou-a. O povo inteiro ficou pasmado coma a bravura do rapaz. Cobra mamba é personificação do diabo. Só quem encarna

os poderes dos deuses pode vencer a mamba. Foi uma revelação. O rapaz cresceu, tornou-se poderoso e governou o país (Chiziane, 2000, p. 26-27).

A autora, através desse conto, reconstitui a trajetória de vida do moçambicano que se tornou um dos maiores símbolos de luta e resistência contra o regime colonial. Esse líder revolucionário emergiu do meio do povo; filho de pais agricultores, estudou enfermagem, se qualificou para lutar contra toda forma de opressão a qual seu país fora submetido. Alimentou o sonho de liberdade de um povo, e despertou em seus compatriotas o sentimento de moçambicanidade e de identidade nacional.

A cobra mamba simboliza o regime colonial que massacrou seu povo durante séculos de exploração e o jovem pastor, Machel, seu salvador. Sua brilhante atuação despertou nos moçambicanos uma consciência nacional. O revolucionário liderou o movimento que culminou na tão sonhada independência de seu país.

No entanto, a conquista da independência não significou o fim dos conflitos. A luta pelo poder passou a ser pelas próprias etnias moçambicanas. Em 1977, dois anos após a independência, o país sofreu com um outro conflito, a Guerra civil. Esse conflito perdurou por quinze anos e somente em 1992, chegou ao fim com um *Acordo Geral de Paz* firmado entre os movimentos. A guerra deixou grandes consequências e problemas sociais, como a extrema pobreza, altos índices de analfabetismo, dificultando, até os dias atuais, o trabalho de seus governantes para atingir metas e melhorar a condição social dos moçambicanos.

Em *O sétimo juramento* (2000), percebe-se, ficcionalmente, o cenário social, político e econômico que assolou o país após a vitória sobre o poder colonial. A vitória sobre o colonialismo tornou o intelectual moçambicano insensível aos problemas sociais e econômicos do país. A personagem David que assume o poder em uma estatal, após a guerra de independência, se esquece dos reais motivos que o levaram a essa luta e se enerva com a reação dos operários que, em greve, reivindicam seus salários há meses atrasados:

Dez anos durou a luta pela independência para libertar a terra. Hoje, o país tem sua identidade, liberdade, estatuto, soberania. Alguns operários chegam a afirmar que a vida era melhor com os colonos. Mas a culpa maior cabe a nós, militantes de utopia, que prometemos um mundo pleno de igualdade. De onde fomos buscar semelhante loucura, se a igualdade não existe, nem no reino das formigas? Os operários ficaram à espera da terra prometida e não marcharam. Nada fizeram para elevar o seu nível. Estagnaram (Chiziane, 2000, p. 33).

O narrador apresenta as queixas da personagem sobre promessas feitas ao povo moçambicano que, para ele, não passaram de utopia. A situação social e econômica da

população moçambicana que antes era de miséria e usurpação não mudou quase nada, após a independência. Certamente que o país conquistou sua liberdade, identidade e soberania, no entanto os ideais socialistas pelos quais os movimentos se inspiraram ficaram esquecidos. Ironicamente, essa atitude prejudica a população a tal ponto que os colonizados sentem até falta do colonizador.

4.3 Paulina: da África para o mundo

Mulher e homem, forte e fraco, fogo e água, desfilam em um círculo como estações do ano. Morre um e vem outro, nunca caminhando juntos em harmonia da natureza. As palavras fome, guerra, greve, fuga, massacre, roubo, desgraça, fazem hoje o discurso da maioria. Os passos dos homens já não são desfiles serenos, mas marchas de protesto. As palavras poder, revolução soam como maldição, nos ouvidos ensurdecidos pela violência das explosões em nome da democracia (Chiziane, 2000, p. 11).

Paulina Chiziane nasceu em Manjacaze, sul de Moçambique, em 04 de junho de 1955, ainda na infância se mudou para a cidade de Maputo. Filha de pais protestantes, Paulina foi educada aos moldes cristãos. Antes de aprender o português, a autora aprendeu o ronga, a língua de sua etnia chope, somente após ingressar na escola católica, onde iniciou seus estudos, é que aprendeu o português.

A autora se tornou conhecida em vários países por suas publicações, embora faça questão de dizer que não se considera uma romancista, mas uma contadora de histórias. A expressão *karingana wa karingana...*, cujo significado assemelha-se ao que conhecemos em português como: *Era uma vez...* é empregada para iniciar muitas das suas obras, que contêm diversas expressões em sua língua nativa

No prefácio da obra *As Andorinhas* (2016), o jornalista e comunicador moçambicano, Amâncio Miguel, tece comentários sobre a vida e a obra de Paulina, elogiando seu trabalho e sua habilidade em narrar histórias que configuram a vida e a cultura de Moçambique. O jornalista afirma que: “Definitivamente, Paulina Chiziane é mesmo uma contadora de estórias” (Miguel, 2008, p.8). Ele relata sobre a vida da autora afirmando que:

A escritora chope, filha de um alfaiate de esquina e de uma camponesa dona de casa, usa o seu poder de contadora de histórias para partilhar o percurso dessas três personalidades, desafiando o leitor com um debate sobre o passado e presente de Moçambique (Miguel, 2008, p. 8).

Em 2012, a autora esteve no Brasil e durante sua participação na Bienal do Livro, em Brasília, ela recebeu o convite para ser entrevistada no *Programa 3 a 1* da emissora TV Brasil. Durante a entrevista conduzida por Luiz Carlos Azevedo, com participação dos jornalistas Lucas Rodrigues, da TV Brasil, e Mara Régia, da Rádio Nacional, a autora fala sobre sua participação no movimento e como o engajamento político mudou sua vida e inspiração para a produção de suas obras.

Paulina, na juventude, participou da luta pela libertação de seu país dominado pela potência colonizadora portuguesa. A escritora atuou, assim como seu pai, como militante da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO). Quanto a sua participação no movimento, a escritora afirma que não pegou literalmente em armas, sua função se resumia a fazer panfletagem e distribuir cartazes nas ruas da capital. Ela saía com um grupo de amigos, durante a noite, para panfletar. Para ela, a finalidade desse ato seria despertar na população uma consciência da necessidade de independência. Afirma que esse período como militante foi, para ela, a grande escola da vida.

Chiziane conta que algumas vezes fora pega pela PIDE, mas pelo fato de ser mulher acabava sendo liberada, pois os policiais subestimavam o potencial das mulheres e desacreditavam de seu possível envolvimento com a guerrilha. Para ela, esse fato contribuiu com os ideais do Movimento.

Após a Proclamação da Independência nem todos ficaram satisfeitos ou concordaram com a nova liderança do país. Esse descontentamento político gerou novos conflitos que culminou em uma guerra civil. Foi um período de muita hostilidade com acirrada luta entre movimentos rivais pela tomada do poder. A guerra civil em Moçambique ocorreu de 1977 até 1992, conforme proferido anteriormente.

Foi durante o período de guerra civil que Paulina decide ajudar os feridos de guerra e se engaja em outro movimento, o da Cruz Vermelha. A autora declara, em entrevista para o *Programa 3 a 1* da TV Brasil, exibido no dia 24 de maio de 2012, sobre sua participação nesse movimento. A autora declara que:

Foi uma experiência salutar. Foi muito triste, a minha grande decepção pela vida e por todas as coisas vem nessa altura, portanto o sonho pela independência, aquela alegria, aquela vibração. Depois entramos numa guerra civil. Começar a ver as pessoas a morrer, às dezenas às centenas, por ataques

de bombas, então eu me perguntava: O que é política? Qual a razão das pessoas não terem direito à vida? Afinal para quê ter uma luta pela independência e depois uma guerra civil? Esse foi para mim o grande momento de desencanto. Eu dormia todos os dias com essa pergunta: Por quê? Por quê? (Chiziane, 2012, n.p).

Chiziane (2012) afirma que foi na ocasião em que atuou como voluntária na Cruz Vermelha que suscitou ideias para a criação da obra *Ventos do Apocalipse* (1993). A escritora conta que presenciou os horrores da guerra e essa traumática experiência despertou-lhe inquietações e ela decidiu registrá-las.

A obra *Ventos do Apocalipse* (1993), dialoga com um dos livros da *Bíblia Sagrada*, o livro do *Apocalipse*. Esse livro apresenta o final dos tempos, o fim do mundo, que, de acordo com o que prega o livro sagrado, será um período de muita dor e sofrimento. A autora, que é adepta do cristianismo, ao vivenciar os horrores da guerra o associa às leituras realizadas no livro cristão. Para a autora, o apocalipse está diariamente presente na vida dos moçambicanos, através da guerra, da morte, da destruição total.

Quando questionada pela apresentadora sobre a receptividade de suas obras em seu país, ela afirma que no início, nem a crítica, nem os leitores deram muita importância à sua escrita. Seu reconhecimento como autora e sua produção só passou a ser conhecida depois que sua obra foi publicada na Alemanha, Portugal e outros países para somente depois disso, ser reconhecida em seu país. Sobre isso, a autora diz um ditado para ilustrar sua fala de que “Ninguém é profeta em sua terra”.

Sobre seu contato com a Literatura Brasileira, a autora afirma que sua socialização se deu, primeiramente, através das obras de Jorge Amado, Vinícius de Moraes, de quem gosta muito da poesia, e mais tarde conheceu as obras de Clarice Lispector e Ferreira Gullar.

A escritora expõe em suas obras temas cotidianos sobre o papel social da mulher nas sociedades africanas, porém, conforme afirma a autora, ela não se intitula uma feminista prefere ser vista como feminina. Suas obras tematizam sobre a diversidade cultural e religiosa de Moçambique; a relação de poder nas diversas esferas da sociedade; a relação exercida por entre homens e mulheres em uma sociedade marcada pelo patriarcado, a oralidade presente na cultura africana, dentre outros. Elas também provocam uma desconstrução da história contada, durante séculos pelo branco, e tenta desmistificar estereótipos.

A autora, durante entrevista concedida à RTP África, em 2022, expõe seu pensamento sobre a construção e reforço de estereótipos contra os negros, durante e após o regime colonial. Ela conta que entre os seis e dez anos, quando estava na escola primária, estudava com o catecismo católico, e diz que as imagens contidas no livro nada tinham a ver com o seu povo.

Ela afirma “[...] os anjos eram brancos, ou brancas, loiros de olhos azuis, Jesus Cristo também. O diabo era preto, parecido com meu pai, parecido comigo” (Chiziane, 2022, n. p).

A autora explica que, durante sua infância foi catequizada com uma imagem diabólica que foi naturalizada e reproduzida pelo seu próprio povo. Foi durante seu engajamento nas guerras de libertação que a fizeram compreender e questionar: “Por que a África teria de ser diabolizada?” E a própria autora responde: “Cinco séculos de diabolização do ser humano, a pessoa muitas vezes acaba acreditando que é esse ser que nada vale, e pronto!” (Chiziane, 2022)

Ainda durante a entrevista a autora expõe seu pensamento sobre a guerra de libertação de seu povo e a contradição de que África nada vale. Chiziane posiciona sua perspectiva sobre a invasão do colonizador e conclui que a cristianização não foi para tirar os africanos das trevas, conforme pregavam os primeiros religiosos que lá chegaram, mas afirma que:

Os europeus chegaram em África e disseram que iam cristianizar para ir ao paraíso. Mostra-me um preto que foi ao paraíso durante a invasão colonial? Nenhum! Todos conhecemos o inferno da escravatura e da colonização (Chiziane, 2022).

A escritora reflete, durante a entrevista, não somente sobre as mazelas dos povos africanos, mas, todas as suas riquezas formadas pela pluralidade cultural. Ela também comenta sobre a necessidade da descolonização⁸ das mentes e afirma que essa levará a mesma quantidade de séculos para consumir. A escritora adverte que essa descolonização não deve acontecer somente na mente do colonizado, mas é imprescindível que aconteça também na mente do colonizador.

As obras da autora suscitam uma consciência de resistência e conclamam os povos africanos à resistência, a fim de manter suas tradições, costumes e religiosidades e desmistificar a história apresentada, há séculos, na perspectiva europeia.

A escritora possui diversas obras publicadas: contos, romances, conforme mostra a Tabela 2, em que as obras são apresentadas em ordem de publicação:

Tabela 2 — Obras de Paulina Chiziane

⁸ Descolonização: Processo histórico essencialmente político, verificado sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial, que consistia na conquista gradativa da independência por parte das colônias europeias. Atualmente, o uso generalizado deste conceito está sujeito à crítica. Segundo alguns autores, a descolonização implica uma independência pacífica outorgada, enquanto a libertação supõe-se na conquistada geralmente pela violência (Munanga, 2012, p. 47).

TÍTULO DA OBRA	ANO PUBLICAÇÃO
Balada de amor ao vento	1990
Ventos do apocalipse	1993
O sétimo juramento	2000
Niketche: uma história de poligamia	2002
O alegre canto da perdiz	2008
As andorinhas	2009
Eu, mulher: por uma nova visão do mundo	2013
Nas mãos de Deus*	2013
Por Quem Vibram os Tambores do Além*	2013
Ngoma Yethu: o curandeiro e o Novo Testamento	2015
O canto dos escravizados	2017
*Obras produzidas em coautoria; <i>Nas mãos de Deus</i> (2013), com Maria do Carmo da Silva; <i>Por quem vibram os tambores do além</i> (2013), com Rasta Pita.	

Fonte: Chiziane, Paulina. *O sétimo juramento* (2000),

O reconhecimento e importância de suas obras lhe rendeu alguns prêmios, em seu país e no exterior. Em Moçambique, recebeu o *Prêmio José Craveirinha de Literatura*, em 2003, pela obra *Niketche: uma história de poligamia* (2002), em Portugal, recebeu a Condecoração com o Grau de Grande Oficial da Ordem do Infante Henrique, no ano de 2013, e o Prêmio Camões de Literatura, em 2021. A autora também foi homenageada pela Universidade Pedagógica de Maputo (UPM), em 2022, com o título acadêmico de Doutora *Honoris Causa*, em reconhecimento e valorização de sua produção literária e antropológica. As obras da autora, atualmente, compõem o acervo literário das bibliotecas das escolas de Moçambique.

A autora lançou em 1 de setembro de 2023, na plataforma de vídeos Youtube, em seu site oficial Paulina Chiziane - Oficial, um clipe no qual ela canta, em sua língua nacional, a música *Livaningo*. A letra fala de um eu-lírico que retorna para casa e pede ao seu amor que abra as portas do coração e o deixe entrar. Diz-lhe que trouxe a luz para iluminar seu coração e fazê-lo brilhar em cada amanhecer e dessa forma reinará em seu lar todo o amor e a harmonia. Ele pede ao seu amor para que acenda uma fogueira, pois seu calor dissipará o frio existente na

família e trará harmonia. A encenação do vídeo conta com a participação de vários atores e atrizes africanos.

Suas obras são estudadas por pesquisadores de várias partes do mundo e integram o banco de dados, de dissertações e teses, de universidades renomadas do Brasil e de países que têm, ou não, a língua portuguesa como língua oficial. A análise de suas obras tem aumentado a cada ano e incluem nomes de estudiosos como Ana Mafalda Leite, Vera Maquêa, Inocência Mata, Ana Margarida Dias Martins, Tânia Macedo, Rita Chaves, Robson Dutra, Almiro Lobo, Laura Padilha, Patrick Chabal, dentre outros nomes.

As pesquisadoras Leal e Alves (2021) analisam as literaturas produzidas em Moçambique, nelas as autoras trazem sua impressão sobre diversas escritoras, em especial a de Paulina Chiziane, a qual se referem como “Um exemplo notável da escrita feminina em Moçambique é o de Paulina Chiziane que, na contemporaneidade, vê sua voz ecoar por/para espaços múltiplos, condecorada e reconhecida para além de suas fronteiras” (Leal e Alves, 2021, n. p.).

Sobre a obra de Chiziane, Leal e Alves (2021) afirmam que elas apresentam o lugar de fala da autora e de seu povo, sua voz transita para outros espaços, transpondo fronteiras. E complementam afirmando que, nelas o narrador, apresenta em tom de denúncia as mazelas do povo moçambicano e o momento histórico da reconstrução da identidade moçambicana.

As obras de Paulina denunciam a submissão da mulher moçambicana; apresentam crenças e costumes dos povos africanos; as atrocidades em períodos de guerra; a corrupção; aspectos de ordem social; a submissão política e econômica de seu país para com o ocidente, e porque não dizer, de todos os países africanos que se subordinam ao poderio imperialista dos países hegemônicos, uma vez que eles constroem suas riquezas em detrimento dos países subdesenvolvidos, como é a realidade de muitos países da África, Ásia e América Latina.

