



Ricardo Aguielo Aquixinco Gomes Cá

**Estado-nação, identidades, memória e cultura guineense
em *Kikia Matcho* e *Mistida***

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Letras/Literatura, Cultura e Contemporaneidade pelo Programa de Pós-graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade, do Departamento de Letras e Artes da Cena da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Alexandre Montaury Baptista Coutinho

Rio de Janeiro
Maio de 2025



RICARDO AGUINELO AQUIXINCO GOMES CÁ

Estado-nação, identidades, memória e culturaguineense em Kikia Matcho e Mistida

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. Alexandre Montaury Baptista Coutinho

Orientador

Departamento de Letras – PUC-Rio

Prof. Júlio Cesar Valladão Diniz

Departamento de Letras – PUC-Rio

Prof. Silvio Renato Jorge

UFF

Prof. Daniel Marinho Laks

UFSCAR

Profa. Érica Cristina Bispo

IFRJ

Rio de Janeiro, 06 de maio de 2025.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Ricardo Aguielo Aquixinco Gomes Cá

Possui licenciatura em Letras – Língua Portuguesa pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Unilab (2018). Mestre em Literatura, na área de Literatura, Cultura e Contemporaneidade, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio (2021).

Ficha Catalográfica

Cá, Ricardo Aguielo Aquixinco Gomes

Estado-nação, identidades, memória e cultura guineense em Kikia Matcho e Mistida / Ricardo Aguielo Aquixinco Gomes Cá ; orientador: Alexandre Montaury Baptista Coutinho. – 2025.

139 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2025.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Guiné-Bissau. 3. Abdulai Sila. 4. Filinto de Barros. 5. Identidade. 6. Memória. I. Coutinho, Alexandre Montaury Baptista. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD: 800

Para minha mãe, Antónia Olitro Có, *in memoriam*, pelo amor, carinho, paciência e por sua capacidade de me trazer paz na correria de cada semestre.

Ao meu pai, António Gomes Cá, pelo afeto e pela educação.

Aos meus irmãos, Victor Miguel, Domingas, Francisca, Teresa, Regina, Jorge, Adriana, Conceição.

Agradecimentos

Aos meus avôs, e ao meus ancestrais por terem me guiado até ao fim desta tese, em especial ao Prof. Dr. Alexandre Montauray Baptista Coutinho por ter aceitado me orientar ao longo desta caminhada relevantíssima na minha vida. Obrigado pela dedicação em suas orientações, por sugestões de leituras críticas e literárias e por suas aulas apaixonantes e instigantes.

Aos professores que aceitaram participar da Banca Examinadora.

À vida por me conceder a oportunidade de existir como pessoa.

Aos meus avós, *in memoriam*, por terem me induzido nos caminhos dos saberes ancestrais e da vida.

Às balobas da minha terra Biombo¹ e da minha família, pela proteção no dia a dia.

Aos meus pais: António Gomes Cá e Antónia O. Có, pela gestação, amor, carinho e educação. Aos meus irmãos: Conceição, Domingas, Francisca, Maria Regina, Adriana, Victor Miguel, Jorge, Teresa pela força da união e da amizade.

Aos meus amigos-irmãos que a cidade maravilhosa me proporcionou nesta trajetória fantástica: Nhá mantinhas de guineendade.

Aos meus professores: Aza Njeri, Eneida Leal, Frederico Coelho, Júlio Diniz, Karl Erik, Patrícia Lavelle, pelas aulas ao longo desta caminhada acadêmica.

Os meus sinceros agradecimentos aos colegas de turma, pelos momentos compartilhados nos corredores da PUC-Rio; com eles pude fortalecer uma relação de amizade.

À Secretaria do Departamento de Letras da PUC-Rio, em especial ao meu amigo Rodrigo Santana Pinheiro.

À CAPES e à CNPq, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

¹ **Biombo** é uma região da Guiné-Bissau, cuja capital é Quinhamel. Possui 93.039 habitantes (2009), correspondente a 6,42% da população do país. É a segunda região menor região do país.

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico — Brasil (CNPq) — Código de Financiamento 001.

Resumo

CÁ, Ricardo Aguielo Aquixinco Gomes; COUTINHO, Alexandre Montaury Baptista (orientador). **Estado-nação, identidades, memória e cultura guineense em *Kikia Matcho* e *Mistida***. Rio de Janeiro, 2025. 139 p. Tese de Doutorado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese promove uma análise das relações entre literatura, identidades, memória e cultura guineense na obra *Kikia Matcho* (1997), de Filinto de Barros e *Mistida* (1997), de Abdulai Sila, sob a perspectiva do diálogo nessas vertentes, tendo em vista o passado colonial e os consequentes processos da construção do Estado-nação e da resistência das culturas locais. Sila e Barros discutem marcas do passado literário e cultural da Guiné-Bissau e suas obras procuram definir perspectivas de afirmação histórica e política, por meio de atitudes individuais e dos movimentos culturais que impulsionaram a revolução da independência. Além disso, trata-se de compreender a importância das marcas de oralidade nessas narrativas. O método escolhido para o desenvolvimento da pesquisa é o analítico-descritivo e de cunho bibliográfico, considerando-se *Kikia Matcho* (1997) e *Mistida* (1997) como objetos do estudo. Para tanto, o trabalho apresenta, como fundamentação teórica, Alfredo Bosi (2002) sobre narrativa e resistência, Edward Said sobre o papel do intelectual como porta-voz; Moema Augel (2007), Mia Couto (2005), Mata (2014), Hall (2006) e Hamilton (1999) em suas reflexões sobre a questão dos vícios coloniais na formação da identidade nacional. Como resultado, os romances apresentam, de diferentes modos, entrecruzamentos entre a história e a ficção, denunciando os problemas sociais e políticos enfrentados pelos guineenses em vários momentos de sua história até os dias atuais. Nessas denúncias, afirmam-se sentidos de resistência cultural e de afirmação identitária.

Palavras-chave:

Guiné-Bissau; Abdulai Sila; Filinto de Barros; Identidade; Memória; Engajamento Literário

Abstract

CÁ, Ricardo Aguielo Aquixinco Gomes; COUTINHO, Alexandre Montauray Baptista (Advisor). **Nation-state, identities, memory and Guinean culture in *Kikia Matcho* and *Mistida***. Rio de Janeiro, 2021. 139 p. Dissertation – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation promotes an analysis of the relations between literature, identities, memory and Guinean culture in the work *Kikia Matcho* (1997), by Filinto de Barros and *Mistida* (1997), by Abdulai Sila, from the perspective of dialogue in these aspects, considering the colonial past and the consequent processes of construction of the nation state and the resistance of local cultures. Sila and Barros discuss marks of Guinea-Bissau's literary and cultural past, and their works seek to define perspectives of historical and political affirmation, through individual attitudes and cultural movements that drove to the independence revolution. Furthermore, it is a question of understanding the importance of oral marks in these narratives. The method chosen for the development of the research is the analytical-descriptive and bibliographic in nature, considering *Kikia Matcho* (1997) and *Mistida* (1997) as objects of study. The work presents, as a theoretical foundation, Alfredo Bosi's work (2002), on narrative and resistance, Edward Said on the role of the intellectual as spokesperson; Moema Augel (2007), Mia Couto (2005), Mata (2014), Hall (2006), and Hamilton (1999), on the issue of colonial vices in the formation of national identity. As a result, the novels present, in different ways, intersections between history and fiction, denouncing the social and political problems faced by Guineans at various moments in their history up to the present day. In these complaints, senses of cultural resistance and identity affirmation are asserted.

Keywords

Guinea-Bissau; Abdulai Sila; Filinto de Barros; Identity; memory; Literary Engagement

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 ABDULAI SILA E FILINTO DE BARROS: PRESSUPOSTOS DE ANÁLISE LITERÁRIA E CULTURAL	31
2.1 A representação dos intelectuais: o percurso da revolução pela consciência	36
2.2. A reafirmação de espíritos: memória e trauma como processo de silenciamentos	43
2.3 O poder da linguagem e as formas da representação no romance	45
2.4 A missão e a voz do intelectual perante o poder	49
2.5 Ficção e utopia na literatura guineense: cultura oral e o conceito de verdade	53
2.6 Utopia libertária, mito e crenças.....	59
3 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO E CULTURAL DA GUINÉ-BISSAU	63
3.1 Literatura guineense: as verdades de uma independência nova.....	65
3.2 A cidade de Bissau e os desafios da pós-independência	67
3.3 Representação social e cultural através das personagens Mama Sabel e Mana Tchambú	76
3.4 Djiba Mané e Joana: mistida urgente a safar.....	80
4 ETNICIDADE COMO PROBLEMA NA CONSTRUÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO: OS CONFLITOS ENTRE PODER POLÍTICO E AUTORIDADE TRADICIONAL	89
4.1 O papel do poder tradicional pré-colonial na afirmação da nação guineense	91
4.2 As relações entre o poder político e o poder tradicional na Guiné-Bissau: a busca pelo caminho da democracia	93
4.3 Ndani, Bsum Nanki [régulo], Professor e os desafios da assimilação colonial	97

SUMÁRIO	
5.1 A experiência do tempo no romance	107
5.2 A soma dos tempos: sonho utópico e a decadência governamental	110
5.3 Personagens intelectuais: memórias e tempos	116
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
Referências bibliográficas	135

Povo Adormecido

Há chuvas
que o meu povo
não canta
Há chuvas
que o meu povo
não ri
Perdeu a alma
na parede alta do macaréu

Fala calado
e canta magoado

Vinga-se no tambor
na palma e no caju
mas o ritmo não sai

Dobra-se sob o sikó
como o guerreiro vergado
cala o sofrimento no peito

O meu povo
chora no canto
canta no choro
e fala na garganta do bombolon

Grei silêncio
quebrado
nas gargalhadas

de Kussilinha
em quedas de água
moldando pedras
esfriando corpos

esculpidos
no corpo do bissilão

1 INTRODUÇÃO

A literatura guineense ascendeu da literatura autônoma, sobretudo, na condição de símbolo de resistência. Pesquisadores das literaturas africanas de língua portuguesa² descrevem o início da literatura da Guiné-Bissau nas décadas de 1920 e 1930, quando surgiram os primeiros textos escritos cuja temática retratava a natureza guineense. O espírito que modelou a literatura guineense ao longo do árduo caminho da independência política começou a ganhar forças nas primeiras décadas do século XX, precedendo o início da luta armada nos anos de 1960.

Conquistada sua independência política em 1973, seus escritores, testemunhas de um tempo de profundas mudanças político-sociais, permaneceram atentos aos desdobramentos da pós-independência, entre eles os longos enfrentamentos militares de (1998-1999)³, as esperanças e os projetos da reconstrução nacional.

É justamente dentro desse período conturbado das primeiras décadas de independência, em que se buscavam as diretrizes para a consolidação dessa nação jovem, que o Abdulai Sila e o Filinto de Barros se voltaram para o gênero romance e, entre outras obras, escreveram *Mistida* (1997)⁴ e *Kikia Matcho* (1997)⁵. As obras propõem despertar

² Não posso nomeá-los todos, mas aqui vão alguns nomes: Abdulai Sila, Erica Cristina Bispo, Karina de Almeida Calado, Jorge Otinta, Margarida Calafate Ribeiro, Moema Parente Augel, Maria Nazareth Fonseca, Odete Costa Semedo e entre outros.

³ O conflito militar começou no dia sete de junho de mil novecentos e noventa e oito na Guiné-Bissau entre as forças governamentais liderado pelo falecido presidente general João Bernardo Vieira e as forças denominado de Junta Militar liderado pelo falecido ex-chefe de estado maior, general das forças armadas, Ansumane Mané. O conflito militar que durou 11 meses na Guiné-Bissau e causou a maior tragédia no Centro de Formação Profissional e Artesanal (CIFAP), espaço religioso onde se abrigaram milhares de pessoas.

⁴ Vale aqui salientar que durante a nossa análise do romance, usamos a palavra *Mistida* sobre algumas considerações da estrutura da trilogia, já que trabalhamos com os romances *A última tragédia* e *Mistida*. O fato de este último livro nomear a trilogia é, por si só, bastante significativo. Mas, também em alguns contextos, usamos a palavra *Mistida* para nos referir apenas à obra *Mistida*. Se nos remetermos à primeira publicação dos romances, perceberemos que, curiosamente, o primeiro livro da trilogia, *A última tragédia*, foi publicado em 1995 – um ano após foi lançado *A eterna paixão* (1994), segundo livro da trilogia. E *Mistida*, por sua vez, foi publicado em 1997, um ano antes do golpe de Estado que levou o país à guerra civil de 1998-1999. E essas obras todos foram republicadas em conjunto em 2002, pela editora Praia-Mindelo, com apoio do Centro Cultural Português.

⁵ Nesta edição não há o subtítulo presente na versão portuguesa da obra: *Kikia Matcho - o desalento do combatente* (1999). **Kikia**, na língua crioula guineense, significa coruja, ave

consciência dos nacionalistas.

Neste estudo comparado perscrutaremos, pela via literária, os ecos dos primeiros tempos de libertação nacional e de conflitos, não somente de carácter militar, mas também de ordem sociocultural. Neste cenário historicamente fragmentado se fazia necessária a gestão da herança colonial arraigada num espaço, não obstante pretendesse purificá-la, já que não poderia eliminá-la.

Daí que torna tão pertinente questionar o seguinte: como poderia reinventar democraticamente um território com várias etnias, línguas e culturas diferentes e que até então passa constrangimentos pela ingerência colonial? Ou como proporcionar as tradições ancestrais africanas, suas marcas culturais identitárias num tempo da modernidade? Nos romances em análise tais questões perpassam escritos já no início do século XXI, consequentemente, no surgimento da primeira geração das elites políticas pós-independência.

A abordagem dessas obras não significa a abstração das peculiaridades e nem das singularidades socioculturais da Guiné-Bissau, mas sim busca-se compreender a experiência temporal vivida e o processo de constituição dessa nação.

A Guiné-Bissau possui um elemento importante comum com outros países africanos de língua portuguesa, nomeadamente Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe, pois críticos dessas nações se dedicam à investigação das literaturas de língua portuguesa em uma obra advinda dessas nações para comparar com Brasil ou Portugal, conforme sublinha Benjamim Abdala:

Quando comparamos literaturas de um mesmo sistema linguístico, modelos semelhantes de articulação literária tendem ser utilizadas com maior frequência pelas similaridades dos discursos ideológicos e de outras séries culturais. Ao mesmo tempo, a atualização específica de cada país pode facilmente passar para outro, como criações intercambiáveis, se não implicar dependência cultural. Pela proximidade da situação comunicativa. [...] a tendência é africanos lusófonos, brasileiros e portugueses trabalharem literariamente modelos geradores equivalentes, com “estratégias” discursivas igualmente

noturna que, no imaginário guineense, correlaciona-se com a maldição. Sendo assim, a sua presença noturna na sociedade guineense remete a população para a anunciação de algo errado.

confluentes (2003, p. 131).

Portanto, considerando que os elementos centrais na análise das obras em estudo se originam “dos discursos ideológicos e de outras séries culturais” (Candido, 2003, p. 164), a relevância deste estudo centra nas relações entre literatura e sociedade, tese defendida por Antonio Candido. Tais relações podem remeter: “modelos semelhantes de articulação literária” entre os romances no sentido de descobrir “como as sugestões e influências do meio se incorporam à estrutura da obra” (Candido, 2003, p. 164).

Ainda no presente estudo, prosseguiremos com a análise de alguns problemas identitários guineenses que surgiram pós-independência tendo como protagonista a figura do intelectual. Este protagonismo dos intelectuais nasce de um projeto político, ideológico, libertário, histórico, identitário e cultural.

Para elaboração desta tese, seguimos com a convicção defendida por Candido (2003), visto que a literatura busca no seu contínuo diálogo com a transformação histórico, por meio da releitura, dar autenticidade das verdades inventadas em torno de uma narrativa; fato que é perceptível nessas obras, tanto no período colonial como no período pós-independente. Nesta perspectiva, o romance é compreendido como escrita de resistência onde o escritor analisa sua relação com o tempo e suas pressuposições imaginárias.

Assim, o engajamento de Barros e de Sila nos demonstra que eles são homens de pensamento e homens de ação. Para elaboração deste trabalho comparativo, duas questões fundamentais nos chamaram atenção:

1. Como os dois autores enfrentaram o problema da assimilação, numa situação em que a presença do colonialismo era tão forte na Guiné-Bissau e poderiam aceitar o estatuto do indigenato⁶?

⁶ O Estatuto do Indigenato é o termo utilizado para definir os direitos, mas principalmente os deveres dos indígenas portugueses, declarado em vários diplomas legais. Através do decreto n. 16.147, foi criado no dia 6 de fevereiro de 1926, o Estatuto Político, Social e Criminal dos Indígenas. Em seguida, constata-se o Acto Colonial de 1930, a Carta Orgânica do Império Colonial Português e Reforma Administrativa, de 1933 e finalmente o Estatuto dos Indígenas portugueses das Províncias da Guiné-Portuguesa (atual Guiné-

2. Se a integração foi um fracasso para os que receberam estatuto de indigenato, que cerimônia era preciso fazer em nome da defesa dos princípios? Que perigo restava, se os portugueses já tinham ido embora?

É obvio que a ação de Filinto de Barros e de Abdulai Sila como intelectuais estimularam sem dúvidas a questão de resistência da identidade guineense. Trata-se também de uma postura que busca a resolução da contradição colonial que visa a eliminação de certas práticas culturais africanas.

Em *Kikia Matcho* (1997), Barros tece a estratégica discursiva romanesca com objetivo de problematizar os dilemas político-social e ideológico que emanavam no país. O romance em questão, dentro do conjunto de sua obra romanesca, representa a primeira grande tentativa literária de descrição dos problemas da guerrilha, dos medos e das pretensões dos homens, dos projetos libertários e sonhos perspetivados para pós-independência e, mais precisamente, para implantação das sementes da guineidade (trata-se isto de superar da dor colonial que passa, necessariamente, pela melhoria das condições materiais e morais de vida das populações guineenses, quer no resgate da dignidade humana e cultural quanto na construção de um novo Estado moderno). Com base nesses argumentos, uma questão nos chamou atenção: em que momento o tempo da pós-independência se convergiu para provável morte da utopia revolucionária?

A nossa análise fundamenta-se que quer nos anos da luta da libertação nacional quanto nos pós-independência, a pobreza não se reduziu no seio das populações guineenses. Apesar de acreditamos, ainda existe a possibilidade de encontrarmos as mudanças significativas a respeito.

