

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS

RITA MARQUES MOREIRA

***TCHOLONADUR DI DUS MUNDUS: UM ESTUDO SOBRE LÍNGUA E  
LITERATURA NA GUINÉ-BISSAU***

Porto Alegre, 17 de julho de 2017

RITA MARQUES MOREIRA

***TCHOLONADUR DI DUS MUNDUS*<sup>1</sup>: UM ESTUDO SOBRE LÍNGUA E  
LITERATURA NA GUINÉ-BISSAU**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado como requisito parcial /à  
obtenção de grau de Licenciatura em  
Letras pela Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Liliam Ramos  
da Silva

Porto Alegre, 17 julho 2017

---

<sup>1</sup> Tradução: mensagem de dois mundos, em crioulo guineense.

**BANCA EXAMINADORA:**

Profa. Dra. Giane Vargas Escobar  
UNIPAMPA

Profa. Dra. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy  
UFRGS

Profa. Liliam Ramos da Silva (orientadora)  
UFRGS

**Não disse nada**

Falei da língua  
Da mímica  
Da letra  
(So)letrei a minha nostalgia  
Lendo pasmado  
Nos olhos desmesurados  
O infinito

Odete Semedo, no livro "Entre o ser e o amar".  
Guiné-Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas, 1996.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha ancestralidade, aos que vieram antes de mim, essa força que, por algum motivo racionalmente inexplicável, após várias gerações de embranquecimento, fizeram com que eu fosse a primeira pessoa no seio familiar a resgatar a história dos meus antepassados apagados pela História.

Agradeço imensamente à Miriam e ao Luis, meus queridos e amorosos pais, por me darem a vida, assim proporcionando que eu seja a pessoa que sou. Sem dúvida, todos os esforços para manter uma família numerosa, com dificuldades socioeconômicas, mesmo assim com fortes valores, estão sendo recompensados com a batalha de cada um de nós. Além disso, a união e o afeto que temos entre nós, os filhos, são o resultado do amor recebido por vocês, da esperança de que seríamos boas pessoas, da insistência para que buscássemos um futuro melhor. Agradeço com todo meu amor!

Às minhas duas irmãs, Mara e Marina, agradeço pela amizade que temos, confiança e por todo o apoio recebido por vocês em diversas situações. Ao Tayguara, meu querido irmão, agradeço por ser um exemplo de dedicação, por mostrar para as três irmãs, através da sua experiência pessoal, que era possível ingressar no ensino superior, mesmo vindo de onde viemos e com as dificuldades que tínhamos. Sem vocês três eu não poderia ser quem sou, é incrivelmente bom tê-los como irmãos e termos crescidos juntos foi/é maravilhoso. Agradeço com todo meu amor!

Agradeço à CEFVAV por me acolher e possibilitar que eu concluísse os estudos até o fim, também por ter me proporcionado viver a vida acadêmica de uma forma diferente, ter acesso à outras formas de pensar, aprender a conviver com as diferenças e a ampliar minha visão de mundo, experiência tão transformadora quanto à vivida na graduação. Agradeço a todos pelas experiências vividas, mas principalmente às pessoas que conheci na CEFVAV e levo comigo na vida adiante: Danielle Viera, Pablo Ferreira, Glaucia Maricato, Fatiane Borges, Argelimar Romero, Lucas Rocha, Jonas Abreu, Morgana Escobar, Camila Garcia, Ilda Sanca, Frederico Cabral, Edem Komi, Francis Mwanza. A vocês agradeço o compartilhar de cada dia e ao meu crescimento enquanto indivíduo. Todo meu amor por vocês!

Agradeço também pela oportunidade de estudar em um curso de graduação, aos movimentos sociais, indivíduos e todos que lutaram para implementar as cotas no ensino superior, tentando diminuir o abismo entre as oportunidades de quem teve acesso à educação de qualidade e quem não teve. Darei continuidade a essa luta na minha atuação enquanto professora e cidadã.

Na UFRGS, agradeço à todas as oportunidades que me construíram enquanto pessoa e futura profissional, à dedicação e sensibilidade de pessoas que estão trabalhando dentro da UFRGS para que ela se torne mais acessível para estudantes de baixa renda, cotistas, negros brasileiros ou estrangeiros, indígenas e para todas as pessoas as quais a universidade pública federal não é um espaço de fácil ingresso e permanência. Neste sentido, em especial agradeço à Liliam Ramos da Silva, minha orientadora, uma das professoras que mais tive identificação, a qual pacientemente não só me orientou no sentido formal, como me auxiliou e acolheu em muitos momentos, me incentivando de forma muito sensível a não desistir. Agradeço com todo meu amor!

Por último, agradeço a todas as pessoas que, mesmo não estando próxima, sei que torceram a todo instante pelo sucesso nas minhas conquistas. Amigos e familiares, em especial em nome das minhas matriarcas, queridas avós, gaúcha e carioca respectivamente, Rita de Oliveira Moreira e Alanilce Pereira Rangel. Todo meu amor e agradecimento!

## RESUMO

A proposta do presente trabalho é de refletir sobre a língua e a literatura, especificamente o gênero poesia, na Guiné-Bissau. A pesquisa foi realizada através da ótica dos Estudos Culturais, tendo como objeto de estudo seis poemas dos escritores contemporâneos Frederico Matos Cabral e Odete Costa Semedo, ambos de nacionalidade guineense. Ao longo do trabalho foi possível pensar sobre aspectos referentes às culturas africanas presentes no território da Guiné portuguesa, assim como a história e política do país. O processo de dominação colonial se deu por meio da implantação de aparatos de colonização, a exemplo de instituições como a escola, além de outras formas de implantação da ideologia dominante. Foram utilizados teóricos pós-coloniais a fim de pensar nas relações de poder que se estabelecem na interação entre colonizador e colonizado, como Edward Said, Aníbal Quijano, Amílcar Cabral, Frantz Fanon, etc. Da mesma forma, para pensar a questão linguística e literária sob a perspectiva cultural, o trabalho se ampara em teóricas como Laura Cavalcante Padilha, Gayatri Spivak, Moema Parente Augel, entre outras e outros, com intuito de refletir sobre as consequências da colonização a partir da imposição de um idioma oficial originário na metrópole colonial, de uma cultura letrada diante de povos de tradição oral, o que culminou na sobreposição da cultura portuguesa sob as culturas locais.

**Palavras-chave:** Língua. Literatura. Guiné-Bissau. Frederico Matos Cabral. Odete Costa Semedo

## RESUMEN

La propuesta del presente trabajo es de reflexionar sobre la lengua y la literatura, en especial el género poesía, en la Guinéa-Bisau. La investigación fue realizada a través de la óptica de los Estudios Culturales, teniendo como objeto de estudio seis poemas de los escritores contemporáneos Frederico Matos Cabral y Odete Costa Semedo, ambos de nacionalidad *guineense*. A lo largo del trabajo fue posible pensar sobre los aspectos referentes a las culturas africanas presentes en el territorio de la Guinéa portuguesa, así como la historia y la política del país. El proceso de dominación colonial se dio por medio de la implantación de aparatos de colonización, a ejemplo de instituciones como la escuela, además de otras formas de implementación de la ideología dominante. Fueron utilizados teóricos poscoloniales a fin de pensar las relaciones de poder que se establecen en la interacción entre colonizador y colonizado, como Edward Said, Aníbal Quijano, Amílcar Cabral, Frantz Fanon, etc. Así mismo, para pensar la cuestión lingüística y literaria so la perspectiva cultural, el trabajo se ampara en teóricas como Laura Cavalcante Padilha, Gayatri Spivak, Moema Parente Augel, entre otras e otros, con la intención de reflexionar sobre las consecuencias de la colonización a partir de la imposición de un idioma oficial originario en la metrópoli colonial, de una cultura letrada delante de pueblos de tradición oral, lo que resultó en la sobre posición de la cultura portuguesa so las culturas locales.

**Palabras-clave:** Lengua. Literatura. Guinéa-Bisau. Frederico Matos Cabral. Odete Costa Semedo.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> (apresentação, motivação/justificativa, proposta de análise) .....	08
<b>1. COLONIALIDADE, IMPERIALISMO E ESTUDOS CULTURAIS NAS SOCIEDADES COLONIZADAS</b> .....	11
1.1 Reflexão teórica sobre as teorias pós-coloniais .....	11
1.2 Colonização da linguagem .....	20
<b>2. LÍNGUA E LITERATURA NA GUINÉ-BISSAU</b> .....	28
2.1 Guiné-Bissau: contextualização política, social e econômica .....	28
2.2 Idiomas do território guineense .....	32
2.3 Literaturas africanas em países de colonização portuguesa: existe literatura na Guiné-Bissau? Que literatura é essa? .....	34
2.4 Marcas da oralidade na literatura guineense .....	39
<b>3. ESCREVER EM CRIOULO É RESISTIR CULTURALMENTE?</b>	
<b>POÉTICA GUINEENSE: FREDERICO MATOS CABRAL E ODETE COSTA SEMEDO</b> .....	43
3.1 Companheiro de moradia estudantil, amigo e poeta: quem é Frederico Matos Cabral? .....	43
3.1.1 <i>(re)tomada de voz: Kombersa di Bissau/Conversa de Bissau</i> .....	45
3.1.2 <i>Posicionamento do guineense: Nha Pensamentu/Meu pensamento</i> .....	48
3.1.3 <i>O senso comum sobre o guineense: Kuma Ma/Disseram, mas...</i> .....	49
3.2 A mensageira de dois mundos: Odete Semedo .....	51
3.2.1 <i>A mensagem: Bu tcholonadur/O teu mensageiro</i> .....	52
3.2.2 <i>Diálogo com o colonizador: Bissau Sukuru/Bissau é um enigma</i> .....	54
3.2.3 <i>Para quem escrever?: Na kal lingu ke n na skirbi/Em que língua escrever? .....</i>	56
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	59
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	62

## INTRODUÇÃO

Durante o período de graduação, no qual tive a oportunidade de vivenciar uma infinidade de descobertas, inclusive de que sou uma mulher negra que a cada novo passo se (re)descobre a partir desta identidade. Pude também me acercar do continente africano através da convivência diária na casa do estudante (CEFAV), com estudantes africanos vindos pelo programa PEC-G. Estes estudantes vinham de países totalmente diferentes, como Guiné-Bissau, Cabo Verde, Benin, Togo, República Democrática do Congo, Congo e Gana. Consequentemente suas culturas, idiomas e formas de pensar também são distintos, mas com algumas características em comum: pessoas com a pele cor de céu estrelado, recém chegadas em um país de forte tempestade racial.

Percebi que geralmente associam estes estudantes a um bloco simbólico ou uma porção de terra além mar desconhecidos, e por isso estereotipado, chamado África. Esse desconhecimento e preconceitos são consequência de nosso desenraizamento em relação a nossa herança histórico-cultural. Sem dúvida o fato de serem negros africanos no Brasil, juntamente com a minha identidade recém afirmando-se, deram origem à identificação e busca por conhecê-los para (re)conhecer-me, além de inquietações sobre o porquê da invisibilidade dos negros e suas questões em um dos países com população negra mais expressivas na diáspora.

Além da enriquecedora vivência na moradia estudantil, grande parte deste percurso universitário se deu na busca por conhecer essa identidade e referências negados à população negra brasileira. Dentre as atividades que participei, em uma Semana da África na UFRGS, houve um questionamento sobre quais são os tipos de textos literários que nos chegam e quem são os autores destes textos. O continente africano é vasto em diversos aspectos, embora seja erroneamente diminuído a poucas e estereotipadas características, além de não ter suas produções devidamente valorizadas. Após as independências no continente, período fértil para as literaturas, algumas produções puderam cruzar mares e oceanos, alcançando outros interlocutores. Contudo, fica o questionamento sobre o acesso que, no caso brasileiro, temos tido às literaturas africanas. Para a realização desta singela pesquisa, apresentou-se uma imensa dificuldade em encontrar livros, mesmo em bibliotecas de grandes universidades, as quais, supostamente,

poderíamos inferir que houvesse algum material sobre o continente africano – no caso, mais especificamente a Guiné-Bissau.

Dentro de um sistema de dominação como o colonialismo, há níveis suportáveis de dominação, e de resistência, de acordo com cada caso. Durante a experiência na moradia estudantil, relatada acima, através da curiosidade sobre as línguas e culturas em algumas partes do território africano, principalmente na Guiné-Bissau, fui sensibilizada com os relatos sobre a repressão sofrida referente ao uso da língua crioula. Juntamente com as experiências acadêmicas, as quais pude ter acesso a mais conhecimento em relação à África, como na Semana da África, citada acima, assim como outras atividades, que fomentaram o interesse em estudar a questão cultural guineense.

Abdias Nascimento (1978) diz que o sistema educacional brasileiro é usado como aparelhamento de controle nesta estrutura de discriminação cultural. Podemos confirmar isso ao observar em todos os níveis do ensino brasileiro (básico e universitário) a escolha das matérias ensinadas. Mesmo após a criação das leis 10.639/03 e 11.465/08, promulgadas com o intuito de valorizar a cultura das classes sociais afro-brasileira e indígena e incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira e africana, assim como a história e cultura dos povos indígenas, percebe-se que as mudanças efetivas nos currículos e na prática dentro das instituições de ensino é lenta. Quando há alguma referência ao africano ou negro, é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra. Tampouco na universidade brasileira o mundo negro ou africano é tão facilmente acessível. O modelo europeu ou norte-americano se repete, e as populações afro-brasileiras são tangidas para longe do chão universitário (NASCIMENTO, 1978, p. 95)<sup>2</sup>.

Se consciência é memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira? Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e civilizações, as características do seu povo, foram ou são ensinadas nas escolas brasileiras?

A partir dos questionamentos e inquietações elencados acima, segue-se pensando sobre como promover estas mudanças indispensáveis para o desenvolvimento e consciência de todos os brasileiros. Talvez essa pesquisa, juntamente com outras práticas,

---

<sup>2</sup> Disponível em: <http://webartigos.com/artigos/a-importancia-da-inclusao-da-tematica-historia-e-cultura-afro-brasileira-e-indigena-no-curriculo-oficial-da-rede-de-ensino/73380#ixzz4n9Yvbuzg> (acesso em: 17 jul. 2017)

seja uma semente plantada com a esperança de que possamos germinar autoconhecimento e autoestima sobre nossas negras histórias - brasileiras e africanas.

A pesquisa realizada ao longo do trabalho teve como foco os Estudos Culturais. A partir disso e dos aspectos referentes à história da construção da nação guineense, foram analisados seis poemas de autoria de dois escritores africanos nascidos na Guiné-Bissau: Frederico Matos Cabral e Maria Odete da Costa Semedo.

Portanto, por meio do estudo sobre língua e literatura/cultura na Guiné Bissau, da análise dos processos de dominação e da questão linguística dentro de um território multiétnico e multicultural, apresenta-se outro questionamento: falar em crioulo é resistir culturalmente em território guineense ou mesmo fora dele? Essa é uma das propostas centrais desta reflexão.

## **1. COLONIALIDADE, IMPERIALISMO E ESTUDOS CULTURAIS EM SOCIEDADES COLONIZADAS**

Neste capítulo, exemplificaremos os conceitos de colonialidade e imperialismo em sociedades modernas colonizadas sob a ótica dos Estudos Culturais como as Américas e, obviamente, o objetivo principal deste trabalho: a África. Além disso, refletiremos sobre os conceitos citados acima e suas relações com questões relativas à língua e à literatura no âmbito cultural.

### **1.1 Reflexão teórica sobre a as teorias pós-coloniais**

Para entendermos o conceito de colonialidade é preciso revisitarmos outros conceitos que se inter-relacionam e pensarmos a dinâmica social das relações de poder. Segundo Edward Said, intelectual palestino, no livro intitulado *Cultura e Imperialismo (2011)*, dentro do sistema imperialista, o principal objeto de disputa é a terra. Sendo assim, a terra se mostra como importante objeto de desejo para o colonizador que aqui chegara, porém quem a possuía, tinha o direito de nela se estabelecer e trabalhar, quem nela podia planejar um futuro e a explorava, seguramente não eram os indígenas que nas Américas viviam, tampouco as etnias africanas, no caso da colonização em África.

O termo *imperialismo* é usado pelo autor palestino para designar a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano dominante que governa um território distante. Já o termo *colonialismo* quase sempre se refere à uma consequência do imperialismo, sendo efetivamente a implantação de colônias em territórios distantes. O imperialismo é uma relação formal ou informal onde o Estado tem o controle da soberania política e efetiva de outra sociedade política, sendo alcançado pela força, colaboração política, por dependência econômica, social ou cultural. O imperialismo é o processo ou a política para manter ou estabelecer um império. O colonialismo e o imperialismo não são um simples ato de acumulação e aquisição, são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação. É também conhecimento aliado

à dominação, como demonstra o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica, o qual está repleto de palavras e conceitos como “raças servis” ou “inferiores”, povos “subordinados”, “dependência”, “expansão” e “autoridade”. Junto à utilização de tais conceitos, a noção de cultura era explicitada, reforçada, criticada ou rejeitada de acordo com a experiência imperial.

Os processos imperialistas ocorreram além do plano econômico e das decisões políticas, se constituíram pela autoridade de formações culturais identificáveis, pela consolidação contínua na educação, na literatura, artes visuais e musicais. Manifestaram-se em outro nível de grande importância, o da cultura nacional, a qual muitas vezes é apresentada como algo asséptico, um campo de monumentos intelectuais imutáveis, livre de associações mundanas. Said (2011) se concentra nas disputas efetivas pelas terras e pelos povos destas terras no intuito de fazer uma espécie de exame geográfico da experiência histórica, tendo em mente a ideia de que a terra é um único e mesmo mundo onde não há espaços vazios e inabitados. Da mesma forma como nenhum de nós está fora da geografia, nenhum de nós está totalmente ausente da luta pela geografia, sendo esta uma luta complexa e interessante porque não se restringe a soldados e canhões, engloba também ideias, formas, imagens e representações.