Encontramos elementos de *parodização*, conforme sugere Bakhtin (1990), nas obras de Chiziane quando a autora reinterpreta passagens bíblicas, livro pertencente ao cânone ocidental, apresentando toda a tragédia do regime colonial.

O livro do *Apocalipse* conhecido pelo ocidente como aquele que prega como será o fim do mundo, caso os cristãos não se arrependam e se convertam ao cristianismo, são comparados com o cenário das guerras: colonial e de libertação. Nele, o inferno sugerido pelo livro canônico é subvertido e apresentado com um cenário de miséria e sofrimento vivido pelo seu povo moçambicano, durante a guerra colonial e de libertação.

As atrocidades sofridas por uma nação inteira são recontadas, através da voz de personagens rurais e urbanas de seu país, que ganham vida através das memórias da autora. Elas representam um povo que, assim como Paulina não deixaram que esses fatos abalasses sua fé, e que lutaram contra todas as formas de opressão e exploração.

Conforme sugere Bakhtin (1990), na introdução desse estudo, cada momento da história, cada fazer histórico possui uma linguagem grandemente “*pluridiscursiva*”. Elas possuem pontos de vista específicos do mundo, formas de interpretação verbal que o autor colocará de acordo com sua visão de mundo. O diálogo entre os textos servirá para mostrar que as ideias, com o passar do tempo, se transformam descortinando mundos diferentes e vozes que antes estavam apagadas surgem para mostrar seu protagonismo social.

4.4 O processo de assimilação e ocidentalização dos costumes do colonizado

Meu pobre imperador: a geração que vem buscará a nossa grandeza em monumentos de pedra, sem perceber que nós, antepassados, escrevemos a nossa história em monumentos de sangue. Os nossos descendentes rir-se-ão das nossas crenças, das nossas rezas; comerão peixe e todos os insectos marinhos, sem se importarem com a nossa realeza feita de penas de pavão, tudo muda, ah, meu gordo imperador! (Chiziane, 2016, p. 09-10).

Paulina Chiziane, a contadora de histórias, como se autointitula, se preocupa com as perdas sofridas em decorrência do processo de assimilação dos costumes ocidentais pelos povos africanos. Ela registra em seus contos e romances a trajetória de seus antepassados. Suas memórias representam um passado glorioso dos vários povos que habitavam a região da África Oriental antes e depois da chegada do colonizador.

Suas obras rememoram que a liberdade que foi conquistada à custa de muita luta, sangue derramado e de muito sofrimento. O registro dessas histórias de um passado glorioso e de suas lutas fazem com que a chama da fogueira não se apague. Ela deve permanecer sempre acesa, porquanto somente assim, a cultura ancestral dos povos africanos não cairá no abismo do esquecimento.

Na tessitura narrativa de suas obras, revelam as transformações que ocorreram nos costumes e tradições do povo moçambicano, bem como as consequências sociais, em decorrência do processo de ocidentalização do sujeito africano, que vive num território transformado pelo processo colonial.

Essas transformações se iniciam pela imposição da religião e língua do colonizador. Antes da colonização, cada grupo étnico possuía sua língua própria e a partir da chegada do colonizador, as línguas nacionais foram substituídas pelo português que se transformou em língua oficial de Moçambique e das diversas colônias de Portugal.

As organizações sociais e institucionais também sofreram grandes transformações. As crenças nas divindades foram rechaçadas e substituídas pela crença monoteísta e a religião cristã foi imposta e assimilada por uma grande parte da população moçambicana.

A autora, durante as dezenas entrevistas concedidas, descreve a composição étnica de Moçambique e afirma que os povos que lá habitam, desde a antiguidade, possuem diferentes hábitos e comportamentos. Sul e Norte sofreram influências de povos distintos. O Sul, onde a autora nasceu, sofreu forte influência do colonialismo, desde a religião cristã, o casamento monogâmico, sistema patriarcal, no qual o homem tem poder sobre a mulher.

Em *O sétimo juramento* (2000), o narrador apresenta algumas características socioculturais de Moçambique, em especial do povo ronga, pertencente ao tronco etnolinguístico dos bantus, do qual a autora descende. Esse grupo étnico situa-se ao sul de Moçambique e possui peculiaridades influenciadas pelo colonizador português, pela religião cristã, adotada por uma grande parte da população daquela região do país, e pela estrutura da sociedade ocidental baseada no patriarcado.

No fazer literário de Paulina Chiziane, a autora evidencia diferenças culturais entre o Norte e Sul do país e tece críticas sobre o machismo que impera, especialmente, na região Sul. Para a autora, a filosofia empregada é de que o homem é superior à mulher. Na obra supracitada, o narrador emprega termos como “No mundo do poder patriarcal dizem que o homem é deus. [...] Dizem que o homem é bravo. [...] Dizem que o homem é livre. [...] Dizem que o homem não chora” (Chiziane, 2000, p. 36-37). E a mulher?

Todavia, a mulher é apresentada com um ser submisso que sofre o que Bourdieu (2002) chama de “violência simbólica” causada pela “dominação masculina”. Para a autora: “No mundo do poder masculino a mulher é escrava do homem e o homem é escravo da sociedade. A existência da mulher é um insulto, insignificância”. (Chiziane, 2000, p. 37) Sua crítica estende-se à estrutura familiar, bem como a relação entre marido e esposa que segue um modelo vigente há séculos, reforçado pela cultura ocidental: Em todas as famílias do mundo, marido e mulher se digladiam nas quatro paredes. Não falam a mesma língua, desentende-se. O que eles não entenderam ainda é que tanto homem como mulher são vítimas de um sistema milenar arquitetados por cérebros astutos, tiranos, desumanos, vivendo em esferas inalcançáveis (Chiziane, 2000, p. 37).

Chiziane, através de sua escrita, apresenta fatos e acontecimentos que se replicam em diversas partes do planeta e que se agrava ainda mais nos países considerados pobres e com altas taxas de analfabetismo. Em *O sétimo juramento* (2000), o narrador apresenta características específicas das mulheres ronga que, segundo a tradição bantu, passam pelo *lobolo*, uma espécie ritual em que a família do noivo leva presentes para a família da noiva para que o casamento aconteça. A noiva torna-se uma espécie de propriedade do marido e de sua família, no entanto quando esse falece, ela e todos os seus bens são repartidos entre os familiares do marido. A mulher não herda nada e tem de desposar o irmão mais velho de seu marido:

Na tradição bantu, instrumentaliza o homem e faz dele um combatente do nada. Trabalha duro e constrói. Na hora em que o infortúnio bate à porta e ele fecha os olhos para todo o sempre, a família mais chegada, invocando a tradição, assalta-lhe e disputa os bens, as casas, os carros, a própria viúva fica com o mais forte. Na tradição bantu, mulher é herança, propriedade porque é lobolada (Chiziane, 2000, p. 37).

A autora, através da sua escrita, expõe sua indignação ao sistema imposto à mulher moçambicana pela tradição, que ainda é muito forte naquele país. No entanto, ela apresenta uma nova face da mulher ronga, que busca, através de sua astúcia e inteligência, mudar seu futuro. O narrador faz uma espécie de manual para conscientizar e influenciar outras mulheres numa mudança de mentalidade e de comportamento diante dessa relação de poder:

Dizem que as mulheres rongas são ladras. Filosofia de machismo. Enquanto o casamento dura, as mulheres rongas roubam um pouco do lar para a casa da mãe, preparando assim a hora fatal. Muito astutas, aprendem logo cedo a lição da formiga que colhe no Verão o conforto do Inverno. Desde novas que as mães ensinam a fazer o enxoval do infortúnio. Enquanto durar a felicidade e o lar, vai guardando às escondidas e à parte algum dinheiro, alguns bens, para que quando ele te deixar, ou morrer, ou arranjar outra mulher, não teres que recomeçar a vida com uma mão à frente e outra atrás. Podes descer do cavalo para burro, mas nunca de cavalo para nada. Goza a felicidade hoje mas não esqueças o infortúnio de amanhã. As mulheres rongas não roubam, tiram do seu suor e não do suor alheio. O lar é construído por dois e não há razão para deixar uma das partes na penúria quando a desgraça chega. A atitude ronga é uma forma de resistência à tradição cruel (Chiziane, 2000, p. 37-38).

A autora apresenta também uma peculiaridade da região Norte de Moçambique, que teve maior influência dos povos árabes. A religião islâmica possui muitos adeptos e exerce forte influência nos costumes dessa região. Portanto, o casamento poligâmico é um acontecimento natural entre os povos dessa região de Moçambique.

O sistema matriarcal impera. As meninas, assim que entram na puberdade passam por ritos de iniciação sexual para se prepararem para as núpcias. Segundo Chiziane, a mulher do

Norte é mais reverenciada pelo homem e possui muito mais atrativos que as do Sul, que segundo a autora, isso acontece por influência cultural.

Em outra obra, *Niketche, Uma história de poligamia*⁹ (2004), a autora configura os diversos costumes das etnias do Norte e do Sul de Moçambique, através da personagem Rami que sofre com um casamento malsucedido e amor não correspondido. O casal é adepto da religião cristã, assim como David e Vera, personagens de *O sétimo juramento* (2000), que apresenta o casamento monogâmico. No entanto, os homens possuem suas concubinas, amantes e procuram por prostitutas para satisfazê-los sexualmente, enquanto a mulher submissa o espera pacificamente para servi-lo.

Rami cansada de ser traída, resolve ter aulas com uma conselheira do amor: “Ela diz: pons tias. Poas vintas. Acrateço a sua breferencia bor esda escola. Troca o b por p. Troca o d por t, ela é do norte, é macua esta minha conselheira de amor” (Chiziane, 2004, p. 33). O narrador faz um parêntese para explicar a diferença entre o sotaque da conselheira que é do Norte, a qual a língua nacional possui outra raiz e da personagem Rami, que é do Sul. A conversa flui e a conselheira lhe pergunta como foi a preparação do casamento? Rami responde que fez enxoval, bordou diversos pontos. Teve aulas na igreja, que rezou muito e acendeu muita vela.

A conselheira lhe pergunta o que a ensinou a família. Rami responde que, para ser obediente com o marido e uma boa mãe. A mulher insiste em perguntar sobre o amor sexual, e ela responde que nunca ninguém havia lhe dito nada sobre isso. A mulher conclui: “— Então não és mulher — diz-me com desdém —, és ainda criança. Como queres tu ser feliz no casamento, se a vida a dois é feita de amor e sexo e nada te ensinaram sobre a matéria?” (Chiziane, 2004, p. 35).

As duas personagens dialogam sobre os diversos problemas comuns a todas as mulheres moçambicanas. Os tabus são um dos problemas que prejudicam, tanto as mulheres do Norte, quanto as do Sul. Elas falam das mazelas que as afligem as mulheres de norte a sul do país:

Falámos dos tabus da menstruação que impedem a mulher de aproximar-se da vida pública de norte a sul. Dos tabus do ovo, que não pode ser comido por mulheres, para não terem filhos carecas e não se comportarem como galinhas poedeiras na hora do parto. Dos mitos que aproximam as meninas do trabalho doméstico e afastam os homens do pilão, do fogo e da cozinha para não apanharem doenças sexuais, como esterilidade e impotência. Dos hábitos alimentares que obrigam as mulheres a servir aos maridos os melhores nacos de carne, ficando para elas os ossos, as patas, as asas e o pescoço. Que culpam

⁹ Apesar da obra exemplificada não ser objeto da pesquisa, no entanto Chiziane exemplifica muito bem a discrepância entre a cultura do Norte e Sul de Moçambique.

as mulheres de todos os infortúnios da natureza. Quando não chove, a culpa é delas. Quando há cheias, a culpa é delas. Quando há pragas e doenças, a culpa é delas que sentaram no pilão, que abortaram às escondidas, que comeram o ovo e as moelas, que entraram nos campos nos momentos de impureza (Chiziane, 2004, p. 35-36).

A autora também comenta sobre a rivalidade existente entre as mulheres do Norte e do Sul, bem como o pensamento machista da mulher do Sul, influenciado pela religião e pelo sistema patriarcal. As personagens dedicam-se a comparar os diferentes hábitos entre as duas distintas regiões de um mesmo país:

As mulheres do sul acham que as do norte são umas frescas, umas falsas. As do norte acham que as do sul são umas frouxas, umas frias. Em algumas regiões do norte, o homem diz: querido amigo, em honra da nossa amizade e para estreitar os laços da nossa fraternidade, dorme com a minha mulher esta noite. No sul, o homem diz: a mulher é meu gado, minha fortuna. Deve ser pastada e conduzida com vara curta. No norte, as mulheres enfeitam-se como flores, embelezam-se, cuidam-se. No norte a mulher é luz e deve dar luz ao mundo. No norte as mulheres são leves e voam. Dos acordes soltam sons mais doces e mais suaves que o canto dos pássaros. No sul as mulheres vestem cores tristes, pesadas. Têm o rosto sempre zangado, cansado, e falam aos gritos como quem briga, imitando os estrondos da trovoada. Usam o lenço na cabeça sem arte nem beleza, como quem amarra um feixe de lenha. Vestem-se porque não podem andar nuas. Sem gosto. Sem jeito. Sem arte. O corpo delas é reprodução apenas (Chiziane, 2004, p. 36-37).

O narrador descreve que os homens do Sul são mais bem sucedidos e que essa ascensão social desperta uma atração nas mulheres do Norte que padecem em sua condição financeira. Compara o comportamento dos habitantes das duas regiões do país, bem como seus costumes e tradições e a atração, dos homens do Norte, pela sua submissão e servidão da mulher do Sul:

Homem do sul quando vê mulher do norte perde a cabeça. Porque ela é linda, *mutbiana orem*. Porque sabe amar, sabe sorrir e sabe agradar. Mulher do norte quando vê homem do sul perde a cabeça porque tem muita garra e tem dinheiro. O homem do norte também se encanta com a mulher do sul, porque é servil. A mulher do sul encanta-se com o homem do norte, porque é mais suave, mais sensível, não agride. A mulher do sul é econômica, não gasta nada, compra um vestido novo por ano. A nortenha gasta muito com rendas, com panos, com ouro, com cremes, porque tem que estar sempre bela. E a história da eterna inveja. O norte admirando o sul, o sul admirando o norte (Chiziane, 2004, p. 37).

É através da representação dessa pluralidade que compreendemos o comportamento social dos indivíduos desse país que passou por divisões e guerras, mas que sobrevive a todas as intempéries sociais e econômicas após a independência. Paulina exerce um papel fundamental, dando voz àqueles excluídos pelo sistema e divididos pela guerra.

De acordo com dados fornecidos pela Embaixada de Moçambique divulgados na obra *O livro na rua, Coleção países* (2011), Moçambique, após a independência herdou uma estrutura econômica aos moldes do antigo regime colonial. A economia entre o Norte e o Sul, entre o campo e a cidade possuem uma assimetria. O Sul é mais desenvolvido que o Norte e a cidade, mais desenvolvida que o campo. A ausência de uma integração econômica e a opressão extrema da mão de obra constituíam as características mais dominantes dessa assimetria.

No romance *O sétimo juramento*, a romancista apresenta um cenário não muito diferente da obra supracitada. O cenário do pós-independência é tema em suas obras, bem como a corrupção, a submissão das mulheres e os costumes do povo moçambicano. É nesse cenário de opressão social que buscaremos o fio que nos levará à compreensão de como surge o assimilado, sua meteórica ascensão social, fruto da usurpação da nação moçambicana pela burguesia.

O romance narra a história de David, um alto funcionário de uma estatal, que para se manter no poder comete diversos crimes e procura outras crenças, a fim de obter dinheiro e prestígio. Ele é casado com Vera. Esposa submissa que não se atreve a subverter as regras do sistema patriarcal.

O casal tem dois filhos, Clemente e Suzy. Clemente, cujo nome significa bondade, é um garoto atormentado por visões de raios e trovões. Suzy é uma garota como outra da sua idade que se diverte e que sofre pela submissão da mãe e a aconselha a se separar do pai.

Clemente, no início da narrativa, sofre um surto psicótico, no qual o rapaz vê relâmpagos e ouve o barulho de trovões que o perseguem durante o dia e a noite. A escritora, em várias oportunidades de entrevistas, declara sempre ter pesadelos, consequência dos horrores vividos, durante a guerra de libertação, quanto da guerra civil. Compreendemos que o clarão dos raios e o estrondo dos trovões que amedrontam o rapaz representa o subconsciente coletivo moçambicano traumatizado pelos horrores da guerra que tantas mortes e destruição causou.