Ainda nos romances em análise procuramos compreender como esses dilemas têm refletido na cidade de Bissau, que por ora era o lugar do planejamento da luta para libertação nacional, e outrora serviu-se de

Bissau), Angola e Moçambique, aprovado por Decreto-lei de 20 maio de 1954, uma lei que visava a “assimilação” dos indígenas na cultura ocidental. No dia 6 de setembro de 1961, foi abolido por Decreto-lei n. 43893. A revogação deste decreto tinha como objetivo permitir aos indígenas o acesso à cidadania portuguesa e aos seus direitos.

uma cidade cheia de lixo, aliás, onde o “desaire” da revolução não conseguiu atingir seus objetivos. Segundo Moema Augel, o lixo representa no romance uma alegoria importante, pois é uma das personagens principais de *Mistida*, ainda a pesquisadora atenta para o fato de que:

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

Tais adjetivos citados simbolizam, na Guiné-Bissau, a triste e dura realidade que assola esta nação: o lixo encontra-se por todos os cantos e, sobretudo, a crescer desenfreadamente. A população ainda por cima vive em meio ao pesadelo da realidade de uma condição a ela imposta pelos falhanços do Estado guineense, por isso, a população, assim como as personagens dos ambos romances fecharam os olhos ou assimilavam aquilo como uma naturalidade de fatos. O lixo tomara conta de seu espaço:

Era uma guerra que tinha começado algumas semanas antes. Sem nenhuma declaração formal, sem nenhum aviso prévio, sem ultimato. E ainda por cima sem a sua presença. Foram só alguns dias de febre que a obrigaram a ausentar-se do beco onde passara quase uma vida inteira e logo tinha sido desalojada. Quando voltou, o lixo já se tinha apossado do seu lugar. Pediu-lhe que se retirasse, mas foi ignorada e desprezada. Protestou um dia inteiro (Sila, 2002, p. 400).

Além disso, os narradores resistem afirmando que essas falhas advêm da postura interna e dos desvios às linhas programáticas traçadas quando se dá a emancipação política.

E é por esta razão que a construção da imagem de *Kikia*, o romance, atrela-se à desgraça social guineense, bem como teria a ver com o seu aparecimento à noite. A aparição do *kikia*, na sexta-feira, à noite, à Joana em Lisboa e a seu primo Benaf e a Papai, amigo do malogrado, é uma metáfora que exorta o descalabro dos princípios revolucionários, pois restava ao escritor esta janela para alertar aos conterrâneos sobre este “desaire” do país.

É importante destacar que essas três personagens que recebem a visita da kikia são as protagonistas principais do romance e todas estão ligadas à morte de N'dingui Có e a morte é sagrada e mexe muito com o eu da pessoa, razão pela qual gera o motivo da preocupação em saber o porquê do aparecimento da ave má.

Para população guineense, a presença da coruja é indesejável, já que é vista como mensageira de algo errado, por isso, a sua metáfora no romance funciona para avisar a redução dos desvios das condutas erradas. Isto é, uma forma de disciplinar as relações sociais entre os cidadãos e seus governantes, sendo que a situação social guineense nos anos 1980 era caracterizada por desequilíbrios sociopolíticos, pela instabilidade social originada por deterioração do poder e pela iminente ameaça do pacto social que às vezes se associam à questão étnica.

Muito embora antes deste período houvesse consenso entre os combatentes, ou seja, durante a época que Cabral vivia havia consenso até a sua morte. E com a formação do novo Estado passamos a ter fases *post mortem* ou menos positivas, da qual permitiu a corrupção generalizada e, ao mesmo tempo, desvios das linhas programáticas que nortearam a revolução pela independência. Portanto, os romances simbolizam uma tentativa de narrar informalmente a história da luta de libertação na sua vertente de aceitação ideológica e de choques e contradições inerentes a uma estrutura social em constante mutação. Isto é, uma estrutura que vai se transformando socialmente e politicamente na vida das pessoas, ou seja, é o que vem acontecendo com vários países africanos depois Conferência da Berlim de 1885, passando pelo processo de descolonização, pelo processo das revoluções pelas independências e com os novos Estados modernos como entidades políticas e sociais.

O Estado representa o povo, portanto, cabe-lhe o papel de uma governação coletiva, conforme destaca K-Zerbo⁷:

Esta história será escrita sobretudo por africanos que tenham compreendido que as glórias como as misérias da África, os altos e os baixos, os fastos como aspectos populares e

⁷ KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1999, p. 39.

quotidianos, constituem todo um conjunto no qual as novas nações podem e devem haurir energias espirituais e razões de viver (K-Zerbo, 1999, p. 39).

Após a independência, com a luta das classes trabalhadoras, vinham os intelectuais desviados com experiências duríssimas de exploração, tentando manipular os das revoluções pela emancipação coletiva para o esmagamento ideológico de interesses individuais. Nesse contexto, enquadra-se também a questão da alienação cultural.

Os intelectuais (sejam eles ativistas ou escritores) devem cumprir com seu papel de transmitir a mensagem da construção de uma sociedade pelo bem de todos. Essa ação mencionada acima visa a tradução da imagem de kikia e a esperança de Ndani depositada no mar, mas no real é uma água que sacia a sede pela liberdade, que era a de preparar-se para as futuras tarefas políticas que na visão de Cabral seriam melhores se fossem tocadas pela pequena burguesia.

Em *Kikia Matcho*, Filinto de Barros busca, através da figura do ex-combatente Papai⁸, um intelectual vivo, atuante, isento da atividade política, muito embora, já tendo previsto, na fala do personagem que não seria tão fácil livrar da tarefa que o Estado novo lhe conservava.

Esta ruptura com intelectualidade política em termos daquilo que era razão da luta parece seguir a consciência da contribuição para a transformação da sociedade que visa chegar a um possível denominador comum para alcançar efeitos novos e singulares para a sua sociedade.

A literatura é um caminho da revolução e embates, abrem-se caminhos e janelas significativos, onde os escritores são espelhos com referências do mundo contemporâneo, onde o interior e exterior se veem espelhados de significados. Ela, por meio da experiência, simbolização e metaforização humana, busca aproximar sujeitos coletivos dentro do mesmo espaço geográfico para descrever as tradições dos antepassados de uma coletividade humana e assim programar novos

⁸ Consideramos o ex-combatente Papai como um intelectual, no sentido de que os anciãos são reconhecidos como intelectuais, já que desempenham um papel fundamental na transmissão dos saberes ancestrais. Também eles são os guardiões da memória, da cultura e das tradições, assim sendo responsáveis por educar as novas gerações e transmitir conhecimentos sobre a vida, a sociedade, etc. como acontece entre ele e o Benaf.

valores.

Parece-nos que neste percurso teórico estamos trilhando a necessidade de preservação da memória coletiva do povo guineense por meio da sua literatura e cultura, mas também estamos apontando questões que demandam de nós empenhos metodológicos no sentido de compreender a dinâmica do processo histórico e social na sua vertente de mudanças substanciais que vão ocorrendo ao longo dos tempos. Este respaldo teórico vai no sentido de estabelecer o discurso construtivo da imagem do intelectual nas diversas performances de sua atuação no tempo e no espaço. Sendo assim, a questão do esmagamento do colonizado pelo colonizador é a base para o surgimento das primeiras manifestações de revolta e insurreição social entre os africanos face ao sistema colonial.

O uso da violência nesta situação de ausência de tolerância ou de incomunicabilidade faz com que nasça uma ruptura de relações entre nações europeias e africanas e suas entidades coletivas que não encontravam espaço para uma interação social que fosse minimamente tolerável e aceitável, isto é, choques de ideias, de instituições e de culturas.

A história do continente africano não começa com a colonização, mas também teve a sua fragilidade na pós-independência, conforme Philippe Hugon (2009, p. 11), a geopolítica do continente africano começa por “jogos de representação e de dominação”.

É com base neste desafio que se transpõe a separação de raças, tribos, isto é, uma característica feita pelo sistema colonial da qual movera o espírito dos africanos com vista a se prepararem para o processo de descolonização e da reapropriação da história, visando construir a modernidade africana.

A construção da modernidade guineense passa por vários caminhos das quais não se limitam apenas em atributos identitários em termos de raças, etnias e comunidades, mas também de uma pluralidade de registros orais e escritos. Posto isto, em outras palavras, a construção das identidades culturais africanas se modificaram devido à confrontação com a cultura ocidental ligadas à colonização, à “civilização europeia”, à

urbanização e à globalização. Ou seja, com a imposição dos valores e normas europeias houve, por um lado, a confrontação com os traços culturais dos africanos e, por outro, ocorreu o inverso, a mistura nos campos religiosos, linguísticos e dos preceitos.

Por essa razão, Abdulai Sila e Filinto de Barros não se desvincularam da tradição cultural que herdaram e, ao mesmo tempo, propõem-se “à recuperação da memória ancestral e das tradições e a uma nova leitura da herança colonial”, conforme acentua Moema Augel analisando o prefácio do romance (Augel, 2011, p. 15).

O sincretismo cultural que temos atualmente é o fruto do resultado de um processo de aculturação por meio de contatos, confrontações e introjeções.

O continente africano é marcado por tradições ancestrais, legados e heranças culturais que constituem a base dos valores fundamentais. Muito embora o Estado da pós-independência transformou-se “num conflito de coalizações no poder” e, muitas vezes, o lugar da constituição de classes a ele não é reflexo”, porque é “manipulado” pelo poder hegemônico externo (Hugon, 2009, p. 45-59), esta disputa do poder resulta da supremacia não somente de alguns Estados mais desenvolvidos, mas também da supremacia das classes de elites políticas nacionais que estabelecem regras de jogo, das quais alguns governos fracos são provenientes.

Assim sendo, a globalização da África segundo Philippe Hugon (*apud* Otinta 2011, p. 21-22), “é mais suportada e imposta do que negociada e dominada”. Por isso, os governantes africanos têm pouca margem de negociação perante os poderes econômicos transnacionais, bem como dispõem do poder diplomático, da qual, se bem usado, poderia inibir a corrupção e o clientelismo. Sendo assim, no primeiro capítulo assinalamos as relações de rupturas e continuidades entre o sistema colonial e o da pós-independência no que diz respeito às representações da figura do intelectual na construção literária que liga política e literatura.

Tudo isto numa perspectiva que visa resgatar, por meio da narrativa literária, a história e memória coletiva dos guineenses que vão além das questões de singularidades étnicas. Nesta questão, a personagem protagonista de *Kikia Matcho*, N'dingui, também demonstrou este mesmo

princípio mobilizador e de renúncia quando decide entrar na guerrilha.

Dáí se pergunta quantas pessoas teriam de deixar muita coisa a fazer em nome da construção do novo Estado nação. Com a desilusão da independência muitos acabaram por deixar o país. Como é o caso da personagem Joana, apesar de todo o amor que sentia por seu tio N'dingui, decidiu sair do país, escolheu sacrificar-se na Europa em vez de ficar na Guiné-Bissau. Ainda interpelamos o seguinte: por que Filinto de Barros e Abdulai Sila saíram do país após a independência? As perseguições, prisões, torturas e assassinatos de guineenses foram praticados a mando de quem?

Na verdade, as mudanças sociopolíticas guineenses ocorreram sobre os acontecimentos marcados pelas violências aos Direitos Humanos logo após a independência, sobretudo, nos anos de 1980. Após o primeiro golpe militar de 14 de novembro de 1980, o regime do presidente Nino Vieira protagonizou também o chamado caso “17 de outubro de 1985”, que ocorreu em Bissau e em diversas regiões do país. Trata-se de uma série de massacre em que diferentes figuras políticas e militares orquestravam o golpe contra o governo do presidente Nino.

Com ausência dos direitos fundamentais, o cenário social guineense sofreu uma ruptura entre crença e a descrença na liderança política, nos partidos políticos e no papel da democracia, que por sua vez revela-se em situações catastróficas e de violações aos direitos humanos. A partir daí, os desafios da consolidação democrática guineense nos levam às rotas de compreender as crises e sucessivas conturbações políticas, que declinam em situações violentas. Estes foram os desafios que a contemporaneidade democrática trouxe para o continente, iniciados nos finais dos 1980 até os dias atuais. Os desafios do modelo da democracia no cenário político guineense não é uma exceção apenas no caso da Guiné-Bissau, mas também são vistos em outros países do continente africano. Então, com esta situação várias personalidades tiveram de sair do país depois das guerras anticoloniais, uns com o objetivo da imigração para melhorar as condições de vida, outros pelo exílio político, bem como por motivos dos estudos.

Entre renúncias e adesões às novas causas, preferimos voltar à

ficção para entendermos metaforicamente o porquê desta razão, onde o narrador nos explicita esta ideia por meio de uma esperança:

O fim da odisseia não foi tão feliz como esperavam. A pensão era muito pequena, não dava para sustentar uma família de mais de seis bocas. Ao contrário do famigerado Marcelino da Mata, o marido da Maria Amélia, Vulgo 'NMalé, não tinham sido tão operacional. Não matou com requintes de malvadez, não se passou com cinturão de orelhas das vítimas, não bebeu sangue do inimigo, logo não teve direito a medalha alguma (Barros, 1997, p. 143).

Filinto de Barros tornou-se militante do PAIGC. Duas trajetórias em espaços e tempos verifica-se que foi embaixador 1978 e 1981, ministro da Informação e Cultura (1981-1983), ministro dos Recursos Naturais e Indústria (1984-1992) e ministro das Finanças (1992-1994).

Desta forma, no segundo capítulo, procuramos contextualizar como era constituído a organização política guineense antes da colonização. E como a implementação das estruturas do Estado moderno europeu na colônia devido a política de assimilação praticada nesta época permitiu uma conexão na qual a organização política guineense não conseguiu integrar-se ao novo espaço político. Lembrando que este embate político no campo ideológico, de lutas simbólicas, de representação e de representatividade, de alianças e rupturas, da luta racial, a Guiné-Bissau encontrava-se em várias camadas e esta divisão feita pelo colonizador tem como objetivo, exclusivamente, atender seus interesses de dominação do outro.

No terceiro capítulo, prosseguimos com as problemáticas da etnicidade na construção do Estado-nação, isto é, os conflitos entre poder político e autoridade tradicional para compreender a especificidade do continente africano, em especial, da Guiné-Bissau, focando na dinâmica de percepção dos ventos da mudança que sopraram nas classes das elites políticas modernas guineenses sob a emancipação ideológica e cultural, uma relação multidimensional que se desenvolve a partir da questão do raciocínio de vantagens e desvantagens negociadas em ambas partes – se para as lideranças tradicionais a aproximação constitui uma oportunidade para participar do poder central a nível local, para o poder político, ela representa uma oportunidade de busca por aliados

políticos para susto da permanência no poder. Neste pacto, existe um abismo profundo que muitas vezes é traiçoeiro.

Tal como nos apresenta o romance *Mistida*, por meio da figura do Régulo, que conseguiu entender o processo transformacional por que passou atestado à geração vindoura sobre os desvios morais, das articulações de poder da época colonial e que possivelmente poderia acontecer futuramente.

No quarto capítulo, exploramos a questão da experiência do tempo no romance, sendo que observamos que “toda narrativa depende de forma visceral da experiência social do tempo” (Rosenfeld, 1996 *apud* Saraiva, 2012, p. 38), sendo que nos ambientes de culturas tradicionais, a experiência de uma temporalidade “circular emerge nos respectivos ambientes literários”. Portanto, entendemos que a convergência de elementos culturais da ancestralidade e os valores capitalistas da modernidade nos romances em estudo “não é impróprio encontrar subsídios em teorias concorrentes e complementares como sociologia e filosofia” (Saraiva, 2012, p. 38).

Nessa linha de reflexão o indivíduo é capaz de efetuar síntese temporal a partir de si mesmo, pois homem e a sociedade são instâncias inseparáveis, ou seja, “não há ‘indivíduo’, mas apenas, e precisamente, ‘indivíduo’ na sociedade; não há ‘sociedade’, mas apenas, e precisamente, ‘sociedade’ no ‘indivíduo’” (Waizbort, 1999 *apud* Saraiva, 2012, p. 40).

Essa relação sociedade-indivíduo não se dá apenas entre contemporâneos no tempo presente. O papel do passado histórico na determinação do presente e futuro, segundo Elias (1998 *apud* Saraiva, 2012, p. 40), é fundamental para o entendimento do conceito tempo. Já que “os vãos esforços empreendidos para resolver um problema como o do tempo [...] constituem um bom exemplo das consequências do esquecimento do passado histórico. É lembrando dele que descobrimos a nós mesmos” (Elias 1998 *apud* Saraiva, 2012, p. 40). Em outras palavras, procuramos compreender sobre como a experiência temporal do romance por meio das personagens e as simbologias míticas nos levam a compreender o processo da construção de um novo Estado pós-

independência.

Por essa reflexão, é possível afirmar que o Estado colonial guineense está em estágio de desenvolvimento social pós-independência, pois apresenta um tipo da experiência do tempo específico, na qual a tradição e a modernidade concorrem pelo “presente” conforme revela-se em sua representação literária.

Neste sentido, faz-se necessário questionar: qual seria o papel dos intelectuais na preservação da identidade e memória cultural? É nesta linha de pensamento que intelectuais são chamados a participar do processo de compreensão das realidades objetivas de cada país e transformá-la no sentido do progresso e da justiça.

Abdulai Sila é autor de vários romances e o Filinto de Barros escreveu apenas o romance *Kikia Matcho*. Assim, Sila, pela sua análise sociológica, histórica e política, como iremos desenvolver no texto, aliado ao estilo de crítica sociológica e histórica e de narratividade nos fornece dados para a construção da sua nação.

Filinto de Barros, por sua contribuição, terá construído depois e a partir dessa necessidade cultural e moral que obriga ao guineense construir um devir-histórico outro para a atual preocupação de subjetivação individual e coletiva duma nação em construção. Nesse sentido, num quadro comparativo entre Barros e Sila, os romances se assemelham no que concerne à representação como os traumas, às mazelas sociais e/ou a possibilidade de aniquilar estas mesmas mazelas sociais.

Esse fato é determinado pelas duas formas que assumem o visível e o enunciado num momento marcado: em *Mistida*, veremos as peripécias, as angústias, as dúvidas sobre o novo Estado a nascer. Em *Kikia Matcho*, veremos nuances dos anos 1980, isto é, a problemática da liberalização econômica e os seus efeitos no tecido social e cultural guineense. E como numa busca por explicações dos fatos presentes, a tentativa de encontrar soluções para as relações místicas africanas transformou-se num universo das utopias.

Prosseguindo-nos no sentido da análise comparatista dos dois romances, pode-se dizer que existe uma relação de força, cujas

transformações estruturais e culturais ocorridas em Guiné-Bissau deslocaram do mundo rural para a cidade, isto é, com as novas referências culturais, com a modernização das instituições, sejam elas pelas reformas fiscais, pela liberalização econômica ou pelos progressos da democracia.

Nestas relações de continuidade e rupturas da sociedade africana guineense, os romances representam os encruzamentos das relações humanas e sociais, econômicas e políticas, culturais e científicas regionais e continentais e mundiais que têm em suas estruturas familiares e no povo guineense.

Todavia, a literatura como construção discursiva gira em torno dos discursos construídos acerca da imaginação e da ação dos homens em sociedade. Por isso, a ação dos intelectuais enquanto o homem em defesa da sociedade, segundo Anderson, deve perseguir como práxis revolucionárias, ou seja, deve requer a transformação social e política que se baseia na união entre teoria e prática, com objetivo de superar a exploração e a desigualdade, são esses espíritos que têm entrado nas mentes dos ex-guerrilheiros como N'dingui e Papai.