No livro *O Pensamento Africano no Século XX* (2016), organizado pelo professor e pesquisador José Rivair Macedo, a dominação colonial apresenta duas características gerais: a desproporção que se constitui entre o país colonizado e o país colonizador e a descontinuidade territorial e cultural entre ambos. Além disso, o processo de colonização praticado pelos europeus se articula através de três planos fundamentais para se materializar: econômico, ideológico e político. O primeiro plano é colocado em prática através da exploração dos seres humanos e da terra, já o segundo, pela legitimação de seus atos através do recurso à “salvação” dos povos que estão sendo colonizados e, por último, o terceiro plano se materializa pela ordenação de um conjunto de atos administrativos, legislativos e judiciais para a imposição de domínio e primazia sobre os espaços e populações dominadas (HENRIQUES, 2014, p.45).

Amílcar Cabral (1924-1973), político, intelectual e poeta da Guiné-Bissau, foi um dos líderes mais importantes na luta pela independência da Guiné-Bissau e Cabo-Verde. Segundo Cabral (2012), o imperialismo (último estágio do capitalismo) nos países africanos, foi uma necessidade histórica assim como a libertação dos povos e o advento do socialismo era a necessidade daquele presente de luta pela libertação. Como o imperialismo é a forma contra qual essa luta irá se confrontar, seria importante mostrar as suas formas de dominação. Ele indica duas formas de dominação: a direta, que se dá através do poder político estrangeiro ao povo dominado (com o aparato militar, judicial, etc), chamado de colonialismo clássico ou simplesmente colonialismo; e a dominação indireta, realizada através de um poder político feito

parcial ou completamente por agente nativos, denominado de neocolonialismo. No caso do colonialismo clássico, se apresentam três situações em que as regiões colonizadas são submetidas: a total destruição da população indígena; a destruição parcial, que geralmente é acompanhada num maior ou menor estabelecimento da população exótica; e a preservação ostensiva com o confinamento das sociedades nativas em áreas especiais. As duas últimas situações citadas são as que mais foram aplicadas no território africano e as quais as lutas de libertação nacionais tiveram que lidar. No caso do neocolonialismo, o imperialismo seria o responsável por criar uma elite local que estaria submetida à classe dominante do país dominante. Portanto, Cabral (2012) afirma que o colonialismo e o neocolonialismo mantêm as mesmas características essenciais de uma dominação imperialista: a negação do processo histórico dos grupos dominados por meio de uma violenta retirada da liberdade e estancamento dos processos produtivos nacionais.

Para o guineense, é indispensável ressaltar as íntimas ligações entre as questões socioeconômicas e o fato cultural. A cultura seria resultante (consciente ou não) das atividades econômicas e políticas, a expressão mais ou menos dinâmica dos tipos de relações sociais que estão estabelecidas pelo homem com a natureza, assim como a interação com outros sujeitos. Enquanto elemento de resistência, o valor que a cultura adquire se dá por ela ser uma manifestação vigorosa, nos aspectos ideológico ou idealista, da realidade material e histórica da sociedade, tornando-se fruto da história de um povo. Não existe nenhuma forma de domínio que não afete a vida econômica, política e cultural do povo dominado, assim criando um dilema da resistência cultural. O imperialismo colonial cria as teorias raciais que, na prática, não passam de um estado de sítio para as populações nativas. A teoria da assimilação é seu exemplo máximo.

Apresentamos no pensamento de Cabral (2012), a articulação entre o âmbito social, o econômico e o cultural, ligados como elemento essencial da história de um povo, visto que para ele, falar da questão socioeconômica é falar de história, mas é também falar de cultura, como fica explícito em sua analogia abaixo:

[A cultura] é resultante dessa história, como a flor é resultante de uma planta. Como a história, ou porque é história, a cultura tem como base material o nível das forças produtivas e o modo de produção. Mergulha as suas raízes no húmus da realidade material do meio em que se desenvolve e reflete a natureza orgânica da sociedade, podendo ser mais ou menos influenciada por fatores externos. (CABRAL, 2012 *apud* MACEDO, 2016, p.192)

Sendo assim, é possível compreender que o empreendimento imperial depende da cultura para promover a posse de um *Imperium*, ou seja, este conjunto de experiências que dependem da relação entre dominadores e dominados, juntamente à subordinação do colonizado. As práticas econômicas e decisões políticas são partes do procedimento imperial, por isso promoveram a cultura nacional. Said (2011) utilizou duas definições de cultura: uma refere-se à cultura como prática e saberes populares, a outra definição utilizada é o conceito de cultura associado a refinamento e elevação (o melhor de cada sociedade) relacionando-o, em muitos casos, ao Estado ou à Nação- neste caso cultura como fonte de identidade.

Há um entrecruzamento entre Nações e narrações quando a terra remete, enquanto objeto de disputa imperialista, a uma narrativa para definir propriedade e planejamentos de futuros. A cultura, novamente, mostra-se como campo de batalha entre pessoas de uma mesma nação e tradições, muitas vezes de forma a macular outras culturas. Sendo assim, o imperialismo moderno e as experiências sobrepostas de orientais e ocidentais são justaposições de populações e vozes. Esse campo de batalha simbólico gera, sem dúvida, uma disputa interminável e confusão política perante a diferença cultural. A exemplo de algumas culturas africanas que, após terem seu território delimitado por acordos feitos no pós-guerra, como veremos com mais detalhes posteriormente, começaram a vivenciar tensionamentos entre as diferentes etnias que habitavam o mesmo espaço, consequência da criação de um Estado-Nação que homogeniza as culturas existentes para criar uma unidade nacional submetida a uma língua estrangeira colonizadora que passa a ser obrigatória para essas etnias.

Stuart Hall (2013), sociólogo jamaicano e teórico cultural, problematiza exatamente essa questão quando diz que, “em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um *dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade ou identidade” (2013, p. 36). Portanto, a cultura nacional possui diferenças internas que são ignoradas ao se unificarem à cultura nacional, em um discurso para que ocorra o exercício do poder cultural. Sendo assim, nos países colonizados, o que se entende por literatura são textos escritos em língua colonizadora e publicados em formato de livros, o que desconsidera as literaturas de tradição oral em línguas nativas.

O autor considera as culturas nacionais como “comunidades imaginadas” (2013, p. 51) e discute sobre uma das principais fontes culturais do indivíduo no mundo moderno: as culturas nacionais. Essas culturas são representações, não da identidade política, mas dos sentidos que a nação produz sobre os indivíduos. Sendo uma cultura nacional um discurso em que os indivíduos podem se identificar, assim criando uma identidade nacional. A “comunidade imaginada” (2013, p. 51) se constitui de três elementos: das memórias do passado; do desejo



pela convivência em conjunto e pela perpetuação da herança cultural. Esses elementos buscam unificar todos os indivíduos numa identidade nacional. Assim, todos serão representados – mesmo com suas diferenças de raça, classe ou gênero – como pertencentes da mesma nação.

De acordo com o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000), o processo que se iniciou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno, produziu um novo padrão de poder mundial que culminou na globalização em curso. A ideia de raça como classificação da população é o eixo fundamental desse novo padrão de poder que é responsável por construir uma mentalidade que expressa a experiência básica da dominação colonial e que permeia as dimensões mais básicas do poder mundial, incluindo a racionalidade e o eurocentrismo. Esse eixo tem um caráter colonial que demonstra ser mais duradouro e estável que o colonialismo, e, como consequência, tem um elemento de colonialidade no padrão de poder hegemônico. Desta forma, esta porção de terra chamada América foi o primeiro espaço/tempo do novo padrão de poder de caráter mundial como a primeira identidade da modernidade. Dois importantes processos históricos convergiram e se associaram na produção da América e se estabeleceram como eixos fundamentais para esta colonialidade do poder: por um lado, as diferenças entre colonizadores e colonizados e a criação da ideia de raça, reforçada pela suposta diferença biológica que colocou algumas pessoas em posição de inferioridade em relação a outras como algo natural. Esta foi a argumentação principal dos colonizadores como forma de convencimento sobre as relações de dominação que a conquista impunha. Por outro lado, a articulação histórica de todas as forças de trabalho juntamente com seus recursos e produtos em torno do capital e do mercado mundial. Consequentemente, a população da América foi classificada a partir destes fundamentos e, posteriormente, a população mundial de acordo com o mesmo padrão de poder.

Não há registros conhecidos sobre a ideia de raça no sentido moderno antes da constituição da América, então talvez tenha sido originada como referência às diferenças fenotípicas entre colonizadores e colonizados, sendo importante ressaltar que logo se tornou referência a supostas estruturas biológicas diferenciadoras entre estes grupos. A formação de relações sociais fundadas nesta ideia de raça produziu identidades sociais historicamente novas, como índios, negros e mestiços, e redefiniu outras identidades, como espanhol, português e mais tarde europeu, que até então indicavam somente a origem geográfica ou o país de origem. A partir deste momento tais definições além de indicarem a procedência de cada indivíduo ou grupos, tinham uma conotação racial, como podemos evidenciar no trecho abaixo:

En el curso de la expansión mundial de la dominación colonial por parte de la misma raza dominante -los blancos (o a partir del siglo XVIII en adelante, los europeos)- fue impuesto el mismo criterio de clasificación social a toda la población mundial a escala global. En consecuencia, nuevas identidades históricas y sociales fueron producidas: amarillos y aceitunados (u oliváceos) fueron sumados a blancos, indios, negros y mestizos. Dicha distribución racista de nuevas identidades sociales fue combinada, tal como había sido tan exitosamente lograda en América, con una distribución racista del trabajo y de las formas de explotación del capitalismo colonial. Esto se expresó, sobre todo, en una cuasi exclusiva asociación de la blanquitud social con el salario y por supuesto con los puestos de mando de la administración colonial. (QUIJANO, 2000, p.205)

Através do estudos de Quijano (2000), fica perceptível que dentro deste novo padrão de poder, o controle do trabalho se constitui articulado com as formas históricas de controle em torno da relação capital-trabalho assalariado. Tal articulação é constitutivamente colonial, pois funda todas as formas de trabalho não-pagas às raças colonizadas, ou seja, indígenas, negros e mestiços na América e mais tarde as raças colonizadas no restante do mundo. Já o trabalho pago, assalariado, é destinado à raça colonizadora, os brancos. Essa colonialidade do controle do trabalho determinou a distribuição geográfica de cada uma das formas integradas no capitalismo mundial, assim decidindo a geografia social do capitalismo: o capital, como relação social do controle do trabalho assalariado, seus recursos e seus produtos. Isso o fazia dominante sobre todas elas e dava um caráter capitalista ao conjunto dessa estrutura de controle do trabalho, ao mesmo tempo em que essa relação foi geográfica e socialmente eurocentrada, entre os europeus em todo o mundo capitalista. Desta maneira, a Europa e seus habitantes se tornam o centro do mundo capitalista, o que fica evidente com a célebre imagem de “Centro-periferia”, criada por Raúl Prebisch, para descrever a configuração mundial do capitalismo depois da segunda guerra mundial. O termo foi cunhado, conscientemente ou não, de acordo com o caráter histórico do padrão de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, que formava parte central do novo padrão mundial de poder constituído a partir da América. O capitalismo mundial foi, desde o começo, colonial/moderno e eurocentrado. Sem uma clara relação com essas características históricas do capitalismo, o próprio conceito de “moderno sistema-mundo”, desenvolvido principalmente por Immanuel Wallerstein, a partir de Prebisch e do conceito marxiano de capitalismo mundial, não poderia ser apropriado e entendido de forma plena.

Quijano (2000) ainda acrescenta que, juntamente a este novo padrão de poder, foi criada uma nova intersubjetividade mundial onde a Europa não detinha somente o controle do mercado, mas também pode impor seu domínio colonial sobre inúmeras regiões e populações do planeta, incorporando-as ao “sistema-mundo” que se constituía, e ao específico padrão de poder. Assim, para tais regiões e populações, isso implicou uma re-identificação histórica, pois

desde a Europa foram atribuídas novas identidades geoculturais. Depois da América e da Europa, foram estabelecidas África, Ásia e atualmente Oceania, na produção dessas novas identidades. A colonialidade do poder foi, seguramente, uma das mais ativas determinações para essa nova constituição das identidades, juntamente com as formas e o nível de desenvolvimento político e cultural, mais especificamente intelectual. A categoria Oriente não havia sido elaborada como a única com dignidade suficiente para ser o Outro, mesmo que inferior, de Ocidente, sem que de alguma forma tivesse os equivalentes índios e negros.

A incorporação de diferentes histórias culturais dentro de um único mundo dominado pela Europa significou para esse mundo uma nova configuração cultural, intelectual, ou seja, intersubjetiva, equivalente a articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Desta forma, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais, terminaram também articulados em uma só ordem global em torno da hegemonia europeia e ocidental. Em outros termos, como constituinte do novo padrão de ordem mundial, a Europa concentrou sua hegemonia controlando a subjetividade da cultura e, em especial, do conhecimento, e da produção deste. Dentro deste processo, expropriaram as populações colonizadas, entre seus descobrimentos culturais, aqueles que se mostravam mais aptos ao desenvolvimento do capitalismo e benefício europeu, eram assimilados, como fica evidente no trecho abaixo:

(...) reprimieron tanto como pudieron, es decir en variables medidas según los casos, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad. La represión en este campo fue conocidamente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada. Algo equivalente ocurrió en África. Sin duda mucho menor fue la represión en el caso de Asia, en donde por lo tanto una parte importante de la historia y de la herencia intelectual, escrita, pudo ser preservada. Y fue eso, precisamente, lo que dio origen a la categoría de Oriente. (QUIJANO, 2000, p.209)

Ainda conforme Quijano (2000), os colonizados foram forçados- em níveis diferentes em cada caso- a aprender parcialmente a cultura dos colonizadores, somente no que tange à reprodução da dominação ou no que fosse útil à manutenção da mesma. Isso se deu no campo das atividades materiais, tecnológicas, assim como subjetivas, especialmente religiosas, no caso da religião judaico-cristã. Todo esse processo teve implicação em longo prazo de uma colonização das perspectivas cognitivas, de modo a reproduzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário e do universo dessas relações e da cultura. Enfim, segundo a formulação de Wallerstein (1930), o sucesso da Europa

Ocidental em se converter centro do moderno sistema-mundo, desenvolveu nos europeus uma característica comum a todos dominadores coloniais e imperiais da história, o etnocentrismo. Entretanto, no caso europeu essa característica tinha um fundamento e uma justificativa peculiar: a classificação da população mundial em termos raciais depois da América. A associação desses fenômenos, o etnocentrismo colonial e a classificação universal de acordo com a raça, ajuda a explicar por que os europeus foram levados a se sentir não somente superiores a todos demais povos do mundo, mas sim, em particular, naturalmente superiores. Esse fato histórico se deu numa operação mental de fundamental importância para o padrão de poder mundial, sobretudo vinculado às relações intersubjetivas que lhes são hegemônicas e, especialmente, na perspectiva do conhecimento. Os europeus criaram uma nova perspectiva temporal da história e reorganizaram os povos colonizados, suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era Europa.

Já que os povos colonizados eram considerados raças inferiores e por isso inferiores aos europeus, a modernidade e racionalidade foram imaginadas de acordo com as experiências e produtos exclusivamente europeus. Desde esse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre Europa, ou melhor, Europa Ocidental, e o resto do mundo, foram codificadas em um jogo de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa. Assim, de acordo com Quijano (2000), a única categoria com a devida honra de ser reconhecida como o Outro de Europa ou Occidente, foi o Oriente - Ásia. Não os índios da América, tampouco os negros de África, pois estes eram considerados somente primitivos, o que evidencia que na ideia central desta codificação das relações entre europeu/não-europeu, raça é, seguramente, a categoria básica. Essa categoria binária e dualista do conhecimento, peculiar do eurocentrismo, foi imposta mundialmente ao mesmo tempo em que se deu a expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo. Assim, não seria possível explicar de outra maneira e satisfatoriamente, a elaboração do eurocentrismo como perspectiva hegemônica do conhecimento, da visão eurocêntrica de modernidade e seus principais mitos fundantes.

A cultura e os impérios em expansão têm um envolvimento que devemos observar para melhor entender a história passada e o nosso presente, assim como as artes que preservam suas características próprias e também nos indicam suas influências a partir dessa relação. Como vimos anteriormente, na história humana tudo tem raízes na terra. Estão em jogo territórios, possessões, geografia e poder, o que também quer dizer que os colonizadores tiveram que pensar sobre o que fazer com os nativos destes territórios. O imperialismo significa, num nível mais básico, planejar, colonizar, controlar terras alheias que estão distantes, e para isso foi

preciso a destruição e o subjugo de inúmeros povos tanto na América, quanto na África e outras partes do mundo. Por inúmeros motivos, a colonização atraiu muitas pessoas e trouxe miséria para outras. Para alguns cidadãos da metrópole havia um comprometimento por causa do lucro gerado nas colônias e que ia além da questão econômica. Por outro lado, revigorava as energias metropolitanas de maneira que essas pessoas pudessem pensar no império como um dever planejado, quase metafísico, de governar povos subordinados, inferiores ou menos avançados. Conforme Said (2011), “não podemos esquecer que era mínima a resistência doméstica a esses impérios, ainda que muitas vezes fossem fundados e mantidos em condições adversas e até desvantajosas.” (p.44) Os colonizadores enfrentavam diversas dificuldades, como a disparidade física extremamente arriscada, além do pequeno número de europeus longe do lar frente a um número muito maior de habitantes autóctones em seu território natal.

Conforme o historiador conservador do imperialismo citado em Said (2011), D. K. Fieldhouse (1981), o nível crucial em que as tensões, desigualdades e injustiças da sociedade metropolitana se refratavam e se elaboravam na cultura imperial foi essencial para a manutenção desse sistema: “A base da autoridade imperial foi a atitude mental do colono. Sua aceitação da subordinação - fosse num sentido positivo de comungar interesses com o Estado de origem, fosse pela incapacidade de conceber outra alternativa - deu durabilidade ao império” (SAID, 2011, p.45). Entretanto, podemos pensar que muitas vezes as únicas formas de resistência frente a grupos bélicos e ideologicamente mais preparados são armas sutis, silenciosas, porém resilientes, como se deu em relação ao sincretismo religioso, forma como as nações africanas escravizadas no Brasil encontraram para continuar cultuando seus deuses, enroupados em novos nomes, imagens e rituais católicos. Outra questão a ser levantada é sobre a história oficial, ou seja, a história vista e contada a partir da ótica do colonizador foi a que se preservou em documentos escritos, já a do colonizado teve que se propagar com muito mais dificuldade, apenas quando começaram a documentar suas histórias através da memória escrita.