O rapaz grita, se debate, tentando se livrar de seu pesadelo. Vera corre em socorro ao rapaz e tenta acalmá-lo. Ele somente para quando bate de encontro com o vidro da janela e cai desmaiado. Sua mãe se desespera ao ver o filho sangrando e tenta levá-lo ao hospital, mas o jovem recobra a consciência. Ele conta sua experiência para a mãe que justifica ao filho “O trovão faz parte da natureza, é gémeo da chuva, bem sabes disso” (Chiziane. 2000, p. 21). As visões de Clemente podem estar associadas ao medo coletivo que assolou e assola a população moçambicana com os traumas causados pelas diversas guerras por eles enfrentadas.

A mãe não o compreende. Ela que antes vivia na pobreza, “Vera tinha cerca de oito anos. Chapinhava nas lagoas lamacentas dos subúrbios...” (Chiziane. 2000, p. 24), eis que agora

vive em um suntuoso apartamento. Casara-se com um rapaz da elite moçambicana e esquecera os horrores vividos no passado. Agora pertence a uma nova classe social, à classe burguesa que conquistou o poder e esqueceu o passado heroico e de todos os que morreram para libertar seu país.

O jovem descreve à mãe sobre as visões que o perseguem desde a infância, que nunca antes comentou por medo de ser considerado louco. Nessas imagens há, sempre, a figura de um velho muito alto e muito negro que diz coisas que o jovem não compreende. O velho simboliza as antigas tradições dos povos africanos que, aos poucos, estão se perdendo, por causa da *aculturação*. Abdala Jr. (1989) esclarece o significado de *aculturação*:

A *aculturação*, na situação desigualdade colonial, significou a assimilação do africano aos valores da metrópole – uma *culturação* a padrões externos e exteriormente impostos a ponto de causar uma *desculturação* em relação aos valores da nacionalidade (Abdala, 1989, p. 39).

Segundo o crítico, o colonizado passou por um processo de perda da sua cultura e assimilou a cultura do colonizador. Para ele, essa violenta imposição cultural (língua, costumes, religião etc.) causou uma *desculturação* em relação aos valores nacionais.

Segundo Sheriff (2010), o processo de assimilação acontece desde a chegada do europeu à África. Ele surgiu do contato forçado entre culturas. O estudioso apresenta sua perspectiva de como se deu o início do processo assimilacionista e seus níveis de dominação na Costa Oriental da África, atual região de Moçambique. Para ele

[...] a assimilação da costa oriental da África no sistema internacional não se dava apenas no nível do comércio, mas implicava uma dominação política e uma penetração social que pode ter estimulado o processo de criação de um tipo de população costeira mestiça, voltada para a navegação e o comércio, servindo de agente local do sistema de comércio internacional (Sheriff, 2010, p. 620).

Portanto, desde o primeiro contato dos povos africanos com o europeu iniciou-se o processo de assimilação cultural. Ele intensificou-se com o passar dos séculos, com a violenta imposição cultural sofrida pelo colonizado, que o fez internalizar a cultura do europeu, esquecendo em parte da sua. Valores morais também foram internalizados, citemos um exemplo: a usurpação das colônias, que era praticada pelo colonizador, após a independência passa a ser cometida pelo colonizado, que a condenava.

A personagem David, em *O sétimo juramento* (2000), apresenta a justificativa do colonizado para cometer a usurpação. Ele que lutou durante a guerra colonial para livrar seu

povo do opressor, após conquistar a independência comete as mesmas atitudes do colonizador. “— No tempo da revolução investi. Agora estou na fase do egoísmo. Quero colher tudo o que semeiei. Este estatuto de diretor não foi dádiva, foi conquista. Lutei para a liberdade desse povo” (Chiziane, 2000, p. 15). O comportamento de David é a metáfora do intelectual colonizado do sistema colonial.

O enredo apresenta o embate entre a modernidade e tradição, o velho e o jovem. O velho que aparece nos pesadelos de Clemente representa a ancestralidade das culturas africanas, que clamam pelo resgate dos valores, costumes e tradições que, após séculos de escravidão, do colonialismo foram esquecidas, o jovem, a modernidade, os novos tempos e desafios enfrentados, embates entre culturas.

O velho simboliza a sabedoria, cultura ancestral e sua figura é muito respeitada nas culturas orientais. O jovem simboliza o agente modificador do presente, a ele cabe a força e a transformação do futuro. Ele necessita conhecer sua ancestralidade para agir com sabedoria nas escolhas e decisões, que poderão atingir toda a coletividade e as futuras gerações.

Nas sociedades ocidentais a figura do velho não possui seu devido valor. Ela, muitas vezes, é tida como algo ultrapassado, sem valor, já que seu tempo de contribuição para com a nação já passou e ele se tornou um fardo para a sociedade. Ele não possui mais braços fortes para produzir bens materiais, pois para as sociedades ocidentais, o que mais importa não é o ser, mas o ter.

Em *O sétimo juramento* (2000), a casa de David é habitada pela avó de Vera, Inês. A bisavó acalenta Clemente, após um surto psicótico. Ela vai ao quarto do bisneto “Toma-o nos braços com uma força extraordinária, como que segura a mais preciosa das relíquias”. (Chiziane, 2000, p. 26). Ela lhe conta as histórias de seus antepassados, fala sobre encarnação. A velha acredita na força ancestral que rege o mundo dos bantus. Ela afirma que as visões do bisneto Clemente, são as vozes dos espíritos ancestrais tentando se comunicar com ele. Ela acredita que o jovem é a encarnação de um guerreiro:

Tu, Clemente, tens um espírito antigo. Viveste há cem anos, foste bravo, foste guerreiro. Partiste para o fundo do mar e estás a ressurgir das águas para trazer paz a este lar. Tu és o prometido, aquele que saldará as dívidas dos antepassados. Tu és o homem que buscará a cura para todos os males. Tu marcharás ao lado das estrelas e lavarás as manchas da lua porque tens mãos de chuva. O teu sorriso de água apagará o fogo em todas as almas. [...] Tu és Mungoni, o prometido (Chiziane, 2000, p. 28).

Para convencê-lo de que ele é a encarnação de um espírito antigo, a bisavó conta histórias sobre jovens pastores de rebanho que se tornam grandes homens, que matam leões e

são considerados guerreiros por suas aldeias e reis que encarnam em crianças e voltam a liderar seu povo. Ela inicia as contações com as expressões “Era uma vez um rapazinho que pastava gado...” ou “Num país vizinho...” e até mesmo, “Havia um rei...” Compreendemos nessa personagem a resistência, a esperança de que através de suas histórias, as tradições sejam preservadas.

Vera interrompe a conversa da velha com o jovem e a repreende para que não fique a encher a cabeça do garoto com fantasias. Ela não crê nas afirmações da avó, acredita que essas histórias de encarnação só vão piorar a saúde mental de Clemente. A personagem Vera é a metáfora do pensamento ocidental, assimilado pelos africanos. Perdeu a crença nos deuses e espíritos que regem a vida, a natureza e seus elementos. Não dá importância às histórias contadas à beira da fogueira. Mora em um castelo de pedras onde o luxo não permite mais que se acenda uma fogueira para ouvir e contar histórias.

A avó tenta aconselhar a neta que a saída para seus males é conhecer a tradição bantu pois, somente através do conhecimento do poder dos espíritos, é que a neta e seus descendentes poderão se libertar do jugo da opressão. No entanto, o casal segue devotado ao cristianismo e tudo o que a avó tenta ensinar sobre lendas e mitos dos antepassados é veementemente discordado pela neta.

O romance inicia com um cenário distópico. A autora apresenta a desilusão da população que vive em um país massacrado por guerras civis, muita corrupção, situação de degradação e marginalização do indivíduo que se encontra sem perspectiva de dias melhores:

A ilusão de uma manhã melhor há muito murchou, por isso o msaho morreu em Zavala. Por todo o lado impera a força das armas e a pirataria das armas. Evaporou-se a água que refresca os destinos da humanidade, tudo é fogo. Mulher e homem, forte e fraco, fogo e água, desfilam em círculo como as estações do ano. Morre um e vem outro, nunca caminhando juntos para a harmonia da natureza (Chiziane, 2000, p.11).

A ilusão de que a condição de seu povo melhoraria após a independência, não passou de utopia. O país sofre com um cenário de violência e corrupção. A circularidade da história está estampada no cenário político e social, apenas usufrui de melhores condições de vida quem possui dinheiro e poder. Esse cenário de desilusão, marcado por problemas sociais e políticos, está estampado em diversas obras literárias produzidas, não somente na África, mas em todos os países que sofreram com o processo de colonização:

As palavras fome, guerra, greve, fuga, massacre, roubo, desgraça, fazem hoje o discurso da maioria. Os passos dos homens já não são desfiles, mas marchas

de protesto. As palavras de poder, revolução, soam como maldição, nos ouvidos ensurdecidos pela violência das explosões em nome da democracia (Chiziane, 2000, p. 11).

A autora expressa na obra sua decepção em relação ao futuro de seu país pós-independência. Sua voz representa os milhares de moçambicanos que sobrevivem em situação de extrema pobreza, dos trabalhadores que desempenham suas funções em estruturas precárias, sem reconhecimento. Ela denuncia a segregação das classes sociais, na qual os mais abastados moram em bairros centralizados, com infraestrutura, usufruem de tecnologias e conforto, enquanto os trabalhadores têm suas moradias em bairros periféricos e com mínima estrutura.:

Chove. Em todos os abrigos os seres vivos repousam e se renovam. Lá fora, o frio corta e gela como uma lâmina aguçada. É inverno, é junho. No bairro alto a energia elétrica é consumida a todo vapor e aquece as casas dos ricos. Os pobres, esses confortam-se nos braços das amantes. Não ter manta nem amante para se aquecer é ser mais miserável dos pobres no mês de junho (Chiziane, 2000, p. 12).

O clima frio e nebuloso de junho representa a situação política do país. A divisão da cidade em bairro alto e baixo indica uma relação de poder entre a classe rica e pobre. O poder que permanece nas mãos de grupos políticos que se revezam na administração. A segregação dos espaços urbanos e de classes sociais é assunto recorrente na obra de Fanon (1968). Nela, o autor explicita a cisão entre o mundo do colono e do colonizado e afirma que cada um vive em universos diferentes, espaços geográficos separados por uma linha imaginária intransponível.

Ao analisar a crítica construída por Fanon (1968), sobre a divisão dos espaços citadinos durante o período colonial, nos faz refletir que pouco mudou após a independência. Para o autor, os espaços urbanos centrais eram destinados ao colono e ao colonizado restava a periferia repleta de violência e insalubridade.

Essa condição se reflete até os dias atuais, pois o mundo econômico, social e político, encontra-se polarizado, cindido, conforme afirma Fanon (1968), por países ricos e pobres, bairros nobres e periféricos, metrópoles segregadas em zonas: norte, sul, leste, oeste. Zonas nas quais aglutinam os de maior poder aquisitivo e os que pouco possuem só restam os espaços periféricos das grandes e pequenas cidades. Fanon afirma que essas zonas urbanas são “Regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem o princípio da exclusão...” (Fanon, 1968, p. 28).

O autor descreve que o espaço do colonizador é repleto de oportunidades e conforto, onde a solidez de sua estrutura é uma simbologia da mensagem que pretende transmitir ao

colonizado: que ele é o detentor do poder; sem ele nada será possível. Esse espaço é pensado estrategicamente, feito para impressionar e domesticar.

Em *O senhor das ilhas* (1998), no capítulo *O Novo Pântano do Sal*, as personagens Marta e seu irmão Manuel Maria conversam sobre a possessão da ilha do Sal pelo seu pai Manuel António. A jovem descreve a bela paisagem que o pai se apoderou como seu e depois de anos decide urbanizá-la. A personagem descreve o desejo do pai de estruturar a arquitetura da vila, porém antes de iniciar a obra de urbanização, apodera-se do melhor espaço para si:

Não abandonara ele a casa que inicialmente fizera para si na Pedra do Lume e não construía outra nessa zona sul da ilha, em 1811, dizendo que ali a luz era mais bonita, que da janela do seu quarto enxergava o mar, fronteiro e imenso como uma eternidade prometida e que à distância de cem jardas, à frente da porta principal colocara dois marcos de pedra marcando uma entrada imaginária, [...] Não tinha ele já desenhados, no espírito e no papel, os planos de uma vila, com duas largas avenidas e várias transversais em ângulo recto, porque ele dizia detestar a pequenez e ser necessário pensar o futuro em grande e com a razão clara? Não dizia que esta seria a vila Martins, toda povoada de membros duma mesma família, com as ruas bordadas de acácias da espécie chamada acácia-martins, que ele trouxera da América, continuando seus descendentes a exportar as várias qualidades de sal ali existentes, entre esses a martinsite? ” (Barreno, 1998, p. 290-291).

Fanon (1968), apresenta uma arquitetura que representa muito bem o cenário entre os centros urbanos e periféricos que compõem as cidades. O autor ao afirmar que “A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde os caixotes de lixo regurgitam as sobras desconhecidas, jamais vistas, nem mesmo sondadas”. (Fanon, 1968, p. 28).

E vai além, “A cidade do colono é uma cidade saciada, indolente, cujo ventre está permanentemente repleto de boas coisas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiras” (Fanon, 1968, p. 28). A cidade do colono tem cor, a cor branca.

Para o colonizado, só resta habitar a periferia, onde tem de conviver com as mais diversas formas de degradação, envolto em uma atmosfera de miséria e descaso das autoridades. Lugar onde o próprio autor sugere ser reservado para os negros e os descendentes de povos que não possuem matriz europeia. Indivíduos expostos a toda forma de violência e submissão ao branco.

Em contrapartida, a cidade do colonizado não possui as mesmas estruturas que a do colono. Ela, segundo Fanon (1968), “[...] é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. [...] as casas uma sobre as outras. [...] é uma cidade faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz” (Fanon, 1968, p. 28). Essa afirmação do autor continua muito atual, em que o sujeito periférico vive afastado dos centros administrativos, onde os indivíduos não

gozam dos mesmos benefícios que os cidadãos das regiões mais abastadas. Ele está abandonado pelo poder público, não possui boas escolas, bons hospitais, muito menos segurança, conforme Fanon (1968, p. 28), “A cidade do colonizado é uma cidade acorçada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada”. A cidade do colonizado também possui cor, a cor negra.

O verbete cidade, utilizado pelo autor, é a metáfora da desigualdade social. A cidade do colono possui infraestrutura, a população citadina goza de boa alimentação, saúde, educação, enquanto, na cidade do colonizado, falta quase tudo. Ele utiliza-se dessa metáfora para denunciar o abismo que separa as classes sociais em todas as instâncias.

A condição do trabalhador e de sua sobrevivência em nada quase mudou em relação ao sistema colonial, que passou das mãos dos europeus para a dos intelectuais colonizados, conforme sugere Fanon (1968). Esses intelectuais lutaram em prol da libertação do país e acabaram reproduzindo as mesmas atitudes e violências que antes condenavam o colonizador. O opressor que, antes se concentrava na figura do colonizador, após a independência da colônia, passa a ser o colonizado que assume o poder e continua o sistema de repressão. O oprimido se transforma em opressor.

Em *O sétimo juramento* (2000), os trabalhadores anônimos despertam ainda na madrugada e se preparam para mais um dia de trabalho, exploração e miséria. A marcha do proletariado é interrompida por uma estação de rádio que noticia um desfecho sangrento de uma greve ocorrida em uma indústria açucareira. A reivindicação dos operários dessa indústria era que se pagasse os salários atrasados e que tivessem um aumento de salário também. Alguns perderam suas vidas lutando por seus direitos.

David gerencia outra empresa, uma estatal. Esta também se encontra em dificuldade financeira e passa pelos mesmos problemas que a indústria açucareira, com atraso e congelamento de salários. Ele se preocupa com o que poderá acontecer em sua empresa, caso os funcionários sejam influenciados pelas notícias que estão divulgando em todas as rádios. E se questiona sobre quais serão as consequências se seus funcionários decidirem seguir pelo mesmo caminho.

A personagem, em seu delírio narcisista, se convence de que sua empresa está em melhor situação, uma vez que a indústria canavieira não paga aos funcionários há vinte e quatro meses, mas a sua está apenas há seis meses. Tenta justificar os desfalques que cometeu no caixa da empresa, dinheiro que usurpou para seu uso pessoal.