Isso quer dizer que as literaturas, através de seus personagens, recriam a moderna história da Guiné-Bissau, ao mesmo tempo, em que as angústias dos personagens e os embates ideológicos contribuem para a formação do caráter das personagens. Interpretando isso nos moldes de metáfora, diremos que estas narrativas são relatos da construção do que são hoje os sujeitos humanos contemporâneos. Isto é, a narratividade já continha em si os discursos sobre a transformação das gerações atuais. Ou seja, pela metáfora, os romances procuram educar as novas gerações da nação pós-independência.

Ao longo das colonizações africanas em geral, sabemos que essa dominação visava não o conhecimento do outro, mas sim a sua educação e subjugação. Sob esse aspecto, configuram-se alguns padrões. Aliás, Hugon (2009) descreve a caracterização que os países europeus têm dos africanos e agrupa-os em:

- o racista, ou evolucionista, do bárbaro, do inferior contra o qual

é preciso se proteger ou o qual é preciso civilizar, importando os benefícios das religiões reveladas da ciência e das instituições.

- o paternalista, da criança que precisa ser educada: a África aparece como um continente atrasado na evolução da humanidade, diante do qual a mãe pátria tem um papel educador, ou qual ainda não está pronto para a democracia;
- o exótico, do bom selvagem, do “superior” que vive em comunidades solidárias, em harmonia com a natureza, e que é preciso preservar;
- o humanista, do irmão, nosso semelhante, com o qual é preciso cooperar;
- o relativista, do estrangeiro que não podemos compreender e cuja diferença nos torna, em último caso, indiferentes;
- o conscientizado, do escravo acorrentado que necessita ser libertado de seu dono e de seus grilhões; e finalmente,
- do solidário e compassivo, do pobre que necessita de assistência ou ajuda para se desenvolver (Hugon *apud* Otinta, 2011, p. 32).

Nesta perspectiva, a caracterização do outro passa necessariamente pelo modo como ele olha para o outro de uma maneira afirmativa. Por essa razão, as representações também se divergem, dependendo das abordagens em questão e dos pontos de vista adotados. Desse modo, traçamos uma busca da compreensão desse olhar conceitual de um sobre o outro, a partir do ponto de vista de quem fala, de onde fala, para quem fala e por que se fala. É obvio que a história das nações africanas é marcada pela violência como estratégia de autodeterminação enquanto Estados.

Esse princípio de autodeterminação pode ser considerado como uma forma de autonomia afirmativa do sujeito enquanto indivíduo que, “desde as conquistas da África pelo colonialismo europeu está longe de ser representações condescendentes, tanto assim que são caracterizadas pela dádiva e a contradádiva e pela solidariedade” (Otinta, 2011, p. 32).

Esperamos poder dar uma contribuição singela à Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, em especial, da Guiné-Bissau. Para acrescentar apenas algumas linhas a esta análise, salientamos que a literatura foi um dos instrumentos utilizados para a revolução que culminou com a independência guineense e, não somente, pode-se dizer que serviu de instrumento ideológico, político e cultural.

Assim sendo, a sua representação da relação imaginária dos

indivíduos com suas condições reais de existência traz dentro do espaço físico e geográfico a que estão inseridos no texto literário. Numa perspectiva da utopia realizável, concreta e presumidamente autêntica, teremos “uma relação biunívoca, na qual a construção do sujeito, como categoria, é constitutiva de toda ideologia” (Otinta, 2011, p. 34).

Entretanto, pode-se afirmar que Barros e Sila, preocupados em retratar este evento em forma de narrativa, procuram dar sentido às Histórias de seus países através das estórias que narram/inventam.

O que está contribuindo para “abrir uma brecha nessa parede de silêncio e de mentira que cercava” os povos africanos (Cabral, 1975, p. 4). A visão que se podia fazer a respeito do colonialismo português na África só podia ser por meio do mundo ideológico e revolucionário, já que não havia caminhos para negociações, como descreve Amílcar Cabral⁹ durante uma cerimônia realizada em homenagem de Eduardo Mondlane em 20 de fevereiro de 1970, diz ele:

O domínio “só se pode manter com uma repressão permanente e organizada da vida cultural desse povo [o povo dominado], não podendo garantir definitivamente a sua implantação a não ser pela liquidação física de parte significativa da população dominada” (Cabral, 1995, p. 221).

Para os colonialistas europeus, os países colonizados na África não têm história nem cultura, e que os negros não têm alma, reforça António Carreira (1984, p. 9). Em algumas documentações históricas da época registrada pelos navegadores e aventureiros que estiveram realmente na África, considera-se o povo africano de não “civilizados”. Talvez fosse possível encontrar em diálogo com textos literários, com essa afirmação, acrescenta o narrador:

Na Europa, o recém-licenciado apreendera que os doutores usavam fato e gravata. Ensinaram-lhe que era preciso toda aquela mascarada para ter um lugar na selva da concorrência. Na falta de melhor, a qualidade do fato situava o indivíduo no estrato social, forma única de apoderar-se da quota da renda

⁹ Cabral, Amílcar. **A Arma da teoria – Unidade e Luta**, vol. 1. Seara Nova, 1995, p. 221-233.

gerada (Barros, 1997, p. 61).

Nessa busca por fenômenos de enraizamentos literários, pensados, a partir das práticas dos intelectuais, da relação com as ideias, interessamos compreender como um texto revela uma textualidade explicável, por si mesma, num campo em que encontra as estruturas inerentes que se vão organizando nos usos e nas práticas coletivas de uma identidade.

Enfim, na presente tese, procuramos observar como estes romances testemunham e discutem a problemática da identidade como fenômeno social, cultural e político. Barros e Sila realizam uma análise do sociedade bissau-guineense como fenômeno de capitalização dentro de um sistema que atravessa a realidade social.

Assim, Barros e Sila têm em comum, pelo menos no que se refere às suas vidas de ficcionistas e de cidadãos engajados, uma literatura que combina a estrutura verbal de criação literária com a realidade estética, isto é, uma transformação do externo (realidade social) no interno (estrutura literária).

Em outras palavras, pode-se afirmar que existe uma relação entre as obras e a crítica histórica de um processo que percorre todo o século XX [que é a questão da consciência social] no processo de escrita de Abdulai Sila e de Filinto de Barros.

Portanto, os escritores em estudo provam nas suas escritas como a realidade social pode transformar-se em matéria literária.

O papel da escrita literária na criação e na formação de mundos possíveis parece consistir na influência que o imaginário literário tem na construção do mundo-vivência, coletivo e social por meio da representação das personagens [dos homens intelectuais] que cumpriram seu dever perante a história.

A escrita sendo a técnica que muda a tonalidade das nossas relações com o mundo é capaz, por meio da palavra, ou de um pensamento, produzir sentenças, classificar coisas, abstrair conhecimentos, saberes e valores imaginários dos ancestrais africanos. E, ao mesmo tempo, a literatura engajada atua como o despertar da consciência dos indivíduos.

Por outro lado, tentaremos demonstrar como para guineenses cujas sociedades ainda preservam o arcabouço dos conhecimentos orais, a escrita pode também constituir-se em arte de pensamento e de imaginário no processo da reflexão intelectual.

Tal qual vemos no romance de Filinto de Barros só há uma possibilidade de realizar a cerimônia de que fala o defunto N'dingui, consultando todos os irans, todos os murus, djambakus e balobas existentes no solo guineense. Só assim, acredita, Mana Tchambú, se poderá saber de que cerimônia se tratava.

Pressupomos, a partir desta análise, que a mentalidade utópica não parece só estar em contradição com a realidade presente, mas também está a romper as relações da ordem existente, pois não se trata apenas de um sonho, mas também de uma ideologia que se realiza na ação de grupos sociais.

Para Amílcar Cabral (*apud* Otinta, 2011, p. 27), a luta de libertação representou, por conseguinte, “a reentrada dos colonizados na História, concebida enquanto faculdade que um povo tem de intervir sobre seu destino e no devir que este o proporciona, modificando-se e modificando as suas condições de vida”.

Assim, de um lado, com a recusa do colonialismo, antecedido da luta de libertação nacional, os africanos estavam a produzir para si um sentido para as suas ações, isto é, um sentido que veio a transcender e exceder o presente. De outro, para que este povo escreva ou se inscreva na História terá de ter a capacidade crítica ante *status quo* existente. Aliás, terá de dispor a capacidade de traduzir em consciência as experiências de opressão, de privação e de negação vividas a partir de obtenção de instrumentos necessários para compreender os fundamentos históricos da situação em que se encontra.

No entanto, Abdulai Sila e Filinto de Barros procuram sempre ter em mente a consciência de uma produção intelectual aberta à experiência do tempo vivida e, ao mesmo tempo, demonstram a criatividade de potenciar os projetos da emancipação.

Essa memória preserva a honra daqueles que morreram nas colinas do Boé, nas matas de Kandjambari, Komo, Guiledje e do Kitafine,

na Guiné-Bissau, durante a independência para que houvesse valores como fraternidade, igualdade e justiça social.

Temos admiração por um conceito de Cabral a respeito da luta que os *garandis da terra*¹⁰ consideravam a ser “grande mentira que se transforma(ra) em verdade”. Isto é, no sentido de que acreditavam que a juventude intelectualizada daquela época poderia mesmo desafiar o exército colonial, a ponto que esta mesma mentira se transformou em verdade, conforme ressalta o narrador: “essa gente não tem medo da morte. Não dão valor à vida” (Barros, 1997, p. 56).

Apesar da dúvida posta pelos anciãos aos mais novos como desafio, os próprios ficaram admirados quando viram a união dos diferentes povos sob a causa da luta em defesa da bandeira nacional. E como dizia sempre Cabral:

Nós queremos que tudo quanto conquistamos nesta luta pertença ao nosso povo e temos que fazer o máximo para criar uma tal organização, que mesmo que cada um de nós queira desviar às conquistas da luta para seus interesses, o nosso povo não deixe (Araújo, 2012, p.159).¹¹

O objetivo da guerra era conquistar sonhos e desejos de uma vida digna, decente, como desejam todos os povos do mundo: o respeito e a paz para construir os progressos. Aliada a esta consciência patriótica, só assim é possível construir uma nação sólida, do progresso, da justiça social, do bem-estar e da felicidade do nosso povo.

¹⁰ **Garandis da terra** significa homens grandes/anciões.

¹¹ ARAÚJO, Eugénia Pereira Saldanha. Legado de Amílcar Cabral: entre a dimensão humana e o exemplo de revolucionário. **Universitas Relações Internacionais**, Brasília, v. 10, n. 1, p. 157-161, jan./jun.2012. Disponível em: <https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/relacoesinternacionais/article/viewFile/1940/16/49>. Acesso em: 07 abr. 2025.

2 ABDULAI SILA E FILINTO DE BARROS: PRESSUPOSTOS DE ANÁLISE LITERÁRIA E CULTURAL

No presente capítulo, procuramos traçar as linhas-mestras relativas à representação do intelectual como construção literária e, simultaneamente, propomos uma análise sobre imagem da discursividade literária que reflete o escritor como intelectual no processo de mobilização para a luta armada na Guiné-Bissau até o período do pós-independência.

Fazendo recorte deste percurso histórico e cultural guineense, buscamos desenvolver o nosso trabalho com foco no contexto sociocultural de *Kikia Matcho* e *Mistida*. Com elas, pretende-se vislumbrar, no detalhe, não somente um traço de semelhança cultural, mas também os limites da representação artística, apontando para o que, porventura, se destaque como diferença.

Nessa perspectiva, o devir histórico como construção literária deve, ao nosso ver, se consubstanciar em algo real, concreto, tornando-se situações concretas que, pela práxis, se encaminha para um processo de mudança abstrato, utópico.

Dessa forma, a imagem-ação do intelectual/escritor neste percurso de construção de identidades plurais literárias e culturais envolve um contexto de começo, um princípio de transformação, o qual ou se transforma ou se aniquila, ou se sintetiza gerando uma literatura de ênfase social. Não se trata de o escritor proceder a análise sociológica ou antropológica da sua sociedade, mas que, através destas fontes de inspiração, traduza sua criatividade escritural.

Esta transformação histórica e literária só se torna presente mediante a atuação pragmática do intelectual, sempre em observância ao sentido da pluralidade histórica.

Dessa forma, o intelectual é aquele que sempre tem em mente a consciência aguda de que só uma produção intelectual aberta à experiência social cotidiana e, ao mesmo tempo, concebida na sua criatividade operatória de construir ideologias pode potenciar projetos de emancipação cultural.

A tarefa do escritor seria, portanto, a de reunir estas composições a

partir de um certo limiar com vista a gerar na sua coletividade outros estados inéditos inteiramente estranhos, em relação àquilo que é de fato feita a consciência subjetiva das figuras-personagens de sua sociedade.

Assim, a literatura coloca o escritor diante do desafio de criar um novo corpo social, através do romance, pois a literatura age, no modo de sentir, de pensar, a cada vez que este escritor ou intelectual dá respostas às exigências impostas por um destes estados do pensar e do sentir, tornando-o outros sujeitos.

A participação de cada um dos intelectuais, Abdulai Sila e Filinto de Barros, no processo de construção da nação guineense, respetivamente, seja como intelectual (professor), seja como o orgânico (ativista de direitos humanos), para usarmos a distinção feita por Gramsci¹², contribui, sem sombra de dúvida, para apontar caminhos alternativos de ações que visem à promoção da igualdade de direitos na sociedade em questão.

Sabemos que as sociedades são feitas de equilíbrios instáveis e, muitas vezes, de tensões dinâmicas que figuram entre consenso/dissenso e conflito, tal como era a sociedade colonial. Por isso, esta sociedade se pendia entre a ordem e a desordem, entre a legalidade e a ilegalidade. Mas como quem tinha voz era o colonizador, provavelmente a desordem e a ilegalidade eram do colonizado, já que o colonizador estava ali para civilizar o colonizado.

Numa visão crítica da sociedade colonial, mesmo depois da pós-independência, poderíamos afirmar que há um limite tênue que visava garantir a continuação das formas pacíficas dominantes da sociabilidade.

As tensões da sociedade colonial talvez estivessem aquém do nível que poderíamos socialmente considerar tolerável, controlável e aceitável, por isso a guerra colonial se justificou como expressão da impossibilidade do diálogo entre as partes.

É esta instabilidade no processo histórico relacional entre o colonizado e o colonizador que os dois intelectuais souberam ilustrar os desdobramentos do período pós-revolução.

¹² GRAMSCI, Antonio. **Escritos Políticos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, 2 vol.

A escrita de Abdulai Sila e Filinto de Barros molda suas práxis artísticas situadas entre uma ambiguidade da construção literária (interna ao texto) e a consciência crítica do sujeito que, através das personagens literárias, aponta para uma transformação histórico social.

Todavia, vale lembrar que foi graças às ações e pensamentos dos intelectuais revolucionários com estratégias militares que a independência pôde ser alcançada.

Em termos da literatura, poderíamos afirmar que, talvez, devido a ela, se engendrou as primeiras formas de protesto exortando o fato de que as *novas* literaturas africanas necessitavam de um espaço, discurso e enunciado que desse aos africanos voz e vez para expressarem aquilo que lhes havia de autêntico e genuinamente africano.

Tendo como foco os romances em análise, devemos apontar para uma questão relevante da estruturação da trama romanesca com viés de construção da enunciação: o espaço e o tempo de (inter) ação entre os sujeitos-personagens que se movem no entrecho narrativo.

O que queremos propor é que, no romance de Abdulai Sila, o drama do sofrimento e da precaridade social em todas as camadas da sociedade guineense fez com que a busca por soluções para a crise fosse cada vez mais grave, afundando o país, ou seja, as querelas e as aspirações utópico-literárias do país foram transformadas no *safar das mistidas* e nos decorrentes dilemas tribalistas, nas contradições em relação aos ideias marxistas-leninistas, nas divisões político-ideológica no seio do partido.

Esta reflexão cuidadosa demonstra uma visão da consciência que aponta as faces do trágico que marcou a história do país, localizado temporalmente entre o período colonial ao período pós-independência.

Por outro lado, no romance de Filinto de Barros, o enredo vem da mata para cidade, para o bairro dos assimilados do Chão-de-pepel/Varela¹³, onde a luta foi gestada e engendrada. Em *Kikia Matcho* Barros nos apresenta uma visão da consciência de construção de uma identidade nacional, por meio dos discursos dos narradores-personagens, situando os atores sociais que participaram na luta, sem os endeusar, mas

¹³ Chão de Pepel é um bairro do setor autônomo de Bissau, capital da Guiné-Bissau.

apresentando-os como seres humanos e, por isso, também falíveis. Eventualmente, coloca-os como seres contraditórios na concepção de suas culturas e etnias, bem como do próprio significado do processo histórico da luta, da dinâmica imaginária.

Além disso, Barros apresenta-nos, na figura do intelectual Benaf, um ser cindido, cujo dilema campo/cidade, tradição/modernidade lhe impedia de admitir certas crenças, ou seja, estamos referindo a sua relutância em aceitar a conduzir, de acordo com a tradição dos seus avôs, a cerimônia do funeral do tio e, ao mesmo tempo, sua contradição em aderir aos sistemas vigentes.

O sistema de que estamos a nos referir não é apenas o da modernidade (o poder público oficial), mas o do poder tradicional, sistema este que nosso intelectual estava a tentar eliminar, pois era uma maçada, uma situação extenuante: “Que maçada”, segundo as próprias palavras do jovem recém-licenciado Benaf. Para ele, seguindo as pistas do narrador:

o velho [N'dingui] até era interessante, simpático, mas os temas [da sua tradição local] eram sempre os mesmos, a fazer lembrar o outro lado da consciência, precisamente o lado que [ele Benaf] estava interessado em eliminar (Barros, 1997, p.155).

O velho fava-lhe de princípios que nortearam uma geração que acreditou no sacrifício individual como forma suprema do espírito humano enquanto ele vinha de sítios onde “o culto do ego estava sendo erigido em estátuas de pedra e cal” (Barros, 1997, p. 156).

Benaf deixou de acreditar nessas coisas quando esteve na Europa e se integrou no mundo material dos ocidentais, acrescenta o narrador:

Olhem só para estes papéis! Vocês são aldrabões! Se calhar inventaram isso para terem mais carne de porco e cana para beberem! Vocês são os atrasados deste país. Não trabalham, ou antes, agarram no vosso dinheiro e metem-no em cerimônias e mais cerimônias que nunca mais acabam, em vez de arranjam boas casas, vestirem bem e pensarem numa melhor vida para os vossos filhos (Barros, 1997, p. 135).

Nos tempos modernos africanos em que subsiste a enfermidade dos sonhos e das visões utópicas, nada mais convém ao intelectual Benaf, retratado por Filinto de Barros, do que romper-se com as utopias destes novos tempos pós-revolução e vergar-se ao sistema colonial numa filosofia

de apelo às comunidades, quiçá, do mesmo sistema, uma vez que não se “encaixava” no dos novos dirigentes da pátria.

Nosso intelectual tenta, com este comportamento, formular a lógica e a intencionalidade do que caótica e contingente, de um lado; procura com coerência e convicções as perspectivas dos diferentes atores sociais intervenientes no processo revolucionário.

Que houve desequilíbrios alarmantes na pós-independência, houve, mas a normalidade que colonização quer é como a ondulação da maré, não maré como se faz crer, mas uma certa regularidade do movimento de águas, pois por ventania suas águas se movem.