Primeiramente, a colonização se deu com a posse da terra, o subjugo dos povos originários e também de forma ideológica com a imposição e hierarquização do conhecimento ocidental e de suas crenças. Mesmo após o período colonial, quando se deram as independências, essa dominação continuou presente e segue com sua forte ideologia nos influenciando. Dentro da colonialidade do poder há uma permissão para algumas vozes e o silenciamento para outras, há um conhecimento aceito e outro não só não aceito como rejeitado. Nesta perspectiva estão englobados indivíduos, mas também grupos sociais, como povos e nações.

## 1.2 Colonização da linguagem

De acordo com Said (2011), as próprias nações são narrativas e “o poder de narrar, ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos” (SAID, 2011, p.11). Para o autor, com o tempo a cultura é associada de forma agressiva ao estado ou à nação, fazendo com que surjam diferenças entre “nós” e “eles”, muitas vezes de forma xenofóbica. Desta forma, a cultura é uma fonte de identidade muito combativa, como vemos em recentes “retornos” à cultura e à tradição. Por exemplo, autores negros tanto das Américas quanto da África vêm escrevendo narrativas cujo objetivo é resgatar um passado cultural apagado pelo europeu, tornando a literatura um espaço de narração e afirmação identitária.

Percebemos, portanto, a importância fundamental do fenômeno da linguagem, “uma vez que falar é existir absolutamente para o outro”, conforme nos lembra Frantz Fanon (2008), em *Pele Negra Máscaras Brancas*. Para o autor martinicano, o negro antilhano será tão mais branco, ou seja, se aproximará mais do homem considerado verdadeiro, na medida em que adorar a língua francesa. Sem ignorar que essa é uma atitude do homem diante do Ser-linguagem filosófica usada pelo autor para lembrar que todo indivíduo é um ser social que é integrado, enquadrado e aculturado. Entretanto, por outro lado, os recursos que o indivíduo adquire aumentam seu poder de intervenção. O homem que possui a linguagem possui também o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito, conforme as próprias palavras do autor: “Falar é estar em condição de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (FANON, 2008, p. 33)

Segundo Fanon, todo e qualquer negro antilhano deve posicionar-se perante a linguagem e, para além dele, qualquer pessoa colonizada. Todo povo colonizado, ou seja, todo povo no qual foi plantada uma semente a qual germinou um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural, toma uma posição frente a linguagem da nação, isto é, da cultura civilizadora. Assim, quando se ouve de um estudante togolês no Brasil: “quando cheguei ao Brasil achava que minha língua era o francês, hoje vejo que é o miná,

idioma de minha etnia paterna”<sup>3</sup>, é possível observar o posicionamento perante a linguagem e todos os códigos simbólicos contidos nela. Quanto mais o colonizado assimilar os valores culturais da metrópole, mais ele escapará de sua selva e rejeitará sua negridão e seu mato, tornando-se assim mais próximo do branco, ou seja, embranquecendo culturalmente. Para expressar que existe na posse da linguagem uma extraordinária potência, Fanon traz alguns exemplos, como o fato de que no exército colonial, mais especificamente na infantaria senegalesa, os oficiais nativos são, antes de mais nada, intérpretes. Por exercer esta função de transmissão das ordens, tais oficiais desfrutavam de certa honorabilidade. Outro exemplo é que a burguesia antilhana não fala o crioulo, exceto nas relações com os domésticos. Na escola, o jovem martinicano aprende a desprezar o patoá- termo que designa os diversos idiomas regionais da França metropolitana. Fala-se na expressão *crioulismo* com desdém, por isso certas famílias proibem o uso do crioulo, repreendendo seus filhos quando desobedecem:

Minha mãe querendo um filho memorandum  
se sua lição de história não está bem sabida  
você não irá à missa de domingo  
com sua domingueira  
esse menino será nosso Deus-nos-acuda  
cale a boca, já lhe disse que você tem de falar francês  
o francês da França  
o francês do francês  
o francês francês.

(FANON, 2008, p.36)

O crioulo (*créole*) é o francês dos territórios do Além-mar, também chamado petit-nègre - literalmente preto-pequeno ou pretinho, expressão utilizada para designar uma língua híbrida, um patoá sumário criado no mundo colonial francês, mistura da língua francesa com várias línguas africanas.

Da mesma forma como possuir uma linguagem é ter maior poder de intervenção em determinada sociedade, ser proibido de utilizá-la, ou ser levado a não querer usá-la por associações pejorativas ou constrangimento, é uma forma de retirar tal poder. A língua não é somente sinal e reflexo das estruturas de uma sociedade, também é sinal da evolução da mesma ao longo do tempo. Ela também é um exercício de dominação e de poder, além de ser, por sua própria natureza, o veículo através do qual circulam a informação e o conhecimento.

“Há um fenômeno psicológico que consiste em acreditar na abertura do mundo na medida em que as fronteiras, cada vez mais, perdem importância” (FANON, 2008, p. 36). A

---

<sup>3</sup> A frase citada acima foi expressa pelo estudante de direito na UFRGS Komi Edem Kanyi Kodjovi numa discussão em contexto informal, 2017.

partir desta frase é possível pensar no processo mundial inverso ao colonialismo, mas que surgiu como consequência deste: os processos migratórios. Enquanto no período de colonização houve fluxos de pessoas das metrópoles para as colônias, atualmente o fluxo em termos quantitativos populacionais é inverso. A migração é um fenômeno intenso no mundo contemporâneo, causada pelas mudanças na economia global e tem suas raízes na exclusão, desigualdade e busca por melhores condições de vida. O termo imigração corresponde à mobilidade espacial de determinada população ou indivíduo. Migrar é trocar de país, estado ou região e é um processo que acontece desde o início da humanidade, quando existiam povos nômades. Durante a história da colonização houve diversos tipos de migrações para o Brasil, algumas de forma voluntária, outras forçadas ou até mesmo persuadidas com a venda da ideia de um novo mundo cheio de atrativos. Para o sul do Brasil, por exemplo, vieram populações da região ibérica e, posteriormente, também de outras nacionalidades europeias, como alemães e italianos. Assim como no período de povoamento do Brasil por imigrantes que buscavam outras formas de vida, fugindo de guerras, ou simplesmente buscando ascensão social, alguns povos e nacionalidades estão migrando pelos mesmos motivos. A grande diferença é que na atualidade a migração está se dando, principalmente, de periferias globais, para os centros de atividades comerciais e econômicas. Dentro desta perspectiva, voltamos a observar a questão da raça como categoria fundamental para entender esses novos processos e a não aceitação de alguns grupos/nacionalidades em determinados lugares. Atualmente o maior contingente de imigrantes entrando no Brasil são de haitianos e senegaleses, sendo os primeiros o maior grupo de estrangeiros com trabalho formal no país. Estes trabalhadores, com em outros momentos da história mundial, muitos deles chegam no país sem falar o português brasileiro, muitas vezes sem documentação e acabam sofrendo inúmeras formas de violência por consequência da vulnerabilidade social. Desta forma, estão suscetíveis a aliciamentos e à trabalhos forçados sem nenhuma garantia de direitos trabalhistas, como já ocorreu em São Paulo quando 12 imigrantes estavam literalmente presos em uma fábrica têxtil, em condições de cárcere privado e trabalho em regime de servidão. Da mesma forma, outros imigrantes que aguardavam para resolver a questão de documentação para trabalhar e, em um abrigo com mais de 2.300 imigrantes amontoados, estavam sendo aliciados por fazendeiros no norte do Brasil, para trabalhar em regime de escravidão, recebendo somente alimentação. Além disso, outras formas de exclusão e violência são sofridas por essas pessoas, como ocorreu há poucos anos em relação a ideia de que os imigrantes haitianos seriam os vetores do ebola, sendo que o foco da doença não era no Caribe, e sim na África. Sendo assim, fica evidente que a junção do fator raça, falta de informação, brutalidade e crise econômica, se tornam fatores de ameaça às novas populações



presentes no territórios brasileiro, inclusive com casos de óbito de imigrantes em episódios violentos que se tornam muito frequentes.

A imigração e o colonialismo estão intimamente ligados, seja no aspecto formal/material, pois as potências mundiais invadiram, ocuparam e exploraram territórios alheios e dominaram as populações violentamente; seja após as independências com a continuidade da dominação através do exercício da colonialidade de poder, por meio da imposição de elementos simbólicos como a língua e a cultura.

Atravessei o mar  
Um sol da América do Sul me guia  
Trago uma mala de mão  
Dentro um oração  
Um adeus...

Eu sou um corpo  
Um ser  
Um corpo só  
Tem cor, tem corte  
E a história do meu lugar

Eu sou a minha própria embarcação  
Sou minha própria sorte  
*E Je suis ici*, ainda que não queiram não  
*Je suis ici*, ainda que eu não queria mais  
Je suis ici agora

Cada rua dessa cidade cinza sou eu  
Olhares brancos me fitam  
Há perigo nas esquinas  
E eu falo mais de três línguas

(*Um corpo no mundo*, Luedji Luna)

A canção acima demonstra poeticamente esse estar no mundo para muitos imigrantes. Um corpo que se lança no mundo apenas com alguns objetos que caibam na mala, porém presente no território considerado alheio. *Je suis ici* quer dizer estou aqui, em francês, ou seja, mesmo que não queiram a presença de tais pessoas, mesmo que eles mesmos não queiram estar ali, assim mesmo seguem presentes. Um corpo com história, um corpo de cor, um ser com um lugar de origem, com familiares e pessoas queridas em algum lugar distante.

Os processos migratórios se dão por consequência da destruição de muitas sociedades em termos físicos, com a exploração de matéria primas, exploração e escravização humanas, assim como no sentido imaterial, com a destruição das culturas originárias. Sendo assim, torna-se no mínimo contraditório, para não usar um termo mais forte, as potências econômicas

barrarem a entrada de imigrantes provenientes de nações ou regiões anteriormente colonizadas por tais potências, como ocorre com imigrantes latino-americanos tentando entrar nos Estados Unidos, ou africanos na Europa. Já no caso do Brasil, que foi colonizado, a questão da não aceitação ou agressividade voltada aos imigrantes, sobretudo imigrantes não brancos, se dá por consequência da ignorância de grande parte da sociedade que desconhece sobre sua própria história. Além disso, há uma certa propagação de um pensamento protecionista em que coloca os imigrantes numa posição de “ladrões de empregos” em tempos de crise econômica e desemprego.

O principal objeto de investigação dentro dos estudos pós-coloniais é a literatura escrita durante e após a ocupação colonial, na qual estão representadas as sociedades e suas respectivas culturas. Essas obras literárias foram produzidas por autores que atuavam nas regiões que foram colonizadas, como América, África, Caribe e Ásia, muitas delas nas condições de defensores da metrópole e suas representações ou mesmo na defesa dos colonizados e suas expressões culturais. Há nelas a abordagem de efeitos políticos, sociais e, principalmente, identitários que tais países sofreram com a colonização e descolonização. Através da literatura foram narrados e problematizados aspectos culturais herdados da cultura colonizadora, muitas vezes de forma ficcional, e a partir dessa percepção as narrativas pós-coloniais tornam possível a construção de novos valores para se pensar a identidade do colonizado, assim diminuindo as influências das nações imperialista. Segundo Bonnici (2000):

O desenvolvimento da literatura pós-colonial se dá gradualmente. Primeiro havia as obras literárias produzidas por viajantes a serviço do colonizador, num segundo momento se percebe obras produzidas por nativos que haviam sido educados na metrópole, mas estes ainda não possuíam consciência autônoma, pois escreviam de acordo com o cânone literário da cultura colonizadora. Nessas leituras as diversas formas de alteridade: racial, cultural e histórica, foram marginalizadas, pois as mesmas se ocupavam da marginalização da diferença, constituindo-se o modo de representação da alteridade. (BONNICI, 2000, *apud* NEVES e ALMEIDA, 2012, p. 3)

De acordo com essas leituras, as diferentes formas de alteridade (racial, cultural, histórica), foram marginalizadas pois tratavam em suas obras da própria marginalização da diferença, constituindo assim o modo de representação da alteridade. Houve também uma tomada de consciência nacional em diversas colônias, produzindo uma ruptura com os padrões da metrópole, principalmente superando o binarismo europeu que construiu ideologias excludentes ao Outro colonizado. Nessa ideologia os termos bom, verdade, masculinidade e

branco foram centrais dentro da escrita privilegiada, diante dos termos mau, falsidade, feminilidade e preto, os quais forma a periferia, e caracterizava os indivíduos excluídos.

Há um grupo chamado de Estudos Subalternos, assim denominado justamente porque fazem suas reflexões a partir do indivíduo e seu conhecimento marginalizado, subalterno, para repensar a historiografia indiana a partir da desconstrução da visão elitista produzida pelo colonizador sobre a história indiana. Neste grupo encontramos a crítica e teórica indiana, Gayatri Spivak, conhecida também por seu livro intitulado *Pode o subalterno falar?* Esse título, tão sugestivo, nos traz novamente a reflexão sobre a permissão, ou acesso, a alguns grupos sociais utilizarem a linguagem questionando a possibilidade de os subalternos “falarem”. Neste sentido, a fala tem como função não somente a transmissão de pensamentos, porém um pensamento autônomo. Ela refere-se também ao tema da agência de cada indivíduo, ou seja, novamente a autonomia em relação ao pensamento colonizador. É importante lembrar estudos subalternos e pós-coloniais problematizam e questionam as noções de resistência e ação política expressas por autores dessas correntes. No caso de Spivak (2010), há uma crítica em relação ao conhecimento especializado e aos intelectuais que “falam por” outro indivíduo, ou seja, mesmo que eles estejam refletindo sobre questões referentes aos marginalizados, assumem a posição de detentores da fala, aqueles com permissão para se expressar, como podemos evidenciar:

Seu influente artigo procura, por um lado, questionar a posição do intelectual pós-colonial ao explicitar que nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome subalterno sem que esse ato esteja imbricado no discurso hegemônico (...) desvela o lugar incômodo e a cumplicidade do intelectual que julga poder falar pelo outro e, por meio dele, construir um discurso de resistência. Agir dessa forma é reproduzir as estruturas de poder e opressão, mantendo o subalterno silenciado, sem lhe oferecer uma posição, um espaço de onde possa falar e, principalmente, no qual possa ser ouvido. (SPIVAK, 2010, p. 5)

Assim, a autora alerta para o risco de se construir o outro e o subalterno apenas como objetos de conhecimento por parte dos intelectuais que simplesmente querem falar pelo outro. Contudo, ela reconhece sua própria cumplicidade nesse processo, mas faz desse reconhecimento a possibilidade de produzir um questionamento sobre o próprio lugar que ocupa e de onde teoriza. Segundo Spivak (2010), há uma interação muito próxima entre o “falar por” e o “re-presentar”, pois nos dois casos a representação é um ato de fala em que há a pressuposição de um falante e um ouvinte. O processo de fala é uma posição discursiva, uma transação entre falante e ouvinte e, deste modo, ela afirma que é um espaço dialógico de interação que não se concretiza jamais para o sujeito subalterno que, desvinculado de qualquer forma de agenciamento, acaba que o subalterno não pode falar.

Em *O local da cultura* (1998), Homi Bhabha, teórico indiano, traz a problemática sobre a construção e desconstrução da identidade do Outro através dos estudos pós-coloniais. Ele argumenta sobre a forma como o Outro colonizado é mostrado pelo discurso colonial europeu de forma depreciativa. Para ele, o colonizador apresenta a população colonizada como um degenerada, com base nas teorias raciais, justificando a conquista de uma nação em todos os aspectos sociais e culturais. A mímica, segundo Bhabha, nada mais é do que uma estratégia artilosa e eficaz de poder e do saber colonial, pois mostra o europeu como fonte de inspiração para a imitação, a cópia e também para a relativização de uma cultura subalterna. A mímica através de seu deslizamento, significa semelhança, mas também ameaça, pois para legitimar seu poder e influência, o colonizador precisa levar sua cultura para a colônia como sinal de sua superioridade. Essa incorporação da cultura colonizadora não deve ser total, ao contrário, deve ser parcial para que os nativos nunca renunciem inteiramente a suas práticas culturais e ainda queiram ser como os colonizadores. “O colonizador precisa que o Outro apreenda seus costumes, mas a finalidade não é fazer com que eles se tornem um deles, e sim torna-los seres mais fáceis de serem dominados” (BHABHA, 1998, p.118) Desta forma, nunca serão aceitos entre os colonizadores, pois é necessário que sejam parcialmente doutrinados segundo os ensinamentos da metrópole, para que o colonizador não corra o risco de perder seu posto algum dia, assim evitando alianças perigosas entre colonizadores e colonizados.

O autor indiano caracteriza o medo que o colonizador tem de um dia vir a perder seu lugar de “paranóia do poder colonial” (BHABHA, 1998). Já Fanon (2008) denomina como o sonho da inversão de papéis, pois há uma troca de olhares entre o nativo e o colonizado. Quando os dois olhares se encontram o colono vê e se conscientiza com amargura e sempre na defensiva que os colonizados querem tomar seu lugar. E isso é verdade, pois não há um nativo se quer que não pense pelo menos uma vez por dia em ocupar o lugar do colonizador. É sempre em relação ao lugar do Outro que o desejo colonial é articulado. A fantasia do nativo é precisamente ocupar o lugar do seu senhor. O colonizado acredita que sua cultura é ruim e busca no colonizador a imagem perfeita para se imitar. Bhabha (1998) comenta sobre alguns símbolos mencionados acima que são utilizados como instrumentos de catequização dos nativos. Como a Bíblia traduzida para a língua nativa que é recepcionada pelos nativos como algo que os colonizadores fizeram em seu benefício, pensam na bondade dos colonizadores de ter traduzido a Bíblia para o hindu só para que eles a compreendessem. Não pensam que mesmo sendo traduzida continua sendo um livro inglês, utilizado como elemento de catequização e doutrinação dos nativos (NEVES e ALMEIDA, 2012, p.131)

Portanto, é importante estar atento à problemática das relações de poder quando se reflete a problemática linguística e cultural, não se pode desconsiderar a partir dos ensinamentos que a história nos revela que, com mais razão na época da globalização em que vivemos, alianças desiguais costumam resultar em dominação, sobretudo quando elas são resultado de antigas relações de desigualdades como foram as relações coloniais.