Seu comportamento corrupto não lhe pesa a consciência, e a falta de verba para o pagamento dos funcionários não é sua culpa, pois o montante que retirou para comprar um carro

novo, fazer a festa de aniversário da esposa, para comprar ações, para ele. “não se trata de fraude, nem de roubo, foi uma transferência de fundos, uma espécie de empréstimo para criar capital” (Chiziane, 2000, p. 15), e que ele pretende devolver, assim que puder. Para ele, um diretor que se preza tem de ter reserva financeira e aparência para permanecer no cargo. Numa tentativa de justificar sua conduta imoral:

Pensa com mais frieza. Nesse mundo ninguém é bom para ninguém. Enganamo-nos uns aos outros. Tiranos brancos substituídos por tiranos negros, é a moral da história. Tirania é filha legítima do poder. Justiça e igualdade é negócio de Deus e não preocupação dos homens (Chiziane, 2000, p. 15).

Com esse pensamento, o narrador nos apresenta o panorama pós-independência, em que se encontram imersas diferentes ex-colônias europeias, as quais o povo vive em situação de extrema pobreza, abandonado pelo poder público. Veem os recursos do país usurpados por aqueles que, um dia, semearam a utópica ideia de constituir uma nação próspera onde os bens da nação seriam usufruídos por todos.

De acordo com dados fornecidos pela Obra *O livro na rua*, Coleção países (2011), Moçambique busca estratégias de desenvolvimento, formulada para inverter a assimetria social no país e apostou numa economia socialista centralmente planejada:

No entanto, as conjunturas regional e internacional desfavoráveis, as calamidades naturais e um conflito militar interno de 16 anos inviabilizaram a estratégia. O endividamento externo (cerca de 5,5 bilhões em 1995) obrigou o País a uma mudança radical para uma estratégia de desenvolvimento do mercado, filiando-o nas Instituições de Bretton Woods e a consequente adaptação dum Programa de Ajustamento Estrutural, a partir de 1987. Desde então, o País tem estado a registar um notável crescimento econômico. O Produto Interno Bruto (PIB) tem crescido numa média acima de 7-8% ao ano, chegando mesmo a atingir níveis de 2 dígitos. A inflação está abaixo de 10%. A tendência é mantê-la em um dígito. Em termos monetários, Moçambique possui um dos regimes cambiais mais liberalizados de África. [...] Apesar do notável crescimento econômico que o País vem registando, muitos moçambicanos continuam vivendo abaixo da linha da pobreza. O combate à pobreza absoluta constitui uma das grandes prioridades do Governo (Moçambique, 2011, p. 11-12).

David é uma metáfora do sistema colonial. Suas atitudes revelam que se tornou um assimilado e está reproduzindo os mesmos moldes do sistema colonial. A personificação da assimilação de David está na maneira machista modo como trata as mulheres que o rodeiam como se fossem propriedade sua, na religião assimilada do branco e na usurpação dos bens públicos. Achille Mbembe (2001) nos apresenta sua visão a respeito da colonização:

De muitas formas, a colonização foi uma *co-invenção*. Ela tanto foi o resultado da violência ocidental, quanto do trabalho de seus auxiliares africanos em busca de lucro. Onde havia falta de colonos brancos para ocupar o território, os poderes coloniais geralmente recrutavam os negros para colonizarem seus próprios conterrâneos (*congénères*) em nome da nação metropolitana (Mbembe, 2001, p. 190).

Para Mbembe (2001), a colonização só foi possível porque teve a cooperação dos próprios africanos, que em busca de lucro colaboraram com o poder colonial e acreditaram na promessa daquele que seria seu maior algoz, o colonialismo.

Fanon, em sua obra *Peau noire, masques blancs*, publicada em 1952, e traduzida para o português com o título: *Pele negra, máscaras brancas*, por Renato da Silveira, em 2008, faz um retrato sobre a Diáspora Africana. Nela ele analisa o pensamento social e psicológico de brancos e negros, durante o regime colonial; denuncia o racismo sofrido pelo negro na França e em outras partes do mundo; e revela a necessidade da descolonização do africano. David é a personagem que representa o que Fanon sugere:

O negro quer ser branco. [...] Por mais dolorosa que possa ser esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um destino. E ele é branco. [...] A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: — inicialmente econômico; — em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade (Fanon, 2008, p.27-28).

Seu comportamento de intelectual colonizado reflete o pensamento que lhe foi incutido durante os vários séculos de colonização e é como afirma Chiziane, durante as entrevistas. O colonizado passou por séculos de inferiorização, e o condicionou a pensar que tudo o que é considerado bom se deve aos brancos. Esse pensamento foi assimilado por colonizados de todo o mundo e continua a vigorar com o imperialismo econômico, na atualidade.

Os funcionários da empresa que David gerencia decidem fazer greve para reivindicar seu salário em dia. Desesperado como poderá ser o desfecho, David resolve seguir o caminho proposto por Lourenço para a resolução de seus problemas: o caminho da feitiçaria. David se embrenha pelo mundo dos espíritos e descobre o mundo dos seus antepassados. Para conquistar poder e riqueza a personagem comete atrocidades que, cada vez mais, são cobradas pelos espíritos. No momento em que David deixa de cumprir o combinado com os espíritos, ele é punido e morre vítima de sua loucura.

A narrativa apresenta a precária situação em que vive a classe proletária que sofre com a corrupção e com a ausência do poder público. Isso se dá, por consequência, da *assimilação* de costumes europeus pelo *colonizado intelectual* que, após a independência, conquista o poder. Ele que deveria transformar sua pátria explorada pela metrópole, se transforma no mesmo *usurpador* que dantes condenava. Mbembe (2001) declara que o colonialismo não empreendeu seu fascínio apenas nos colonizadores, mas também nos colonizados:

Mais decisivamente, por mais "doentio" que possa parecer, o colonialismo como fenômeno mental e material exerceu uma forte sedução sobre os africanos. Esta atração foi tanto material, como moral e intelectual. Possibilidades ostensivas de mobilidade ascendente foram prometidas pelo sistema colonial. Se tais promessas realmente foram cumpridas, é algo que não está em questão. Como uma fábrica de ficções refratada e infinitamente reconstituída, o colonialismo gerou mútuas utopias e alucinações partilhadas pelos colonizadores e pelos colonizados (Mbembe, 2001, p. 190).

É nessa perspectiva de Mbembe (2001) que analisamos a personagem David, como a personificação do colonizado que assimila a cultura e o pensamento do colonizador e os põem em prática contra seus compatriotas. A assimilação dos costumes europeus se evidencia até no nome da personagem, pois David é um nome de origem latina, porém utilizado também no inglês com a mesma grafia. Ele faz referência à personagem bíblica do *Rei Davi* que venceu o gigante Golias. Esse nome é descrito na *Bíblia*, Livro Sagrado do cristianismo

Na obra *O sétimo juramento* (2000), a avó Inês explica para sua neta Vera sobre a importância dos nomes e diz que “Os antepassados sempre disseram a vito i mpondo. Nome é libra” (Chiziane, 2000, p.59), a importância do homem reside no nome e esse nome é o elo que liga os vivos e os mortos. Para diversas etnias africanas, o nome tem um significado muito importante. Sua escolha acontece durante um ritual sagrado, no qual os espíritos nomeiam a criança e ele trará sorte, vida longa e felicidade. Ele representa a perpetuação dos costumes e tradições para os povos africanos.

Ao exemplificar sobre a importância do nome, a velha o compara a uma moeda, a libra esterlina, moeda adotada na economia do Reino Unido, considerada uma das mais fortes no mundo. Vera procura em suas memórias os rituais de escolha do nome dos filhos para justificar as possessões sofridas pelo filho Clemente. Relembra que David não aceitou o nome sugerido para o filho que se chamaria Mungoni, que significa, o guerreiro. David não aceita o nome proposto pela esposa pois ele quer “romper com o passado de espíritos, de mortos, de feitiços e mistérios” e vai pagar um alto preço por isso.

Na hora do batismo, acontecem fatos sobrenaturais. A vela se apaga e, deixando Vera preocupada. A personagem procura uma vidente que vê nos acontecimentos “o mau agouro”. Isso significa que o nome escolhido para o menino não foi aceito pelos espíritos ancestrais.

A concretização do processo de assimilação está explícita na escolha do nome da personagem David e seus descendentes, pois seus nomes transgridem a lei dos espíritos bantus e não representam a sua cultura. Nesse sentido, compreendemos que ao nomear as personagens, a autora faz uma crítica à supremacia exercida pela cultura do branco e a tentativa de aniquilamento da cultura e tradição do povo moçambicano.

O fetiche ou estereótipo sugerido por Bhabha (1998), também foi assimilado pelo colonizado. Chiziane (2000) expõe em sua obra a tentativa de superioridade do intelectual colonizado em relação aos seus compatriotas. David após agredir sua esposa sai sem rumo e chega até o prostíbulo da tia Luzia. Lá conhece a mais nova integrante da casa, a jovem Mimi. A cafetina oferece a menina que ainda é virgem para que David seja o primeiro a se relacionar com a garota. A cafetina cobra um alto preço pela jovem. David, como um alto executivo, tem posses e aceita pagar pela virgindade da garota. Depois do ato consumado, ele quer exclusividade, no entanto exige que a garota se pareça com uma dama, que mude sua aparência, negando os fenótipos característicos de sua raça. David pede à cafetina que “Leve-a ao cabeleireiro para fazer desaparecer aquela carapinha preta” (Chiziane, 2000, p. 64). Ele age de maneira racista, comportamento antes exercido pelo europeu. A inferiorização do negro é exercida pela personagem que coloca seu semelhante em lugar de subalternidade.

Para Bhabha (1998):

O fetiche ou estereotipo dá acesso a uma “identidade” baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma. Este conflito entre prazer/desprazer, dominação/defesa, conhecimento/recusa, ausência/presença, tem uma significação fundamental para o discurso colonial. Isto porque a cena do fetichismo é também a cena da reativação e repetição (Bhabha, 1998, p.116).

David é dominado pelo fetiche de possuir a jovem virgem, assim como o sujeito branco o tem fetiche pelo corpo negro. Fanon (2008), analisa, psicologicamente a ideia que o branco tem do negro e que este segundo é notado apenas pelas suas qualidades sexuais. Para o autor,

[...] o negro foi eclipsado. Virado membro. Ele é pênis. [...]O branco está convencido de que o negro é um animal; se não for o comprimento do pênis, é a potência sexual que o impressiona. Ele tem necessidade de se defender deste “diferente”, isto é, de caracterizar o Outro. O Outro será o suporte de suas preocupações e de seus desejos (Fanon, 2008, p. 146-147).

Bhabha (1998) ao analisar a obra de Fanon, o crítico vai mais além ao afirmar que:

O estereótipo, então, como ponto primário de subjetificação no discurso colonial, tanto para o colonizador como para o colonizado, é a cena de uma fantasia e defesa semelhantes - o desejo de uma originalidade que é de novo ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura. Minha afirmativa está contida de forma esplendida no título de Fanon, *Pele Negra, Mascaras Brancas*, onde a recusa da diferença transforma o sujeito colonial em um desajustado - uma mímica grotesca ou uma “duplicação” que ameaça dividir a alma e a pele não-diferenciada, completa, do ego. O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a *representação* do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais (Bhabha, 1998, p.117).

David configura o que Bhabha (1998) apresenta como um sujeito de um duplicado, repleto de ambiguidade e problemas de representação. Seu ego dominado pelo poder faz com que não se encaixe, nem na condição de igualdade com o europeu, nem tampouco com as camadas mais baixas da sociedade. Ele sofre uma crise existencial e de não pertencimento, o que o torna um sujeito num entre-lugar.

Albert Memmi (1968) ao analisar sobre o racismo praticado pelo colonizador, traça seu panorama e enumera os três elementos importantes para que essa atitude se concretize:

É notável que o racismo faça parte de todos os colonialismos, sob todas as latitudes. Não é uma coincidência: o *racismo resume e simboliza a relação fundamental que une colonialista e colonizados*. [...] Ora, a análise da atitude racista revela três elementos importantes. 1. Descobrir e pôr em evidência as *diferenças* entre colonizador e colonizado. 2. *Valorizar* essas diferenças em benefício do colonizador e em detrimento do colonizado. 3. Levar essas diferenças ao *absoluto* afirmando que são definitivas e agindo para que passem a sê-lo (Memmi, 2007, p. 107-108).

Portanto, a exposição do colonizado aos estereótipos e atitudes racistas criadas pelo colonizador resultou no enobrecimento de um em detrimento do outro. O pensamento de superioridade do europeu e de inferioridade do colonizado vingou devido ao reforço desse, por séculos, o que fez com que o colonizado, realmente acreditasse nele.

Após a independência, resquícios do pensamento colonial ainda ecoou nas sociedades colonizadas. O colonizado, após passar pelo traumático processo de colonização, acreditou que a maneira mais provável para sua ascensão social, no mundo ocidentalizado seria através da assimilação da cultura europeia.

A violência imposta ao corpo da jovem virgem metaforiza a chegada do colonizador às terras estrangeiras, as quais ele se apodera, comete violências contra seu povo, retira o máximo

proveito para seu próprio enriquecimento. Memmi declara que “O lucro só é fácil por ser arrancado dos outros” (Memmi, 2007 p. 40). Para o autor, o colonizador é o único que se beneficia do que se apodera. Ele os considera usurpadores, privilegiados ilegítimos.

Em *O sétimo juramento* (2000), a greve se concretiza e os trabalhadores reivindicam o pagamento dos salários atrasados, há meses. Cláudia, a secretária da empresa, é a porta-voz da notícia “É a greve senhor diretor. [...] Escuta essas vozes e esses cantos. As máquinas estão todas em silêncio. Os braços dos homens estão cansados, caídos, desiludidos” (Chiziane, 2000, p. 66). David parece atônito, porque considera a greve uma afronta e diz ser ilegal. Pergunta a sua secretária se ela já contactou as autoridades e ela confirma que já telefonou para a polícia para dar-lhes proteção. Para Fanon (1968), as autoridades estão sempre a trabalho do colonialista e fazem parte desse universo colonial. Elas existem para garantir os direitos dos privilegiados.

A greve dos trabalhadores é justa, pois sem seus salários não têm condições de proverem o mínimo de dignidade para suas famílias. Essa ideia é ratificada pelo narrador que ao se referir às instituições que promovem a segurança e justiça, deixa evidente que elas atuam em prol dos privilegiados:

Justiça. Lei. Palavras bonitas de que os seres humanos se tornam eternos apaixonados. Mas a justiça é feita pelos nobres, aqueles a quem nenhum mal alcança. É um jogo de pingue-pongue com que os juízes se divertem, condenando os inocentes e ilibando os mais terríveis criminosos. A lei é executada por quem nem a fome nem o frio torturam. (Chiziane, 2000, p. 69).

David, que lutou a favor da independência e que tem a obrigação de defender os trabalhadores da fábrica, não o faz. A defesa dos menos favorecidos faz parte de um passado distante em sua memória, ele se esqueceu dos ideais pelos quais lutou:

Na mente correm-lhe imagens do passado: reuniões clandestinas por ele dirigidas para sabotar o sistema. [...] Ódio à classe dominante do antigo sistema. Hoje ele é o patrão e sente que vai ser escorraçado do poder tal como fez aos colonos, pelas mesmas razões, pelas mesmas acções. Com os mesmos cantos e gritos. Com os mesmos *slogans* e palavras de ordem. Com a mesma fúria do povo oprimido (Chiziane, 2000, p. 33).

A personagem David representa o que Fanon (1968) nomeia como o colonizado intelectual, aquele que traçou estratégias para libertar seu povo do poder opressor, mas que adormeceu para os ideais de libertação. O oprimido que se transformou em opressor, aquele que ao conquistar a independência tomou o lugar de seu algoz e pratica as mesmas atitudes que antes condenava.

A comissão dos grevistas está irredutível, porém David alega que o prazo por eles estipulado não foi cumprido, que a greve é ilegal. Um dos membros da comissão relata que as condições estão insustentáveis e que os operários estão vivendo as mais degradantes situações. Relatam que várias famílias foram dissolvidas pela falta dos salários.

Membros da comissão tentam lembrá-lo que ele é um representante do povo, que é negro como eles e que deveria representá-los e não os massacrá-los como está a fazer.

– És negro – diz a mulher gorda. – Vieste do nosso ventre e amamos-te. Significavas para nós a geração de escravos que se libertou. Eras o nosso orgulho. Com os teus olhos víamos o mundo que nos fora negado ao longo dos séculos. Quando viajavas para o estrangeiro rezávamos por ti porque eras a nossa presença na história do mundo. Eras a cultura que sempre sonhámos ter, mas que a história nos negou. Abandonaste-nos. És tirano (Chiziane, 2000, p. 69).