Benaf representa, simbolicamente, uma sociedade plural, multipolar e heterogênea, que está em permanência consigo mesma, o conflito de autoaceitação. Por isso, intelectuais que vivem numa sociedade (con)vivem com o dilema da ruptura e integração dos valores ocidentais e africanos.

Assim, criando a ponte com Sila, no romance *A Última Tragédia*, temos no conflito da assimilação a figura do professor, um homem assimilado, que foi convidado para escrever o testamento do Régulo, e que começa a questionar o seu próprio lugar na máquina imperialista. Ele procura por respostas para perguntas complexas, por exemplo, uma das questões trata-se de: por que a Igreja não faz nada diante de tamanho sofrimento? E, ao mesmo tempo, procurava encontrar o amor como fonte de uma alegria que não pode fazer desaparecer. Segundo o próprio narrador, ele já traz em si o “inconciliável”, mas que, sabiamente, pode se situar num espaço por ele construído, “o talvez”. Este “talvez” poderíamos, junto com o narrador perguntar (por que não narrador-escritor Abdulai Sila), lançar mão de uma estratégia discursiva de questionamentos sem repostas prontas que, todavia, exigiria de nós a reflexão cuidadosa.

Reflexão esta que nos levaria ao projeto de construção de um devir-outro representativo e sugestivo da tarefa empreendedora do intelectual no processo revolucionário pela independência. Com base nesta ideia são vários os questionamentos que transcrevemos a seguir: qual deveria ser, naquelas circunstâncias tão dramáticas, a decisão certa a tomar?

Qual devia ser, naquele momento concreto, a atitude mais correta de um homem cujo objetivo era salvar almas perdidas e levá-las ao rumo

certo? Por que Benaf teria de frequentar os estudos na Bulgária? Por que N'dingui Có abandonava tudo para entrar na guerrilha? Por que a Joana abandona o país com objetivo de imigrar à Portugal? Será que é uma consciência política ou das necessidades do povo? Como age em cada um deles essa dita consciência?

Neste sentido, nota-se a concepção de literatura guineense como o processo da mudança, para justificar estes questionamentos em que se guardam segredos dos personagens como estratégia de sobrevivência da causa abraçada.

Contudo, devemos realçar que se trata também de uma gestação do conceito da identidade nacional numa espécie de borrifar nos cantos da esperança e nas batentes da liberdade, as sementes de uma literatura catártica que não apenas mobiliza ou emancipa o homem, mas cura-o dos fantasmas do passado e o aponta à direção de um futuro desejável e desejante.

Nesse caso, o escritor, tal como o homem novo, faz-se presente, por meio da metáfora de peça literária, no processo recursivo de eterno retorno, cuja contemporaneidade africana, um marco feito de rupturas e continuidades, está presente na memória coletiva dos povos.

Todavia, isso está longe de efetivar as radicais aspirações de justiça e liberdade outrora propugnadas pelos revolucionários, talvez pelo processo de esquecimento da proposta-práxis que motivou todo o processo. Tal é a história. Tal é o homem.

Cumpre-nos, neste estudo, proporcionar uma visão integrada no processo social da revolução anticolonial que, constituída não somente de acontecimentos políticos-militares, sem dúvida marcantes, também se constitui pelas contribuições sociais e culturais como sendo imagem da transformação utópico atingível.

2.1 A representação dos intelectuais: o percurso da revolução pela consciência

De acordo com Filho; Nascimento (2019, p. 19), o termo intelectual tem a sua origem no Ocidente, nos finais do século XIX, na França, por

motivo do caso Dreyfuss¹⁴. A partir deste momento, o intelectual passou a representar aquele que transforma uma determinada autoridade intelectual em autoridade política, tendo como ponto de partida sua autoridade moral” (Filho; Nascimento, 2019, p. 19).

Neste contexto, o saber a respeito dos intelectuais configura-se no cruzamento das histórias política, cultural e social. No âmbito da historiografia francesa, os estudos sobre os intelectuais entrou em descrença após a década de 1920 e, sobretudo, com a crítica a respeito da visão “da história política, advinda do século XIX, moldada pela concepção de que a História deveria dedicar-se aos grandes homens” (Filho; Nascimento, 2019, p. 20), portanto, essa percepção “negativa sobre a história dos intelectuais passou a ser gradativamente destruída pelos fatos” (*idem*).

Ainda ambos escritores reforçam que os intelectuais franceses, especialmente, Paul Sartre, na crítica à atuação de seus conterrâneos na Guerra da Argélia (1954-1961), “fortaleceu na França a percepção de que os intelectuais interferiam em eventos significativos da vida social” (Filho; Nascimento, 2019, p. 20). Por isso, a história sobre a intelectualidade só se retomou seu *status* após a segunda metade da década de 1970, com o início de nova abordagem a respeito da história política, do fortalecimento de uma história cultural e da afirmação da história de um novo tempo presente. Entretanto, o mesmo não pode ser dito para os Estudos Africanos e para a história do continente africano.

Textos sobre Cheik Anta Diop, Léopold Senghor, Kwame Nkrumah e Franz Fanon já eram divulgados no bojo do movimento do Pan-africanismo ou da Negritude, como forma de resistência à argumentação de que a África era um continente sem história e com uma estrutura de pensamento “atrasada” ou “selvagem”.

Após a conquista da independência política, os intelectuais

¹⁴ Alfred Dreyfus, um francês judeu, foi injustamente acusado em seu país de fornecer documentos secretos ao exército alemão. Preso em 1894, ele foi julgado de maneira sumária e condenado à degradação militar e à prisão perpétua. Em 1898, foram encontradas evidências de sua inocência, provocando a indignação do escritor Émile Zola (1840-1902), que escreveu, em 1898, carta aberta ao presidente francês, publicada na imprensa, intitulada *J'Accuse!*, gerando um debate público por mais de oito anos até Dreyfus ser totalmente inocentado em 1906.

africanos desempenharam a responsabilidade de restabelecer a identidade do continente, por meio de várias áreas do conhecimento. A luta pela libertação nacional e pela emancipação econômica foi um dos desafios de atuação dos intelectuais africanos. Estes intelectuais formularam teorias e modelos para o desenvolvimento que procuravam atravessar as armadilhas do colonialismo para construir uma autossuficiência da África.

Figuras como Agostinho Neto (Angola), Aimé Césaire (Martinica), Chinua Achebe (Nigéria), Cheikh Anta Diop (Senegal), Amadou Hampâté Bâ (Mali), Amílcar Cabral (Guiné-Bissau e Cabo-Verde), Joseph Ki-Zerbo (Alto Volta, atual Burkina Faso), Theophile Obenga (República Popular do Congo) e Elikia M'Bokolo (República Democrática do Congo), Kwame Nkrumah (Gana), Julius Nyerere (Tanzânia) foram pioneiros no movimento da negritude, exaltando a cultura africana e combatendo o racismo internalizado. Ou seja, buscaram descolonizar as mentes para reafirmação das identidades cultural africanas. A produção destes intelectuais defenderam o socialismo como um dos métodos que podia servir da alternativa para o capitalismo neocolonial, uma vez que outros modelos recomendavam modelos de desenvolvimento fundamentados na autodeterminação e na justiça social.

Desta forma, é possível compreender no campo da produção científica mundial a reafirmação da ideia de um continente que é capaz de produzir o conhecimento, além disso, “os seus intelectuais podiam repensar os cânones ocidentais e propor uma renovação epistemológica, importante e necessária para o descentramento da produção científica do norte ocidental” (Filho; Nascimento, 2019, p. 17).

Os escritores intelectuais africanos foram capazes de transmitir por meio dos seus textos, os desencantos do colonialismo, a reafirmação da identidade e da cultura negra, bem como, as desilusões da pós-independência, escrevendo, falando, ensinando, cantando etc. Mas, é pertinente ressaltar que a maior parte deles simboliza os sentimentos por meio da escrita.

As representações do intelectual, no dizer de Edward Said (2004)¹⁵,

¹⁵ SAID, Edward. O papel público dos escritores. In: MORAES, Dênis. **Combates e**

suas articulações por uma causa ou ideia diante de uma sociedade, não têm, como intenção básica, fortalecer (seu) ego ou exaltar uma posição social, mas direcionar sua ação à sociedade, suas comunidades, o *locus* do pensamento crítico do seu ato.

É na sociedade que se pode redescobrir a identidade coletiva, uma nova visão partilhada, que tende a ser supranacional e, ao mesmo tempo, não permita que uma sociedade (ou cultura) sufoque a outra em nome da supremacia política e econômica, como está a ser a globalização moderna, hegemônica que, regida pelo princípio de coercibilidade, visa o consenso.

Numa entrevista efetuada ao Filinto de Barros por Jorge Otinta, no dia 04 de novembro de 2009, sobre o seu romance *Kikia Matcho*, o escritor confirma que:

O livro foi uma tentativa de sintetizar fenômenos sociais, novos e velhos, que surgiram com a mudança, com o fim da era colonial. Infelizmente não fui capaz de dar continuidade ao tema principal do livro. Assim não consegui desenvolver a questão-chave da cultura no sentido lato do termo. O desafio principal para o desenvolvimento do continente, reside na definição e assunção duma cultura própria, diferenciada e dinâmica. O continente africano tem de escolher: imitar os outros ou optar por um progresso às origens. Ao mesmo tempo e paralelamente aproveitei para narrar, informalmente a história da luta de libertação nacional na sua vertente de assunção ideológica e de choques e contradições inerentes a uma estrutura social em mutação. Penso que não consegui atingir no pleno esses objetivos, na medida que os leitores analisam mais a vertente política (Barros, 2009 *apud* Otinta, 2011, p. 45).

Ou como diria Edward Said citado por Jorge Otinta (2011, p. 45), a propósito da vocação do intelectual face aos problemas que se lhe colocam diante dos seus olhos e como deverá se posicionar: “enquanto intelectual, você tem escolha: representar a vida de forma ativa, da melhor maneira possível, ou então se permitir, passivamente, ser dirigido por uma atividade ou um poder. Para intelectual secular, esses deuses sempre falham”. Desse modo, talvez reste a alternativa de encontrar uma solução que passe, necessariamente, pela conciliação crítica de posicionamento e de opinião crítica em relação ao evoluir das sociedades em análise.

Em contrapartida, Abdulai Sila, em uma entrevista publicada na revista *O Marrare*, referente à sua presença nos momentos difíceis da luta

armada de libertação nacional, informa que isso teria influenciado seu modo de escrever romance. O escritor revela seu ponto de vista:

Não é fácil para mim falar da guerra de libertação. As minhas lembranças são horríveis! Perdi o meu melhor amigo de sempre, o meu irmão Idrissa, que numa manhã de fevereiro de 1972 foi gravemente ferido. Tinha na altura oito anos de idade, ficou paraplégico, viveu mais 6 anos. No mesmo dia, uma outra irmã minha, que tinha 10 anos, perdeu uma perna. Ela era a melhor futebolista de Catió... podes imaginar como foi a vida dela depois? O meu pai morreu pouco tempo depois em consequência do choque que teve ao ver metade da família a sangrar. A minha mãe foi quem aguentou mais, mas perdeu a alegria da vida. Tomou conta do meu irmão paraplégico. No dia em que ele morreu, ela passou a ser muito mais reservada. Quase que não falava com ninguém... Bem, tudo isso é o resultado de uma bomba, que caiu em frente de casa. Antes e depois desse dia houve muita coisa que aconteceu. Vi muita gente morrendo na sequência de ataques e bombardeamentos. Convivi com muita gente que sofreu, no corpo e na alma, os efeitos da guerra. Saí de Catió tinha doze anos para frequentar o Liceu, em Bissau. Mas ia todos os anos, no fim de cada trimestre, a Catió para estar com a minha gente. Tendo começado em 1963, quando tinha 5 anos, a guerra só acabou em abril de 1974, pouco tempo depois de eu completar os 16 anos (Sila in: Bispo, 2010, p. 3-4).

No entanto, Abdulai Sila evita se referir diretamente à guerra; os sofrimentos vivenciados bloqueiam-lhe as lembranças. Ainda para Sila, mencionar a dor não é difícil apenas para o escritor; é também para o narrador de *Mistida*. É factual que:

o uso sistemático da coerção e da violência para controlar os “indígenas irrequietos” não era uma característica exclusiva do colonialismo português, mas de fato um traço comum a todos os regimes coloniais da África (Mendy in: Lopes, 2012, p. 21).

Em obras de historiadores sobre o continente africano, constata-se em diversos livros sobre a colonização algumas palavras usadas para justificar o uso de castigos físicos, palavras como: escravizar, disciplinar e “civilizar” africanos, mas que, hoje, não soam apenas como palavras preconceituosas, mas também cruéis e desumanas.

A possibilidade de nos aproximarmos de Edward Said é a escolha do conceito de intelectual como sendo o homem que incorpora uma comunidade de ideias. Tal como ele aponta, Adorno é um exemplo de intelectual exilado no sentido de sua imagem, suas características pessoais, sua intervenção efetiva e seu desempenho e Noam Chomsky

lhe representa como intelectual combativo e “amador”, isto é, aquele que “se empenha em levantar questões morais no âmago de qualquer atividade, por mais técnica e profissionalizada que seja” (Said, 2005, p. 86). Este é o intelectual que buscaremos no campo ficcional das obras em análise. Para tentarmos uma comparação com outros autores como Ernst Bloch (2005), com a sua definição da *utopia*¹⁶, relemos Amílcar Cabral com seu conceito de *lumpem burguesia* como agente condutivo da revolução, mas também como agente do desenvolvimento, enquanto Frantz Fanon (2005)¹⁷ encontrava nos camponeses este mérito.

O passado como o mundo existente, ainda que sob formas de sonho acordado, é uma espécie de fio condutor que nos leva ao outro mundo da esperança utópica.

Como assinala Bloch, para não cairmos nas acusações de perseguir o irrealizável, sugerimos o conceito, desenvolvido por ele, destacado como a “utopia concreta”, no qual se distancia do puro sonho do banimento de todas as esperanças para um mundo que requer a salvação, ou seja, como um *laboratorium possibilis salutis*, isto é, um laboratório das possibilidades da transformação.

Esse laboratório das possibilidades da transformação que o materialismo histórico e dialético nos orienta para a percepção da importância do marxismo na África, para tal citamos Amílcar Cabral (1976)¹⁸ que afirma que o desenvolvimento das forças produtivas e o regime de prioridade movem a história, sendo que a luta de classes se insere em um período de características específicas no que se refere a esses fatores.

Por isso, a crise da revolução africana deriva, fundamentalmente, da ausência de conhecimento que permita aos intelectuais usarem fundamentos teóricos para análises efetivas de realidades concretas. Isto significa uma análise da estrutura interna das sociedades africanas.

¹⁶ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. UERJ, 2005.

¹⁷ FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Trad. de Enilce A. Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. da UFJF, 2005.

¹⁸ Cf. a respeito a seguinte obra: CABRAL, Amílcar. **A arma da Teoria**. Vol. I. Lisboa: Seara Nova, 1978. E também CABRAL, Amílcar. **A prática revolucionária**. Unidade e Luta II. Lisboa: Seara Nova, 1976.

Ou seja, é aquilo que Fanon (2005, p. 73) aponta do despertar do povo que “preza do pavor indizível” e, fazê-lo sentir feliz, que possa deslocar, se reorganizar e nascer “no sangue e nas lágrimas dos enfrentamentos muito reais e muito imediatos”, pois são essas “tarefas concretas para as quais o povo é solicitado na luta de libertação”.

Nessa perspectiva, Cabral vai ainda mais longe ao apontar a necessidade de, após a libertação, se criar condições ideológicas e materiais concretas para fazer a máquina administrativa do país funcionar. Porque, segundo ele, a independência é apenas o começo do processo do desenvolvimento do país. E não o seu auge, pois a luta é contínua e o combate é interminável. Aliás, o começo não é o fim, mas sim, é o caminho para traçar o desenvolvimento.

Para isso, Cabral exortou a classe das elites políticas guineenses a não ceder o desejo de usurpar o poder, na medida em que era necessário consolidar um processo político, caso contrário, seria o suicídio dessas classes. Cabral também achava que as condições para que tal acontecesse só poderiam ser observadas depois da independência. Amílcar Cabral foi um grande questionador do seu tempo.

Diversamente dele, Fanon (2005) defendia que a identificação com a revolução por parte das elites só tinha sentido antes e não depois do seu envolvimento na revolução.

Segundo Cabral citado por Carlos Lopes (2006)¹⁹, o conjunto das classes sociais de um território colonizado transformava-se em classe nacional, deixando para depois a inerência dos seus conflitos internos. E ainda acrescentou que:

A História mostrou que essa sua visão se concretizou parcialmente. O que fica em aberto é como interpretar a lição de humildade de Cabral em considerar que o desafio das elites e da pequena burguesia era o de não trair os ideais da luta de libertação nacional (Lopes, 2006, p. 39).

Por fim, percebe-se que com a independência da maioria dos países africanos, a modernidade estendeu-se a um outro tema: “o

¹⁹ LOPES, Carlos. **O legado de Amílcar Cabral faz aos desafios da ética contemporânea**. In: *NÔ PINTCHA*. N. 1899. Bissau, 5 de out. 2006.

desenvolvimento”, pois “a construção da Nação estava diretamente associada à vontade de transformação, à esperança num melhor desempenho económico contrariando a inferioridade africana” (Lopes, 2006, p. 39).

2.2. A reafrikanização de espíritos: memória e trauma como processo de silenciamentos

Com pretensão de eliminar o conceito de alienação cultural da época colonial, o conceito de “reafrikanização de espíritos”, sustentado por Amílcar Cabral, não somente significa a refutação da história e cultura colonial, mas sim uma postura ideológica que visava atenuar o avanço que o estatuto de subjugação cultural, económica e humana tinha sobre os povos africanos. Para esse propósito, tentou-se estimular na mente dos africanos a práxis reaccionária de deter-se e olhar-se positivamente de modo a não permitir/aceitar com que os jogos de representações dos estereótipos os dominassem.

Nisso, acreditamos, no que se acontece com o intelectual africano que tem o poder de olhar por dentro das pessoas ao seu redor e à(s) sociedade(s) a que pertence para provar seu poder perante o infortúnio de alienação cultural. Era chegada a hora de uma viagem de conhecimento ao outro, encarando-o, não como um ser, humanamente, superior, mas como um igual, aliás um semelhante.

Nesse exercício do poder simbólico que o intelectual detém, Pierre Bourdieu (2006, p. 9), afirma que este poder simbólico visa o reconhecimento do capital cultural, político e religioso africano. Este capital simbólico do poder decorre por ser o “poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: isto é, o sentido imediato do mundo – e, em particular, do mundo social” dos dois sujeitos da sociedade colonial e, por extensão, da revolução, entendida como fase de transição para a sociedade pós-independente.

O exercício deste poder de capital simbólico de recuperação dos destinos do próprio país cria, na perspectiva revolucionária da elite intelectual, um certo tipo de habitus, quer dizer, uma “disposição

incorporada, quase postural” (Bourdieu, 2006, p. 61).