Entre os diferentes usos que uma língua pode ter, observa-se o uso estático como uma das práticas culturais mais diferenciadoras, sobretudo em sociedades de países recém independentes, como no guineense. Com um passado colonial recente, a literatura se torna um veículo de suma importância para a identidade cultural da qual a literatura é uma vertente.

## **2. LÍNGUA E LITERATURA NA GUINÉ-BISSAU**

Diferentes histórias, geografia dos espaços, sociedades e etnias são “diferentes sentires, sabores, valores e saberes” (MATA, 2009, p.14) que constituem um território e sua respectiva população. Desta forma, não poderia ser diferente com o veículo linguístico, o qual manifesta todas essas diferenças. Descobriremos algumas dessas especificidades sobre a(s) língua(s) e literatura(s) da Guiné-Bissau com mais detalhes neste capítulo. Mas, antes disso, conheceremos o país em termos socioeconômicos, além de parte de sua história e cultura.

### **2.1. Guiné-Bissau: contextualização política, social e econômica**

A Guiné-Bissau situa-se na parte ocidental da costa africana, banhada pelo Oceano Atlântico (a oeste), fazendo fronteira com o Senegal (ao norte) e com a Guiné Conakry (ao leste e ao sul). Subsaariano e de clima tropical, o país tem uma superfície de 36.125 km<sup>2</sup> - extensão territorial um pouco maior que a do estado de Alagoas no Brasil -, sendo uma parte continental e a outra insular, na qual fazem parte as ilhas do arquipélago dos Bijagós. Administrativamente, a Guiné-Bissau está dividida em três Províncias: Província Norte, Província Sul e Província Leste, além de um setor autônomo, o Setor Autónomo de Bissau, a capital e região administrativa do país. As províncias estão divididas em oito regiões: ao norte as regiões de Biombo, Cacheu e Oio; ao sul, Quinara e Bolama/Bijagós; ao leste estão Bafatá e Gabu (LEITE, 2014, p.8)

Tal como é na atualidade, a Guiné-Bissau foi formalmente delimitada em termos territoriais no dia 12 de maio de 1886, na Convenção Luso-francesa, com a troca da região de Casamansa para controle francês, pela região de Quintafine, no sul da Guiné-Bissau. Um ano antes, em 1885, ocorreu a Conferência de Berlim, responsável pela partilha do território africano, período em que a Guiné-Bissau passou a ser oficialmente uma colônia portuguesa.

Entretanto, a presença dos exploradores portugueses na região remonta ao século XV, mais especificamente em 1446, data em que o cronista português Gomes Eanes Zurara se refere ao território que posteriormente passa a ser guineense. Até então, antes dos “descobrimientos” no século XV, os territórios africanos eram somente escalas de rotas marítimas para Ásia. Sabe-se que a delimitação territorial da Guiné-Bissau, assim como o da maior parte do continente africano, foi feita sem a mínima preocupação com as fronteiras étnico-culturais, uma verdadeira herança deformada do período colonial. A exemplo de parte do território guineense e senegalês - ambos faziam parte do Reino de Gabu, império mandinga que se originou como antiga província do Império Mali -, os quais compartilhavam a mesma cultura e códigos sociais, mas foram arbitrariamente separados por uma fronteira político-cultural, um com colonização portuguesa e o outro francesa, respectivamente (TRIPLOV, s/d, s/p )<sup>4</sup>

A Guiné-Bissau foi a primeira colônia de Portugal na África a conquistar a independência, após cinco séculos de presença portuguesa e 11 anos de luta armada pela libertação, conduzida pelo PAIGC. Em 24 de setembro de 1973, o movimento de libertação proclamou a independência do Estado da República da Guiné-Bissau, que somente um ano mais tarde foi reconhecido por Portugal, em 10 de setembro de 1974, após a derrubada do regime ditatorial de Lisboa pela Revolução dos Cravos.

Durante o século XX, os grupos étnicos da Guiné-Bissau que ocupavam as zonas do litoral eram majoritariamente animistas - crença de que todas as formas identificáveis da natureza (animais, pessoas, plantas e fenômenos naturais) possuem alma -, além de viverem em regimes comunitários sem Estado. Já em outro extremo do país, nas regiões a leste, encontravam-se os grupos étnicos que, em sua maioria islamizados, possuíam organização social em forma de Estado. No início do século XXI, os guineenses muçulmanos já somavam 50% da população, dividindo-se entre sunitas e, cerca de 2%, pertencentes à seita Ahmadi. O cristianismo é cultuado por somente cerca de 10% da população, enquanto 40% seguem as crenças tradicionais, além dos adeptos ao sincretismo entre as três ou mais tradições religiosas.

A taxa de crescimento anual da Guiné-Bissau é de 2,5%, segundo III Recenseamento Geral da População e Habitação (III RGPH, 2009, p.12). O país conta com uma das mais elevadas taxas de mortalidade no mundo: “As taxas de mortalidade infantil e infanto-juvenil, por exemplo, que, respectivamente, eram de 124 e 203 por mil nados vivos em 2000, subiram respectivamente para 138 e 223 em 2006” (III RGPH, 2009, p.12). O índice de escolarização a nível primário é de 50,6% (51,2 de homens e 49,8 de mulheres), e continua abaixo dos 60% a

---

<sup>4</sup> Disponível em [http://www.triplov.com/miguel\\_garcia/guine/cap1\\_acordos.htm](http://www.triplov.com/miguel_garcia/guine/cap1_acordos.htm), acesso em 17.jul.2017

nível nacional. Já a taxa de analfabetismo é de 49,8% da população com 15 anos ou mais - 34,8% de homens e 63,1% de mulheres. Os dados do recenseamento também indicam que quase 60% das famílias têm acesso à água potável.

Conforme o III RGPH, são insipientes as realizações em termos de melhoramento do nível de vida das populações, assim como insuficientes, quando não totalmente ausentes, as estruturas de coordenação e de proteção civil. Por isso, explicam-se as movimentações das populações em busca de melhores condições de vida, quer no interior do país, quer no exterior. Por outro lado, os laços étnicos e culturais que unem a maioria das etnias da Guiné-Bissau com as suas congêneres dos países vizinhos podem ser de fato elementos de forte contribuição no aumento do fluxo migratório.

Em termos econômicos, a Guiné-Bissau depende há muito tempo de um único produto de exportação: a castanha de caju. “O país vive uma vulnerabilidade económica devido a sua elevada dependência da agricultura (cerca de 60% do PIB) e, especialmente a sua única fileira de caju, a principal fonte de receitas de exportação e parte significativa da receita pública” (III RGPH, 2009, p.13). Desta forma, o país vive em vulnerabilidade econômica diante da economia mundial, pois cerca de 90% das exportações totais dependem do caju e cerca de 17% das receitas do Estado.

O político e escritor guineense Filinto Barros, no seu romance intitulado *Kikia Matcho* (1997), destaca a originalidade do povo utilizando o termo “axadrezado étnico” para se referir à pluralidade encontrada no território guineense, tão pequeno em termos de quantidade territorial e populacional, embora enorme no quesito diversidade étnica, cultural, linguística e religiosa. Segundo o Instituto Nacional de Estatística (INE), a população do país está estimada em 1.514.451 habitantes (INE, 2014, p.8), onde coabitam 30 grupos étnicos.

De acordo com o sociólogo guineense Carlos Lopes (1982), considera-se *etnia* como uma entidade possuidora da mesma língua, tradição cultural, religião e história em um mesmo território, partilhando de uma consciência coletiva de pertença a essa comunidade. Porém, tal consciência coletiva não produz desejo de unificação e independência. O sociólogo também distingue *grupos* de *etnia*, definindo um *grupo* pela “solidariedade de sangue e de força vital transmitida por dependência” (LOPES, 1987, p. 7), cuja missão é assegurar os limites da terra em que ocupa. Para o sociólogo, a distância entre *grupos* e *etnias* é pequena e ocorre “quando a formação de unidades globais se dá conta que existe uma origem, uma língua, um território, uma religião, uma cultura e instituições comuns” (LOPES, 1987, p.8). A partir desta visão de *etnia* e de *grupo étnico*, é possível perceber duas características importantes: a posse de um mesmo código linguístico, diferente da língua nacional oficial, que no caso da Guiné Bissau é



o português, e um conjunto de práticas socioculturais particulares, “com passados ancestrais comuns e estruturas materiais regidas por canais de parentesco, habitados por cosmologias míticas” (BARROS, 1989, p.80).

Como mencionado anteriormente, dentro do espaço territorial da Guiné-Bissau é possível enumerar os 30 grupos étnicos e seus subgrupos de acordo com o que aparece no *Boletim da Associação Comercial, Industrial e Agrícola da Guiné*, de 1960:

Balantas (Balantas, Balantas Mané, Cunantes ou Mansoancas), Fulas (Fulaspretos, Fulas-forros, Fulas-fulas, Fulas do Togo (Torancas, Tucurores), Fulas do Boé (Boencas), Manjacos, Mandingas, Papéis, Brames ou Mancanhas, Beafadas, Bijagós, Felupes, Baiotes, Nalus, Saracolés, Sossos, Pajadincas, Acancas, Cassangas, Banhuns, Alofos, Tandas, Bambarãs, Sereres, Landumãs, Bagas (LEITE, 2014, p.9)

Assim, percebe-se que são várias as línguas faladas na Guiné-Bissau, pois cada *grupo étnico* possui uma língua própria:

o crioulo; o fula (futa-fula, fula-forro, boinca, gabunca); o balanta (balantamané, mansuanca, balanta-cuntoe); o brame (manjaco, papel, mancanhe); o mandinca (mandinga, biafada, oinca, sussu, saraculê, djacanca, padjadinca); o felupe (djola); o baiote; o cassanga; o banhum; o bijagó; o nalu; o cobiana e o cocoli. E o português, língua oficial. (CABRAL, 2012 *apud* LEITE, 2014, p.9)

Para a comunidade rural guineense, conhecida em crioulo como *tabanka*, é necessário reconhecer os laços entre a vizinhança que cada *tabanka* estabelece com outras *tabankas*, todas pertencentes ao mesmo *tchon*, ou seja, chão:

O tchon consiste num território de extensão variada, “propriedade” de uma particular etnia ou povo que, desde a antiguidade, exerce um certo poder sobre os indivíduos e grupos que sucessivamente vieram a morar neste tchon, mesmo os de outras etnias. Por isso este povo, “primeiro ocupante”, chama-se dunu di tchon (dono do chão). A etnia dominante desse tchon é normalmente personificada pelo seu líder descendente da mesma etnia e da linhagem, ou seja, djorson, sendo este o verdadeiro dunu di tchon. Assim, em cada *tabanka* encontramos várias famílias dispostas em moransas (casas), sempre oriundas da mesma djorson (BICARI *apud* LEITE, 2004, p. 135).

Apesar das consequências da luta de libertação e o processo de integração nacional, juntamente com a vinda da população do interior para a costa, os grupos tradicionais não se deixaram romper, pelo contrário, trouxeram para a sociedade guineense uma complexa divisão étnica resultante de suas diferenças culturais. Para além dessas distintas histórias e identidades, todos viviam sob a mesma porção territorial, assim surgindo uma estratificação social fundada

pela política e por interesses do poder colonial, mas também pelo interesse político herdado do partido que conquistou a independência, o PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde) e movimento de libertação que levou à independência de ambos países. De acordo com esta estrutura social, a valorização do cidadão guineense depende da sua origem étnico-cultural e o estado não dá conta de promover uma integração dos valores culturais da maioria da população.

## **2.2. Idiomas do território guineense**

Assim como as demais ex-colônias portuguesas, a Guiné-Bissau tem como idioma oficial o português que também é a língua de ensino nas escolas, de difusão cultural e de comunicação nos fóruns internacionais. Entretanto, há uma porcentagem muito baixa de guineenses que tem o português como língua materna, já que este não é o idioma de comunicação nacional, sendo falado por cerca de 27,7% da população, incluindo os que a têm como segunda, terceira ou até quarta língua. A língua franca é o crioulo guineense, através da qual diferentes grupos étnicos se comunicam, assim conferindo a ela o estatuto de língua da unidade nacional ou simplesmente língua nacional.

O crioulo guineense é a língua mais usada no país. Já desde o recenseamento de 1979, 15% da população o tinha como primeira língua e 44,3% como segunda língua. Apesar de não ser a língua oficial, o crioulo é falado por 90,4% da população durante o dia a dia, além de ser frequentemente usada em instituições públicas, discursos oficiais e na própria Assembleia Nacional.

Nas escolas o crioulo também é usado pelos professores, mesmo não sendo língua oficial de ensino, seja pelo não domínio dos docentes, seja por estratégia destes para trabalhar com alunos que não dominam o português. Assim, tanto o crioulo quanto o português não são línguas maternas da população da Guiné-Bissau. Segundo Filomena Embaló (2008), escritora angolana nacionalizada guineense, “as línguas africanas (pertencendo à família das línguas nígero-congolesas) são a primeira língua das diferentes comunidades, através das quais se transmite os conhecimentos ancestrais, as tradições e a identidade comunitária.” As línguas com maior abrangência são o balanta, o fula, o mandinga e o papel, já que estes são os povos com maior número de pessoas. As línguas africanas não estão codificadas, permanecendo orais. Diferentemente do crioulo de base portuguesa, que possui gramática e léxico próprios.

O crioulo surgiu a partir do contato do português com as línguas africanas, facilitando, assim, a comunicação entre o europeu e o africano, mas também entre os próprios africanos,

dada a diversidade linguística da região. Surgiu entre o fim do século XVI e início do XVII, possivelmente em Portugal durante o século XV com a ida de escravizados negros para lá. Entretanto, há divergências quanto ao local de surgimento do idioma. Segundo Naro (1978), de Portugal o crioulo teria “emigrado” para a África; “Outros estudiosos defendem que o berço da língua crioula foi Cabo Verde, como Peck (1988) e Kihm (1994) e, por fim, uma terceira corrente considera que foi na Guiné que ele se formou (Rougé, 1986)”. (EMBALÓ, 2008, p.102)

Muito próximo do crioulo cabo-verdiano, o crioulo da Guiné-Bissau forma junto a este o Grupo Crioulo da Alta Guiné, a mais antiga língua crioula de base portuguesa, também falada no sul do Senegal, na região de Casamansa, antigo território colonial português da Guiné até 1899, como vimos anteriormente. Com o passar do tempo e evolução do idioma, o crioulo ganhou prestígio. Passou de língua utilitária usada pelos lançados e tango-mãos (portugueses que por diversas razões foram obrigados a deixar Portugal, entre elas por ser judeus), e grumetes (africanos cristianizados que intermediavam as relações entre portugueses e africanos), nas suas expedições comerciais, ganhando maior espaço se desenvolvendo nos centros urbanos.

Já durante o século XX, o crioulo passou a ser estigmatizado para a implementação do português como idioma nacional oficial e sua utilização foi proibida pelas autoridades coloniais, assim como as línguas das comunidades etnolinguísticas. Neste período, o crioulo passou a ser a língua do “não civilizado” e, ao contrário, quem falasse o português era visto como “civilizado”, situação que perdurou até a independência do país, em 1974. Contudo, nas regiões libertadas pelo PAIGC (cerca de dois terços do território guineense), desde o início da mobilização para luta armada, o crioulo obteve uma grande expansão país afora e ganhou o estatuto de língua da unidade nacional durante a luta pela libertação.

A utilização do crioulo se espalhou pelo território guineense após a independência, ocupando espaço nas administrações públicas e outros lugares antes dominados somente pelo português, por exemplo, na rádio nacional:

Finalmente, a presença do *kriol* na comunicação social destaca-se pela primazia que tem ao nível dos programas radiofónicos, o que levou a Assembleia Nacional Popular a impor, em 2007, uma quota de 50% entre o *kriol* e o português nas emissões da rádio. Ao nível dos programas da televisão a língua portuguesa tem uma maior presença o que se explica pela importação de programas nomeadamente de Portugal e do Brasil e pela fraca produção nacional. Mas existem programas em *kriol*, nomeadamente os noticiários e debates. (EMBALÓ, 2008, p.105)

Deste modo, é possível observar a língua crioula em espaços de expressão cultural como o teatro e o cinema, panorama que evidencia a transformação em uma língua de cultura, já que

é utilizada como veículo de expressão e cultura por poetas, contistas e músicos para, assim, traduzir “o seu mais profundo sentir e restituírem ao ‘produto cultural’ a sua verdadeira identidade”. (EMBALÓ, 2008, p.105)

Também houve o intento de instituir o crioulo como língua de ensino, mas algumas experiências neste sentido não deram resultados pelas dificuldades enfrentadas, como falta de materiais didáticos e por não ser a língua materna dos alunos. Segundo Embaló (2008), a introdução do crioulo como língua de alfabetização continua sendo atual, pois é a única língua viável para essa função, na medida em que a heterogeneidade populacional não permite a existência de comunidades homogêneas. Outra dificuldade para implementação do crioulo como idioma nacional de ensino é o fato de não estar regulamentado, apesar da existência de uma proposta para unificação da sua ortografia feita pelo Ministério da Educação guineense em 1987. De acordo com esta proposta, a ortografia e a fonética teriam como base o alfabeto latino, mas recorrendo a empréstimos do alfabeto internacional para expressar sons do crioulo que não existem no português. A inexistência de regulamentação faz com que o crioulo seja escrito de forma diferente por cada pessoa, assim o vocabulário aparece com diferentes grafias, sendo este fato um dos causadores do pouco desenvolvimento da literatura em crioulo.