Ao afirmar que David é um negro, a personagem evoca todo o seu passado ancestral. Um passado de guerreiros que lutaram pela liberdade de seu povo. No entanto, falsas promessas de libertação iludiram o povo. De acordo com Fanon (1968), o intelectual colonizado investiu sua agressividade em sua vontade mal dissimulada de se assimilar ao mundo colonial e colocou sua agressividade a serviço de seus interesses próprios. Assim surgem os usurpadores intelectualizados em uma nova nação:

Imagens de um passado de glória correm na mente como fotografias. Treinos militares e guerra contra o colonialismo, marcha, combate. Sabotagem. Comícios. Discursos. [...] Delírio coletivo no dia da celebração da independência. [...] Naquele tempo tinha o coração do tamanho do povo, mas hoje está tão pequeno que só alberga a si próprio. Agora, a palavra povo é um simples número, sem idade nem sexo. Sem sonhos nem desejos. Apenas estatística (Chiziane, 2000, p. 15).

Memmi (2007) apresenta o retrato do colonizado, que tem no colonizador o modelo de prestígio e de poder. Nele, o colonizado se espelha no colonizador e com isso, se afasta dos ideais que o fizeram lutar pela libertação de seu povo. Inicia-se assim o processo de assimilação:

A primeira tentativa do colonizado é mudar de condição mudando de pele. Um modelo tentador muito próximo se oferece e se impõe a ele: precisamente o do colonizador. [...] A ambição primeira do colonizado será igualar esse modelo prestigioso, assemelhar-se a ele até nele desaparecer. [...] A recusa de si mesmo e o amor pelo outro são comuns a todo candidato a assimilação (Memmi, 2007, p. 162-163).

Essa mudança de pele a qual indica Memmi (2007), simbolicamente, se trata da metamorfose pela qual o colonizado passou e que resultou na mudança de pensamento e atitude,

um retrocesso para a causa que o colonizado defendia. O colonizador, com sua hegemonia, julgou a cultura do colonizado e o reduziu a uma condição inferior, degradante que, de acordo com Memmi (2007), seria um dos motivos que deflagrou tal transformação. Para o colonizador, o colonizado não existia em sua essência, apenas se constitui fisicamente de braços, pois ironicamente, é a única parte desse ser que lhe interessava.

Memmi (2007) afirma que o trabalho extenuante, sem importância e mal remunerado, aos olhos do colonizador, ficava sempre para o colonizado, enquanto os lucros, privilégios, para o colonizador. Essa exploração trouxe vantagens e economia aos cofres coloniais, já que “É mais econômico usar três colonizados que um europeu” (Memmi, 2007, p. 118). No entanto, era o colonizador quem saboreava os frutos semeados e colhidos pelas mãos calejadas dos colonizados.

A assimilação da cultura ocidental modificou as antigas tradições e costumes dos povos africanos. Eles assimilaram o que lhes foi imposto, durante séculos de colonização. As consequências dessa assimilação se refletem na organização das instituições políticas, sociais e religiosas.

4.5 Hibridação e transculturação em *O sétimo juramento*

O contato das diversas culturas existentes na África com a do colonizador culminou no que Bhabha (1998) nomeia como hibridização cultural. A consequência dessa hibridização pode ser percebida em diversos aspectos e comportamentos da sociedade moçambicana, como língua, religião, costumes e valores herdados da metrópole. A corrupção é tema muito discutido nas sociedades colonizadas, tendo em vista que o colonizado que antes era oprimido pelo sistema colonial, após a independência, reproduz o que antes condenava nesse sistema.

Pensamos que a reprodução e alguns aspectos do sistema colonial pelo intelectual colonizado se deve há séculos de contato entre as culturas. Essa proximidade entre europeus e africanos gerou uma hibridização cultural e resultou em uma outra forma de organização política nacional, que não será aos moldes dos clãs e tampouco do regime colonial, mas uma mistura das duas. Para Bhabha (1998):

O intelectual nativo que identifica o povo com a verdadeira cultura nacional ficará desapontado. 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 libertatórios de um povo livre e do futuro (Bhabha, 1989, p. 68).

Bhabha (1989) afirma que costumes e tradições vão se modificando ao contato com outras culturas e se resignificando, tomando novas formas. Novos signos serão inseridos na cultura do colonizado que não mais voltará a ser como era antes da colonização, nem tampouco será igual ao do colonizador.

Em *O sétimo juramento* (2000), a autora representa a opressão sofrida durante o sistema colonial, as mazelas da guerra e a corrupção pós-independência. Também apresenta as diversas religiões e os cultos às divindades ancestrais existentes em Moçambique, bem como a assimilação sofrida pelo contato dessas religiões com as trazidas pelos estrangeiros. Suas personagens representam a sociedade moçambicana e sua diversidade religiosa, na qual uma pequena porcentagem assimilou a religião do colonizador, porém muitos não deixaram de cultivar as religiões nativas.

De acordo com dados da obra *O Livro na Rua* (2011), da Embaixada de Moçambique no Brasil, a população de Moçambique se divide em várias religiões. Adeptos ao Cristianismo: Catolicismo e Protestantismo são, aproximadamente, 30%; Islamismo: Norte do País, 20% e Cultos tradicionais: 50%. Portanto, metade da população do país são adeptos às religiões tradicionais da África.

Em *O sétimo juramento* (2000), no capítulo X, a autora reflete sobre o conflito religioso vivenciado pela personagem David, um gerente de estatal que passa por grandes dificuldades na empresa e na vida pessoal. A busca pelas religiões ancestrais se inicia após a personagem ser atormentado por vários problemas, dentre eles, a deflagração da greve pelos funcionários da empresa. Isso deixa o gerente desestabilizado emocionalmente e após tanta pressão no trabalho, retorna para casa, porém ao chegar se depara com outros problemas conjugais. Num ataque de fúria ele agride sua esposa por motivos fúteis. O gerente sai sem rumo, procurando um bar ou um prostíbulo para beber e esquecer os problemas que o afligem. Ele entra em um bar e encontra seu amigo e também gerente de estatal, Lourenço. David inicia um desabafo, porém é interrompido pelo amigo que o convida para ir a sua casa na intenção de terem mais privacidade.

Eles chegam à luxuosa casa de Lourenço, que apresenta ao amigo e companheiro de profissão, sua estante repleta de recordações dos países pelos quais passou e a vida de luxo que ostenta. Descreve sua vida bem-sucedida e revela que sempre que problemas de qualquer natureza aparecem ele recorre aos espíritos para que esses o auxiliem na resolução.

David fica horrorizado com a atitude do amigo, pois para ele que assimilou a religião cristã falar de espíritos, de mortos está fora de sua realidade. Lourenço, embriagado em tom delirante, descreve sobre todas as corrupções que cometeu na empresa em que trabalha, se justifica um ser iluminado pela força dos espíritos:

Fala dos mortos e de seus espíritos. Fala da sorte e do azar. Fala do destino e das forças invisíveis. Diz que os defuntos protegem, ajudam, purifica, porque são anjos da guarda e verdadeiros filhos de Deus. Que os mortos abem uma estrada de flores ou de espinhos, porque governam a vida. E diz que as soluções de todos os problemas estão à nossa volta e não transcendem esse mundo (Chiziane, 2000, p. 44).

David ouve tudo aterrorizado e decide ir embora, “– Sou cristão. – David pensa em voz alta -, jurei renunciar a todas as manifestações do diabo” (Chiziane, 2000, p. 47). Ironicamente, como um praticante da religião cristã não faz sentido falar de espíritos de mortos que regem a natureza e protegem os humanos. Então, após ouvir os relatos do amigo, ele decide ir embora. Porém, ao invés de ir para casa, David vai ao prostíbulo da tia Lúcia, uma velha conhecida que o recebe cheia de afeto e oferece-lhe algumas de suas meninas. David diz que não quer ninguém, mas tia Lúcia insiste e o convence a se relacionar com uma de suas meninas. A velha se afasta e David relembra de como eram maltratadas as prostitutas na época colonial, que muitas foram deportadas e tiveram seus bens confiscados pelo Estado. Quando seu país conquistou a independência, as que sobreviveram ao exílio, retornaram e recomeçaram suas vidas.

A velha retorna dizendo que o quarto já está preparado do jeito que ele gosta e que uma de suas meninas já o está esperando, e diz que será a primeira vez dela. David entra no quarto e se depara com uma menina de codinome, Mimi. Mimi é uma órfã, cujos pais morreram durante a guerra, ela é fruto da violência e da miséria, do abandono:

O negócio das raparigas é uma mina de diamantes. Com o fim da guerra não haverá meninas órfãs vagueando pela estrada. As jovens virgens de onde virão? No tempo da paz a cidade continuará a ter imigrantes, e as raparigas virão sem virgindade e cheia de doenças. Negócio de virgens é que dá mais dinheiro e atrai boa clientela, porque os homens com dinheiro têm medo das prostitutas experientes, por causa da doença do século. É melhor que a guerra se prolongue para todo o sempre (Chiziane, 2000, p. 53).

A guerra traz consigo diversas formas de exploração, a prostituição é uma delas. Uma minoria abastada conquista riqueza e poder, mas para a maioria da população o preço que se paga é demasiado alto. Fome, miséria, corrupção acompanham os sobreviventes de guerra.

David, após se relacionar com a garota, decide voltar para casa, pois no dia seguinte terá de enfrentar seus problemas. A reunião com os líderes grevistas segue e eles apresentam suas

insatisfações em relação à administração do gerente. Alegam que a revolução é a versão burguesa da tirania que serviu apenas para aumentar os privilégios de poucos. O capitalismo é fruto dessa mesma tirania e que na atual conjuntura, o diretor, que agora se encontra em posição de superioridade em relação aos trabalhadores, exerce dessa tirania para oprimi-los. Eles o consideram o inimigo da humanidade e os trabalhadores decidiram enfrentá-lo como tal.

Os ânimos ficam exaltados e começa uma confusão que necessita da intervenção da polícia que atira nos trabalhadores que revidam com pedras. David é atingido e salvo pela polícia. Ele pensa em todos os acontecimentos e imagina que houve um complô entre os outros diretores para destituí-lo do cargo. Desesperado decide buscar ajuda nos espíritos.

As religiões africanas são descritas pela personagem como inferiores, demoníacas e animais. A visão da supremacia do branco povoa o imaginário dos que pretendem tomar seu lugar. No entanto, na hora do desespero, a personagem se vê obrigada a voltar às origens e pedir proteção aos espíritos das religiões que ele sempre condenou:

No feitiço está minha segurança. Preciso resgatar minha sombra perdida para me defender da fúria dos operários. Os meus crimes foram descobertos, não tenho a proteção na igreja, nem na lei, nem na sociedade, nem na família. Os brancos foram feitos para o céu, para as nuvens e deuses celestes, mas os negros foram feitos para os defuntos, para as raízes e deuses terrestres. A magia negra é o único caminho que me resta (Chiziane, 2000, p. 74).

A personagem adepta ao cristianismo, religião do colonizador, aceita o argumento do seu amigo e decide procurar o feiticeiro para entrar em contato com os espíritos e refazer a sorte que julga ter perdida. Ele procura o poder a qualquer custo e acaba praticando as duas religiões que conheceu. David que acabou assimilando as duas culturas, a sua nativa e a do colonizador.

David representa o sujeito híbrido, o sujeito que assimilou a cultura do colonizador, mas não perdeu totalmente a sua. No entanto, ao entrar em contato com outras culturas, o sujeito não mais pertence a nenhuma delas e se tornará um sujeito na margem, sem pertencimento, um sujeito transcultural, conforme propõe Ortiz (1978).

Rama (1982), estudioso do conceito de transculturação, proposto por Ortiz (1978), define o conceito da seguinte forma:

Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura para otra, porque éste no consiste solamente em adquirir una cultura, que es lo que em rigor indica la voz anglo-americana *aculturación* sino, que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la conseguinte creación de novos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación* (Ortiz, 1978, p. 86 apud Rama, 1982, p. 39).

Como podemos ver, para Ortiz (1978), o sujeito ao transitar por culturas acaba por receber várias influências que o levarão à perda parcial da sua cultura, o que ele chama de desculturação. É a partir dela que o sujeito ficará suscetível a um novo fenômeno, que o autor denomina de neoculturação, ou seja, o surgimento de uma nova cultura com base nas duas anteriores que passaram por modificações.

O fenômeno da transculturação, apesar de ser empregado por Ortiz (1978) e aprofundado por Rama (1982), para explicar o fenômeno que acontecia na América Latina, meados do século XX, tornou-se um termo empregado em diversas outras regiões do globo. Estudiosos de várias regiões do planeta, consideradas periféricas, estudam o termo e tentam compreender fatos e acontecimentos de ordem sócio-histórica-política que aparecem em diversas áreas do conhecimento.

O conceito da transculturação proposto por Ortiz (1978) e Rama (1982), apresenta-se na estética da obra *O sétimo juramento* (2000), quando a personagem David volta para casa, após fazer o pacto com os espíritos, repleto de poderes. O narrador afirma que “O David que há dias partiu não é o mesmo que regressa. Tem agora duas identidades, duas realidades que irão coabitar no mesmo espaço” (Chiziane, 2000, p. 172).

A personagem que partiu em busca do desconhecido se hibridiza com outras culturas e retorna transformado, conforme descreve a autora, “Assimilei culturas, ideologias, crenças. Construí castelos na areia e chegou a hora de mudar de vida” (Chiziane, 2000, p. 173). A autora apresenta o cenário da transformação, da assimilação da cultura do branco pelo povo moçambicano.

David, após conseguir os poderes dos espíritos, retorna para aniquilar os seus adversários na fábrica. Sua vida financeira se estabiliza, seu poder de persuasão se multiplica e ele decide pôr fim à greve. Fatos sobrenaturais acontecem na fábrica e diante do pânico generalizado dos empregados, maquinários e alimentos beneficiados são destruídos. Os operários são condenados pela justiça e respondem a processos administrativos. Por causa de um incêndio, todas as provas contra David foram consumidas pelas chamas, não restando nada comprometedor. A vida dos operários torna-se uma tragédia. Miséria e usurpação é só o que lhes resta.

Mata (2001) analisa a obra *O sétimo juramento* (2000), e expõe sua perspectiva sobre o aspecto cultural, econômico e social de Moçambique. Ela sugere que quando a personagem David procura por Makhulu Mamba, mestre, senhor do império das trevas e faz o pacto com os espíritos, na intenção de salvar sua posição de prestígio na fábrica, ele cava sua própria

desgraça. O feiticeiro lhe ensina o caminho da prosperidade, porém em troca David tem de fazer tudo o que os espíritos exigirem. A ganância por prestígio e poder o faz embrenhar por um caminho sem volta que o leva à ruína. Para a estudiosa o romance é

[...] um suceder de peripécias – aventuras e desventuras – de um moçambicano de cultura urbana comprometido com o poder socioeconômico e com pretensões a poder político que, por imperativos de ambição pessoal e adepto da filosofia do “cabritismo” (p. 118), comete atos ilícitos na empresa, motivo pelo qual inicia uma viagem em busca da “protecção das sombras” para os seus bens: o lugar de director-geral, o bem estar econômico, o prestígio social e os prazeres do corpo (que passavam pelo estatuto de marido de três esposas). Uma viagem que, tendo começado por ter objetivos curativos, acaba por transformá-lo em agente da sua própria protecção, envolvendo-o numa teia de feitiçaria que não mais consegue destecer (Mata, 2001, p. 188).

Essa transformação, conforme aponta Mata (2001), associamos à atual situação cultural de Moçambique, cuja diversidade cultural que existia antes da colonização se acentuou com chegada de árabes e europeus, modificando ainda mais os costumes e tradições tão diversos. Esse grau de diversidade tornou-se transcultural com a chegada do colonizador, pois ambos sofreram interferências culturais.

A fábrica sucateada, que David deseja a qualquer preço se manter no poder, simboliza o próprio país, destruído após sucessivas guerras para a tomada do controle daquele território. Guerras étnicas precedidas por guerra colonial e por fim, a guerra de independência e pela libertação suscitaram um caos social e econômico no país. Multidões de famintos por justiça social reivindicam seus direitos e a atuação efetiva do estado em protegê-los.

David que só visa sua própria ascensão social e financeira, assim como a maioria de seus governantes que há décadas estão no poder, nada acrescentam para o bem da população, cuja situação econômica e social continua a mesma que no período colonial.

As personagens que compõem a narrativa não possuem nomes, apenas apelidos que os associam às suas ocupações ou lugares em comum como: homens, mulheres com seus filhos que saem para trabalhar todos os dias, crianças que brincam em lugares insalubres e isolados dos grandes centros, que moram na periferia. E tem aqueles que exercem ocupações estigmatizadas pela sociedade como: tia Luzia, a cafetina; Mimi, a jovem prostituta; a mulher gorda; todos sem rostos, invisibilizados pelo sistema, os esquecidos pelos governantes que administram o país.