Acrescentaríamos dizendo que o que se exige da postura prática e pragmática do intelectual é o privilégio da ação sobre o discurso, isto é, o conhecimento prático da sua sociedade de modo a se traduzir como agente de ação – aquilo que Edward Said (2005), aponta como sendo a postura da intervenção efetiva do intelectual, como é o de Noam Chomsky.

Alinhando Said, Bourdieu e Bloch, entendemos necessário trazer também para esta análise, ainda que com posicionamentos distintos entre si, Fanon, Cabral e Pinto de Andrade, no tocante à concepção de uma utopia libertária que caminha em direção ao sonho diurno do vir a ser, do almejar e lutar para conquistar algo para si e para os outros.

Assim, uma sociedade sem cultura é, segundo os autores acima referidos, tão impossível como proibir ao ser humano de sonhar. Sonhar um sonho diurno que se transforma numa “dimensão antropológica essencial” para a existência superdimensionada de qualquer pensamento maravilhoso que brota da mente humana.

O predomínio utópico do intelectual a que estamos nos debruçando pode ser a constituição de uma “sociedade perfeita, de arquitetura intelectual de uma infinidade de reformadores religiosos e de filósofos sociais, ou um simples desejo de que ocorram coisas melhores no futuro (Bloch, 2005, p. 15-16), mas também, por outro lado, pode ser um porto, acrescentaríamos, uma margem e miragem, que pode “nivela(r)-se a outros portos, construídos de forma similar em escala planetária, com linhas semelhantes em suas ambiências físicas e humanas” (Abdala Junior, 2002, p. 27) posto à disposição dos oprimidos.

Seria aquilo que Arno Múnster (1993), ao reportar Ernst Bloch, propõe:

a “ligação do conceito de Utopia com o de Esperança crítica, que visa à negação de todas as relações humanas baseadas na alienação e na dominação e a articulação desta esperança com o projeto 'utópico' de uma revolução ética, devendo completar o objetivo de uma revolução das estruturas econômicas da sociedade” (Múnster, 1993, p. 19).

Em outras palavras, é como se fosse devolvido à população

guineense a dimensão política autêntica do seu desejo expresso revolucionário conduzido por intelectuais e pela classe camponesa. É esta capacidade de resistência cultural dos indivíduos e grupos de indivíduos não alienados que permitiu que se conservasse sua identidade étnica e cultural. Temos nossa ressalva a inserção do colonizador nas regiões mais distantes dos centros urbanos, onde se concentra a pequena burguesia assimilada, muitas vezes, desenraizada. No entanto, é desta pequena burguesia que, paradoxalmente, vão constituir-se grupos que mobilizarão as demais camadas sociais para o embate militar.

Esta capacidade de conservação da cultura por parte do povo africano, da sua efetiva resistência subjetiva, porque culturalmente enraizada, faz com que este povo seja “capaz de criar e desenvolver o movimento de libertação porque conserva sua cultura viva”, não obstante a ação organizada e contínua de repressão de sua cultura, já que ele resistirá, mesmo quando a “sua resistência político-militar é destruída” (Cabral, 1979, p. 2).

Isso se trata de uma resistência justa, prenhe de acúmulo de sabedoria a qual possibilitou a adesão aos movimentos de libertação, baseando-se no princípio de que o invasor é impostor, portanto, um destruidor. Mesmo assim, há possibilidade de um grupo em movimento conservar (ou perder) a sua identidade face à dominação estrangeira/colonial. Mas isso depende do grau de destruição da sua estrutura social sob as pressões dos efeitos da dominação ocorridos neste contato sobre a estrutura do dominado.

2.3 O poder da linguagem e as formas da representação no romance

No contexto histórico, cultural e colonial de Guiné-Bissau, baseado principalmente na cultura oral, a escrita nos parece ser um instrumento por meio do qual a oralidade ganha força tanto no convívio familiar quanto no convívio social. Nela são transmitidos os ensinamentos, tais como: a educação cívica e a religiosa, além de aspectos essenciais da história, da cultura, da moralidade, entre outros valores sociais.

Por ser uma sociedade em que o índice do analfabetismo é muito

alto e, às vezes, assustador, há sempre esforços das autoridades governamentais em suprir essas deficiências, com programas que atendam as populações de modo que sejam alfabetizadas. Mas também existe o quadro significativo da população não alfabetizada²⁰, conforme salienta o narrador de *Kikia Matcho*:

As palavras de Cabral encontraram em *Homem Preto* um eco duplo. Dum lado, o indivíduo tinha necessidade de se libertar da segregação de que era vítima no meio dos conterrâneos, por ser *preto* da Praia e analfabeto. Preconceitos transportados da Ilha, informando da fórmula química utilizada pelos metropolitanos para reinarem no arquipélago (Barros, 1997, p. 130).

Homem Preto tornou-se especialista em problemas étnicos, sobretudo os ligados a crenças animistas. O desencanto dum marxismo mal assimilado nos estudos universitários precoces do leste europeu acabou por empurrá-lo para um certo *fundamentalismo*. No entanto, isto tem por justificativa por quatro razões de ordem histórica:

A primeira trata-se de desinteresse do poder colonial em relação à educação dos nativos deste país durante muitos séculos; e mesmo considerando o grupo que foi alfabetizado/escolarizado, esse era constituído por portugueses e mestiços.

A segunda refere-se ao atraso de arranque do processo de alfabetização após a luta de libertação, que só se dá conta desta lacuna ainda no período do auge da colonização. Além de insuficiência de programas escolares atinentes à realidade da população da Guiné-Bissau, uma vez que a maioria dos programas escolares, tanto no período colonial quanto no período da pós-independência em 1973, os conteúdos eram voltados às questões da História e da Cultura portuguesa e da Europa em geral.

Já a terceira relaciona-se ao processo de vivência marxista-revolucionária que também contribuiu significativamente para encobrir a vida da população deste país, ou seja, no sentido em que o ideal revolucionário da igualdade de oportunidades não se tornou viável, em

²⁰ A taxa de alfabetização da Guiné-Bissau fica quase 40%. Trata-se do índice de pessoas alfabetizadas com as idades compreendidas entre os 15 e os 70 anos. Os dados são de 2008 produzidos pelo Índice do Desenvolvimento Humano das Nações Unidas.

termos de conciliação da teoria à prática revolucionária, bem como no estilo de vida que os intelectuais-revolucionários e os dirigentes do PAIGC²¹ levavam, no seu cotidiano, como cidadãos.

Aliás, como disse o narrador de *Kikia Matcho*, sem se dar conta, “a propaganda soviética fabricava os inimigos do Marx” (Barros, 1997, p. 136), já que os “comandantes é que tinham direito a ter bons carros, boas casas, boas mulheres” (Barros, 1997, 138), e ainda conseguiam estar na frente do tempo e assim também agiam:

Agiam sempre de modo a ter os acontecimentos a seu favor: os filhos em boas universidades do Ocidente, enquanto o resto [da população] continuava a ser enviado para a 'Ilha' [Cuba], para sustentar um sonho de fazer milagres robotizados, o que acabou por resultar em monstros da ciência, sem saberem o que podem fazer nem para que servem (Barros, 1997, p. 138).

É esta situação que proporcionou o surgimento dos “abomináveis N'dinguis” a “reporem a ordem revolucionária, uma revolução que se autodestruíu quando começaram a surgir os 'antecipadores' dos acontecimentos” (Barros, 1997, p. 138).

A quarta – e a última – concerne ao processo da democratização. Este processo se deu início com a Liberalização econômica de 1987, seguido de abertura ao pluralismo político em 1991. Três anos depois houve eleições gerais para Presidente da República e para o Parlamento. Um ciclo que ainda se mantém, cinco anos para o primeiro e quatro anos para o segundo.

Sobre o papel do intelectual tanto na guerrilha como nos dias atuais, remetendo-nos aos romances em estudo, destacamos aquilo que poderíamos chamar de intelectuais feitos à pressão, ou às pressas. Por exemplo, o Baifaz que:

com a 4ª classe feita na era colonial, foi introduzido numa Universidade em Moscovo, e passados alguns anos surgiu como engenheiro”. “De quê”, indaga o narrador, já que o próprio jovem não “conseguiu decifrar os autênticos hieróglifos da engenharia do Ocidente”. Para dizer, com ironia e sarcasmo, mas “lá engenheiro é!” (Barros, 1997, p. 133).

²¹ **PAIGC:** Significa Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde, doravante designado apenas por PAIGC.

Neste trecho podemos constatar que a narrativa do romance *Kikia Matcho* consegue desvendar como no período pós-guerra colonial, o aparelho de Estado guineense ficou sem quadros suficientes enquanto alguns eram associados ao marxismo-leninismo, formaram-se em termos construtivos ideológicos, mas eram subordinados da profissão dentro do aparelho público. Como diz o provérbio guineense que abre o romance *Mistida*: “*Si fere ala, fere bonde ko fere?*”, traduzido no crioulo guineense cujo significado revela: “Se não há saída, uma má saída é saída?”..

Este provérbio, uma das questões-chave para a compreensão da obra, “aponta para a dualidade dos acontecimentos e para a atitude das personagens, cujas escolhas são resultado de uma difícil decisão, gerada pela ausência de saída” (Bispo, 2013, p. 121), são essas estratégias individuais “postas em jogo na procura de saídas e de novos sentidos que permitam sobreviver à desestruturação”, destaca Teresa Montenegro ao prefaciar a primeira edição do romance *Mistida*. Provavelmente não seja este fenômeno comum a muitos dos países e, por esta razão, faz-se necessário questionarmos o seguinte: será que este não é um dos problemas em atraso do desenvolvimento do país?

O risco é fruto da consciência, da identidade e da dignidade do homem. Esses valores parecem-nos ser produtos das transformações histórico de uma resistência cultural que se traduz na recusa da aculturação por parte do colonizado, conforme sublinha Gramsci (1995, p. 10): “todos os homens são intelectuais”, mesmo que nem todos os homens desempenhem “na sociedade a função de intelectuais”.

No romance de Abdulai Sila, o narrador se aproxima da figura de intelectual, inicialmente pelo uso da palavra, oral, como aquilo que pode ressignificar tanto o mundo quanto o próprio homem que o narra.

Quando o narrador de *Mistida* conta suas perspectivas do passado e, conseqüentemente, do futuro, está agindo além do acontecimento da guerrilha, como nos recorda Norberto Bobbio (1997, p. 68), tornam-se “alguém que não faz as coisas, mas reflete sobre as coisas, que não maneja objetos, mas símbolos”.

Considerando que o escritor reflete o momento, Abdulai Sila e Filinto de Barros refletem sobre a História da Guiné-Bissau. Sendo que, portanto,

para eles, o discurso literário é o instrumento com o qual se projetam à sombra do poder do intelectual para denunciar o esvaimento da utopia ao longo das recentes histórias deste país e que segundo Edward Said (2005, p. 33), “as principais características da ação intelectual são o uso da linguagem como intervenção na própria linguagem e intervenção no mundo, cujo papel público deste ‘intelectual como um outsider, um ‘amador’ e um perturbador do status quo” (Said, 2005, p. 10).

Abdulai Sila e Barros reconstituem o passado quando os narradores dos romances constroem suas narrativas e, de certa maneira, reconstituem-se a si mesmos também. É isso que impede o desaparecimento ou esquecimento do passado. Trata-se de buscar no passado histórico a perspectiva do presente e do futuro. Os narradores criam uma espécie de contra-memória da revolução, aquilo que não permite que a consciência adormeça. É notável que no romance *Kikia Matcho*, o paganismo africano se combinou tanto com o catolicismo quanto com o islamismo, criando, assim, nova entidade. Assim, dirá ele:

se o continente africano foi capaz de criar essas novas entidades, resultantes do sincretismo cultural e religioso, para se opor à sua “completa subjugação ao estrangeiro, então é porque era capaz de voltar a fazer nova síntese e novamente criar um outro ente capaz de permitir a convivência dos aparentemente insociáveis” (Barros, 1997, p. 134).

Esta ameaça das crenças e dos valores religiosos africanos, considerados, erroneamente, de paganismo pelos dois lados, o cristianismo e o islamismo, encontra-se no “espiritismo africano” a base de sua sustentação.

Embora exista quem o trata por animismo, preferimos, por iniciativa própria, designá-las de “religiões espíritas africanas”, nas suas mais diversas manifestações dos seres d'outro mundo, “até o dia em que definitivamente [sentimos] o orgulho e a dignidade na nossa terra” (Sila, 2002, p. 334).

2.4 A missão e a voz do intelectual perante o poder

De acordo com Edward Said (2005), o intelectual é obrigado a usar

uma língua nacional “não apenas por razões óbvias de conveniência e familiaridade, mas também porque ele espera imprimir-lhe um som particular, uma entonação especial e, finalmente, uma perspectiva que é própria dele” (p. 39). Trata-se de uma reinvenção da palavra, uma vez que, na condição de exilados, “o que fazemos enquanto intelectuais tem de ser inventado porque não podemos seguir o caminho prescrito” (Said, 2005, p. 69).

Desta forma, o intelectual deve sempre romper as barreiras impostas. Seguir os princípios éticos que devem nortear seus atos e sua postura crítica é um dos objetivos do intelectual. Os intelectuais críticos e comprometidos com as contradições da modernidade capitalista tendem, paradoxalmente, a dar lugar a:

intelectuais resignados, contemplativos das eternas contradições, contra as quais pouco ou nada poderiam fazer. O intelectual militante, libertário, é substituído pelo intelectual passivo, a fruir sem culpa sua liberdade e relativa autonomia na modernidade em eterna mutação (Ridenti, 2001, p. 17).

Esse intelectual é igual a um intelectual narcisista, pois os problemas sociais só existem, na medida que o afetam diretamente. Caso contrário, não haverá nenhum tipo de reação. As palavras/posição de um intelectual só valem quando correspondem aos seus atos práticos, aliás, quando sua opinião se traduz na sua prática cotidiana de viver e de pensar como sendo intelectual que é. A respeito deste tipo de intelectual diz-nos o narrador: “num passado recente, Benaf não teria dado a importância alguma a esta *pobreza*, já que fazia parte do seu *habitat*, aliás, para ele nessa altura nada representa a pobreza” (Barros, 1997, p. 50). Tudo era normal, *djitu cá tem*²² entrou no dicionário dos moradores do bairro. Mas só que agora Benaf experimentou outras realidades após o seu regresso da Europa, “viveu na Europa, contactou com realidades diferentes, viu e provou a riqueza e o bem-estar de todas as formas possíveis” (Barros, 1997, p. 50).

Benaf podia comparar e instintivamente comparou, por isso se

²² *Djitu cá tem* é uma expressão típica da língua guineense, usada mais correntemente na forma negativa (não **tem** jeito/não há solução ou saída).

escandalizou/apressou a ser igual os *djintons*²³ de Bissau, porque a ele, o escândalo [o roubo] da extrema pobreza scandalizava [aumentava]. O seu tio N'dingui teve oportunidade de comparar, mas acabou por viver este estado da pobreza, completou o narrador:

N'dingui, como Papai, compararam e, sem oportunidades, saíram perdedores e acabaram por assumir a *pobreza*, a mesma pobreza em nome da qual Cabral os tinha mobilizado a luta. Podiam-se ver pingos de cimentos no chão. [...] N'dingui ainda tentou manter algum *stand* da vida que teve o início da independência. Uma cama de ferro encostada num canto, uma mesa tosca, guarda-louças vazio, sem vidros, sujo, com baratas a dançar dum lado para outro, teias de aranha por tudo o que era canto, como a descrever a resignação e a solidão que serviu de companhia ao tio, a condizer ironicamente com o nome, N'dingui (Barros, 1997, p. 51).

Este intelectual, ao mesmo tempo, atormentado pelas contradições da modernidade e engajado prazerosamente no processo de transformação, sem renunciar a sua individualidade, parece preferir usufruir ao máximo o prazer de viver a dificultar modernidade, conforme sublinhou o narrador de *Kikia Matcho*:

Em terra de cegos quem tem um olho é o rei! Analfabeto, carpinteiro, [recém-formados], vindo das Ilhas [Cuba e antiga União Soviética], tornou-se não no rei mas elemento da corte e facilmente se sentiu parte duma elite que os *colons* utilizavam como autênticos dielétricos no enorme condensador que era o mundo colonial (Barros, 1997, p.130).

Ao se tornar capacitado no mercado de ideias, muitos destes intelectuais revolucionários transformaram-se em políticos. Outros tornaram-se escritores. Transfiguram-se em intelectuais orgânicos competitivos cujos feitos estão centrados no bem-estar individual e nas suas próprias carreiras.

Àqueles que se tornaram escritores escolheram a literatura e a crítica como suas vocações, sendo este campo o caminho que pode implicar na mudança das encruzilhadas históricas, para resolver as contradições da modernidade, que teria um movimento próprio de eterna autodestruição.

A vivência das contradições da modernidade guineense “pode levar

²³ *Djintons* significa gente fina/ pessoas importantes.

o intelectual ao engajamento na mudança, ou a preferir adaptar-se à ordem em transformação constante, aceitando o princípio do livre dilaceramento existencial” (Otinta, 2011, p. 59). Esse processo ocorre porque a “transformação do ambiente do intelectual tradicional não é instantânea; ela é paralela ao declínio das cidades, ao crescimento dos subúrbios e à expansão das universidades” (Jacoby, 1990, p. 245).

Ao ser voz, o intelectual deve além de contribuir para correção dos rumos da sociedade, aniquilar também o poder explorador e corrupto. O exemplo flagrante disto foi quando o Papai se empenhou e fez o grupo empenhar-se na tarefa de descobrir que cerimônia era preciso fazer, pois a palavra de ordem era cerimônia e as vozes eram todas dos combatentes.

Esta cerimônia de que fala N'dingui está ligada aos acontecimentos pós-independência. Isto quer dizer que o caso é mais sério. Não se trata de simples bocas por pagar. [Perguntou novamente, Baifaz] “Papai, conta lá isso outra vez! A alma do gajo não disse o que acontecerá caso não fizéssemos a *cerimônia*? As nossas almas não poderão passar?” (Barros, 1997, p. 132).

A cerimônia/revolução de que se trata a fazer, realmente, estava ligada ao acontecimento da pós-independência, ou por outra, redimir as almas pecadoras e prosseguir com a revolução desejada (àquela do desenvolvimento, isto é, da construção de uma nova ordem social).

Abdulai Sila e Filinto de Barros, como escritores intelectuais, estiveram próximos daquela figura que o marxista italiano Antonio Gramsci descreve: um agente de atividades gerais que é “portador de conhecimentos específicos, um especialista que também é político” e que sabe não só superar a divisão intelectual do trabalho como também combinar “o pessimismo da inteligência e o otimismo da vontade” (Gramsci, 2006, p. 267)²⁴. Enfim, são intelectuais que têm a consciência de que tanto as suas vozes quanto as suas escritas refletem no sentido de chamar atenção a uma certa responsabilidade.

²⁴ GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. 4.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006a. v.1.

2.5 Ficção e utopia na literatura guineense: cultura oral e o conceito de verdade

Acreditamos que uma sociedade oral (como as sociedades africanas), reconhece a fala não somente como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos seus ancestrais, os quais são respeitados como possuidores de poderes especiais, poderes estes que não são facilmente encontrados.