### **2.3 Literaturas africanas em países de colonização portuguesa: existe literatura na Guiné-Bissau? Que literatura é essa?**

De acordo com inúmeros pesquisadores, a Guiné-Bissau é o país onde as vocações literárias apareceram mais tarde e um dos motivos é o fato de o país ter sido uma colônia de exploração e não povoamento, assim estando por um longo período sob a tutela do governo geral da colônia de Cabo-Verde.

O território guineense foi subordinado à administração de Cabo Verde até 1879, quando Bolama, no arquipélago de Bijagós, então transformada em capital da colônia, é dotada de tipografia visando a instauração da imprensa na antiga Guiné Portuguesa. No fim do século XIX é publicado o primeiro periódico guineense, o *Boletim Oficial da Guiné* (1880-1974), e somente 40 anos depois o primeiro jornal da colônia, *Ecos da Guiné* (1920), a que seguiram outras publicações.

Para o professor e pesquisador Pires Laranjeira (1995), a literatura da Guiné-Bissau surgiu enquanto instituição autônoma somente depois da independência. Até este período histórico, sobretudo durante o século XX, ela foi um motivo inspirador para a literatura colonial portuguesa.

De fato, enquanto instituição autônoma, só surgiu com a publicação da primeira antologia, *Poílão* (1973). No entanto, convém lembrar que o primeiro conto escrito por um autor guineense nato, James Pinto Bull, intitulado “Amor e trabalho”, foi publicado em 1952 no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (COUTO, 2008, p.87). A este se seguiu a publicação do primeiro livro de poesias de um autor guineense, chamado *Poemas* (1963), de Carlos Semedo e foi publicado em Bolama pela Imprensa Nacional. *Eterna Paixão* (1994), de Abdulai Silá, foi o primeiro romance guineense, publicado em Bissau pela Ku Si Mon Editora. Atualmente há uma intensa produção literária por guineenses não só no próprio país, mas também na diáspora.

Durante muito tempo foi comum ouvir falar sobre o vazio literário guineense. Certamente que ao comparar a literatura guineense às outras literaturas africanas de língua portuguesa, ela acaba sendo considerada escassa e tardia. Entretanto, se observarmos com atenção as razões socioculturais e alguns acontecimentos históricos, compreenderemos melhor o motivo de seu demorado surgimento na cena literária tradicional (escritor - obra - leitor, tomando o exemplo tradicional do brasileiro Antonio Candido) assim não justificando o rótulo de literatura inexistente.

O aparecimento tardio de uma literatura feita por guineenses, ou seja, por uma elite que pudesse assumir-se como produtora de literatura, foi causado pelo fato de as guerras de resistência, movidas pelos africanos contra a colonização portuguesa, se prolongarem até a segunda metade do século XX. Desta forma, tornou-se difícil a fixação dos portugueses e a instauração de estruturas de colonização, como escolas, serviços de utilidade pública e corpo de agentes sociais, assim como aconteceu em outras colônias. A administração portuguesa não conseguiu fixar-se no interior até o início do século XX, o que explica a precária implantação de estruturas educacionais (somente nos anos 60 é implantado o ensino secundário), não tendo o governo colonial proporcionado o acesso à educação e à cultura, além da inexistência de guineenses formados no país.

Ao mesmo tempo podemos pensar: sob qual olhar a literatura guineense foi considerada tardia ou escassa e em comparação à qual literatura? Já vimos que o contexto histórico explica a fama, mas também se fomos exercer a alteridade e tentar pensar sob a perspectiva da cosmovisão africana, que tempo é esse? Na verdade não é tardio, pois no tempo em que as coisas se dão para a maior parte da população guineense, esta literatura que se expressa na língua colonial é que acaba estando deslocada. Talvez por isso, além dos outros fatores elencados acima, da grande dificuldade em difundi-la.

Segundo a professora e pesquisadora Laura Cavalcante Padilha, esta posição de subalternidade é imposta às literaturas que expressam as culturas africanas, de princípio excluídas por sua diferença axial, por não se sustentarem nem em uma base greco-latina nem judaico-cristã. Então não há outra saída para suas manifestações, senão a imersão no vazio e no silêncio, recorrentemente *transmudados em silenciamentos* (PADILHA, 2004, p.254), assim como resume Paula Tavares: “a palavra é um pacto com o tempo. Mesmo que seja um tempo fissurado entre realidade e sonho, entre vivido e por viver, entre ruído e silêncio” (PADILHA, 2004, p. 253).

É recorrente o fato de as literaturas africanas de língua portuguesa apresentarem uma dependência à questão da identidade e da cultura nacionais. Desta forma, não é possível separar a noção de identidade da noção de língua, já que o uso da língua do colonizador acaba por desempenhar uma dupla função: social e universalizante – onde o sujeito a reinventa transformando-a em veículo de estatuto e mudanças sociais, como afirma Leite:

A literatura assume-se, nesse contexto, como um meio singular de preenchimento de espaços deixados pelos discursos da História, que inquietam ou que foram declinados pelos canais oficiais, dando voz a personagens anódinas ou marginalizadas, sem medo de dizer o que a História oficial emudece (LEITE, 2014, p.1).

As literaturas africanas procuram fugir do modelo de literatura europeia, ao qual estiveram presas durante longa data, focando-se na afirmação nacional. Assim, buscam o entre-lugar, entre o enraizamento e o desenraizamento, tal como defende Bhabha (1998). “A tomada de consciência sobre a identidade nacional passou a fazer-se, assim, a partir da afirmação do multiculturalismo, como marca identitária da própria condição pós-colonial.” (LEITE, 2014, p.14)

A consciência da emergência da nação foi acompanhada pela formação da moderna literatura guineense de expressão portuguesa, a qual esteve a par dos que lutavam contra o colonialismo e continua presa à referência histórica guineense do período anterior à independência e, posteriormente, à pós-independência. Isso fica evidente quando vemos que muitos intelectuais e escritores guineenses também foram fortemente combativos em termos políticos, participando ativamente na luta anti-colonial, a exemplo de Amílcar Cabral e Vasco Cabral, entre tantos outros.

Para Manuel Ferreira (1917-1992), escritor africanista guineense, organizador da *Antologia Panorâmica da Poesia Africana de Expressão Portuguesa* (1975) no contexto do espaço literário africano em língua portuguesa, sobretudo na Guiné-Bissau até antes da

independência, não foi possível ultrapassar a fase da literatura colonial. Os primeiros escritos no território guineense foram marcados pelo cunho colonial e produzidos por autores estabelecidos há muitos anos no país, geralmente de origem cabo-verdiana. A maior parte desses escritos tinha caráter histórico, com destaque para o Cônego Marcelino Marques de Barros (1844-1929), que deixou diversos trabalhos no domínio da etnografia.

Em contraponto à literatura colonial, surge durante e o período de luta pela libertação uma literatura com caráter combativo na Guiné-Bissau. Destacam-se as produções poéticas dos já citados Amílcar Cabral e de Vasco Cabral, os quais marcam a *gênese proto-histórica da literatura guineense*, segundo as palavras de Fernando Martinho (1978) no prefácio do livro *A luta é a minha primavera* (1981), de Vasco Cabral. Juntamente a eles, Antonio Baticã Ferreira faz parte desta geração de escritores nacionalistas com ligação à Guiné-Bissau e Cabo Verde, assim construindo uma poesia de denúncia às mazelas causadas pela colonização portuguesa e incitando a libertação do jugo colonial.

Embora os primeiros poemas de Amílcar Cabral revelem um autor voltado à Cabo-Verde, a maior parte de seu trabalho literário é de cunho universalista, como observamos em “Poema”:

Quem é que não se lembra  
 Daquele grito que parecia trovão?!  
 – É que ontem  
 Soltei meu frito de revolta.  
 Meu grito de revolta ecoou pelos vales mais longínquos da Terra,  
 Atravessou os mares e os oceanos,  
 Transpôs os Himalaias de todo o Mundo,  
 Não respeitou fronteiras  
 E fez vibrar meu peito...  
  
 Meu grito de revolta fez vibrar os peitos de todos os Homens,  
 Confraternizou todos os Homens  
 E transformou a Vida...  
  
 ... Ah! O meu grito de revolta que percorreu o Mundo,  
 Que não transpôs o Mundo,  
 O Mundo que sou eu!  
  
 Ah! O meu grito de revolta que feneceu lá longe,  
 Muito longe,  
 Na minha garganta!  
  
 Na garganta de todos os Homens

(Antologia Poética da Guiné-Bissau, 1990, p.39)

Vasco Cabral é o escritor desta geração com maior produção poética e com variados temas. Inicialmente com abordagem universalista, a partir da década de 60 sua obra se volta para a realidade guineense. No seu livro *A luta é minha primavera* (publicada pela União Latina numa versão trilingue: português, francês e romeno), reúne a produção poética construída durante 23 anos de criação (1951-1974), a exemplo de “África! Ergue-te e caminha”:

Mãe África!

Vexada

Pisada

Calcada até às lágrimas!

Confia e luta

E um dia a África será nossa!

Quando à floresta chegar o meu grito  
e o tantã ritmado do batuque chamar os irmãos à  
luta,

Quando, como um só homem, nos decidirmos a  
não vergar a frente

E fizermos o branco tratar-nos como igual.

Quando, a cada violência, responder o brado da  
nossa imaginação

E o nosso apelo chegar ao coração e à  
consciência das massas

E como um fluido electrizante reunir no mesmo  
«meeting»

O negro estivador e o negro camponês.

Quando cada palavra de ordem for cumprida

E o nosso voto e a nossa vontade forem livres  
como um pássaro no espaço.

Quando em cada alma de negro brilhar o sorriso  
da vitória

E sair de cada fábrica uma palavra de ordem  
como um brado de combate e esperança.

Quando ao chicote agressor

Quiser responder a justiça das nossas mãos

E as nossas filhas e as nossas irmãs

Deixarem de ser as escravas do senhor

que é o dono das terras e é o dono das vidas.

Quando cada amigo, seja branco ou amarelo,  
for tratado como irmão

e lhe estendermos a mão como se fora um negro  
e o aceitarmos lado a lado no combate.

Oh! Quando nos nossos olhos brilhar o fulgor  
do orgulho

E for inabalável a vontade duma condição  
humana,

como um rio que inunda sem cessar.

E porque à floresta chegou o meu grito

E acordou os irmãos ao som ritmado do tantã.

Desperta-me Mãe-África!

E serás mais minha mãe.

Desperta irmão negro!

E serás mais meu irmão

porque encontramos o caminho da vitória final!

Mãe África!

Vexada

Pisada

Calcada até às lágrimas!

Confia e luta,

E um dia a África será nossa!

(*Antologia Poética da Guiné-Bissau*, 1990,  
p.49)

Componente central da identidade cultural de todos os Estados-nação, a literatura exerce o papel de transmissão da cultura propriamente dita. No entanto, no caso da África colonizada, a análise do desenvolvimento das antigas colônias “exige o entendimento da interação entre a sua evolução cultural indígena e colonial” (LEITE, p.113). Também requer um conhecimento da relação entre cultura e política na transição do período colonial para o pós-colonial.

Do ponto de vista histórico e cronológico, Vasco Cabral (1993) destaca algumas etapas em relação à literatura guineense. A primeira delas é a de independência, que segundo o poeta, trouxe “as condições necessárias e mínimas para o florescimento da cultura guineense, nas suas



mais variadas formas e aspectos” (COUTO, 2008. p.83). Ele enumera algumas dessas condições, nomeadamente a criação do grupo musical *Cobiana Jazz*, ligado ao músico e poeta José Carlos Schwarz, a criação do Conselho Nacional de Cultura (ligado a Mário Pinto de Andrade, angolano que se exilou na Guiné-Bissau), a criação do grupo de Ballet, bem como a fundação do Instituto Nacional do Cinema. Destaca também a criação da UNAE (União Nacional de Artistas e Escritores da Guiné-Bissau), em 1983, na medida em que veio abrir novas perspectivas para a afirmação e a projeção da arte e da literatura guineense contemporânea.

Uma das características da produção literária de muitos autores africanos é a avaliação do presente com base na recuperação do imaginário e dos valores tradicionais de um passado pré-colonial. Este passado frequentemente é visto de forma idealizada com o objetivo de valorizar as culturas autóctones, há muito vítimas de um processo de subalternização e destruição perpetrado pelas potências colonizadoras e pelas novas elites pós-coloniais, como percebemos nas palavras do escritor angolano Pepetela (1941):

O que se põe em causa é que modelo de sociedade que queremos criar. Será que não podemos ir buscar às sociedades tradicionais africanas, com muita base rural, uma série de valores, de princípios e de normas que estão a ser liquidadas pela globalização e pela sociedade de consumo? Será que não podemos salvar alguns desses valores? [...] Temos que inventar o nosso próprio modelo, o nosso próprio sistema, político, económico, etc. E quando digo “nós”, digo África. Que tem uma tradição política e económica e toda uma história diferente das da Europa (PEPETELA, 1941 *apud* PADILHA, 2009, p.50).

Assim, não será difícil perceber na literatura guineense de língua portuguesa, a problemática da relação entre a tradição e a modernidade, onde a tradição poderá ser sinónimo de autenticidade africana, enquanto a modernidade se assume como sinónimo de descaracterização e de alienação. A relação entre a tradição e a modernidade, entre o passado e o presente, os mais velhos e os mais jovens e a relação de uma identidade em construção, estão presentes em diversas obras africanas, apresentando um olhar atento sobre o dia a dia guineense, seja diante da complexidade de uma sociedade feita de múltiplas culturas, seja diante das vozes as quais os escritores pretendem fazer ecoar.

## **2.4 Marcas da oralidade na literatura guineense**

Praticamente tudo o que se discutiu neste trabalho faz referência à literatura em português. Entretanto, como vimos anteriormente, na Guiné-Bissau convivem mais de 16

línguas étnicas (as principais são: fula, balanta, mandinga, manjaco, etc.), todas elas com uma longa tradição de literatura oral, com frequência chamada de *oratura* ou *oralitura*. Como evidenciaremos com a citação que segue, a questão da oralidade e oratura na Guiné-Bissau já chama a atenção de pesquisadores há algum tempo e, por isso, nos proporciona tomar contato e conhecer essas culturas e oraturas que se propagaram com vozes ao vento que se fixaram na memória dos guineenses:

No âmbito da literatura oral guineense, poderíamos citar as narrativas orais, os provérbios (Couto 1996), as adivinhas (Couto 2003) e toda uma série de manifestações, muitas delas estudadas por Bull (1989) e Trajano Filho (1998), tais como as manjuandades, os cantos (kantigas) tradicionais e outros. As cantigas são normalmente versificadas. Enfatizando a tradição crioula, notamos que uma das manifestações mais comuns de sua oratura são justamente as narrativas orais, chamadas storias, do português “história”. Provavelmente, “Lubu ku garsa” (a hiena e a garça) tenha sido a primeira fábula crioula a ser publicada, no caso no folheto A fraternidade, Guiné a Cabo Verde, em 1883, por Marcelino Marques de Barros, que divulgou também “Storia 84 Hildo Honório do Couto d’un fiju starbaganti”, na Revista lusitana (vol. 5, p. 284-289, 1897/1899), em edição bilíngue guineense-caboverdiana, e “Tris golós” (os três gulosos), também na Revista lusitana (vol. 10, p. 307-310, 1908), com tradução em português. (COUTO, 2008, p.83)

Utilizando-se do questionamento feito por Patrick Chabal (1994), uma questão pertinente para pensarmos na literatura guineense sob um aspecto mais amplo, não somente após sua interação com o europeu, nos inquieta: quando é que a escrita numa dada área geográfica passa a ser encarada como sendo a sua literatura?

A literatura africana, pelo fato de ter uma base cultural oral, só ganhou forma através do uso da língua colonial europeia. Ao recorrerem às narrativas tradicionais orais, apresentam uma concepção alternativa à estrutura narrativa, não só através da inclusão de provérbios, mas também de cantos ou dramatizações, criando, deste modo, uma discussão transcultural acerca da estrutura e das formas. Tais elementos da oratura encontram-se em quase todas as obras da literatura guineense. Por esse motivo, Rosa (1992, p.200) considera que a “prosa lusógrafa guineense, escrita por guineenses, continuará a ter, por muito tempo, uma profunda marca etnográfica”, como evidenciamos também no pensamento do filósofo e linguista Tzvetan Todorov:

Se a transformação por que passa a língua portuguesa faz dela uma planta *diferente*, embora a *mesma*, também é interessante pensar-se que a revitalização translinguística muito deve à literatura cujos agentes, recorrendo às suas competências linguísticas e socioculturais, procedem à exploração das potencialidades expressivas da sua matéria-prima e intentam o embasamento da sua escrita no húmus da *oratura*, da tradição e da sua mundivivência. Com efeito, “a literatura não nasce no vazio, mas no centro de um conjunto de discursos vivos, compartilhando com eles numerosas características; não é por

acaso que, ao longo da história, suas fronteiras foram inconstantes”.  
(TODOROV, 2009, p. 22)

Chabal (1994), numa perspectiva mais historicista, faz referência ao relacionamento do escritor africano com a oralidade e propõe quatro fases das literaturas africanas de língua portuguesa. A primeira é chamada de *assimilação*, e nela se encontram os escritores africanos que produzem textos literários imitando modelos da escrita europeia. No poema abaixo, de autoria do guineense Agnelo Regalla, podemos perceber a crítica a esse tipo de escrita, tematizando a questão da assimilação do sujeito colonizado:

Poema de um assimilado

Fui levado  
a conhecer a nona sinfonia  
Beethoven e Mozart  
na música  
Dante, Petrarca e Bocácio  
na literatura  
...Mas de ti mãe África?  
Que conheço de ti?  
a não ser o que me impingiram  
o tribalismo, o subdesenvolvimento  
a fome e a miséria como complemento...