Paulina, em tom de denúncia, apresenta a face cruel de um país em guerra, marcado por desigualdades, problemas sociais e divisões como: riqueza e pobreza; cidadão e rural, várias

religiões, analfabetismo e letrados. Essas desigualdades se estendem para além das fronteiras citadinas e chegam aos vilarejos, onde a miséria é mais acentuada.

Na cidade, a divisão entre ricos e pobres é visível através de vidraças e varandas, porém insensíveis aos olhos. A personagem Vera, cuja pobreza conheceu antes de se casar com David, configura a sociedade que esqueceu seu passado e embruteceu:

Vera desperta. Levanta-se calmamente e dirige-se à varanda, a respirar o cheiro do mundo, porque cada amanhecer é uma nova ressurreição. Bandos de mulheres marcham a cada despertar, eternas escravas na estrada grande. Uma mãe arrasta os filhos que a seguem, contrariados. O mais novo recusa-se a caminhar. Vera observa melhor e descobre que não se trata de recusa nenhuma. De tão encharcada que está, a criança treme, convulsiva. Esta criança ficará doente e o enfermeiro suspeitará de pneumonia e enviará o caso ao médico. O jovem doutor, recém-formado, receitar-lhe-á aspirina, porque a pobre mãe não terá dinheiro para comprar antibióticos e nem para a consulta de primeira classe. Correm-lhe na mente memórias da infância. Uma palhota fria. Uma panela vazia. Os lamentos da mãe e o choro das crianças que não suportavam a fome e o frio. Do seu pedestal solta o espírito e deixa a mente vadiar na pobreza que desfila na estrada grande. [...] Desperta para sua realidade e limpa as lágrimas. O que me deu hoje para me preocupar com os problemas dessa gentilha?, censura-se. Nasci da pobreza, mas não tenho a sina de miséria. Tenho um marido que me dá tudo: um orçamento gordo no fim de cada mês, sexo na hora certa, honra, prestígio social. Cada um tem a sua sina e carrega a sua cruz (Chiziane, 2000, p. 16).

Vera é a metáfora do colonizado que assimilou o pensamento ocidental, aquele que acredita em sina, destino, e que cada ser humano tem uma cruz para carregar. Ela reproduz um discurso difundido pelo cristianismo, imposto pelo colonizador, carregado de intencionalidade que servia, e ainda serve na atualidade, para alienar e fazer com que os indivíduos se conformassem com a situação a qual estavam vivendo, sem criar expectativas futuras, tão pouco revoltas. Um pensamento proferido pelo cristianismo, desde a Idade Média, de que para se alcançar o céu o indivíduo necessitava expiar seus pecados com muito sofrimento e resignação.

Munanga (2012, p. 22) adverte que nem todo negro assimilou a cultura do branco, muitos povos resistiram e se mantiveram ligados à sua ancestralidade. Para ele:

O negro foi reduzido, humilhado e desumanizado desde o início, em todos os cantos em que houve confronto de culturas, numa relação de forças (escavidão x colonização), no continente africano e nas Américas, nos campos e nas cidades, nas plantações e nas metrópoles. Essa redução visava a sua alienação, a fim de dominá-lo e explorá-lo com maior eficácia. No entanto, nem todas as populações negras foram totalmente alienadas. Uma categoria de africanos teve, ao menos no começo, uma reação de reserva diante das inovações introduzidas pelo colonizador. Trata-se da maioria das populações vivendo ainda nos territórios étnicos e das massas espalhadas em todas as cidades de origem colonial. Isso não significa que esses anônimos não

tivessem contato bruto com o estrangeiro. Tiveram sim, como todos. Mas felizmente continuaram a praticar uma espécie de resistência passiva, funcionando como um bastião, no qual o patrimônio cultural legado dos ancestrais continuou a ser transmitido de geração a geração. O povo guardou sua língua e sua arte, maquis que o protegiam das tentações alienantes (Munanga, 2012, p. 22).

Ao analisar o pensamento de Munanga (2012), compreendemos que os estereótipos lançados ao negro foi uma estratégia de dominação e que o estigma de ser inferior serviu de estratégias para segregar e explorar esses grupos étnicos em diversas partes do planeta e em todos os setores da sociedade. Ao fazê-lo acreditar na sua condição subalterna abria-se espaços para a alienação e exploração. A resistência de alguns povos, mesmo tendo contato com o branco, possibilitou a preservação da língua e a continuidade das tradições ancestrais de cada grupo étnico, bem como a blindagem de sua identidade.

5. OUTRAS CONSIDERAÇÕES

Esta tese apresentou uma investigação sobre o entre-lugar do sujeito, a partir do romance em língua portuguesa, amparado pelos estudos teóricos de Said (2011), Bhabha (1989), Santiago (2000), entre outros, cujo debate permeou pelos conflitos identitários e de não pertencimentos, ocasionados pelo processo de ocidentalização. Nossa investigação partiu de duas narrativas, ambas de autoria feminina, que nos proporcionaram reflexão e aprendizado.

O senhor das ilhas (1998), de Maria Isabel Barreno, publicado em 1994, possui em sua estética uma combinação de fatos históricos e memorialísticos que, de acordo Silva (1998), inaugura a fase dos romances históricos-ficcionais, produzidos naquele país. Foi considerado pela crítica uma obra de grande relevância histórica e um incentivo a outros cabo-verdianos, para se embrenharem nas veredas desse estilo de escrita.

A narrativa ambientada no arquipélago de Cabo Verde, durante o período colonial, apresenta a dura realidade dos que vivem além-mar. O romance ficciona a história da família Martins e de seu patriarca, Manuel António, um cidadão português que chega às ilhas, após uma tormenta, e com ousadia e muita coragem mudou a história daquele arquipélago. Apresenta também nomes de célebres vultos históricos que fizeram parte desse período da história: a colonização portuguesa.

O sétimo juramento (2000), de Paulina Chiziane, produzido no século XXI, ambientado no que podemos considerar uma região urbana, em Moçambique, mostra o contexto histórico, político, social e cultural de um país, arrasado por guerras e que resiste a todas as intempéries impostas pelo regime colonial e, atualmente, pelo imperialismo que assola países considerados subdesenvolvidos.

Esses romances constituem o nosso *corpus* de análise. As autoras destas obras apresentam olhares atentos aos problemas políticos, sociais e culturais de seus países e dos espaços de ambientalização das tramas. Consideradas mulheres à frente de seus tempos, suas escritas permitem ao leitor percorrer, através da ficção, os espaços políticos, sociais e culturais e, sobretudo, compreender como se deu o processo de ocidentalização naquelas colônias de Portugal, bem como entender como, aquelas pessoas, constituíram-se sujeitos em seus entre-lugares.

Percebemos que nos romances, há fatos que os aproximam, mas também distanciam, reverberando em possibilidades comparatistas. A primeira narrativa apresenta a trajetória do colono que parte para as ilhas, em busca de riqueza e ascensão social. Essa busca se concretiza

quando ele consegue um alto cargo concedido pela Coroa Portuguesa. No entanto, quando o colono chega ao seu destino final, percebe que o sonho de empreender naquele espaço não se parece ao que pretendia antes de partir da metrópole; então inicia um processo de entre-lugar, de não pertencimento. O desejo de regressar se torna imenso, porém necessita ficar, já que sua presença na colônia é de suma importância para o sustento da metrópole.

Analisamos que o entre-lugar do colono se efetiva quando esse percebe que não mais pertence à metrópole, tampouco à colônia. O que antes era convicção agora é dúvida, sua cultura se hibridizou com outras, surgindo o que Pereira (2011) chama de uma terceira cultura, com outros costumes e até mesmo outra língua, como aconteceu em Cabo Verde e outras ex colônias de Portugal.

A segunda obra analisada apresentou a perspectiva do colonizado que se decepcionou com a condução de seu país, após a independência. Sua vida, marcada pelo sofrimento da exploração e subalternidade antes da libertação, quase nada se modificou. A exploração continuou, porém por aqueles que detiveram o poder para usufruir dos privilégios, em detrimento do trabalhador. Aquele que deveria proteger se transformou em algoz, numa relação de poder entre trabalhador e patrão. A situação após a independência se agravou, à medida que o colonizado percebeu a duplicidade de sua identidade transformada pela hibridação de culturas

O colonizado teve muitas perdas; perdeu sua língua materna, sua religião, seu nome, sua identidade, tendo em vista que foi forçado a assumir uma cultura que não era sua, e mesmo se aculturando, ainda não se tornou pertencente a essa nova cultura adquirida, pois não era branco. A discriminação e a perda parcial de seus costumes o transformaram em um sujeito em um entre-lugar.

A literatura ocidental, durante muito tempo, instalou sentidos de que a África era selvagem e não possuía cultura. Isso deve-se porque em grande parte da África não havia registro da história oficial, tampouco uma produção literária, conforme acontecia com o ocidente. No entanto, ao longo da pesquisa, vislumbramos um rico passado histórico e cultural desse continente. Percebemos que, muito antes da chegada do europeu, o país já possuía suas riquezas e suas histórias, que eram transmitidas através da oralidade. Por meio das obras, foi possível compreender que o continente africano é repleto de diversidade; a África é plural, com seus cinquenta e quatro países, sendo seis deles insulares, cada um com seus diversos grupos étnicos, falantes de várias línguas nacionais, cada qual com suas riquezas.

Durante a pesquisa percorremos vários caminhos estéticos, realizamos leituras de outras obras e autores de vários países do continente africano sobre os acontecimentos do período

colonial e pós-colonial e constatamos que a temática se faz de resistência e denúncia. Observamos, em todas elas que a perspectiva do colonizado pouco se difere uma das outras; há sempre um tom de denúncia de um período marcado por violência, exploração e abuso de poder, fato que marcou para sempre a história do país. Essas leituras foram de suma importância para ampliar nossa compreensão sobre acontecimentos políticos, sociais e culturais antes e depois do período colonial.

Observamos que as obras analisadas trazem uma densidade em conteúdo e forma e cujas estruturas reverberam o cuidado em cada fazer literário. Paulina Chiziane e Maria Isabel Barreno possuem particularidades em sua forma de escrita. Elas trazem, certamente, posições e vivências diferentes, influenciadas pelo contexto social, político e cultural no qual estão inseridas. O maior desafio de cada escritora encontra-se no fato de serem mulheres que se aventuram na literatura, lugar ocupado, em sua maioria, por homens. No entanto, com força e perseverança conseguiram romper as barreiras e se inserirem na literatura mundial.

Barreno, que nasceu na metrópole, traz em sua escrita marcas desse lugar. Sempre envolvida em causas sociais, a escritora lutou por vários direitos, como o das mulheres, da exploração do trabalho, fazendo sua voz ecoar em várias partes e estruturas de seu país. Seu romance, *O senhor das ilhas* (1998), inaugura uma nova fase em sua escrita, a dos romances históricos, conforme assevera Silva (1998). O romance traz como ambiente, Cabo Verde, que hoje, após a libertação, possui uma relação neutra e de cooperação com outros países de vários continentes, inclusive o Brasil.

Devido à escassez de recursos naturais e a longos períodos de estiagem, o arquipélago possui uma significativa taxa de emigração. Indivíduos que buscam no exterior melhores condições de vida, e que levam consigo a saudade de sua terra e de sua gente.

O país possui uma rica produção cultural: a *Morna*, estilo musical que melhor traduz a alma do povo cabo-verdiano, possui uma representante dentro e fora do país, Cesária Évora, considerada como embaixadora cultural. Na literária, possui nomes de destaque como: Corsino Fortes, Osvaldo Osório, Filinto Elísio, José Luís Tavares, Arménio Vieira (Prêmio Camões de Literatura em 2009) e Germano Almeida (Prêmio Camões de Literatura em 2018); não podendo esquecer de Baltazar Lopes, Jorge Barbosa e Manuel Lopes, precursores do movimento de destaque literário de Cabo Verde, *Claridade*, considerado o grito da independência literária de Cabo Verde, que teve referências de escritores brasileiros nordestinos, como Josué de Castro, Ribeiro Couto, Jorge Amado e Manuel Bandeira, dentre outros.

A obra exibe uma cronologia de fatos históricos e uma estrutura em que personagens travam discursos em defesa daquele espaço insular, afirmando sua posição social e a dificuldade de adaptação do colono às novas terras. A solidão e o isolamento dão um toque nostálgico àquele universo composto por terra e água. A ficção apresenta o dia a dia das ilhas, a condição da mulher enclausurada, que tem na gerência da casa, filhos e escravizados, sua maior ocupação. Os homens são encarregados dos feitos heroicos e da administração política do lugar.

A colonização de Cabo Verde durante muito tempo foi alvo de investigação de vários estudiosos, inclusive do brasileiro Gilberto Freyre, que esteve naquele país e registrou suas impressões em uma de suas obras. A caboverdianidade, ou criouldade fez do cabo-verdiano um povo com uma história peculiar. O sentimento de nacionalidade vai emergindo gradativamente e se solidificou através das literaturas produzidas por escritores do país, como: Baltasar Lopes da Silva, um dos idealizadores da revista *Claridade*.

A ligação do cabo-verdiano com Portugal ocorreu de forma tão intensa que o cabo-verdiano assimilou os costumes europeus e passou a negar sua ancestralidade africana. O fator biológico, como a cor da pele e os traços negroides, falou mais alto.

Barreno utiliza-se do romance como um veículo que configura o passado glorioso, mas ao mesmo tempo, de penúria, enfrentado por colonos e colonizados daquele continente insular. A miséria configurava-se nas intermináveis secas que impediam a produção agrícola e a criação de animais, restando apenas a comercialização do sal, dos corantes retirados das rochas e de pessoas escravizadas.

Mesmo depois da proibição da escravatura pela Inglaterra, Portugal continuou praticando esse tipo de comércio. Tudo era feito, clandestinamente, e quando esses navios eram surpreendidos por patrulhas inglesas, as cargas eram confiscadas e os escravizados libertados.

Os ataques de piratas eram outro fator que gerava instabilidade emocional, pois o medo se fazia constante a todos aqueles que habitavam aquelas ilhas. O arquipélago servia de entreposto para abastecimento entre a Europa, América e o continente africano. A exploração dos recursos naturais, como o sal e a urzela, era realizada por países como Inglaterra, Holanda e França e isso trazia enormes prejuízos aos cofres locais. Os colonos, cansados de reivindicar interferência da Coroa e não serem atendidos, acabavam praticando suas próprias leis.

A obra configura um colono dividido entre conquistar riquezas e a saudade da terra natal, ampliada pela imensidão do mar. A metrópole, aos poucos, tornou-se um lugar estranho a seus olhos e o desejo de retornar ao convívio da nobreza se distanciou cada vez mais. Esse

distanciamento do luxo e a proximidade real com o colonizado o transformou num indivíduo rústico, sem refinamento, aos olhos de seus compatriotas.

A relação entre colonizador, escravizado, mestiços e filhos não legítimos é apresentada como pacífica, amigável, solidária, conforme afirma Seibert (2014). A narrativa sugere que o tratamento atribuído aos escravizados não é desumano e que sua condição se faz de maneira consensual, como se esse indivíduo quisesse estar nessa condição de subalternidade e a assimilação dos costumes europeus lhe fosse benéfica.

No tocante à constituição do sujeito colonizado, a obra apresenta a assimilação destes aos costumes europeus, a imposição da cultura europeia se dá por uma relação de poder. O sentimento de superioridade nutrido pelo branco contra negros e mestiços o faz acreditar que sua missão nas colônias era para salvá-los das trevas e acrescentar-lhes um grau de civilidade.

O romance *O sétimo juramento* (2000) configura uma situação, ficcional, de uma família de ex colonizados que vivem em uma metrópole de um país dividido por uma guerra civil, que inferimos tratar-se de Maputo, a capital de Moçambique. O país natal da autora, após a independência continua com sérios problemas econômicos, agravados pela assimetria entre os povos do Norte e do Sul, entre o campo e a cidade. De acordo com dados fornecidos pela embaixada de Moçambique, “A ausência duma integração econômica e a opressão extrema da mão de obra constituíam as características mais dominantes dessa assimetria” (Moçambique, 2011, p. 11).

Moçambique possui um polo turístico com belíssimas praias, banhadas pelo Oceano Índico e um riquíssimo patrimônio cultural. Na literatura possui nomes de destaque internacional como: Ungulani Ba Ka Khosa, Luís Bernardo Honwana, Eduardo White, Noémia de Souza, Nelson Saúte, Marcelino dos Santos, Rui Nogar, José Craveirinha (Prêmio Camões de Literatura, 1991), Mia Couto (Prêmio Camões de Literatura em 2013), Paulina Chiziane (Prêmio Camões de Literatura em 2021), dentre outros.