Assim, nesta política de preservação da tradição, os legados dos “mais velhos” do continente configuram-se como estrutura de saberes e de testemunhos de vida e de culturas transmitidos oralmente de geração em geração. Com objetivo de torná-la sempre viva, atuante e sagrada.

Dá-se, por exemplo, nos dois romances em análise, uma atenção maior às palavras ou expressões que possuem múltiplas reflexões. Muitas vezes, reflexões de imagens devaneadoras, ou até mesmo, de imagens/conceitos míticos. Vejamos os exemplos a seguir a confirmar o que estamos a referir: “djumbai”, “malgossadu”, “mato-malgós”, “kampu-kinti”, “poilão”, “sicós”, “mandjuandadi” nharas siquidos, chifre, “mandjuandade” etc.

Dos relatos sobre o período pós-independência na Guiné-Bissau, *Kikia Matcho* (1997), apesar de ser um romance, também é um documento social, portanto histórico, que tece, de certo modo, o conflito étnico-social que estava também comparável à própria guerra, mas que direta ou indiretamente já estava sendo discutida numa perspectiva do futuro presente como resposta atuante a antecipar os eventos vindouros. Nele as tradições dos diferentes povos guineenses espelham-se no *modus essendi* de suas personagens, preservando assim as suas múltiplas tradições.

Para Pascal Boyer (1986), citado por Jorge Otinta (2011, p. 63):

a tradição não pode ser traçada com um “stock” de preposições sobre o mundo, cujos autores poderiam ser considerados defensores da verdade, mas devemos, isto sim, levar também em conta que a veracidade dos

enunciados tradicionais está em função de posições fundadas sobre uma relação causal entre um certo domínio de realidade e o discurso que o visa.

Aliás, todo o enunciado está carregado do significado marcado do espírito da verdade.

A diferença entre os mundos tradicional africano e o moderno era enorme. De um lado, o cristianismo expulsou “os *irãs* de Cabo-Verde, mas não conseguiu matar a alma africana” (Barros, 1997, p. 144). Por isso, a presença do padre branco nesta cerimônia simboliza o papel da Igreja Católica no processo da “civilização” do povo africano, ou seja, “a presença do padre branco legitima um funeral à *criston*, só ela serve de passaporte entre a tribo e a civilização” (Barros, 1997, p. 116). Por outro lado, Benaf teve dificuldades em compreender isso no momento da cerimônia fúnebre do tio. Segundo ele, consoante nos retrata o narrador: o “desenvolvimento significava nada mais nada menos do que cortar duma vez por todas com o mundo do velho e as suas amarras morais” (Barros, 1997, p.145), na qual a não realização da cerimônia de passagem do seu tio deste para o outro mundo o transformaria num Kassissa, fantasmas, ou almas penadas.

A morte do ex-combatente N'dingui para o seu sobrinho Benaf não teria tanta importância, já que, em vida, não via ninguém a dar-se por interessado no velho tio. Agora, com a morte do tio, “todas as atenções se voltam para um cadáver, a princípio, insignificante” (Otinta, 2011, p. 63). Em outras palavras, “o que ele não quis admitir é que ali, tanto quanto noutras partes da África, os gestos juntamente com as intenções é que perpetuam e renovam os laços de solidariedade entre as famílias” (Otinta, 2011, p. 63). E, ao mesmo tempo, renovam as alianças entre os mortos (num outro mundo, que eles chamam o mundo da Verdade) e os vivos (deste mundo). Ao que tudo indica, investe-se mais no túmulo em algumas culturas na África do que nos bens materiais.

O enterro do N'dingui “simboliza aquilo que muitos chamam de atualização do projeto dos mais velhos por parte das gerações mais novas” (Otinta, 2011, p. 64). Também é uma das consequências da morte do nosso protagonista pelo fato de não ter aceitado herdar (isto é, assumir

o lugar a que tem direito) na baloba de seu povo, quando chegou a sua vez.

A seguir, transcrevemos cenas narradas e diálogos – embora sejam citações longas, precisávamos disso para esclarecer nosso pensamento – que nos parecem relevantes para explicitar melhor nossa ideia de conjugação de mundos dos vivos e dos mortos das questões relativas à falha utópica, e também das questões relativas à fé e às esperanças nas respostas utópicas possíveis.

Aqui, descrevemos a imagem do N'dingui na possessão do corpo da Ofitchar que ia mudando de fisionomia na medida que a alma do malogrado apoderava de seu corpo e, sobretudo, estava entre duas almas, um travava de uma luta terrível que, por vezes, a sua face tomava formas normais de si, mas rapidamente surgiam traços do outro que era do defunto.

Mana Tchambú, ao dar conta das mudanças na fisionomia de Ofitchar que, certamente, para a realidade étnico-cultural guineense lembra-lhe as cenas de possessão que acontecem antes do enterro de um defunto, diz estupefacto admirado:

– Ofitchar, minha filha, o que está a acontecer contigo? Nada, nenhuma resposta. Ofitchar não respondia. Continuava com um olhar vítreo a fixar os presentes, balanceando a cabeça dum lado para outro. Praticamente nua, somente com uma calcinha sem cor que deixava mostrar um corpo ainda esbelto, ainda jovem, mesmo que as tetas ressequidas de tanto amamentar transmitissem o contrário. Quem diria que aquela mulher de meia-idade que passou toda a noite a distribuir aguardente pudesse possuir um corpo tão esbelto, escondido em chambres?! Um esgar de raiva cobria o seu semblante, com um fio de espuma a correr tanto do canto da boca. De repente o corpo parou de tremer.

– Ofitchar, responde! Sou eu a tua tia Mana!

– Eu não sou Ofitchar, parva! Um grito de exclamação e de admiração percorreu os presentes. A voz era masculina, uma voz rouca, voz de cana. [...]

– Se não és Ofitchar, diz-nos então quem tu és – insistiu a tia Mana que já estava habituada a cenas como essa de exorcismo. [Porque] De tempos em tempos surgiam cenas do mesmo tipo, com as *almas* a possuírem os chamados *médiuns*, gente de espírito fraco, como eram considerados na praça [centro-urbano da cidade]. Normalmente eram portadores de mensagens para a família do morto. As pessoas tinham-se habituado. Ninguém ligava muito, acreditasse ou não. [A pergunta da Tia Mana desperta a raiva do defunto e este logo respondeu-lhe:]

– Diz àquela parva para calar a boca de vez! Vocês! Vocês

julgam que estou aqui de minha livre vontade? Tia Mana continuou ao lado do Papai a observar as caretas de Ofitchar que iam mudando, como que a dar a entender a terrível luta que se travava no interior daquele corpo entre duas *almas*. Por vezes, a face tomava os contornos normais como que a dizer que tudo estava bem, mas rapidamente surgiam traços a aproximarem outra figura. Era nesta altura que se ouvia a voz masculina, a voz rouca, a voz de cana, a lembrar os ruídos familiares de quem foi cliente da *Tia Burim Mudjo*.

– Calma, tia. Penso que é melhor deixá-lo falar, senão nunca mais vamos saber a causa da sua presença entre nós.

– Assim é que se fala, grande Papai! Continuas sempre nos copos, mas... Papai tens que me ajudar! Quero passar para o outro lado mas não consigo. Não me deixam passar! Ouço vozes longínquas, no entanto não posso ir ter com eles! Tudo são trevas! – Consegues reconhecer as vozes? – Se não reconhecesse não estaria qui, meu parvalhão! – Pára de insultos, de contrário vou-m embora! Onde aprendeste esta linguagem? Nunca te conheci malcriado! – Papai não quis acreditar naquilo que Na Birisni tinha dito há pouco. Agora tinha uma prova. Depois da morte tudo se transforma. As *almas* mantêm a postura dos vivos. Transforma-se em seres maus, egoístas, sedentos de vingança. N'Dingui vivo era um mimo de pessoa, mas aquela entidade que se dizia a 'alma' do seu amigo era tão diferentes! Por quê? Como explicar este paradoxo?

– Deixa-te de carolices e ouve-me: as vozes dizem-se que só terei paz, e portanto, só vou juntar-me a eles, se vocês, os vivos, fizerem a *cerimónia*.

– *Cerimónia*? Que *cerimónia*? Quem são os que falam contigo?

– Cabral, Domingos Ramos, são muitos, são todos os que caíram na Luta!

– Como? Estás a ouvir o camarada Cabral? O nosso Chefe de Guerra? Como é que ele está?

– Burro, não te disse que não consigo ver nada?! Como é que está? Pensas que aqui é como no teu mundo, com aquela porcaria de carcaça que vocês chamam de corpo, de matéria? De qualquer das maneiras está melhor do que nós, porque conseguiu passar a barreira!

– Nós? Então não estás sozinho?

– Sozinho? Oh. Somos muitos, mesmo muitos! Mas não nos vemos, só sos sinto. Como vês, precisamos de ti. Vá, mexe-te, trata de fazer a 'cerimónia', caso contrário não vamos sair das trevas para sempre ou então teremos que voltar para junto de vocês!

– *Figa canhota!* Deus nos livre! Viver com *kassissas* era só o que nos faltava! Já não basta esta miséria de todos os dias?! Nho Papai, pergunta-lhe que *cerimónia* é essa? [inferfere a Mana de novo]

– Caluda, velha dum raio! Só passam a vida a viver à custa dos outros, de *tchur em tchur*!

– Vai-te embora, alma danada! Não tens sossego? Se calhar fizeste tantas aqui neste mundo que agora, no outro, está atormentada!

– Papai, Papai, diz a este abutre para parar, para se calar! Tenho pouco tempo e tenho coisas importantes para te dizer! Ela que continue a sua vida de *djugudé* [abutre/urubu], à espera de carne podre, carne morta.

– Olha para quem fala! Se o teu *tchur* ainda valesse alguma coisa! Se não fôssemos nós, o que seria do teu *tchur*? (Barros, 1997, p. 114-117).

Apesar de sentir-se ofendida com as duras palavras da alma de N'Dingui, Mana Tchambú, também sabia que, para pessoas de sua idade, esta nova função de “funeralistas”, isto é, de pessoas que vivem de “tchur em tchur” em busca da sobrevivência cotidiana, tornou-se rentável para elas. Na verdade, quem mais sofre com isso são os que afastaram-se da tradição, pois dirigem-se, contrariamente, forçados a participar de cerimônias fúnebres de entes queridos, como forma de escaparem-se da raiva dos mortos.

Desse modo, continuamos com o diálogo entre as três personagens: Papai, N'dingui [o defunto] e Mana Tchambú:

- Tia, deixa-o falar senão nunca mais saímos daqui. Afinal, que *cerimônia* é essa de que tanto falas?
- Não sei! Só sei que vocês terão que fazer a *cerimônia* caso contrário será mau para todos nós e para vocês, os vivos.
- Mas, diz-nos uma coisa: a tua alma não devia estar neste momento junto do corpo? Se ainda não procedemos ao enterro, como é que já tiveste tempo de tentar passar o tal sítio, e a ponto de seres o mensageiros daqueles que estão *afritos*?
- Mas que sabes tu disto?! Quem te disse que a alma deve ficar junto do corpo?!
- Foi sempre assim desde que o Mundo é Mundo. Os nossos avós ensinaram-nos isso!
- Alguém já morreu e voltou para te contar? Essa relação de espaço e de tempo não tem significado algum neste lado. Corpo, o que é isso? *Carcaça* e nada mais! Por mim, podem fazer o que quiserem com essa *carcaça* que têm aí fingindo que estão a respeitar! Quando ela tinha ainda alguma serventia, onde é que estava toda essa gente para ajudar?
- Isso é verdade, infelizmente. Olha para mim, agora que estou a precisar, não vejo ninguém! Não me lembro de ter visto estas caras na tua companhia, sobretudo nos últimos tempos! (Barros, 1997, p. 125).

Desse modo, a alma do N'dingui provoca uma certa preocupação nas personagens da Tia Tchambú, do Papai e, ao mesmo tempo, apresenta a possibilidade do mal que cairá sobre todos se não realizarem a referida cerimônia. A citação a seguir é o retrato conclusivo deste medo que se apoderou a todos eles:

- Ainda bem que não és parvo! Mas voltemos a essa do corpo. O problema é vosso, se não se desfizerem dele, terão que aguentar com cheiros nauseabundos e doenças! 'Aqui, onde estou, ou se passa ou se regressa!' Regressar, só duma forma!
- Isso nunca, Nho Papai! Regressar deles é só como 'kassissas', 'pé de cabra'! Deus nos livre de tamanha praga! – [...] – Cruzes! Cruzes! Cruzes! 'Camarosca'! 'Figa canhota'! (Barros, 1997, p.

125-126).

E, tal como disse, a Mana Tchambú, todas as providências serão tomadas, a começar pelo contato a todos os irãs, todos os murus, todos os djambakus e a todas as balobas. Porque nesta peripécia pelo sagrado há que se encontrar uma resposta para esta cerimônia. Afinal, assim como a Mana Tchambú, ninguém estará disposta a partilhar cama com um Kassissa e muito menos espaço de convivência.

Entretanto, uma abordagem de *Mistida* nos leva também a julgarmos, em sua análise literária, o pressuposto histórico que está implícito na intenção do seu autor: pois ele queria apenas narrar uma história do período pós-independência e dos conflitos etnolinguísticos que motivaram a instabilidade política da Guiné-Bissau. E, portanto, o romance.

É neste embate dividido entre a África dos ancestrais e a África ocidentalizada que gira a escrita do Abdulai Sila e Filinto de Barros. Barros e Sila foram testemunhas presenciais dos acontecimentos da independência e da pós-independência. Como esclarece Costa Lima (2006, p. 289)²⁵: entendemos esse desnudamento como a tendência que a ficção literária apresenta de se expor, não como um simulacro da realidade, mas como uma apresentação desta, muitas vezes desmistificante. Iser²⁶ estende a discussão do desnudamento para o campo da filosofia e das ciências, que tem em muitos de seus modelos nada mais que ficções que podem levar a crer que sejam objetos reais. Ou seja, o historiador ao reconhecer a ficção salienta que as parcelas da realidade identificadas no texto geralmente apresentam características sob signo do fingimento, assim, Iser realça que este mundo é posto entre parênteses, para que se entenda que o mundo representado não é o mundo dado, mas que deve ser apenas entendido como se o fosse” (Iser. p. 957).

Realidade e ficção nos dois romances, segundo Paul Veyne (1983,

²⁵ Lima, Costa. **História. Ficção. Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 289.

²⁶ Iser, Wolfgang. Os atos de finger ou o que é fictício no texto ficcional. In: Lima, Luiz Costa. **Teoria da literatura em suas fontes**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 957.

p. 35)²⁷, a diferença não é objetiva, ou seja, ela não está na própria coisa, mas sim em nós, se “subjettivamente nela nos vemos ou não uma ficção: o objeto nunca é incrível em si próprio e o seu desvio em relação a realidade não pode chocar-nos, pois nem sequer dele nos apercebemos, uma vez que as verdades são todas analógicas”. Ainda prosseguindo com o autor referenciado: a literatura é um tapete mágico que nos transporta de uma verdade para outra (Veyne, 1983, p. 36).

O objetivo de Veyne é demonstrar que a história não é uma ciência, mas uma narrativa verdadeira, ou seja, a história é uma narrativa de acontecimentos. A explicação do historiador decorreria da forma em que a narrativa é organizada, como uma intriga compreensível. Portanto, Veyne escolhe os fatos que serão destacados da trama, reelaborando-os e atribuindo-lhes o sentido.

Sendo assim, é possível concluir que a história do continente negro é marcada por uma constante busca de uma identidade, por intermédio de congregação de elementos dispersos, isto é, identidades espalhadas e fragmentadas, para a construção duma memória coletiva.

Enfim, o sistema colonial em relação a países africanos, em geral, e Guiné-Bissau, em particular, buscam ou estão em busca de referenciais que os reportam às suas origens ancestrais do passado, mesmo com toda a interferência que o passado, ainda recentemente colonial, tem sobre este mesmo cordão ancestral africano.

2.6 Utopia libertária, mito e crenças

É pertinente observar como um dos intelectuais do romance de Filinto de Barros, o engenheiro Baifaz, oscila entre o Ocidente e a África, com a liberdade de oscilação ele não se fixa, embora segundo o narrador, o guardião das tradições e dos legados culturais africanos estava sendo ameaçado pela civilização do europeu.

Neste dilema que tem, de um lado, o cristianismo; de outro, o islamismo, Baifaz tenta conviver, dialeticamente, com a imagem do medo

²⁷ VEYNE, Paul. **Acreditam os gregos nos seus mitos?** Lisboa: Edições 70, 1987, p. 35.

do Islamismo como a religião do invasor que está a tomar o lugar dos “filhos da terra”. Imagem que não lhe permite ter sossego, já que via no cristianismo a figura do opressor; no islamismo, vê-se o estranho, o enganador que vem “roubar” o lugar dos africanos e, além disso, ele é o eterno aliado do opressor. Filinto de Barros cria uma personagem em representação deste tipo de intelectual que, de certo modo, tem pé entre a tradição e a modernidade.

Tanto Benaf, assim como Djaló, Baifaz igualmente não compreendia que “o Continente tivesse africanizado o Islão assim como africanizou o cristianismo” (Barros, 1997, p. 134). Enfim, Baifaz não compreendia que o criston [cristão], tivesse a sua contrapartida no islamismo da África (Barros, 1997, p. 134).

Mas, contrariamente os que foram enganados [régulo e os ex-combatentes], ambos protagonistas dos dois romances estavam eles próprios a tentar desmistificar. Tal como diz o narrador de Mistida:

Isso é para toda a gente desta terra, mas mesmo toda gente... [...] É para os meus parentes e para os parentes dos outros também. É para toda a gente que quer. É por isso que quero isso escrito [...] um plano de como tirar os brancos a mandar nesta terra. Não! Não é matar ninguém. Não é matar nem expulsar ninguém. É só pôr os brancos no seu lugar. [...] Essa coisa de uma pessoa ir mandar na terra de outras pessoas não me agrada, não estou de acordo (Sila, 2011, p. 110-116).

Este testamento feito a pedido do régulo, já ele não sabe escrever, serve como um legado em forma de documento deixado por ele como incentivo à luta contra a colonização, assimilação e valorização da identidade africana, especialmente a guineense.

N'dingui, grande combatente na guerrilha, por seu lado, no romance de Filinto de Barros perdeu-se na vida, acabando por embebedar-se até à morte. Será que ele foi morto por motivo da desconsideração pós-independência? Ou por não conseguir se “encaixar” no sistema do qual fazia parte e pelo qual lutou? No referido romance as questões relativas à pobreza de N'dingui são apresentadas como sendo “verdade”, sobretudo, por ter sido desprezado por seus companheiros. Mas acreditamos na segunda pergunta/hipótese: ele [N'dingui] não se adequou ao sistema, por opção e por achá-lo contrário daquilo que foi o

ideal da luta, isto é, a promoção do bem-estar de todos e não de um pequeno grupo dos combatentes, criando aquilo que chamaremos de *Kada kim ku si mistida* [cada um com os seus afazeres].