(*Antologia poética da Guiné-Bissau*, 1990, p.118)

A segunda fase é a da *resistência*, na qual o escritor assume a responsabilidade de construtor, arauto e defensor da cultura africana. Esta última é a fase do rompimento com os modelos europeus e da conscientização definitiva do valor do africano – etapa que coincide com a conscientização da africanidade, sob a influência da negritude de Aimé Césaire, Léon Damas e Léopold Senghor. A terceira fase coincide com o tempo da *afirmação* do escritor africano e acontece após a independência, período em que o escritor procura marcar o seu lugar na sociedade e definir a sua posição nas sociedades pós-coloniais em que vive. E, por último, a quarta fase se situa até a atualidade, é a da *consolidação* do trabalho que se fez em termos literários. Neste momento, os escritores procuram traçar os novos rumos para o futuro da literatura, dentro das especificidades de cada país, além de buscar garantir para as literaturas nacionais o lugar que lhes é de direito no corpus literário universal. É nesta fase que a prosa aparece na literatura contemporânea bissau-guineense, quando Domingas Sami inaugurou este estilo com a compilação de contos *A escola* (1993) onde aborda a condição feminina na sociedade nacional. E, em 1999, Filomena Embaló publicou seu primeiro romance, *Tiara*, falando sobre o delicado tema da integração familiar e social no seio da sociedade africana. Um

ano mais tarde, Carlos Edmilson Vieira (2000) editou *Contos de N'Nori*, textos que evocam lendas e costumes populares, recordações de brincadeiras da juventude e as vicissitudes sociais e políticas da sociedade guineense. Assim, a literatura contemporânea guineense, dentro da sua diversidade linguística, cultural e de seu olhar singular sobre o mundo próprio e do outro, retrata através da pluma de seus escritores as desilusões, os medos, alegrias, paixões e todas as aspirações provenientes de um povo que vive e resiste num determinado *tchon*.

Neste viés, partindo dos pressupostos teóricos abordados no primeiro capítulo, juntamente com as informações sobre a sociedade guineense constantes no segundo capítulo, como aspectos culturais, a história social e a construção do Estado-nação Guiné-Bissau após o colonialismo, faremos as análises posteriores de seis poemas de dois autores naturais do território guineense.

### **3. POÉTICA GUINEENSE: FREDERICO MATOS CABRAL E ODETE COSTA SEMEDO**

Após tantas palavras, ideias e conceitos, ainda lembramos de um dos primeiros questionamentos apresentados? Então, escrever em crioulo é resistir culturalmente? Quiçá neste capítulo fique mais evidente, ou não, a resposta para essa pergunta.

#### **3.1. Companheiro de moradia estudantil, amigo e poeta: quem é Frederico Matos Cabral?**

Sem dúvida, uma das primeiras características que saltam aos olhos da memória e me faz recordar desta pessoa é o poder do uso da palavra, pois na maior parte do tempo, salvo alguns dissabores a que toda convivência diária está suscetível, Frederico usou a palavra num tom conciliatório - e teve sucesso na empreitada. De forma muito natural foi uma referência tanto para africanos, quanto para brasileiros que conviveram com ele na CEFVAV - Casa do Estudante das Faculdades de Agronomia e Veterinária da UFRGS, fundada no ano de 1960. Atualmente a moradia acolhe estudantes de todos os cursos, não somente de agronomia e veterinária como em seus primórdios, mediante a comprovação de carência socioeconômica.

Compartilhei com Frederico Cabral alguns anos na CEFVAV e, desde o início, quando fez parte da comissão a qual me selecionou como nova moradora – momento de fragilidade onde temos que contar nossa história de vida para, juntamente com documentações, comprovar a situação de dificuldade socioeconômica-, se mostrou acolhedor e sensível diante do contexto. Em alguns momentos o vi em situações de mediação de conflitos entre estudantes/moradores brasileiros e africanos de diferentes nacionalidades. Certamente tal atitude decorria de sua habilidade, adquirida ou natural, de relacionar-se e de dialogar com diferentes pessoas.

Na CEFVAV tive meu primeiro contato com pessoas do continente africano e, especificamente, da Guiné-Bissau, lugar no qual só havia ouvido vagamente falar na canção do músico Tim Maia: “*Guiné-Bissau, Moçambique e Angola(...)*” A partir dessa vivência se iniciaram as trocas culturais, tanto com ele, com outros guineenses (grupo mais numeroso de

estudantes africanos naquela época dentro da moradia), quanto com congoleses e cabo-verdianos. Eu vinha de uma família de pais que não tiveram a oportunidade de conhecer culturas distantes ou diferentes, não tive acesso a uma educação que me fizesse sonhar em viajar e conhecer outros mundos, então na CEFVAV, compartilhando o dia a dia com pessoas que vinham de tão longe, ou aparentemente tão longe, pude ampliar minha visão de mundo. Além dessa oportunidade de, a partir desses colegas e amigos, conhecer um pouco do continente africano. Assim, pude também conhecer a mim mesma e começar a responder questionamentos (ou sensações) que me inquietavam desde muito cedo: quem sou eu, quais são minhas raízes, de onde vêm meus traços fenotípicos, quem foram esses ancestrais que ninguém nomeia, ao contrário, fazem questão de apagar da minha história?

Bem, voltando ao Frederico... Ele foi um dos primeiros estudantes africanos vindos a partir do convênio PEC-G (Programa de Estudantes - Convênio de Graduação) a ingressar em uma moradia estudantil da UFGRS. Até pouco tempo (no máximo dois anos), das três moradias estudantis diretamente vinculadas à universidade, somente a CEFVAV - organizada a partir de auto-gestão com comissões internas e seleção de ingresso realizada pelos próprios residentes - , aceitava a candidatura dos estudantes africanos.

Lembramos com orgulho da primeira mulher que foi “aceita” (obviamente após muita luta estudantil) na CEU (Casa do Estudante Universitário da UFRGS), no fim da década de 70 - contexto em que só eram aceitos homens na casa. Da mesma forma em que este fato denota um importante rompimento com regras que refletiam o sexismo dentro da instituição, o ingresso de estudantes negros africanos na moradia de uma universidade historicamente branca e elitista, também é um marco dentro de uma lenta, mas possível mudança de paradigma social. Sendo assim, Frederico, assim como muitos outros estudantes negros africanos e negros e/ou pobres brasileiros, vão aos poucos ocupando este território para retomar o poder da palavra e orquestrar alguma mudança social aqui ou lá – não importando em qual margem se vai estar, até porquê o aqui também é parte de lá, e vice-versa.

Por fim, o poeta se formou em Ciências Sociais na UFRGS, fez especialização em Segurança Pública e mestrado em Sociologia na mesma instituição. Voltou para a Guiné-Bissau em 2015, formou família com Denise Catarina Dias Mané (querida amiga, também companheira de moradia estudantil), e tiveram o pequeno Kenzo. Atualmente ele trabalha em seu país e, enquanto ainda estava no Brasil, publicou o livro de poesias “*Kombersa di Bissau*” em 2012, o qual peço licença para utilizar em minhas análises.

Gostaria de ressaltar que Frederico não é um autor consagrado até então, mas escolhi trabalhar com seus poemas porque optou por escrever nas línguas portuguesa e crioula, atitude

que denota um posicionamento político diante de sua história e culturas. Além disso, certamente pela partilha de uma convivência muito enriquecedora e importante para minha formação enquanto pessoa.

### 3.1.1 (Re)tomada de voz

Para *escurecimento* dos fatos (utilizo este termo justamente para contrapor o “esclarecimento” advindo da Europa, visto que a intenção é de descolonizar os saberes), optei por colocar o poema em crioulo no lado esquerdo da página e a tradução em português no lado direito, assim facilitando a tradução e comparação entre os dois idiomas.

Não tenho a intenção de fazer uma análise literária aprofundada dos poemas, no entanto, tentarei pensar na relação que se estabelece entre as ideias centrais dos poemas e as questões de língua e cultura/literatura. Vamos lá:

#### Kombersa di Bissau

Kombersa di Bissau...  
 Ké ku Bissau papia  
 Sibi i ma pertu bardadi  
 Di ki maldadi,  
 Pabia baraka di fanadu  
 Torna i sedu djambadon,  
 Nunde ku ladron  
 Ta sibi di políssia,  
 Pursor ta sibi di guvernu,  
 Duenti ta sibi di médiku,  
 Nin i Ca pirsis konta  
 Ké kubiderus ta obi.  
 Pabia si e bim pa conta  
 Nin fanadu Kanã raparadu  
 Na metadi di blufu

#### Conversa de Bissau

O que Bissau disse  
 Saiba que está mais perto da verdade  
 Do que da maldade  
 Porque barraca do fanado tornou-se a festa  
 Por onde o ladrão  
 Descobre o segredo da polícia  
 Professor descobre o segredo do governo  
 Doente, do médico,  
 Nem é preciso dizer  
 O que as vendedoras escutam  
 Porque, se falaram  
 O fanado não será descoberto  
 No meio dos não fanados  
 (MATOS, 2012, p.13)

Então, o que Bissau quer nos dizer? Que *kombersa* é essa, ora em crioulo ora em português?

O poema *Kombersa di Bissau* dá nome à obra e inaugura o livro de 57 poemas autorais e um, ao final, de autoria do líder político e escritor angolano Agostinho Neto. Do total de

poemas, 15 estão em crioulo com a tradução para o português no rodapé da página, e os restantes são bilíngues (apresentando o título ou alguns vocábulos em crioulo), ou somente em português.

Bissau, a capital da Guiné portuguesa, é majoritariamente povoada por pessoas que vieram do interior do país, pertencentes às etnias de tradição oral, como vimos anteriormente, então nada mais natural do que querer conversar sobre si, entre si, mas também com o restante do mundo. Para isso, mesmo que queira conversar somente em crioulo ou nos idiomas nativos, foi preciso adotar a língua do colonizador para cruzar algumas fronteiras. O poeta Amílcar Cabral considerou a língua como a melhor herança deixada pelos portugueses, ideia semelhante a de Samora Machel (líder e revolucionário moçambicano), para quem a língua portuguesa é um “troféu de guerra” para os povos africanos de língua portuguesa.

Em alguns aspectos os poemas são de difícil entendimento, pois trazem elementos culturais e relacionados à história guineense que não temos como decifrar. No caso de *Kombersa de Bissau* está o termo *fanado* que em pesquisa na internet foi encontrada a seguinte descrição:

O fanado, o segredo mais sagrado na Guiné-Bissau, é uma cerimônia tradicional de iniciação para as raparigas. Outro nome do fanado é mutilação genital feminina, isto é, a remoção do clítoris e lábios na vagina. Mesmo que por lei seja proibido, o fanado ainda ocorre. Muitas das 30 etnias que habitam a Guiné Bissau praticam o fanado, especialmente nas regiões de Gabu e Bafatá, leste do país. Entre elas, todas as etnias islamizadas, que constituem 46 por cento da população guineense, como os fulas, mandingas, beafadas, saracolés, cassangas e mansoncas. Um problema recente é o risco da transmissão de HIV, se for usada uma única faca para vários fanados – o que não é difícil, dadas as condições precárias e o desconhecimento da assepsia entre as fanatecas. Elas usam, com orgulho, a antiga faca da mãe na filha, já gasta e sem gume. Os homens das comunidades onde o fanado é mais acentuado acreditam que a excisão “é uma lei, um dever” que todas as mulheres muçulmanas devem cumprir para que possam ser aceitas na comunidade.  
(In: Guiné-Bissau: um país de língua portuguesa. s/d, s/p)<sup>5</sup>

De acordo com a definição acima, fanado consiste na excisão feminina praticada na Guiné Bissau e também em outras partes do continente africano. No contexto do poema não é possível inferir com certeza que se trata deste ritual de fato, entretanto, se for essa a mesma definição à qual o poeta se referiu, provavelmente ele está criticando algumas instituições pelo seu precário funcionamento.

---

<sup>5</sup> Disponível em <https://guinebissaulusofoniap2.wordpress.com/2014/10/17/o-fanado/> acesso em 17.jul.2017



“Porque barraca do fanado tornou-se a festa/ Por onde o ladrão/ Descobre o segredo da polícia” (MATOS, 2015). É possível que o poeta queira explicitar o fato de as instituições guardarem segredos em suas práticas, assim como no ritual do fanado, que na Guiné são descobertos porque essas instituições não realizam seus deveres de forma efetiva, a fim de atender e beneficiar seu povo.

A excisão feminina acaba sendo uma prática cultural nociva, a qual agride violentamente mulheres durante o ritual e, posteriormente, retira a possibilidade de sentirem prazer no ato sexual, além de proporcionarem risco de doenças e até a morte.

Sem dúvida, algumas culturas são incompreendidas e julgadas de forma preconceituosa com intuito de depreciar determinado grupo social, porém essa não é a intenção deste trabalho. Entretanto, quando qualquer prática, cultural ou não, causa algum dano à moral ou à integridade física de qualquer sujeito, deve ser questionada.

O que é possível inferir no poema é que Bissau está com a palavra, escutem! E não é qualquer fala, ela está mais perto da verdade do que da maldade. Diante de tanto tempo de subjugo colonial, violência e descaso, mesmo assim o povo guineense não retribui com maldade, resistência sim!

Não somente a maldade não tem lugar na Guiné, como também os segredos (talvez a discricção em algumas circunstâncias), já que todos acabam sabendo de tudo, as conversas correm de boca em boca, a comunicação através da fala é uma das características mais visíveis. Um debate entre estudantes guineenses parece uma festa, acalorado, em alto e bom tom.

### 3.1.2 Posicionamento do guineense

#### **Nha Pensamentu**

Nha pensamentu i ka suma  
Arvuri sin planta  
Nha pensamentu i ka suma  
Katchu na fundu di mar  
Nha pensamentu i ka suma  
Di Nbana dunu di tchon.

Nha pensamentu i suma  
Di un mininu ku pirdi speransa  
Ku panta ma i ka kansa  
Pabia si pensamentu i suma  
Pensamentu di kin ku tene  
Pensamentu.

#### **O meu pensamento**

O meu pensamento não é como  
Árvore sem planta  
O meu pensamento não é como  
Pássaro no fundo do mar  
O meu pensamento não é como  
Do Nbana dono da terra.

O meu pensamento é como  
De uma criança que perdeu a esperança  
Assustado, mas não cansado  
Porque o seu pensamento é como  
Quem tem pensamento.  
(MATOS, 2012, p.37)

Neste poema, o poeta nos diz que lugar ocupa e qual seu posicionamento perante o mundo. Inicia afirmando primeiramente quem ele não é: *Árvore sem planta*, assim deixa evidente que é um ser com raízes, que seu pensamento vem de um lugar específico e traz consigo todas as marcas que esse lugar lhe deixou, incluindo sua identidade.

Podemos pensar na identidade nacional afirmando-se em um contexto diaspórico, onde o indivíduo precisa sair de seu lugar de origem para buscar melhores condições de vida, no caso do poeta o acesso à educação. Ao mesmo tempo, é preciso reafirmar o valor deste pensamento, pois ele não está deslocado ou carecendo de sentido, assim como um pássaro submerso.

Migrar é um direito de todo e qualquer cidadão, seja em busca de trabalho para lograr melhores condições de vida, seja para aprimoramento humano, através de trocas culturais, aperfeiçoamento profissional, ou ainda para escapar das mazelas causadas por conflitos e guerras.

No que tange a vivência de imigrantes fora de seus países de origem, temos que atentar para as condições que lhes fizeram migrar. Seguramente um estrangeiro que sai de seu país para estudar, ou mesmo trabalhar, está em uma condição mais confortável do que alguém que é obrigado a migrar por correr algum risco de perder a vida. Entretanto, como vimos no primeiro capítulo, há um fator que é comum a todos os imigrantes e que lhes impõe situações de sofrimento psíquico e até mesmo violência direta: o racismo.

Não é raro perceber (para aqueles que aprimoraram o olhar sob ótica racial), ou escutar relatos, das dificuldades de estrangeiros negros (e não brancos) no Brasil. Infelizmente, a questão racial está longe de ser amplamente discutida e a reflexão sobre este tema não é uma prioridade na educação brasileira. Sendo assim, mantém-se alienada sobre si mesma e sua própria história uma das maiores populações negras na diáspora, certamente com visível intuito de dominar e mantê-la subordinada. Bom, mas e o poema *Nha Pensamentu*, o que tem a ver com isso? Tem a ver porque é a voz e o pensamento de quem vivenciou a realidade brasileira enquanto estudante negro africano. Ao posicionar-se e expressar seu *pensamentu* ele contrapõe a lógica que menospreza a cultura negra africana e também brasileira, rompendo com as imagens binárias criadas pelo colonialismo: branco/civilizado/racional versus negro/bárbaro/emocional.

A produção de indivíduos negros em diversos âmbitos geralmente não tem o devido reconhecimento, a não ser no que tange ao utilitarismo/apropriação, assim não havendo referência a quem a construiu, esquecendo-se do indivíduo e/ou grupo da qual se origina uma determinada cultura. É como exaltar a beleza de uma obra de arte, colocá-la para ser apreciada

na parede da sua casa e não nomear ou até esconder a assinatura de quem a criou, assim colocando foco principal na beleza da obra. Desta forma, são tratadas as culturas e outros tipos de criações de indivíduos e grupos negros. Entretanto, mesmo assustado como uma criança que perdeu as esperanças, ele segue pensando, afinal, pensa porque possui *pensamentu*.

### 3.1.3 O senso comum sobre o guineense

#### **Kuma, ma...**

Kuma nó tene dunu  
Ma nó ka ta odjal.

Kuma nó tene bulanhas  
Ma karus mas tchiu di ki arus.

Kuma nó mas sibi konta bardadi  
Ma nó ka tene nhu djuis.

Kuma nó sibi skribi  
Ma nó ka tene ni djis

Kuma nó sibi kura  
Paludismu ka danu tempu.

Kuma nó sibi gueria  
Ma nó ta mata n'utru.

#### **Disseram, mas...**

Dizem que temos tudo  
Mas nós não o vemos

Dizem que temos bolanhas  
Mas tem mais caroço do que arroz

Dizem que sabemos escrever  
Mas não temos nem giz

Dizem que sabemos curar  
Mas a malária não nos deixa

Dizem que sabemos lutar  
Mas matamos uns aos outros.  
(MATOS, 2012, p.65)

Além da questão da fala, da voz que ecoa e do pensamento expresso, Frederico nos apresenta o poema *Kuma, ma*, mais um de seus poemas escritos em crioulo. Neste, ele também aborda a fala/opinião, porém sob o viés do outro que expressa opinião acerca do guineense e do africano.