Como podemos ver, o *corpus* escolhido retrata um cenário de dualidades vivido pelo colonizado, marcado por: riqueza/pobreza; certo/errado; bem/mal. Exemplo disso é David, o gerente da fábrica, que se beneficia do cargo para enriquecer ilicitamente, deixando os funcionários em condições de extrema pobreza. Sua vida conjugal e familiar encontra-se envolta por máscaras sociais, revelando uma relação entre marido e mulher, pai e filhos em completa desarmonia.

As personagens que compõem a trama são: a família de David, composta por Vera, Inês (avó de Vera), Clemente e Suzy, os operários e diretores da fábrica, a própria fábrica, feiticeiros

e divindades religiosas, virgens prometidas aos espíritos, Makhulo Mamba (feiticeiro), envoltas em mistérios e situações sobrenaturais.

A família de David representa uma instituição monogâmica, aos moldes do colonizador que impôs seus conceitos morais e religiosos e que foram assimilados pelos colonizados. Nessa perspectiva, observamos uma certa proximidade com o Romance *O Senhor das ilhas* (1998), cuja família também composta por pai, mãe e seus filhos, seguidos de escravizados e filhos mestiços representam a criação da nação cabo-verdiana.

A família de David é a metáfora da instituição família, ocidentalizada, assimilada pelo colonizado. A monogamia institucionalizada representa um cenário social repleto de máscaras, no qual o homem, juridicamente, possui uma única mulher, no entanto, às ocultas mantém relacionamentos com quantas quiser. Esse cenário nos lembra alguns fatos descritos por autores das várias literaturas produzidas mundialmente, em que o colonizador possuía¹⁰ sua esposa, contudo se relacionava com escravizadas.

Em *O senhor das ilhas* (1998), o narrador descreve a conduta de Gustavo que se casou com sua prima, Inez Felipa, e que na ocasião do casamento de sua irmã Aurora, com o mulato Miguel (que era filho de uma escravizada, Maria da Graça, com um padre), a família fica desconfiada das reais intenções de Gustavo para não comparecer à festa. Descobriram na ocasião que “Gustavo tinha duas amantes a quem visitava regularmente e descaradamente em Santo Antão” (Barreno, 1998, p. 278).

Em *O sétimo juramento* (2000), o narrador também descreve um comportamento semelhante da personagem David que é casado, oficialmente, com Vera e possui duas amantes que esperam dois filhos seus, a secretária da empresa Cláudia e a prostituta Mimi.

Observamos outras semelhanças entre as duas obras, quanto à religião imposta ao colonizado. Este assimilou a religiosidade do europeu, no entanto ele a ressignificou, adequando suas crenças ancestrais à religião do colonizador. Ousamos dizer que, o colonizador também assimilou parte da religiosidade do colonizado, quando ele busca na filosofia ancestral, ou nos costumes africanos, o conforto para questões existenciais ou materiais.

Observamos que a religião imposta pelo colonizador não foi capaz de apagar por completo o culto às divindades africanas. Ao procurem por Makhulo Mamba, as personagens buscam o resgate de suas crenças, sua ancestralidade. Inferimos que a autora, ao configurar a assimilação religiosa em seu fazer literário, intenta realizar o que Santiago (2000) assevera

¹⁰ Utilizamos esse termo, pois rememorando a história oficial há alguns séculos, a mulher não possuía direitos e nem emancipação financeira, dependendo totalmente dos proventos do marido que a considerava sua propriedade. A mulher ainda encontra-se em condições semelhantes em algumas partes do planeta.

como “assinalar os elementos da obra que marcam a sua diferença”, pois a língua, na qual a obra foi produzida é a do colonizador, no entanto a temática apresentada é de resistência.

Nas obras analisadas, percebemos que o título configura o local de discurso e a condição de superioridade ou de assimilação das personagens. Em *O senhor das ilhas* (1998), o próprio título expõe o pensamento do empreendimento colonial, aquele em que o europeu se considera o senhor do território, descobridor. Marcas de ocidentalização permeiam a obra, conforme fora descrita em outro capítulo e sugestionam a capacidade e superioridade do colonizador sobre o colonizado.

Em *O sétimo juramento* (2000), o local de discurso do colonizado é do indivíduo que assimilou os costumes europeus, entretanto percebemos a resistência nessa relação de poder. A autora, em seu fazer literário, nos faz refletir que muitos conceitos empregados pela sociedade ocidental deriva de estudos, há muito, realizados pelo oriente. O número ordinal presente no título da obra, por exemplo, é uma metáfora aos números cabalísticos¹¹ e possui um significado metafísico de conexão entre o material e espiritual, um elo entre mundos.

Na sessão em que David procura pelo feiticeiro Makhulu Mamba, este cita várias interpretações para o número, afirmando que o sete é um número mágico. O feiticeiro alude a este número a quantidade dos dias da semana, mitos e lendas do folclore, passagens bíblicas nas quais ele está associado tanto à abundância quanto à miséria.

Ao refletir sobre construção do Livro Sagrado do cristianismo, percebemos que ele foi produzido a partir de lendas de povos que habitavam às regiões que compreendem hoje a Israel, Líbano, Palestina, Egito, Síria e parte da Jordânia, escrito em grego e hebraico e séculos mais tarde, traduzido por religiosos, para o latim. Atualmente, esse é um dos livros mais conhecidos no mundo e se tornou um *best-seller* no ocidente. Acreditamos que o narrador ao relacionar o misticismo do número sete aos trechos bíblicos sugere que a cultura ocidental se apropriou e ressignificou conceitos elaborados, há milênios, pelos orientais.

Ainda refletindo sobre o numeral, ele também aponta para os sete pecados capitais, uma espécie de classificação humana, atualmente conhecida como vícios pecaminosos e antagônicos às virtudes. São pecados capitais: a avareza, soberba, gula, luxúria, preguiça, inveja e ira, e foram instituídos pela igreja Católica, no período da Idade Média. Dessa forma compreendemos que esses símbolos podem ser associados com o fenômeno de ocidentalização.

¹¹ A cabala (também Kabbalah, Qabbala, cabbalah, cabbala, kabbalah, kabala, kabbala) é um complexo religioso-filosófico que sonda a natureza divina. [...] a palavra Kabbalah (קבלה - qblh) é de origem hebraica e significa transmissão, recepção e, por extensão, tradição. É tida como uma vertente mística do judaísmo, assim como o sufismo é uma vertente mística do islamismo e a gnose do cristianismo (PAIVA, 2020, p. 56).

O juramento praticado por David, durante a trama, também remete a uma atitude ocidental, uma vez que, ao descrever passagens em que a personagem David faz juramento, o narrador ratifica vários símbolos típicos da cultura ocidental, como às instituições familiares escolares, à bandeira. A autora também apresenta temas sincréticos em sua obra como: passagens bíblicas, orações cristãs e filosofias bantu, que se misturam numa sinfonia de credos e crenças. Ela própria declara que Deus não tem uma única religião, mas que Ele pertence a todas sem fazer distinção. “Deus deve se ndau. Ou nguni. Ou zulu. Numa só palavra, o Deus supremo fala as línguas bantu. Ele também é bantu” (Chiziane, 2000, p. 107).

Chiziane ao misturar culturas, religiões, língua do colonizador (português) e a língua nativa (chope), inscreve sua escrita na *diferença* (Bhabha, 1989). Ela ultrapassa os limites das narrativas de subjetividade originária e alcança os espaços produzidos na articulação de diferenças culturais. Ao acessar a língua do colonizador, a autora entra em outros espaços e através da *diferença* apresentará o lugar de discurso do colonizado. Para Bhabha (1989) “O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais” (Bhabha, 1989, p. 20).

A produção da autora, produzida na “articulação da diferença cultural”, conforme reflete Bhabha (1989), atravessa oceanos, transpõe barreiras, alcança outros continentes e espaços de poder, antes frequentados apenas por literaturas canônicas. A autora se vale dos mesmos caminhos percorridos pela literatura ocidental - o gênero romanesco, a poesia - para representar o mundo do colonizado.

Ironicamente, esse mesmo colonizado, ao acessar a língua do colonizador, impulsiona sua voz e desmistifica o que foi descrito sobre ele, durante séculos de silenciamento. Isso se evidencia quando a autora publica suas obras em países da Europa, América, o que se constitui como movimento essencial para apresentar sua cultura e perspectivas diferentes das canonizadas.

Através de sua produção literária, a autora descreve ambientes, reformula pensamentos e conceitos, dá voz e protagonismos àqueles que não têm. Sua escrita sobre os cenários sociais, políticos e econômicos se deve ao seu protagonismo durante as guerras pelas quais seu país atravessou. Ela conhece muito sobre os costumes e a cultura de seu povo.

O fazer literário de Chiziane tem lhe proporcionado muitos prêmios como: o Prêmio José Craveirinha, o Camões de Literatura, conquistou também o título de doutora *Honoris Causa*, dentre outros que mostram o reconhecimento da crítica pelo seu trabalho em prol de

causas nobres. Lutou contra a repressão das mulheres moçambicanas pelo patriarcado, pelo movimento de libertação do poder colonial e pelos oprimidos da guerra civil.

Investigamos marcas de oralidade na estética das obras estudadas e constatamos que tanto *O senhor das ilhas* (1998), quanto *O sétimo juramento* (2000) trazem essas marcas, contudo, em ambas, são sempre proferidas por colonizados. No primeiro, essas marcas se deram sempre quando histórias eram contadas por escravizados, em episódios envolvendo seus senhores. Esses escravizados compunham as canções que eram entoadas e dançadas durante as noites até que eles julgassem ter alcançado o que se pretendia.

No segundo romance, a autora utiliza-se muito mais desse recurso que no primeiro. Ele se evidencia em passagens, quando a avó de Vera narra histórias de grandes guerreiros, das tradições bantu e acontecimentos que envolviam seus antepassados. Vera, apesar de ter assimilado muito da cultura do colonizador, ainda tem lembrança de histórias e mitos contados durante a sua infância, que a marcaram e a amedrontaram até a fase adulta.

A presença da oralidade na obra de Chiziane, além de uma forma de resistência, é também um sinônimo de subversão. Em um país no qual a taxa de analfabetismo é muito alta, a contação de história é a maneira mais eficaz de transmitir ideias, costumes e valores. Portanto, Paulina ao representar os costumes e tradições do seu povo na língua do colonizador atinge o “processo da articulação da diferença cultural”, conforme aponta Bhabha (1989).

A intenção de se pesquisar o conceito de *entre-lugar* surge com o intuito de dar continuidade ao projeto de pesquisa desenvolvido no mestrado. Questionamentos sobre o entre-lugar gerado por diversas formas de não pertencimento, fronteiras imaginárias, desterritorialização, sujeitos em trânsito nos inquietam e nos fazem procurar respostas para esse fenômeno que aflige a humanidade, desde os mais remotos tempos e que se faz presente, cada dia mais, devido à globalização.

Antes de encontrarmos possíveis respostas às hipóteses, tivemos de percorrer um longo percurso de estudos. Iniciamos, por se tratar se uma obra literária, em conhecer sobre o gênero romanescos, seus principais estudiosos e descobrir que ele se consolidou, da forma que o conhecemos, há bem pouco tempo.

Pesquisamos os conceitos de territorialização e desterritorialização propostos por Deleuze e Guattari (2010), que apesar de serem empregados nas Ciências Sociais, também são empregados em outras áreas do conhecimento, inclusive na Literatura, para se compreender como indivíduos se tornam desterritorializados. Se bem pensarmos, o sujeito africano passou

por várias formas de desterritorialização quando passou pelo processo de colonização, na partilha do continente pelos europeus, e até mesmo por conta da diáspora.

O processo de ocidentalização alterou costumes e tradições dos colonizados. Os signos e símbolos da cultura europeia que foram assimilados pelo colonizado contribuíram para que ele se tornasse um sujeito num entre-lugar. A hibridação cultural, defendida por Bhabha (1989) favoreceu com a construção de novas identidades, como ocorreu em Cabo Verde e Moçambique.

É importante destacar, ainda, que a igreja exerceu papel fundamental na consolidação do regime colonial. A princípio se tratava de uma missão civilizadora, conforme afirma Martinez (2010, p. 58), que caberia às nações colonizadoras “[...] o dever de zelar pelo bem estar das populações indígenas, de trazê-los à ‘civilização’, e de melhorar as condições morais, materiais e jurídicas destas populações”, que depois passou a ser imposto por um processo civilizatório. Esse processo consistia na perda de costumes e tradições dos colonizados por consequência do processo de assimilação.

Diante do estudo realizado, foi possível compreendermos como ocorreu o processo de hibridação e de transculturação de culturas em Cabo Verde e Moçambique, bem como o de percebermos seus efeitos. Desse modo, concluímos que a assimilação trouxe graves consequências para o colonizado, que teve seus costumes modificados: o mais agravante foi a imposição da língua do colonizador. Essa ruptura causou uma divisão, pois até os dias atuais, uma parte da população de Moçambique não tem acesso à língua oficial, ficando no isolamento e na marginalidade social.

Esta pesquisa soma-se às demais iniciativas do estudo sobre o tema e o *corpus*, de modo a contribuir na ampliação do conhecimento no âmbito das literaturas africanas, em português. Ao compararmos as obras de Barreno e Chiziane, procuramos, conforme afirma Abdalla Jr. (1989, p. 25), aproximar as literaturas em português “[...] buscando articulações entre ideologia, cultura, dessa série cultural”, traçando uma tensão entre o localismo e o cosmopolismo. É através desse movimento da comunicação desse “macrossistema” que “[...] se alimenta não apenas do passado comum, mas também do diverso de cada atualização concreta das literaturas de língua portuguesa” (Abdalla Jr, 1989, p. 16), que adentramos na tentativa de compreender o passado histórico que nos une e nos irmana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALA, Benjamin Junior. **Literatura, História e Política** – Literaturas de língua portuguesa no século XX. São Paulo: Editora Ática, 1989.

ANTUNES, B. O Ensino de Literatura Segundo Antonio Candido. **Via Atlântica**, nº 35, p. 69-85. Universidade de São Paulo, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/va.v0i35.151702>

ATENCIO, R. J. Para uma leitura pós-colonial de António Aurélio Gonçalves: o potencial subversivo da imitação em *Pródiga* e *Virgens loucas*. **Revista África**, [S. l.], n. 27-28, p. 9-22, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/96060>. Acesso em: 09 jan.2023.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e estética**. São Paulo: Editora Unesp, 1993.

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

BHABHA, Homi K. **O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses**: textos seletos de Homi Bhabha. Organização: Eduardo F. Coutinho; introdução: Rita T. Schmidt; tradução: Teresa Dias Carneiro. – Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2012.

BARRENO, Maria Isabel. **O Senhor das Ilhas**. Praia - Mindeto: Embaixada de Portugal, Centro Cultural Português, 1998.

BATSÍKAMA, P. As Origens do reino do Kôngo segundo a Tradição Oral. **Revista Sankofa**, Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, v.3, n.5, p. 7-41. São Paulo, 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88765>. Acesso em: 1 fev. 2023.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kühner. 2ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BONNICI, T. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. **Mimesis**, Bauru, v. 19, n. 1, p. 07-23, 1998.

BRANCO, L. K. C. As línguas de Cabo Verde – o cabo-verdiano e o português: lugar onde joga o equívoco. In: Simpósio Mundial de Estudos de Língua Portuguesa, 1. **Anais do Simpósio** 26, n/p. São Paulo, USP, 2008. Disponível em: <https://simelp.fflch.usp.br/slp26> . Acesso em 22 ago. 2023.

BRASIO, A. *O P. António Vieira e as Missões de Cabo Verde. Missão Espiritana*, 13. In: **Portugal em Africa. Lisboa, 1946 (III)**, p. 298-305. Disponível em: <https://dsc.duq.edu/missao-espirtana/vol13/iss13/9>. Acesso em: 22 ago. 2023.

CABAÇO, José Luís. **Moçambique: identidade, colonialismo e libertação**. Tese (Doutorado – Programa de Antropologia Social), USP. São Paulo, 2007.

Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-05122007-151059/publico/TESE_JOSE_LUIS_OLIVEIRA_CABACO.pdf. Acesso em: 23 ago. 2023.

CANCLINI, Néstor G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Trad. Ana Regina Lessa e Heloisa Pezza Cintrão. 4ª edição. São Paulo: Edusp, 2011.

CARVALHO, Fagner dos Santos. Pensando um mundo “Ocidentalizado”. **Revista de Iniciação Científica da FFC**, v. 7, n. 1, p. 71-83, Marília, SP, 2007. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ric/article/view/156>. Acesso em 21 jun. 2022.