Como diz Tocqueville (1997), as revoluções começam quando o regime opressor começa a liberar-se, após libertação do regime opressor, caminharemos para a utopia libertária que é: a igualdade entre todos os cidadãos, democracia, escolas e hospitais para todos. Enfim, àquilo que os verdadeiros ex-combatentes dizem sonhar para as suas populações. Vejamos este trecho do romance *Mistida* de Abdulai Sila, no qual o escritor, metaforicamente, coloca no protagonista:

As manhãs eram sempre sombrias e geladas, como as esperanças que com elas morriam. Mortes anunciadas, mil vezes repetidas, jamais lamentadas. Ao calor do dia a ingloria epopeia quotidiana de resgatar crenças, algures nas profundezas da desilusão amordaçada. Crenças na esperança ressuscitada ou na hostilidade da ambição, crença forçada e penosa nos poderes e nas teias da intriga. Crença na Redenção? (Sila, 1997, p. 37).

Diríamos, por conseguinte, que tanto Abdulai Sila e tanto Filinto de Barros, nas suas narrativas, alegorizam suas preocupações em repensar a história da Guiné-Bissau, a qual resulta de uma diversidade de verdades históricas ocorridas por meio de suas personagens.

Todas essas vozes entretecidas (de suas personagens, é claro) reflete sobre o passado da guerra colonial e do período pós-independência. Se depois da morte de N'dingui tudo se transforma em singularidades além do presente, num lugar onde não se vê, apenas se ouvem vozes, por que a independência não se finalizou na prática com o sonho utópico?

Será que não poderia conviver juntos sem que sejam subordinados por outro a fim de encontrar lugar na administração pública, como sendo forma de se sentirem valorizados pelo papel histórico desempenhado na luta? Será que é preciso um grito de Kikia/Kassissa como sinal de libertação? Imagem que persegue, Tia mana, Papai e entre outros é um sinal do abandono, de alerta do aumento da corrupção e da rejeição das ideologias da luta após a reconquista da independência? Como era possível chegar a este ponto? São realmente as massas revolucionárias

como lhe ensinaram no tempo da academia da China ou são as massas ignorantes como várias vezes Baifaz referia nos seus momentos de embriaguez?

Entre vários questionamentos/hipóteses que poderíamos levantar, chegamos em conclusão de que todos eles [ex-guerrilheiros] estão desiludidos, sem forças para continuar a luta, aceitaram a resignação da “maldita sorte que lhes couberam neste *mundo de cão*” (Barros, 1997, p. 133), ou seja, “tudo o que tinha motivado para aderir à luta foi substituído pelo deambular quotidiano dos *tchoros*, como à procura de qualquer coisa perdida, dum referencial” (Barros, 1997, p. 133).

Por isso, a figura Benaf e do Papai está ligada às duas gerações de intelectuais guineenses, em outras palavras, os intelectuais revolucionários e os atuais. Na realidade o discurso dos velhos ensina os mais novos e semeiam a paciência no interior de cada um.

Pelo menos nas palavras de Na Birisni compreende-se que “quando há, dificuldades eles lembrem-se de nós, pedem-nos a nossa ajuda porque sabem que ainda continuamos a ser *guarda* desta terra *malgossadu*” (Barros, 1997, p. 97). São certas verdades que os comandantes deverão ouvir de modo que as mudanças verdadeiramente possam correr de forma transformadora sem sobressaltos grandes.

Assim entendemos no conceito do romance e, portanto, da literatura como possibilidades imaginárias de construção de várias respostas utópicas. Nele procuramos estabelecer uma viagem no tempo que nos leve por meio das práticas analíticas a compreender a história de luta armada do povo guineense, o processo da construção de um novo Estado independente, o contexto das perplexidades e dos desafios políticos contemporâneos, levando em conta a fragilização do Estado.

3 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO E CULTURAL DA GUINÉ-BISSAU

[...] poku guentis sta ta skeci/bu sta mori manenti na mimoria di nos povu/bu storia ta duvidadu pa gerason mas nobu/ nem bu imagem ka sta mas na livru primaria /na dinheru djes trau/ (...) bu bai bu dexe poema pa nós kriança ki e flor di revoluson i di speranza/mas mesmu si ka sta xinti bu prizensa/kriança sta nasi e ka konxi storia di ses eróis/algueu ki da si vida pa liberta si povo se foi/es ta trokau pa eróis virtuais/homem-aranha, super-homem". (Pomba Preto, Abel Djassi, 2010)²⁸

Na África pré-colonial dos séculos XV e XVI, os povos originários eram organizados em grupos étnicos. Cada um destes grupos étnicos possuía a língua e o seu “território”, a qual correspondia ao seu determinado espaço de sua vivência étnica, que poderia ser de imensa extensão territorial. Além disso, dispunham de uma organização social e política próprias, bem como uma economia que lhes garantia uma autonomia da sobrevivência.

Todos eles tinham uma organização política preambular, no sentido de ser distinto da organização política dos Estados europeus modernos. Portanto, o poder era representando pela estrutura populacional de cada grupo étnico. Tudo isso, trata-se do período antes da chegada dos primeiros europeus ao continente negro.

Com a implantação das estruturas de Estado moderno europeu na colônia devido à política de assimilação praticada pelo colonialismo português em África, mais propriamente, em Guiné-Bissau se permitiu não somente o funcionamento efetivo do poder da administração colonial, mas também se permitiu a formação da elite política das sociedades ancestrais africanas. Ou seja, esta cisão que surgiu no seio da sociedade colonial, permitiu uma conexão relacional de grande extensão no processo de constituição políticas entre a elite política africana e a nova elite constituída

²⁸ “Pouco a pouco as pessoas estão a esquecer /estas paulatinamente a morrer na memória do nosso povo/a geração mais nova dúvida da tua história /a tua imagem já não se encontra nos livros da escolaridade básica/ tiraram-te do dinheiro/[...] foste e deixaste poemas para as nossas crianças que são as flores da revolução e de esperança/mas mesmo assim não se sente a tua presença/crianças nascem e não conhecem a história dos seus heróis/algueu que deu a sua vida para a libertação do seu povo se foi / trocaram-no por heróis virtuais/homem- aranha, super-homem” (Abel Djassi, 2010, *apud* Barros; Lima, 2012, p. 101).

pela administração colonial.

Enquanto a elite tradicional africana não conseguia integrar-se ao novo espaço político, talvez por tendência separatista da política colonial, uma vez que suspeitavam sobre o possível boicote dos atos do colonizador e como resultado dessa desastrosa política separatista: “teremos a confrontação direta entre os mundos europeu e africano que, por vezes, se dá também no campo militar, gerando violência sobre violência, através das ações do poder arbitrário de polícia de que dispunha a máquina colonial” (Otinta, 2011, p. 76).

É importante salientar que os acontecimentos da formação e constituição das elites africanas situam-se a partir da segunda metade do século XIX. Isso por duas razões: “em primeiro lugar, quando da implantação efetiva do Estado colonial português; e, em segundo lugar, quando da tentativa de integração de uma camada de africanos nas estruturas, nas instituições e nas dinâmicas sociopolíticas da administração da colônia” (Otinta, 2011, p. 77).

Tomando, por exemplo, o caso da atual Guiné-Bissau, diríamos que ela, historicamente, estava sob administração provincial portuguesa em Cabo Verde, o que estabelece a ligação afetiva entre os cabo-verdianos e os colonizadores portugueses. Ainda é de frisar que a “constituição dos povos deste arquipélago deve-se, substancialmente, aos povos guineenses do continente que, em miscigenação com o europeu, resultou neste povo mestiço que conhecemos” (Otinta, 2011, p. 77). Ainda o autor afirma que era preciso esperar até a segunda metade do século XIX, isto é, os anos de 1879, “para que esta ligação sofresse uma atenuante quando a Guiné-Bissau passa a ter autonomia político-jurídico e administrativa próprias” (Otinta, 2011, p. 77). A partir desse momento passa a se chamar de Província da Guiné, tornando assim autônoma. Contudo, esta ligação vigorou até a primeira metade do século XX, quando adquiriu o Estatuto de Província Ultramar, e passou a ser chamado de Guiné-Portuguesa até a gênese do atual Estado da Guiné-Bissau, em 1973, ano que o país proclamou a sua independência nas matas de Boé.

No campo político, como sendo um campo de embate ideológico, de lutas simbólicas, de representação e de representatividade, de alianças e

rupturas, da luta racial, a Guiné-Bissau encontrava-se estratificada em várias camadas. Esta estratificação feita pelo colonizador tem como objetivo, exclusivamente, atender seus interesses de dominação do outro. Sendo elas a saber: mulatos – descendente de um europeu e uma africana; mestiços – de mãe guineense e de pai caboverdiano; os que eram diretamente oriundos de Cabo Verde sem nenhuma interação biológica com o continente eram considerados crioulos; os africanos cristãos ou grumetos – os batizados dentro da fé católica e de igrejas protestantes e finalmente acrescentamos mais esta alínea: os autóctones os quais se constituíam uma sociedade periférica às demais (Otinta, 2011, p. 77-78).

Portanto, a sociedade pós-independente guineense provém deste confronto ou desta perspectiva de imposição de uma determinada visão do mundo, sobretudo por parte destes “intelectualizados pela estrutura colonial”, que futuramente desempenharam papel decisivo durante a luta contra o colonialismo português que findou com a proclamação da independência.

A formação do PAIGC bem como o desenvolvimento de suas atividades no interior do próprio país foi decisivo para o processo de constituição de uma elite política, gestada na revolução da independência, e de um espaço político autônomo que expressava o ambicioso projeto de constituição do moderno Estado guineense.

Era esta a elite que Amílcar Cabral (1978) denominava de “elite burocrática”, porque conhecem bem os mecanismos e as limitações da administração colonial portuguesa, não só porque estava na altura a dirigir a luta pela independência, mas também como aquele que é capaz de liderar o aparelho de Estado.

3.1 Literatura guineense: as verdades de uma independência nova

Estudar as literaturas africanas de língua portuguesa significa olhar para o conjunto de países que fazem parte de culturas diversas e complexas. Ao longo do desenvolvimento dessa literatura, é possível mencionar a questão da língua como um dos elementos entre essas complexidades, em concordância com Sueli Saraiva (2007, p. 2), quando

ela questiona “se poderiam registrar no idioma dos colonizadores as verdades de uma independência nova, conquistada em guerra contra esse mesmo colonizador?”.

As obras da maioria de escritores bissau-guineenses, seja prosa, seja poesia, surgiram como vozes de denúncia de todas as formas de opressão e de maltrato que o povo guineense passava no recém-período pós-colonial. Como apontou a escritora guineense, Odete Costa Semedo, em sua tese de doutorado:

Porém, em menos de uma década depois das independências, a realidade de uma gestão deficiente começou a fustigar os sonhos de um país justo, de uma distribuição equitativa de riquezas, sobretudo dos bens de primeira necessidade. Nessa altura, os textos começaram a tomar outras feições, e, hoje em dia, os poemas já não exaltam os heróis, mas questionam sobre a vida de miséria dos combatentes da liberdade da Pátria; já não só glosam Amílcar Cabral na sua afirmação de que “as crianças são as flores da nossa luta e razão principal do nosso combate”, mas questionam o porquê da ausência de escolas para todas as crianças, por que os cuidados com a saúde continuam insuficientes (Semedo, 2010, p. 33).

Analisando o processo político na Guiné-Bissau, partindo das opções ideológicas das elites, chegaremos à conclusão de que a transição da independência em relação à potência colonizadora só mudou em termos da construção do processo de unidade nacional para a luta armada, através do qual se tenta produzir a *ideologia da identidade política*, não mais de democracia revolucionária; já que até os dias atuais estamos enfrentando a profunda fragilidade democrática e os compromissos assumidos pela elite político-intelectual não se realizam na vida pública. Assim, a literatura tendo a relação direta com os fatos históricos dará seu valioso contributo neste processo.

Por isso, Barros e Sila fazem investigação histórica que, de certo modo, coincide com o ambiente que envolve a trama romanesca, ou seja, os fragmentos do romance *Kikia Matcho* e *Mistida* (re)instituem um cenário ficcional, onde cabem todas as situações possíveis de confronto. É essa a tese que vimos defendendo, sendo que a literatura, neste contexto, molda a práxis da construção de uma imagem de representação literária da figura do intelectual como processo da transformação histórico e social. E que,

por isso mesmo, a literatura é a construtora do imaginário ficcional e utópico, numa relação concreta entre a Cultura e a História, Política e Direito.

Aberta a várias simbologias, o romance guineense caracteriza-se pelas leituras possíveis que se faz necessário à construção da identidade cultural do seu povo, por meio de uma imagem que nos leva à terra sagrada de Biombo, onde os pensamentos dos intelectuais e escritores são purificados. Ao discutir questões sociais, políticas e culturais, a literatura guineense convoca e impulsiona, através dos seus escritores, a refletirmos sobre os fatores do sistema, ritos e mitos que confrontam essa sociedade.

Cabe aqui fazer ponte de ligação entre a morte do régulo do romance *A Última Tragédia*, em Quinhamel e a de N'dingui de *Kikia Matcho*, cujo acompanhamento fúnebre tinha de ser em suas cidades Natal [àquilo que faz parte do uso e costume das suas respectivas etnias], o que aponta possível retorno às origens, ou seja, um eterno retorno aos ancestrais.

Traduzindo isso nos termos da cultura pepel, significa que a morte será elevada à sua origem, por isso que na Guiné-Bissau quem morre e pertence a esta etnia, por mais que viva longe desta região denominado Biombo, precisa ser enterrado com os panos de pinte²⁹, para que ele possa voltar à sua origem. Sendo assim, é sagrado o lugar da morada das almas dos ancestrais, tais como: o lugar dos sacrifícios, juramentos, circuncisão etc.

Afinal, são estes costumes que, ao mesmo tempo em que servem de amarra para os ocidentalizados, também garantem a sobrevivência do grupo. Esta é a agonia do Papai, do Benaf, dos outros combatentes e da Joana: o aparecimento de kikia com rosto de um ente conhecido só podia ser um sinal de mau prenúncio no seio da família.

3.2 A cidade de Bissau e os desafios da pós-independência

A cidade de Bissau, descrita como bairro de Chão-de-Pepel/Varela

²⁹ **Panu di pinti** é o pano onde as mães carregam os filhos às costas, um pano que serve à maternidade e de união entre irmãos. Este pano é marcado pelo simbolismo da tradição, isto é, força da esperança da mulher Padida/parida.

no romance, oferece a possibilidade para conhecer a situação de muitos bairros fazem parte do Sector Autónomo de Bissau e de todas classes sociais.

Chão-de-Pepel/Varela é o bairro onde moravam a maioria dos guerrilheiros de libertação da Guiné-Bissau e Cabo verde e, sobretudo, os que comandavam as frentes do Norte, Leste e Sul durante quase todo o processo da luta armada. Também foi aí que, no dia 19 de setembro de 1956, Amílcar Cabral e seus companheiros fundam, em Bissau, o PAIGC, Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo Verde.

Kikia Matcho, o romance em estudo, tenta exhibir a questão da História da Guiné-Bissau pós-independência, examinando a situação político-social do país por meio de um pequeno exercício de ficção, isto é, uma crítica sociológica, cultural e etnológica. Filinto de Barros, numa perspectiva da realidade, tece o cenário cotidiano da vida dos *n djeñerus* e *dubriadus* bissauenses, expressão crioula que designa a luta penosa pela sobrevivência.

Trata-se de um retrato profundo de construir uma nova identidade que somente gerou a injustiça social e enormes desafios com que os sobreviventes do falhanço da práxis revolucionária tentam se livrar. Portanto, são estes os desafios que procurarmos entender nos dois textos literários, em que as vozes dos dois escritores intelectuais dinamizadores da causa revolucionária apontam, com evidência, como isto ocorre na estrutura dos romances em análise.

A literatura guineense desde os anos 90 revela os fatos da crise política, socioeconômica, cultural e identitária que o país tem vivido desde sua independência, com sucessivos golpes militares. Assim Filinto de Barros, na sua preocupação, interroga-se por meio da personagem Benaf, o seguinte:

Como explicar que dum grande *combatente* tenha surgido um miserável? As histórias do Papai são para ter crédito? [...] Uma coisa era certa, N'dingui lutou, comandou, detém medalhas de Combatente da liberdade da Pátria, e está ali seco que nem um carapau. Mas seco em tudo, até na audiência que lhe serve de velório. (Barros, 1997, p. 21).

Ainda no olhar do escritor são os fatores abaixo que caracterizam a

desgovernança que tanto dificultou a consolidação do Estado guineense:

Que interesse tinha, se o comboio da independência lhe havia escapado? Para quê questionar, se a amarga pensão de *Combatente* não chegava para comprar um saco de arroz? Bastava de vez em quando ouvir os discursos inflamados dos comandantes e partir para essa *viagem* [trata-se da história da luta de libertação nacional], sentindo-se imune às intempéries da vida. Será que N'dingui levou consigo este mesmo alimento? Será que o tio concluiu, após anos de solidão, de miséria, que valeu a pena ter participado na luta? (Barros, 1997, p. 19).

Por isso o autor, através da figura do ex-combatente N'dingui, morto e transformado em *kassissa*, no *kriol* guineense, fantasma/alma de outro mundo, foi o escolhido pelos companheiros de arma, e pelo chefe da guerra, Amílcar Cabral, para aconselhar os vivos a se corrigirem e a mudarem para combater toda esta praga que se caiu sobre a pátria e sobre os ideais da luta, era preciso: “enxergar mais longe e descobrir os beneficiários últimos das acções criminosas” (Barros, 1997, p. 142), porque “teimava em afastar-se do caminho traçado” (Barros, 1997, p. 143). Para tal, “é preciso que os combatentes escutem certas verdades” (Barros, 1997, p. 144). Verdades em relação aos fatos intoleráveis começavam a alastrar nas pessoas.

Se na cidade colonial tínhamos sujeitos que se encontravam numa relação desigual de existência, na cidade pós-independente a desigualdade atingiu a maioria das populações, tanto na cidade quanto no campo. E é por isso que o campo estará cada vez mais a invadir a cidade, porque ali se encontra o centro do poder político-administrativo.

Nisso os valores das relações étnicas, tradicionais e sociais sofreram grandes transformações de significado e significância, pois os valores tradicionais do campo/zonas rurais mudam no convívio social dos guineenses, quer dizer, laços de irmandades são modificados pela ideologia definida entre os de campo e as da cidade, ou seja, entre os de *tabanca* [aldeia] e as da praça [capital]. As lideranças locais tradicionais ocupam, em termos de organização social contemporânea, espaço com poderes semelhantes às instituições do Estado moderno ocidental

herdados do poder colonial³⁰.

A exclusão social como um processo sociohistórico sempre existiu, em maior ou menor proporção nas duas realidades, a colonial e pós-independente, e suas dramáticas consequências que conhecemos por não ter havido esforço das instituições políticas guineenses em aprimorar os desníveis herdados do sistema colonial.