Foi preciso, como vimos anteriormente, a criação de uma lei para a implementação da história e cultura afro-brasileiras e africanas nos currículos escolares (lei 10.639/03), posteriormente acrescentada a ela a história e cultura indígenas (lei 11.465/08), com intuito de diminuir o abismo de desinformação sobre nós mesmos, nossa história e construção da nação brasileira. Assim mesmo, passaram-se 14 anos e pouca coisa mudou. Certamente que há uma ideologia por trás dessa falta de empenho para que haja mudanças reais dentro da sociedade.

Percebe-se que há muita desinformação em relação à história da construção da nação brasileira, o que remete às civilizações africanas que foram sequestradas e trazidas para a América, assim como a destruição dos povos indígenas que aqui viviam antes da chegada dos colonizadores. Além da questão educacional, certamente os meios de comunicação contribuem

para a propagação de estereótipos e para diminuir um imenso continente como o africano em poucas e estereotipadas características. Como afirma o etnólogo e cientista político, Carlos Moore, “Num estado multirracial ou multiétnico, a ignorância do Outro tem um caráter desagregador. Quando à ignorância se agregam os preconceitos enraizados na história, o resultado é a corrosão progressiva da consciência nacional, base do sentido de nação” (MOORE, 2010, p.152).

Para além dos estereótipos propagados, como savana, animais exóticos, tribos, pobreza e doenças, o continente africano apresenta tanta riqueza cultural que ainda não podemos mensurar, mas sabemos que há interesses político-ideológicos para que não o descubramos, assim não nos descobrindo enquanto negros brasileiros em diáspora. Ainda dialogando com o pensamento de Moore (2010):

a obrigatoriedade do ensino da África e dos afrodescendentes brasileiros, assim como a generalização das políticas públicas que tendem a potencializar o **empoderamento** dessa população contribui, em médio e longo prazos, para o reforço dos vínculos entre os interesse estratégicos da nação e a afirmação positiva de uma das identidades constitutivas do povo brasileiro (MOORE, 2010, p.154).

Voltando a *Kuma, Ma...* o poema explicita a opinião alheia acerca do sujeito africano, mais especificamente do guineense, e contrapõe o que estão dizendo, *Disseram, mas...* não é bem assim. Ele traz elementos negativos da realidade guineense, como a fome, as doenças, as guerras internas, porém num tom de denúncia – o que de forma alguma se caracteriza como ilegítimo, ainda mais vindo de alguém que vive essa realidade. É como dizer, vocês dizem saber tanto sobre nós, mas essa são nossas dificuldades, muitas delas impostas após o colonialismo em África.

O ponto crucial aqui é: os africanos estão falando sobre si? Quem os ouve e, a partir do que ouve, o que é propagado sobre África e com qual intenção? Certamente, ao longo do texto podemos retirar algumas hipóteses acerca dos questionamentos acima e buscar conhecer e compreender melhor a nossa história afro-brasileira e africana, afim de propagar outras histórias sobre o continente, além de entender o porquê de algumas realidades de vulnerabilidade.

### 3.2. Odete Costa Semedo: a mensageira de dois mundos

Mas...de que lugar parte a mensagem e quem é essa mensageira?

Parte da Guiné Bissau pós-independência, num contexto de ranço por muitos anos de colonização portuguesa, momento de conflito gerado pelas forças políticas de um país recém-independente com amarras no sistema autoritarista pós-colonial.

A mensageira é Maria Odete da Costa Semedo, a qual nasceu em Bissau no dia 7 de novembro de 1959. Licenciou-se em Línguas e Literaturas Modernas (Estudos Portugueses) pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas na Universidade Nova de Lisboa (1989/1990), embora tenha iniciado suas atividades como professora aos 18 anos. Após seus estudos em Portugal, retorna a seu país de origem e assume a Coordenação Nacional do Projeto de Língua Portuguesa no Ensino Secundário, financiado pela fundação Gulbenkian.

Foi Diretora da Escola Normal Superior Tchico-Té e professora colaboradora da Universidade Colinas de Boé, em Bissau. A partir de 1995, passou a desempenhar as funções de Diretora Geral de Ensino, foi ministra da Educação, além de ser Presidenta da Comissão Nacional para a UNESCO. Participou na *Anthologie de Literatures Francophones de l'Afrique de l'Ouest*, Éditions Nathan, Paris, 1994, além de ser co-fundadora e membro do Conselho de Redação da *Tcholona, Revista de Letras, Artes e Cultura*.

Doutorou-se em Letras na PUC de Minas Gerais em 2006, tendo como título de tese *As mandjuandadi - cantigas de mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à literatura*. Tem diversos trabalhos acadêmicos publicados, além de seus livros de prosa e poesia, entre eles:

- *Entre o Ser e o Amar* (1996)
- *Sonéa, histórias e passadas que ouvi contar I* (2003)
- *Djênia, histórias e passadas que ouvi contar II* (2003)
- *No Fundo do Canto* (2007).

Odete também traduziu para crioulo o roteiro do filme *Olhos Azuis de Yonta* do cineasta Flora Gomes e participou na rodagem do mesmo filme como assistente de realização, além de organizar a exposição *Falas di Panus*, na PUC Minas.

### 3.2.1. A mensagem

#### Bu tcholonadur

Ka bu larsi  
 pertu mi  
 rasta stera bu sinta  
 (...)  
 Pertu mi  
 bu puntan n kontau  
 Puntan pa moransa di kasabi  
 pidin pa n mostrau  
 kaminhu sin susegu  
 kurba di sufrimenti  
 paki ami i bu tcholonadur  
 (...)  
 Pertu mi  
 ka bu larsi  
 bin...  
 sinta, paki storia ka kurtu

#### O teu mensageiro

Não te afastes  
 aproxima-te de mim  
 traz a tua esteira e senta-te  
 (...)  
 Aproxima-te de mim  
 pergunta-me onde mora o dissabor  
 pede-me que te mostre  
 o caminho do desassossego  
 o canto do sofrimento  
 porque sou eu o teu mensageiro  
 (...)  
 Aproxima-te de mim  
 não te afastes  
 vem...  
 senta-te porque a história não é curta

(trecho de SEMEDO, 2003)<sup>6</sup>

No poema *O teu mensageiro*, o eu lírico parece estar travando um diálogo entre a tradição e a modernidade, entre aquele que é designado, ou designada, a transmitir a tradição oral, as histórias através de cantigas, provérbios e todas as formas na qual a oralidade é transmitida em África. Esta é a forma com a qual as culturas tradicionais africanas foram transmitidas durante muito tempo, através das pessoas mais velhas, os(as) Griôs, termo abasileirado da palavra *Griot*, em crioulo.

Griôs são sábios da tradição oral que representam nações, famílias e grupos de um universo cultural fundado na oralidade, onde o livro não tem papel social prioritário, e guardam a história e as ciências das comunidades, das regiões e do país. Segundo Celso Sisto Silva:

---

<sup>6</sup> Disponível em:  
<http://www.elfikurten.com.br/2016/07/odete-costa-semedo.html> acessado em 17.jul.2017

Os griôs, condutores do rito do ouvir, ver, imaginar e participar, são os artesãos da palavra. São os que trabalham a palavra, burilam, dão forma, possuem essa especialidade de transformar a palavra em objeto artístico. Há registros da atuação desses artistas desde o século XIV, onde já atuavam no Império Mali. São eles os mantenedores da tradição oral africana, nos últimos setecentos anos, sem dúvida. De fato, a arte verbal dos griôs é tão antiga quanto a mais antiga das cidades da África Ocidental e as pesquisas arqueológicas podem nos fazer crer que tal arte já era mesmo praticada, na África, antes de Cristo. Uma das coisas mais marcantes da atuação de um griô é a possibilidade de reconstruir o passado. (SILVA, 2013, p.3)

Sendo assim, o mensageiro do poema acima está dialogando com seu interlocutor, que provavelmente é mais jovem ou com menos experiência de vida, para que ele não se afaste, pelo contrário, aproxime-se, pergunte, sente-se porque a história não é curta. A conversa remete ao fato de a transmissão oral estar perdendo espaço na modernidade, onde a fala se esvai ao vento, não se fixa nas memórias, enquanto a palavra escrita ganha notoriedade e passa a ser mais reconhecida e respeitada. A frase *sou eu o teu mensageiro* demonstra um posicionamento perante o lugar que os(as) Griôs ocupam ou ocupavam em sociedades de tradição oral, é praticamente um pedido por atenção e respeito, ou seja, a tradição sendo substituída pela modernidade.

Portanto, em *O teu mensageiro* está presente uma figura símbolo da cultura tradicional oral africana, o(a) Griô, o qual pede a palavra com intuito de não deixar que se parca parte da história do continente, talvez sugerindo um diálogo entre o presente e o passado. Ademais, embora a mensagem esteja sendo proferida por um mensageiro que sugere ser masculino pela utilização do artigo de gênero (talvez o uso do artigo masculino esteja dando uma ideia generalizadora, ou seja, de um mensageiro ou de uma mensageira), o poema é escrito por uma mensageira, a escritora.

Nessa perspectiva, Odete Semedo é uma mensageira que rompe com o lugar ao qual lhe foi designado. Dentro da lógica de “colonialidade de poder” (QUIJANO, 2000), a palavra não é conferida às mulheres, menos ainda às mulheres negras, as quais estão em posição maior subalternidade de acordo com a estratificação social criada no sistema imperialista.

Conforme Padilha (2012), dentro do cânone ocidental e sua política de silêncio, existe um não-lugar da lírica feminina na produção literária dos países que foram colonizados por Portugal. “Pensar o cânone literário nos obriga a pensar sobre o jogo de sacralização e silenciamentos, impostos pelo poder do ocidente branco-europeu e por sua capacidade de ditar regras e normas que ajudam a manter a natureza da própria hegemonia” (PADILHA, 2012, p.210). No entanto, Odete e outras mulheres pouco a pouco vêm confrontando esses

silenciamentos por meio da insistência em encenar valores etnoculturais e também estéticos, anteriormente rasurados. Então, dá-se no âmbito literário um enfrentamento de natureza contracanônica.

Contudo “a escrita feminina, africana ou não, historicamente emergiu de uma zona de silêncio, habitando as margens ou sombreado das fímbrias, o que ganha uma dimensão maior quando se trata da lírica” (PADILHA, 2012, p.212), torna-se um grito por tanto tempo calado, após colonialismo castrador. Este é, também, um importante rompimento da colonialidade imposta após as independências, além de fazer parte da tentativa consolidação das nações que estavam a surgir.

### 3.2.2 Diálogo com o colonizador

#### **Bissau Sukuru**

Bissau sukuru  
Guiné fundu  
Murgudjadu na kasabi  
n na koba  
bu na ntera  
Paké nhá ermon  
n punta  
si kaminhu i um son?

#### **Bissau é um enigma**

Bissau é um enigma  
Guiné é um mistério  
Mergulhada numa profunda angústia  
eu a construir  
e tu a destruíres  
Porquê, meu irmão  
pergunto  
se o caminho é único?

(SEMEDO, 2007)<sup>7</sup>

Novamente é abordada a temática do lugar de origem, em *Bissau Sukuru*, percebe-se uma reflexão acerca do que ainda é possível desvendar no território guineense: “Bissau é um enigma/Guiné é um mistério”. Tanto Bissau, a capital propriamente dita, quanto a Guiné, o país em si, tornam-se territórios desconhecidos a serem desvendados no pós-independência.

Com a política assimilacionista de Portugal, durante séculos foram sendo orquestradas diversas formas de destruição nas colônias, entre elas, como vimos no decorrer deste trabalho, da cultura nativa. Para conseguir acender socialmente, foi necessário adotar a cultura, os hábitos e a língua do colonizador. Consequentemente, após a independência do país há a necessidade de (re)conhecer essa população, o território descaracterizado no processo de colonização que sobrepôs as culturas, tornando-se emergente a construção da identidade da nação.

<sup>7</sup> Disponível em:  
[http://www.triplov.com/guinea\\_bissau/odete\\_semedo/poemas/bissau-sukuru.htm](http://www.triplov.com/guinea_bissau/odete_semedo/poemas/bissau-sukuru.htm)

(Acesso 17 jul. 2017)



No poema acima há, novamente, um diálogo, porém agora o interlocutor é o próprio colonizador que está a destruir, enquanto existem esforços para (re)construir a nação. O eu lírico ainda o chama de “meu irmão”, demonstrando assim seu senso de humanidade com o outro indivíduo e, por fim, conclui que “o caminho é o mesmo”, desta forma, se coloca em pé de igualdade perante o colonizador.

Em *Bissau sukuru*, é possível pensar a problemática colonialista da destruição efetiva das sociedades africanas, com suas grandes civilizações, a exemplo do Império Mali, dentre outras, com grande suas construções arquitetônicas, suas formações sociais, religiosas, e outros aspectos culturais. O colonialismo de fato botou edificações simbólicas e concretas abaixo, criando um verdadeiro escombros social.

No poema, pode-se estar falando tanto da questão material da destruição na sociedade guineense, quanto da questão simbólica, anterior ou posterior à colonização (a exemplo das culturas e da imposição de uma língua colonial), já que o colonialismo segue atuando, agora vestido em outra roupagem: o neocolonialismo.

No aspecto imaterial do escombros colonialista, retomamos o teórico Homi Bhabha, o qual remonta a destruição do Outro colonizado por meio de referências negativas com base nas teorias raciais, para assim justificar a conquista. Desta maneira, enquanto o guineense está a construir, talvez (re)construir, sua identidade após a colonização, o (neo)colonialismo está a destruir o indivíduo, sua língua, cultural e tudo o que remete a aspectos positivos de sua negritude.

### 3.2.3. Para quem escrever?

#### Na Kal lingu Ke n na Skirbi

Na diklarasons di amor?  
Na kal lingu Ke n na kanta  
Storias Ke n Kontado?

Na Kal lingu Ke n na skirbi  
Pan n Konta fasañas di mindjeris  
Ku omis di ña tchon?

Kuma Ke n na papia di no omis garandi  
Di no pasadas ku no kantigas?  
Pa n kontal na kriol?  
Na kriol ke n na kontal!

Ma kal sinal ke n na disa  
Netus di no djorson?  
O n na tem ku papia  
Na e lingu lusu

Ami ku ka sibi  
Nin n ka tem kin ke na oioin  
Ma si i bin sedu sin  
N na tem palabra di pasa  
Erderus di no djorson  
Ma kil ke n tem pa konta

N na girtal na kriol  
Pa rekadu passa  
di boka pa boka  
Tok i tchiga si distinu

Na rekadu n na disal tambi  
Na n fodja  
N e lingu di djinti  
E lingu ke n ka ntindi

Kin ke no sedu ba  
mindjeris ku omis d è tchon  
Pa no netus ku no herderus bin sibi  
Ke firmanta no storia.

#### Em que língua escrever

As declarações de amor?  
Em que língua cantar  
As histórias que ouvi contar?

Em que língua escrever  
Contando os feitos das mulheres  
E dos homens do chão?

Como falar do velhos  
Das passadas e cantigas?  
Falarei em crioulo?  
Falarei em crioulo!

Mas que sinais deixar  
Aos netos deste século?  
Ou terei que falar  
Nesta língua lusa

E eu sem arte  
Nem musa  
Mas assim terei  
Palavras para deixar  
Aos herdeiros do nosso século

Em crioulo gritarei  
A minha mensagem  
Que de boca em boca  
Fará sua viagem

Deixarei o recado  
Num pergaminho  
Nesta língua lusa  
Que mal entendo

E ao longo do século  
No caminho da vida  
Os netos herdeiros  
Saberão quem fomos.  
(SEMEDO, 2007)<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Disponíveis em:  
<https://observalinguaportuguesa.org/na-kal-lingu-ke-n-na-skirbi-em-que-lingua-escrever/>

(Acesso em: 17 jul. 2017)

O poema *Na Kal lingu Ke n na Skirbi/ Em que língua escrever*, traz a questão do conflito linguístico entre o crioulo e o português, já que a língua portuguesa é a língua de ensino e da administração pública, como vimos ao longo do texto, porém está longe de ser a língua de comunicação majoritária.

A questão linguística em países africanos de colonização portuguesa é complexa, dada a grande diversidade linguística e a consequente dificuldade em implantar uma língua hegemônica. O crioulo surgiu a partir da expansão do colonialismo na tentativa de solucionar o problema de comunicação em sociedades multilíngues, sendo sua utilização diferenciada de acordo com as regiões: no interior é a língua veicular, conservando a língua autóctone como principal; na cidade é o principal idioma. No período colonial, quem utilizasse o crioulo era considerado moderno e ocidentalizado, porém os assimilados (guineenses que preenchiam os requisitos culturais de cidadania, como um certo grau de escolaridade), envergonhavam-se de falar crioulo em público.

Em algumas escolas, tanto públicas como privadas, os alunos são punidos se forem pegos falando em crioulo, já em casa, no mercado e em ambientes de lazer, o crioulo é a língua mais usada. Conforme contata a UNESCO desde 1953, a alfabetização na língua materna é importante por razões pedagógicas. Esse fato também se revelou em várias pesquisas na área da educação, as quais revelam a necessidade de manter ligações entre o conhecimento escolar e a cultura, a fim de obter sucesso na alfabetização de jovens e de crianças (MENDES, 2017, p.55).

Se o português é a língua oficial e de escolaridade e a justificativa para isso é histórica e colonizadora, perguntamos: qual o seu propósito ou utilidade? Onde está o sentido em ensinar uma língua que não expressa a realidade cultural de um povo? E sua existência é como uma língua de educação e de exercício pleno da cidadania e formação intelectual? Esses são questionamentos que Paulo Freire fez para provocar uma reflexão mais profunda relativa ao problema apresentado. (MENDES, 2017, p.54)

Sem dúvida, a questão linguística de imposição do português como língua oficial e de ensino na Guiné Bissau ainda será debatida durante muito tempo, pois esse é também o cerne do debate no âmbito da construção da identidade nacional.