CASTELO, Cláudia. **A Casa dos Estudantes do Império: lugar de memória anticolonial**. ISCTE, Instituto Universitário de Lisboa, 2011. Disponível em: <https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/2244>, <http://hdl.handle.net/10071/2244> . Acesso em: 20 ago. 2023.

CASTILHO, Leonardo de Andrade. Os Caminhos do Romance. **Cadernos Cespuc**. Belo Horizonte, n. 24, 2014. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoscespuc/article/view/8631>. Acesso em: 25 jun. 2023.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução: Noemia de Souza. 1ª edição. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHEVALIER, Jean.; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Trad. Vera da Costa e Silva et al. 16ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.

CHIZIANE, Paulina. **As Andorinhas**. 2ª edição. Maputo: CEDIMA, Lda, 2016.

CHIZIANE, Paulina. **O Sétimo Juramento**. Lisboa: Editora Caminho, 2000.

CHIZIANE, Paulina. **Ventos do Apocalipse**, 3ª edição. Maputo: Nadjira, Lda, 2010.

CIPRIANO, P. B. M. História da África: visão, metodologia e dificuldades. **Revista: Com a Palavra, o Professor**, v. 5, n. 13, p. 183–194, Vitória da Conquista, BA, 2020. Disponível em: <http://revista.geem.mat.br/index.php/PPP/article/view/426>. Acesso em: 3 fev. 2023.

COUTO, Mia. **Mulheres de Cinzas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

COUTO, Mia. Moçambique – 30 anos de Independência: no passado, o futuro era melhor?, **Via Atlântica**, v. 1, n. 8, p. 191-204. USP, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/50020>. Acesso em: 20 mar. 2023.

CUBA, Tainá Silva. O batismo: suas origens na Idade Média e seus usos e significados para os escravos na Freguesia de Nossa Senhora da Vitória, em São Luís, Maranhão (1804-1806). **Revista Discente Ofícios De Clio**, v. 5 n. 9, p. 238, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpel.edu.br/index.php/clio/article/view/1988>. Acesso em: 25 maio 2023.

CUCO, Arcénio Francisco. FRELIMO: de um movimento revolucionário a partido político. **Revista NEP** (Núcleo de Estudos Paranaenses), v.2, n.2, p. 137-152, Curitiba, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/nep/article/view/46989/28182>. Acesso em: 06 jan. 2023.

DANTAS, Tiago. Guerra de Independência de Moçambique. **Brasil Escola**. Disponível em: <https://brasilestela.uol.com.br/guerras/guerra-independencia-mocambique.htm>. Acesso em 11 de janeiro de 2023.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. **O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DUARTE, Claudia Renata. **Do entre-lugar ao pensamento de fronteiras: Caminhos da narrativa contemporânea**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Literatura, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/182877/351283.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 09 set. 2022

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução: José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Gabriel Antônio Monteiro. **Entre a Europeidade e a Africanidade: os marcos da colonização/descolonização no processo de funcionalização identitária em Cabo Verde**. Dissertação (mestrado) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, UFSC, 2000. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/79058>. Acesso em: 21 abril 2023.

FERNANDES, Joyce Richelli Barcellos. **A África nas narrativas de Luís de Cadamosto e de Diogo Gomes de Sintra**. Relatos europeus sobre o continente durante o século XV. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, UFF. Niterói RJ, 2017. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/2146.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2023.

FERREIRA, Josiane Lopes da Silva. **O Conceito de Entre-lugar na perspectiva do Trágico**, em Piedade, de José de Mesquita. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários – PPGEL - UNEMAT – Tangará da Serra, 2019.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um Defeito de Cor**. 22ª edição. Rio de Janeiro: editora Record, 2020.

GOULD, Isabel Ferreira. Mulheres coloniais no novo romance português. **Letras de Hoje**. Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 65-74, 2007. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/644/1885>. Acesso em: 17 jul. 2021.

GOMES, H. T. Condição Pós-Colonial, Cultura Afro-Brasileira. **Revista Odisseia**, [S. l.], n. 2, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/odisseia/article/view/2059>. Acesso em: 22 ago. 2023.

GYASI, Yaa. **O caminho de casa**. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2017.

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na Pós-modernidade**. 2.ed. Trad. Tomaz T. da Silva e Guaracira L. Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Trad. Adelaine La G. Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

HAESBART, R. BRUCE G. A Desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari. **GEOgraphia**, Niterói, V.07, 2002. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13419/8619>. Acesso em: 20 jan. 2023.

História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. Editado por Joseph Ki - Zerbo. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ue000318.pdf> Acesso em: 15 ago. 2023.

IANNI, Octávio. Globalização e Transculturação. **Revista Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 14, n. 20, 1996. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/23492>. Acesso em: 20 mai. 2021.

JORGE, Nedilson. **História da África e relações com o Brasil**. Brasília: FUNAG, 2018. Disponível em: [file:///D:/Usuario/Downloads/historia da_africa_e_relacoes_com_o_brasil.pdf](file:///D:/Usuario/Downloads/historia_da_africa_e_relacoes_com_o_brasil.pdf). Acesso em: 25 maio 2023.

LATOUCHE, S. **A ocidentalização do mundo**: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária. Tradução de Celso Mauro Paciornik. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1996.

LEAL, L. B., ALVES, R.M.F. **A literatura moçambicana**. LiterÁfrica, Belo Horizonte, 2021. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/autoras/A_literatura_moambicana.pdf. Acesso em: 21 ago. 2023.

LEITE, Ana Mafalda. **Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais, in Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais**, 1.ª edição. Lisboa, Edições Colibri, 2003. Disponível em: <https://docplayer.com.br/14578760-Literaturas-africanas-e-formulacoes-pos-coloniais.html> . Acesso em: 23 de jul. 2021.

LEVI, Joseph Abraham. Padre Giovanni Antonio Cavazzi (1621-1678), Nos reinos do “Congo, Matamba et Angola”. Primeiros Contactos Europeus com a África, in **Estudos Portugueses e Africanos**, v. 33, n. 34, 1999. Disponível em: <https://revistas.iel.unicamp.br/index.php/epa/article/view/5378>. Acesso em: 10 mar. 2023.

LIMA, Monica. Reinos da África. **Revista on-line Ciência Hoje** para Crianças, 2018. Disponível em: <https://chc.org.br/artigo/reinos-da-africa/>. Acesso em: 30 jul. 2023.

LOBO Andréa. Construindo paisagens e pessoas: colonização, espaço e identidades em Cabo Verde. **Anuário Antropológico**, v.40 n.2, p. 121- 150, 2015. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/1421>. Acesso em: 21 ago. 2022.

LUKÁCS, Georg. **A Teoria do Romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. 1ª edição. São Paulo: Duas Cidades, 2000.

MARTINEZ, Esmeralda Simões. **Legislação Portuguesa para o Ultramar**. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano III, Nº 5, julho/2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88766>. Acesso em: 20 jan. 2021.

MARTINS, O. **Gritarei, berrarei, matarei: não vou para Pasárgada**. 2ª edição. São Vicente, Instituto de Promoção Cultural, 1998.

MATA, Inocência. Uma intensa disseminação: a África como locus na literatura portuguesa. **Reflexos**, Nº 001, Des bibliothèques antérieures dans le monde lusophone. Arts et littératures en dialogue, mis à jour le : 10/05/2017. Disponível em: <http://revues.univ-tlse2.fr/reflexos/index.php?id=168>. Acesso em: 20 jan. 2023.

MATA, Inocência. O Sétimo Juramento, de Paulina Chiziane – Uma Alegoria sobre o preço do poder. **Scripta**, Belo Horizonte, V. 4, nº 8, p. 187-191, 2001. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/10406>. Acesso em 02 out. 2020.

MATTOS, Franklin de. **A Cadeia Secreta**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MBEMBI, Achille. As Formas Africanas de Auto-inscrição. **Estudos Afro-asiáticos**, Vol.23, nº 1. Rio de Janeiro, 2001. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101546X2001000100007#nt38. Acesso em: 05 out. 2020.

MELO, Cimara Valim de. **O Lugar do Romance na Literatura Brasileira Contemporânea**. Tese de Doutorado – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRS, 2010. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/27506>. Acesso em: 30 abril 2023.

MELO, Emerson. **Da natureza afro-religiosa: a (re)significação espacial dos terreiros de candomblé em São Paulo**. São Paulo: Monografia apresentada ao Departamento de Geografia da PUC-SP, 2007.

MELO, E. Dos terreiros de candomblé à natureza afro-religiosa. **Último Andar**, n. 16, p. 27–36, 2013. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/13263>. Acesso em: 23 maio. 2023.

MEMMI, Albert. **O Retrato do Colonizador Precedido do Retrato do Colonizado**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007.

MESQUITA, João Lara. Os Fenícios grandes navegadores da antiguidade. **O Estadão** 16 de outubro de 2017. Disponível em: <https://marsemfim.com.br/fenicios-grandes-navegadores/> Acesso em: 01 out. 2020.

MOÇAMBIQUE. **O Livro na Rua**. Org. Embaixada de Moçambique. Coleção Países. Vol 1, 1ª ed. Brasília, FUNAG: Editora Thesaurus 2010. Disponível em: <https://funag.gov.br/biblioteca-nova/categoria/cat/41>. Acesso em: 05 ago. 2023.

MUKASONGA, Scholastique. **A mulher de pés descalços**. Tradução de Marília Garcia. São Paulo: Editora Nós, 2017.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 3. ed. 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

NADAIS, I. **Maria Isabel Barreno Corín Tellado servia para dizer às mulheres que o destino delas era o casamento**. PÚBLICO, Lisboa, 26 abr. 2009. Disponível em: <https://www.publico.pt/2009/04/26/jornal/maria-isabel-barreno-corin-tellado-servia-para-dizer-as-mulheres-que-o-destino-delas-era-o-casamento-304355>. Acesso em: 11 mar. 2023.

NASCIMENTO, M. H. do. MARTINELLI, N.F. **O Griot e as narrativas de tradição oral na sala de aula**. Ed. – Vitória, vol.1. Instituto Federal do Espírito Santo, 2021. Disponível em: https://repositorio.ifes.edu.br/bitstream/handle/123456789/1575/PRODUTO_EDUCACIONA_L_Griot_Narrativas_Tradi%C3%A7%C3%A3o_Oral.pdf?sequence=2&isAllowed=y Acesso em: 24 maio 2023.

PADILHA, L. C. Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais, de Ana Mafalda Leite. **Via Atlântica**, v. 6, n. 1, p. 287-291, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/50028> . Acesso em: 10 jul. 2021.

PAIGC -Partido **Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde**. (Site do partido). Disponível em: <https://partidopaigc.com/nossa-historia/> Acesso em: 21 jun.2023.

PAIVA, Selma Marques de. *Números e Literatura Sagrada: um elo pela gematria*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC.GO, 2020. Disponível em: <https://tede2.pucgoias.edu.br/handle/tede/4550>. Acesso em 19 fev. 2024.

PEPETELA. **A geração da utopia**. São Paulo, LeYa, 2013. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5446070/mod_resource/content/1/PEPETELA%20-%20A%20Geracao%20da%20Utopia.pdf . Acesso em: 25 ago. 2023.

PEREIRA, Daniel A. **Das relações históricas Cabo Verde/Brasil**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011. Disponível em: https://funag.gov.br/biblioteca-nova/produto/1-30-das_relacoes_historicas_cabo_verde_brasil. Acesso em: 31 maio 2022.

PIRES, Eloá Carvalho. **Oswald(ing): Antropofagia, Culturas e Fronteiras**. Dissertação de Mestrado Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo, 2012. Disponível em:

file:///D:/Usuario/Desktop/leituras%20doutorado/Eloa%20Carvalho%20Pires%20BHABHA,%20SAID,%20SPIVAK.pdf. Acesso em: 20 jun. de 2022.

PORTUGAL. **Direção-Geral do Livro, dos Arquivos e das Bibliotecas** – Site DGLAB:

Traduções [Em linha]. Lisboa: DGLAB, actual. Disponível em:

<http://livro.dglab.gov.pt/sites/DGLB/Portugues/autores/Paginas/PesquisaAutores7.aspx?AutoId=9716> Acesso em 14 ago. 2022.

RAMA, Ángel. **Transculturación Narrativa en América Latina**. Montevideo: Fundación Ángel Rama, 1982a.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAID, Edward W. **Fora do lugar: memórias**. Tradução: José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SARAIVA Jovem: **Dicionário de língua portuguesa ilustrado**. Editora Saraiva, 1ª edição. São Paulo, 2010.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano, in: Silviano Santiago, **Uma Literatura nos Trópicos. Ensaio sobre a dependência cultural**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2000, p. 11-28.

SEIBERT, Gerhard. Crioulização em Cabo Verde e São Tomé e Príncipe: Divergências Históricas e Identitárias. **Afro-Ásia Centro de Estudos Afro-Orientais**, FFCH/UFBA, Salvador, v. 49, p. 41-70, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21315>. Acesso em: 19 maio 2023.

SHERIFF, Abdul M. H. A costa da África oriental e seu papel no comércio marítimo, in: MOKHATAR G. **História Geral da África, II: África antiga**. 2ª.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. cap.2.2, pág 607- 626. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ue000319.pdf> Acesso em: 15 ago. 2023.

TRAJANO F. W. DIAS J. B.O colonialismo em África e seus legados: classificação e poder no ordenamento da vida social. **Anuário Antropológico**, v.40 n. 2, p.9-22, 2015. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6551>>. Acesso em: 21 de agosto 2022.

VILAR, F. A África no cânone na literatura lusófona pós-colonial. **Letrônica**. Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 55-64, jan.-mar. 2018. Disponível em: file:///D:/Usuario/Downloads/28494-Texto%20do%20artigo-129320-5-10-20180713.pdf. Acesso em 15 jul. 2021.

WATT, Ian. **A ascensão do romance**; tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

PERIÓDICOS:

COUTINHO I. **Morreu Maria Isabel Barreno**, que “foi mais do que uma das 'Três Marias'”, PÚBLICO, Lisboa, 03 set. 2016. Disponível em: <https://www.publico.pt/2016/09/03/culturaipsilon/noticia/morreu-maria-isabel-barreno-uma-das-tres-marias-174311>. Acesso em: 11 mar. 2023.

Portal Partido Socialista, **edição 376** de 05/09/2016. Escritora de causas e uma lutadora pela igualdade de direitos Disponível em: <https://ps.pt/escritora-de-causas-e-uma-lutadora-pela-igualdade-de-direitos/> Acesso em 16 de agosto 2022.

Portal Partido Socialista, **edição 620** de 11/09/2016
Prémio Maria Isabel Barreno distingue 5 “Mulheres Criadoras de Cultura”
Disponível em: <https://ps.pt/premio-maria-isabel-barreno-distingue-5-mulheres-criadoras-de-cultura/> Acesso em 16 de agosto 2022.

ENTREVISTAS e VÍDEOS

CHIZIANE, Paulina. **Programa 3 a 1**. Apresentado por Luiz Carlos Azevedo. TV Brasil. Exibido em 19 de abril de 2012. Duração, 53 min. 32 segs. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZH4pfDfToSg&t=480s>. Acesso em 25 ago. 2023.

CHIZIANE Paulina. **Grande Entrevista África**. RTP - Apresentado por Isabel Silva Costa. Centro de Produção de Lisboa. Ep. 2. Exibido em 22 maio 2022. Duração, 30 min. Série 11. Disponível em: <https://www.rtp.pt/programa/tv/p41707/e2>. Acesso em 25 ago. 2023.

CHIZIANE Paulina. **Livaningo**. Produção N'Records. Exibido em 1 set. 2023. Produção Duração 4 min. 30 segs. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Wh5cJK9ytI8>. Acesso em 17 set. 2023.

CHIZIANE Paulina. **Paula Chiziane é a primeira mulher africana a ganhar o prêmio Camões de Literatura**. TV Senado Youtube. Exibido em 23 jun. 2023. Entrevistador Maurício Melo Júnior. Duração, 29min. 11 seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4TiwnOtvS4&t=0s>. Acesso em 12 set. 2023.

Ler Mais Ler Melhor Vida e Obra de Maria Isabel Barreno. Exibido em 10 de janeiro de 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ANnwbKYnxE>. Acesso em 22 de ago. 2022.

RTP ENSINA. **Cuidado com a Língua!** III Série – Extrato de programa. Autoria José Mário Costa. Produção Até ao fim do mundo. Duração: 56 segundos. (2007). Disponível em:

<https://ensina.rtp.pt/artigo/de-barlavento-a-sotavento-para-onde-sopra-o-vento/>. Acesso em: 15 out. 2023.