Frente ao conflito linguístico, em que língua Odete escreve? Em ambas, visto que vislumbra o desenvolvimento educacional guineense, opta por escrever em crioulo para que os filhos e netos daquela terra possam ter acesso a sua escrita no futuro. Ao mesmo tempo, também escreve em português, porque este idioma todavia faz parte da realidade herdada do período colonial, além de possibilitar que sua escrita ultrapasse fronteira - o que de fato ocorreu.

*Em que língua escrever* apresenta uma diversa gama de elementos culturais que poderiam ser aqui analisadas, mas não é a pretensão deste estudo. Contudo, é importante ressaltar alguns aspectos que também são encontrados nos outros poemas durante o trabalho: a questão da oralidade, da valorização da ancestralidade e dos valores tradicionais, a voz subalterna tanto de mulheres quanto de homens ecoando, assim como o estranhamento diante da língua/cultura do colonizador.

Sem dúvida, há um posicionamento perante a língua/cultura colonizadora: “Falarei em crioulo? / Falarei em crioulo! / Em crioulo gritarei / A minha mensagem / Que de boca em boca / Fará sua viagem” (SEMEDO, 2017).

Assim, optar por uma expressão bilíngue mostra, como se dará com relação a outros procedimentos textuais, que sua “ambiguidade linguística é o símbolo, e uma das maiores causas, de sua ambiguidade cultural”, valendo-se das palavras de Memmi (1977, p.98). Também, de acordo com Padilha (2008, p.91), deve-se ver no ato declarado pela opção bilíngue, um gesto de resistência, uma “tomada de consciência de si mesmo e de todo um grupo humano” (MEMMI, 1977, p.98-99).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando Said (2011), as relações entre literatura, cultura e imperialismo não estão isoladas entre si, uma vez que estão dentro de um mesmo contexto e expressam as relações sociais de poder. Também a língua, enquanto veículo de cultura e comunicação, é utilizada dentro da lógica de *colonialidade de poder* (QUIJANO, 2000), afim de reproduzir as estruturas e práticas de dominação, como reafirma a professora e pesquisadora Inocência da Mata:

Não obstante a necessidade de se estar atento à problemática das relações de poder na arena internacional, quando se reflecte sobre a problemática linguística, não se pode desconsiderar que, com mais razão na época da globalização em que vivemos, alianças desiguais costumam a resultar em dominação, sobretudo quando elas decorrem de antigas relações de desigualdades como são as relações coloniais. (MATA, 2009, p.13)

Então, sob a perspectiva das relações de poder e as culturas nacionais, é possível inferir o porquê da nada fácil implementação real das leis que inserem o ensino de história e cultura afro-brasileira, africana e indígena nos currículos escolares brasileiros. Quem detém o poder político-econômico no Brasil segue a mesma mentalidade da elite colonial escravocrata, já que muitos deles são seus herdeiros diretos daqueles, por isso fica evidente a falta de vontade política em pressionar as instituições para o cumprimento das leis.

Certamente, tanto Odete Semedo quanto Frederico Matos nos passam mensagens indispensáveis sobre a realidade de seus contextos de origem e, assim, marcam seus posicionamentos pelo simples fato de escreverem na língua guineense e portuguesa. Acabam por se tornarem mensageiros de dois mundos, pois ao escreverem em situação de colonização, na língua africana e europeia, permitem-se participar de “*dois reinos psíquicos e culturais*” (MEMMI, 1957).

Novamente em diálogo com o tunisiano Albert Memmi, no seu livro *Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador* (1957), afirma que a “dilaceração essencial do colonizado encontra-se particularmente expressa e simbolizada no bilinguismo colonial” (MEMMI, 1989, p. 96). Neste caso, não deve haver confusão entre dualismo linguístico, visto que língua está sendo pensada numa ampla acepção, ou seja, como veículo de cultura.

Nessa perspectiva, o autor considera que o bilinguismo imposto pelo colonizador subtrai a essência cultural, assim dilacerando o colonizado. De fato, quando pensamos numa criança com língua materna crioula, ou fula, por exemplo, que é obrigada a falar somente o português dentro do ambiente escolar, sujeita a punições com uso de violência física e/ou moral, não podemos discordar do efeito dilacerador da imposição linguística. Além da importância conferida à alfabetização em língua materna, como vimos ao longo do texto. A violência também é exercida contra jovens e adultos, mas as crianças são as que estão mais vulneráveis. Segundo a crítica de Chinua Achebe (1930-2013), é alienante dominar perfeitamente um código linguístico, se não se está naquele contexto.

Entretanto, ao olhar a questão sob outro viés, é inegável o fato de que o aspecto linguístico aponta uma particularidade desta escrita africana em que a língua portuguesa encara uma roupagem toda íntima e inovadora, (re)vestida de uma oralidade rica em termos e linguajares únicos de empréstimos linguísticos das várias línguas em convívio com aquela mesma lusitana.

Podemos então dizer que a língua portuguesa em que o africano vive é a sua, africana, a mesma que ele vai (re)elaborando, e não a que lhe impõe ou impôs um padrão exógeno. A partir disso, Octavio Paz (1990), reflete quanto à relação Europa/Outros mundos:

Las lenguas son realidades más vastas que las entidades políticas e históricas que llamamos naciones. Un ejemplo de esto son las lenguas europeas que hablamos en América. La situación peculiar de nuestras literaturas frente a las de Inglaterra, España, Portugal y Francia depende precisamente de este hecho básico: son literaturas escritas en lenguas transplantadas. Las lenguas nacen y crecen en un suelo; las alimenta una historia común. Arrancadas de su suelo natal y de su tradición propia, plantadas en un mundo desconocido y por nombrar, las lenguas europeas arraigaron en las tierras nuevas, crecieron con las sociedades americanas y se transformaron. Son la misma planta y son una planta distinta. (PAZ, 1990)<sup>9</sup>

Podemos, assim, pensar sobre a questão linguística e cultural africana partindo do exemplo do continente americano dado pelo escritor mexicano. Embora o português tenha sido imposto, negá-lo nos dias atuais é impossível, dada a influência que exerce sobre nós colonizados, seja ela positiva ou não. Pensar que alguém se torna menos africano por carregar traços culturais europeus, é uma lógica parecida ao que acontece no Brasil quando ouvimos que indígenas não podem usar roupas, equipamentos eletrônicos, tampouco viver em cidades. Infelizmente não temos como voltar ao passado e desfazer os efeitos do colonialismo, o que é

---

<sup>9</sup> Disponível em: [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1990/paz-lecture-s.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1990/paz-lecture-s.html) (Acesso: 17 jul. 2017)

possível é pensar daqui para frente. Nesta lógica, questionar, em sociedades como a Guiné-Bissau, se o português deve seguir sendo a língua de ensino ou mesmo a oficial da nação, sim, é uma ótima questão a ser pensada e, quem sabe, é uma situação passível de ser revertida.

Os guineenses estão a escrever acessando esses dois mundos, será ainda por imposição? Será por conta da recepção às suas obras, ou seja, para que sejam lidas por outras pessoas além das naturais da Guiné-Bissau? Será que, como disse Amílcar Cabral, a língua lusa foi a única herança (entendo por positiva), deixada pelos portugueses? E o crioulo, é uma expressão de resistência frente à colonização e consequente imposição da língua/cultura colonizadora?

Bem, o que foi possível inferir é que: alguns guineenses estão a disseminar as sementes de seus pensamentos, as quais voam em português, mas também em crioulo, e germinam mundo afora. Esta/este que escreve, mas não esquece sua oralidade, suas questões nacionais, tampouco sua raiz linguística tradicional, deixa de ser colonizado ao negar o português e falar somente em crioulo?

São algumas das perguntas que ficam em aberto, pois asseverar sobre tais temas pode ser um tiro no pé, dada a complexidade do debate. Contudo, pode-se assegurar que simplesmente (re)tomar a palavra, entoar a voz, em forma de grito, canto ou até sussurro, em situação de colonização já é a resistência em si. Fazer isso em dois idiomas, um herança da colonização, outro híbrido entre os idiomas locais e a língua lusa, é também posicionar-se diante do fato de sermos colonizados, sem sermos resignados perante a situação.

Conforme Maria Lugones afirma, a colonialidade, tomando o conceito como referência, cujo nascimento está estreitamente ligado ao colonialismo, estende e prolonga seus efeitos. Tais efeitos não se restringem à questão racial, mas permeiam “todo o controle do sexo, a subjetividade, a autoridade e o trabalho” (LUGONES, 2008, p.20-21). Walter Dignolo, dialogando com a autora citada acima, assinala que o processo colonial esteve ancorado sobre os vetores fundamentais que foram o patriarcado e o racismo (MIGNOLO, 2008, p.9). Nesta linha de pensamento, é possível reafirmar o fato de que, uma mulher negra ao escrever, ao falar, assim expressando seus pensamentos/sentimentos, está transgredindo normas impostas por um padrão branco e masculino. Da mesma forma como um homem negro também está rompendo a hegemonia branca ao se expressar. Sendo assim, a escrita negra guineense com todas suas especificidades, antes de mais nada, é fruto da resistência do povo africano, seja ela em crioulo, seja em português.

## REFERÊNCIAS

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

AUGEL, Johannes. **O Crioulo da Guiné-Bissau**. Afro-Ásia, 19/20, 1997, p. 251, 254

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. UFMG, Belo Horizonte, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Lingüísticas**. Tradução: Paula Montero. P.L'économie des échanges linguistiques. Langue Française, 34, maio 1977.

BRASIL, Presidência da República. **Mulheres Negras Contam sua História**. Elaboração, distribuição e informações Secretaria de Políticas para as Mulheres, Via N1. Brasília, 2013.

COUTO, Hildo Honório do. **A Poesia Crioula Bissau-guineense**. Unb, Pápiá, 2008.

CABRAL, Amílcar. **Libertação Nacional e Cultura**. In: Sanches. RIBEIRO, Manuela (organizadora) Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Edições 70, Lisboa, 2012, p. 375-376.

CHABAL, Patrick. **Vozes moçambicanas: Literatura e nacionalidade**. Lisboa: Veja, 1994.

DIAS, Juliana Braz. **Língua e Poder: transcrevendo a questão nacional**. Unb, Brasília, 2002.

DAVID, Débora Leite. **A mulher em África. Vozes de uma margem sempre presente**. USP, São Paulo, 2009.

DIOGO, Rosalia Estelita. **Paulina Chiziane e Conceição Evaristo: escritas de resistência**. Fazendo Gênero 9 Diásporas, Diversidades, Deslocamentos 23 a 26 de agosto de 2010.

DUARTE, Constância Lima; SCARPELLI, Marli Fantini. **Gênero e Literatura nas Literaturas de Portugal e África**. Coleção Mulher e Literatura V.III, UGMG, Belo Horizonte, 2002.



Consulta sobre o termo fanado em: **Guiné-Bissau: um país de língua portuguesa**. Disponível em: <https://guinebissaulusofoniap2.wordpress.com/2014/10/17/o-fanado/>  
Acessado em: 17jul.2017.

EMBALÓ, Filomena. **O Crioulo da Guiné-Bissau: língua nacional e factor de identidade nacional**. PAPIA 18, França, 2008, p. 101-107  
FANON, Franz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução: Renato da Silveira. EDUFBA, Salvador, 2008.

FANON, Franz. **Os Condenados da Terra**. Tradução: Eunice Albergaria da Rocha e Lucy Magalhães. UFJF, Juiz de Fora, 2010.

FONSECA, Maria Nazareth Soares; MOREIRA, Terezinha Taborda. **Panorama das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa**. Disponível em: <file:///G:/TCC/Textos%20segundo%20capítulo/PANORAMA%20DAS%20LITERATURAS%20AFRICANAS%20DE%20LÍNGUA%20PORTUGUESA.pdf> (acesso em: 17de jul.2017)

GYEKYE, Kwame. **Pessoa e Comunidade no Pensamento Africano**. Tradução: Thiago Augusto de Araújo Faria. The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 297-312.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural da Pós-Modernidade**. Tradução: Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Editora DPeA. Rio de Janeiro, 2013.

HALL, Stuart; Organização Liv Sovik. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução: Adelaine La Guardia Resende. UFMG, Belo Horizonte, 2013

HENRIQUES, Isabel Castro. **Colónia, colonização, colonial e colonialismo**. In: SANSONE, Livro; FURTADO, Cláudio Alves (organizador). Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa. Edufba ABA Publicações, Salvador, 2014, p.45-58.

INE -Instituto Nacional de Estatística. **Terceiro Recenseamento Geral da População e Habitação (III RGPH)**. Guiné-Bissau, 2009.

INE -Instituto Nacional de Estatística. **Estatísticas Básicas da Guiné-Bissau 2014**. Guiné-Bissau, 2014.

LARANJEIRA, Pires. Colaboração de Inocência da Mata e Elsa Rodrigues dos Santos. **Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa**. Universidade Aberta, Lisboa, 1995.

LUGONES, María. **Colonialidade e gênero**. Binghamton University (USA), 2008. Disponível em: <file:///C:/Users/lucas/Desktop/Colonialidade%20e%20g%C3%AAnero%20Maria%20Lugones.pdf> (Acesso em: 17 jul. 2017)

LIMA, Cláudia. **O Profano e o Sagrado no Cotidiano Africano**. Fonte do artigo: MEYER, Laure. *Objetos africanos: vida cotidiana, ritos, arte de corte*. Lisboa; Paris: Pierre Terrail, 1994.

LEITE, Fábio. **Valores Civilizatórios em Sociedades Negro-Africanas**. *África Revista de Estudos Africanos*, USP, São Paulo, 1995/1996.

MACEDO, José Rivair (organizador). **O Pensamento Africano no Século XX**, Outras Expressões, São Paulo, 2016

MACEDO, José Rivair. **Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe**. ISSN: 2177-5648 OPSIS (On-line), Catalão-GO, v. 16, n. 2, p. 280-298, jul./dez. 2016

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, no 34, p. 287-324, 2008

MATA, Inocência. **No fluxo da resistência: A literatura, (ainda) universo da reinvenção da diferença**. *Niterói*, n. 27, p. 11-31, 2. sem.2009.

MEMMI, Albert. *Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador*. Paz e Terra, São Paulo, 1957.

MENDES, Etoal. **Guiné-Bissau: Desafios para educação em situações de conflito linguístico entre o português e o crioulo**. *Revista Semana da África na UFRGS*. V.4, Maio de 2017.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Linguagem e Identidade Africana/Afro-brasileira**. *Fólio – Revista de Letras Vitória da Conquista* v. 3, n. 2 p. 201-219 jul./dez. 2011.

NEVES, Cleiton Ricardo das. ALMEIDA, Amélia Cardoso de. **A identidade do “Outro” colonizado à luz das reflexões dos estudos Pós-Coloniais**. Publicação do Programa de Pós-Graduação em História da Unb, Brasília, jul.2012.

OLIVEIRA, Jurema. **Vozes femininas nas literaturas africanas de língua portuguesa**. Universidade Federal do Espírito Santo – Ufes, Contexto (ISSN 2358-9566), Vitória, n. 25, 2014.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o Gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

PADILHA, Laura Cavalcante. **Entre Voz e Letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX**. EdUFF e Palhas Editora, Niterói, 2007.

PADILHA, Laura Cavalcante. **Sobre Mulheres, Cânones, Silêncios e Enfrentamentos**. Revista Diadorin, UFRJ, v.11, jul.2012.

PADILHA, Laura Cavalcante. **Bordejando a margem (escrita feminina, cânone e encenação de diferenças)**. SCRIPTA, Belo Horizonte. V.8, n.15, p.253-266, 2004

PAZ, Octávio. **La Búsqueda del Presente**. Disponível em:  
[http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1990/paz-lecture-s.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1990/paz-lecture-s.html)

(Acesso em: 17 jul. 2017)

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Taller de Gráficas y Servicios. Argentina, 2000.

RISO, Ricardo. **Odete Costa Semedo - No fundo do canto**. Revista África e Africanidades - Ano I - n. 1 – Maio. 2008 - ISSN 1983-2354 Disponível em:  
[www.africaeafricanidades.com](http://www.africaeafricanidades.com) Acessado em: 17jul.2017.

RIBEIRO, Giselle Rodrigues. **Desafio vencido: a Literatura guineense chega finalmente ao lado brasileiro do Atlântico**. Revista Crioula, n.4, 2008.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. Tradução: Denise Bottmann. Companhia da Letras, São Paulo, 2011

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?**. Tradução: Sandra Regina Goulart Ameida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2010.

SEMEDO, Maria Odete da Costa. GARCÍA, Xosé Lois. **Literatura de Guiné-Bissau**. Antologia da poesia feminina dos PALOP. Santiago de Compostela: Edicións Laiovento, 1998, s. 194

SILVA, Monaliza Rios. **A Guiné-Bissau no Fundo do Canto: o tempo/espço póscolonial de Odete Semedo**.

SANTOS, Luis Carlos Ferreira dos. **Filosofia Africana na Poesia Afrobrasileira**. Revista África e Africanidades – Ano 2 - n. 6 - Agosto. 2009 - ISSN 1983-2354  
[www.africaeafricanidades.com](http://www.africaeafricanidades.com)

SANTOS, José Henrique de Freitas; RISO, Ricardo. **Afro-Rizomas na Diáspora Negra: as literaturas africanas na encruzilhada brasileira**. Kitabu, Rio de Janeiro, 2013.

SANTOS, Adalberto Silva. **Resistências culturais como estratégias de defesa da identidade. Entrevista concedida ao autor**. Disponível em:  
<file:///G:/TCC/Resistências%20culturais%20como%20estratégias%20de%20defesa%20da%20identidade.pdf> (Acesso em: 17 jul.2017)

SCHMIDT, Simone Pereira. **Traduzindo a memória colonial em português: raça e gênero nas literaturas africanas e brasileira.** Anu. Lit. Florianópolis, v.18, n. esp. 1, p.99-114, 2013.

SILVA, Celso Sisto. **Do griô ao vovô: o contador de histórias tradicional africano e suas representações na literatura infantil.** Nau Literária: crítica e teoria das literaturas. Porto Alegre, v.9, n.1, jan/jun.2013.

TODOROV. Tzvetan, **A Literatura em Perigo.** DIFEL, Rio de Janeiro, 2009.