Na verdade, o que ocorre no período da pós-independência corresponde àquilo que Fanon (2005), dizia ser a descolonização apenas a substituição de uma espécie de homem por outra, isto é, a substituição do colonizador europeu pelo colonizador africano; difícil solução, já que a convivência entre os ex-colonizados continua sendo assimétrica. Assim testemunha Na Barisni sobre as mudanças ocorridas no tempo, desde os tempos da luta aos dias que lhe seguem:

Sabemos que as coisas mudaram muito hoje em dia! Sabemos que o Mundo já não é tão 'malgós' [sagrado] como dantes! Os miúdos foram à guerra para correr com os 'brancos'! Nós preparamos o 'caminho' aos nossos filhos para nos livrarem dos 'brancos'! Os 'brancos' partiram, mas os nossos miúdos transformaram-se em 'brancos'! [...] Mas, como vês, quando há dificuldade, eles lembram-se de nós, pedem-nos a nossa ajuda porque sabem que ainda continuamos a ser os 'guardas' desta terra 'malgossadu' [sacralizado] que querem à viva força tornar 'dós' [dessacralizada, profanada] (Barros, 1997 p. 92- 93).

Isso também revela a preocupação do narrador sobre este “embranquecimento” dos meninos (intelectuais revolucionários) em relação aos mais velhos (os grandes da terra). Estes ao manifestarem seus medos, suas angústias coloniais que, ao que tudo indica, estão novamente a assombrá-los depois do pacto de libertação nacional, fazem com que os meninos reproduzam os modos de ser dos colonialistas. Dá para ver o quanto é distópica esta realidade de pertencer ao mundo do oprimido e ao do opressor.

Nesta perspectiva, é preciso corrigir o que está errado, conforme aponta o enredo do romance: é preciso “enxergar mais longe e descobrir

³⁰ Por exemplo, em Bissau (com o Leba Kabás, pedido de noivado/ declaração de namoro à família da noiva), o ritual cujo gesto simbólico cria vínculos afetivos entre as famílias do noivo e a da noiva, ou nas cerimônias fúnebres, hoje em dia sofrem alteração em termos da realização destas cerimônias.

os beneficiários últimos das ações criminosas” (Barros, 1997, p.138). Com a crítica a esse fracasso, o narrador caracteriza a cidade de Bissau pegando como exemplo o bairro Chão de Pepel:

Chão-de-Pepel, bairro antigo mais pitoresco, entre tantos outros que caracterizam a cidade de Bissau, destituído de qualquer sistema de saneamento básico, praticamente sem água potável e canalizada, sem luzes, e casas de barro empilhadas umas em outras. O bairro era antigo, talvez dos mais antigos da cidade e, com o avanço o alcatrão, a superfície mantinha o típico dos anos trinta/quarenta ia diminuindo, apesar da luta que os moradores levavam a *ingratidão* dos novos senhores que, tendo saído do Bairro, teimavam em desenvolver prioritariamente os outros locais que de história só tinham o facto de serem dormitórios de novos cidadãos (Barros, 1997, p. 14-15).

A cidade é relativamente pequena e na altura que deixaram o país, a cidade de Bissau era ainda mais pequena. “Toda gente se conhece, conhece as famílias” (Barros, 1997, p. 146). A cidade de Bissau parece mergulhada ou adormecida na escuridão da falta de luzes e também, simbolicamente, na escuridão da falta de perspectiva de vida, o que tornava a população ainda mais triste. Um cenário normal num continente que teimava em manter-se no escuro da “colonização, do tráfico dos escravos, escuro das independências sob as botas dos tiranos, escuro do analfabetismo, no medo do Além, escuro da fome, da miséria... Enfim, escuro como a cor de pele da maioria dos seus habitantes!” (Barros, 1997, p. 15). Ainda o narrador acrescentou o seguinte:

Chão de terra batida. Uma cama de ferro encostada num canto era praticamente a única mobília. O colchão era de tecido às riscas e estava cheio de palha, folha seca de arroz ou folha seca de milho. No fundo, uma porta de zinco ou de chapa fechada, separava-o dum outro compartimento que não tinha nada a ver com a velhota. Ao lado da cama, uma quantidade de garrafas meio vazias, pedaços de pau cruzados de várias maneiras, cada uma com seu significado. 'Panos de pente' de cores garridas, com predomínio do vermelho cobriam parte desses pedaços de madeira. No meio dessa amálgama via-se um tronco de árvore com um manto vermelho a envolvê-lo (Barros, 1997, p. 91).

Em *Mistida*, a cidade de Bissau, aponta a realidade do comportamento semelhante entre as pessoas mais pobres, já que o cenário é um beco, onde gera a falta de compromisso social por parte da população e do governo, destaca narrador:

Chamava o seu nome e depois dava uma gargalhada comprida. [...] As gargalhadas eram cada vez mais compridas. [...] As gargalhadas soavam simultaneamente em diferentes locais. [...] [e depois um:] Um grito de angústia e desespero que ecoou por toda a casa (Sila, 1997, p. 130).

O enredo mostra que a cidade de Bissau encontra-se numa crise de instabilidade política, fruto de “*kampo kinti, kau di firma ka tem*”, o que quer dizer *a situação está difícil para todos*. É neste contexto que o romance *Kikia Matcho* aparece para questionar a “modernização” do novo Estado-Nação e a desestruturação dos setores políticos e econômicos.

A citação abaixo demonstra a função dinâmica das estátuas herdadas do processo histórico da era colonial que os combatentes destruíram para colocar, em seu lugar, as estátuas dos heróis nacionais guineenses:

Se há uma coisa boa que fizemos [diz o camarada Papai ao amigo Mancabo], foi ter metido as estátuas do 'colon' no 'ghetto' da fortaleza de Cacheu. É aí que farão o papel passivo dos objetos da história. [Porque] Na cidade teremos que colocar os nossos heróis para dizer às gerações vindouras que têm uma identidade cultural homogênea e diversificada da qual devem sentir-se orgulhosos! (Barros, 1997, p. 142).

É uma grande lição o que deixaram para a geração vindoura e *da utopia enquanto mera representação imaginária* de uma nação verde em gestação. Tal como afirma Filinto de Barros no romance: “souberam simbolizar a epopeia do povo unido e libertador, aqueles que, estando mortos, jamais morrerão!” (Barros, 1997, p. 105).

Procedendo, assim, com exame do capítulo “*Madjudho*” do romance *Mistida*, encontramos uma história que se passa entre duas personagens, o Comandante e o menino Madjudho em um posto militar abandonado.

A situação que se vivia num momento de recém-independência. O Comandante foi responsável pela libertação de um posto de controle simultâneo ao fim das lutas de libertação, mas ele parece não ter consciência do término colonial, e fez do posto uma moradia, cuja porta era um Volvo abandonado, no qual podia permanecer “*até o dia em que definitivamente regressarem o orgulho e a dignidade a nossa terra*” (Sila, 1997, p. 20).

O então guerreiro/Comandante divide sua moradia com Madjudho,

uma criança que salvou no combate, no meio de um tumulto causado em uma comunidade por um avião que despejava *napalm* e que foi abatido pelo próprio Comandante. O comandante, em um só tiro, salvou a vida da criança e ganhou um prêmio que deu o nome de *Grande Medalha*. Tudo isso é simbolizado pela atitude que o Comandante toma no transcorrer da narrativa. E sobretudo, quando este resolver a aderir a “Operação Imunidade Total: “graças a essa decisão, decide *manter os olhos fechados durante todo o dia, da manhã à noite, enquanto houvesse um só raio de sol que tornasse algum objecto deste mundo visível* (Sila, 1997, p. 21).

Este fato nos chama atenção nesta história, isto é, o modo como o escritor narra a negação da invasão colonial e a desvalorização cultural do povo guineense, assim como dos desvios dos ideais revolucionários. Isso provoca o menino, mas faz parte da estratégia dos mais velhos para não ver mais a hipocrisia e a maldade que parecem preencher a realidade.

Nesta lógica, os dois personagens muitas vezes vão discordar ao longo do romance, realizando uma espécie de revisão de valores resultantes da vivência da guerra em que veremos como o Comandante se nega a se autoatribuir uma idade em retorno à indagação que menino lhe fez, acrescentando o narrador:

– Quero saber da sua idade. – Não tenho idade, acabou... – Não é possível. A idade só acaba quando acaba a vida, não é? – Eu já não tenho vida. – Mas ainda estás vivo. – Chamas a isto vida? – O que é então? – Eu já gastei a minha vida inteirinha. Já não há mais nada. – Se abrires os olhos vais ver que há. – Eu? Abrir os olhos? Para quê? – Abra só... – Há cinismo a mais, não quero ver (Sila, 1997, p. 25).

Em contraposição a isso está Madjudho, que manteve os olhos abertos, mas não consegue ver o que estava acontecendo. Na citação adiante reporta o comentário do Comandante que serve da reflexão:

– Diz-me qual é a cor do sol hoje, Madjudho. – O sol já está muito alto, forte. Não é visível, Comandante. – Mas tem uma cor... – Aquela habitual, Comandante. [...] – Se não és capaz de distinguir as coisas mais elementares não vale a pena fingir ter os olhos abertos. [...] – Juro que está tudo igual aos outros dias, Comandante. Tudo na mesma... Mas se quiseres volto para ver novamente. [...] – Tenta... a ver se descobres o outro sol, aquele que brilhará para nós. Para todos nós (Sila, 1997, p. 32).

Madjudho estava vendo sol, mas não conseguia identificar a sua cor, para ele o astro apresentava a sua cor habitual enquanto Comandante insistia em perguntar se o jovem não conseguia ver que: “o *sol está quase a cair. [E] para sempre!*, e se não consegue distinguir qual será o *outro sol, aquele que brilhará para nós. Para todos nós*” (Sila, 1997, 32-33).

A seguir, o Comandante pede ao rapaz que saia para descobrir o aroma do vento que está a soprar. Madjudho se mostra incapaz de novo, pois não sentiu nenhum soprar do vento e o Comandante pediu-lhe para se aproximar, acrescenta o narrado: [...] “*Vem mais para aqui... Estas a sentir agora o aroma? Respira fundo. Assim mesmo... agora vai para fora e deixa-te purificar. A ver se abres os olhos...* (Sila, 1997, p.34).

Logo que Madjudho sente a mudança e começa a enxergar, vai se deparar com o Comandante já fardado, prestes a entrar em ação. Concretizando sua alusão ao novo sol que começaria a brilhar para o povo, o que podemos entender como um governo mais justo a substituir os anos de uma ditadura corrupta.

Então, o comandante pede ao garoto que coloque sua medalha no centro da estrada. Da ação, surge a Grande Medalha: “a rolar, a rolar ao longo da estrada, aumentando progressivamente de brilho e de tamanho (Sila, 1997, p. 136). O jovem corre para junto do Comandante, para poder constatar se o tempo de retorno da justiça já havia chegado. De fato, a medalha se: “transformava numa enorme bola luminosa, a subir vertiginosamente para o céu. Difundia uma claridade jamais vista sobre a terra” (Sila, 1997, 36). O momento havia chegado e o jovem: “olhou para o Comandante e viu que tinha os olhos abertos. Definitivamente abertos” (Sila, 1997, p. 136-137), pois o momento era safar mistida.

O percurso do Comandante e de Madjudho foi delineado por acreditarmos que seja importante para o leitor verificar o modo como duas trajetórias desiguais podem se complementar, influenciando uma à outra positivamente.

No que se refere ao Comandante, cabe perceber que sua cegueira premeditada, na verdade falsa, é algo que poderia sugerir, aos menos sensíveis, atitudes omissas. Porém, acreditamos que a narrativa criada

neste capítulo é suficiente para nos conduzir a um sentido oposto: o de enxergar um posicionamento consciente que reserva o descalabro da mudança. Seu entendimento, não obstante, não pode ser completo sem a devida interpretação da personagem Madjudho.

Madjudho representa aqueles que possuem a falta de visão e de clarividência e que pode ser denunciada através do mau uso da capacidade de enxergar ou de ver sem nada perceber. Mas é ele quem faz companhia ao Comandante, cujo protesto só ganha sentido porque representa um modo de agir cauteloso, adequado às circunstâncias que se delineiam, o que é, portanto, um rico ensinamento para um jovem aprendiz.

Segundo Moema Augel, os nomes atribuídos ao rapaz são termos da língua fula, uma das línguas locais da Guiné-Bissau. *Madjudho* é uma expressão que significa perdido, ou seja, pessoa desnorteada. *Matchudho*, por sua vez, emprega-se com a acepção do “escravo, empregado, criado” (Augel, 1998, p. 350).³¹

Com esta informação, torna-se compreensível porque o primeiro nome é aquele evocado "quando algo de bom iria acontecer" (Sila, 1997, p.31); fato que nos leva ao entendimento de que precisa ser alguém de privado a dar alerta à desgovernança.

Pois bem, o romance *Mistida* nos confirma isso quando Madjudho é instruído a colocar a medalha na estrada, imediato desenho de um futuro melhor para o país.

Desta forma, acreditamos que é lícito pensar que tanto o status de Madjudho quanto o de Matchudho podem fazer uma referência ao modo como viviam os cidadãos guineenses na época em que o livro foi publicado, conforme a visão de um escritor que parecia, em suma, expressar o desejo de libertação e da utopia do povo guineense. Portanto, os romances de Barros e Sila tornam-se, nesse sentido, a encenação da vida dos seus sujeitos – individual e coletivo.

³¹ AUGEL, Moema Parente. **A nova literatura da Guiné-Bissau**. República da Guiné-Bissau, INEP, 1998, p. 466.

3.3 Representação social e cultural através das personagens Mama Sabel e Mana Tchambú

Diante das ruínas da história e dos escombros do ideal não realizado na pátria gloriosa, Abdulai Sila apresenta a personagem-protagonista Mama Sabel, cujo nome se refere ao título do V capítulo. E também designa o nome de uma canção dos músicos guineenses Iva e Ichy. É uma mulher cuja esperança e a crença no futuro são suas características principais.

Mama Sabel era uma mulher velha, doente, sem pensões nem reformas e sem currículo formativo que lhe pudesse garantir uma velhice tranquila, obrigada a vender “mancarra” (amendoim) em um beco, sofrendo com a concorrência de uma rapariga não-nomeada no romance, como sublinha o narrador:

Mama Sabel levantou-se com dificuldade e encarou a rapariga. [...] Ao mesmo tempo sacudia a cabeça com ar triste. Forçou um sorriso acanhado, totalmente apagado. [...] Esticou a perna e mostrou o joelho inchado” (Sila, 2002, p. 388).

Mesmo assim, Mama Sabel consegue manter a esperança e, também, aponta duras críticas à estagnação, uma das características de grande parte do povo guineense. Isso fica bem-marcado no trecho seguinte, onde ela mostra toda sua indignação diante da perda de clientes para a concorrente:

Nenhum deles resistiu às aldrabices dela. Ninguém notava que a caneca que usava para medir era grande só por fora, lá dentro estava cheia de papelão. De facto, isso demonstrava uma coisa que ela já tinha notado com muita preocupação: o desleixo estava a tomar conta de tudo. As pessoas só se interessavam pelas aparências, nunca reparavam nos truques dela. Um dia chamou a atenção de um freguês, [...] mas ele nem ligou. Disse com a maior naturalidade que não fazia 26 27 mal. E é justamente isso que metia mais raiva. [...] As pessoas viam com os seus olhos que alguém estava a enganá-las e não reagiam. Não, não protestavam, não faziam nada. Deixavam as coisas tal e qual, sem mexer um dedo. Ou então às vezes iam pedir a outros para virem a resolver os seus problemas (Sila, 1997, p. 107).

A crítica de Mama Sabel à estagnação remete à falta de compromisso de políticos guineenses para com o seu país, isso aparece de forma evidente no discurso desta rapariga cujo nome não foi revelado,

quando ressaltou o seguinte: “[...] a terra está assim, não fui eu que a fiz assim, não sou eu que vou mudá-la. As coisas estão como estão, não sou responsável de nada, aliás, ninguém é responsável de nada (Sila, 1997, p. 103).

Nesta passagem, compreende-se que Sila empresta a fala à mulher grande (mulher velha, sábia, detentora da sabedoria na sociedade guineense) para demonstrar a situação em que a sociedade está mergulhada, aliás, é uma situação em completa depravação moral e social, sem nenhum compromisso político ou apoio aos carenciados.

Ademais, a figura de Mama Sabel, ou seja, da mulher velha, representa a terra, a matriz, a velha terra Mater, cicatriz resultante da antiga cultura clássica e da moderna cultura bissau-guineense, como podemos observar ainda na fala da estudiosa e pesquisadora da literatura guineense Filomena Embaló, citada pela Maria Estela Guedes (2012):

é ainda uma declaração de Amor à mulher guineense, mãe, bideira, combatente incansável de todas as lutas e, no entanto, tão mulher! De sorriso brando, corpo ébano e o andar como o serpentear do Geba, ela é força discreta que em tempos de penúria finta a vida madrasta esmagando com o tuku de pé a fome para que não atormente a vida apoquentada [s.n.].

A declaração nos traz a imagem da mãe bideira guineense como aquela que mais sofre e que carrega no corpo o sentimento lancinante da dor de fome dos seus filhos. Assim, o narrador quer nos alertar que esta é mais forte do que o contexto, seguindo caminho cujo final deve deparar-se com a realidade ainda mais difícil para si, o que metonimicamente significa resistência e esperança para todo o povo guineense.

Mama Sabel é uma mulher aconselhadora e não tinha nenhum interesse em relação à política. Para ela, a política era o avesso, o oposto do seu mundo, era a violência, a corrupção e a desonestidade, como relata o narrador: “Não, não [...] eu não falo de política [...] já te disse várias vezes” (Sila, 1997, p. 103). Ora, a recusa de Mama Sabel declara o sentimento de repulsa pelos políticos, assim como disfarça o medo da repressão e a violência que os caracterizam.

Na verdade, Mama Sabel queria uma conscientização coletiva e uma

mudança de mentalidade. No fundo, a proposta dela era também igual a de Amílcar Cabral, que acreditava numa educação libertadora, por meio da qual seria possível construir um país mais justo e igualitário, onde a fraternidade, a solidariedade e o espírito de luta se sobreporiam aos interesses individuais.

Concluimos que, nos parágrafos finais de *Mistida*, a escrita de Sila se configura num relato de nação porque regista a história atualizada da Guiné-Bissau, a partir da apresentação de eventos, figuras, situações, lugares, vivências afetivas e processos históricos. A voz do seu narrador percorre os movimentos temporais, refletindo sobre o passado cultural e histórico, analisando criticamente o presente e projetando um futuro diferente para a nação, tal como Edward Said ressalta:

a invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente. O que inspira tais apelos não é apenas a divergência quanto ao que ocorreu no passado e o que teria sido esse passado, mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas. (Said, 1995, p. 34).

A partir da análise do romance *Mistida*, podemos observar que muitas das tragédias antigas e recentes narradas derivam do contexto social guineense.

Filinto de Barros, não tão diferente de Abdulai Sila, apresentou-nos a personagem Mana Tchambú no romance *Kikia Matcho*. Ela representa a luta cotidiana das mulheres guineenses para a sobrevivência da família, como aponta o narrador: “desde que o marido se foi, a necessidade de encontrar pão para os filhos obrigou-a a trabalhar mais de dezesseis horas por dia” (Barros, 1997, p. 67). Dona de uma pensão onde se reuniam os ex-combatentes, principalmente, o ex-combatente morto [N'dingui], para atenuar a dureza da nova realidade. A seguir, a passagem que melhor ilustra isto:

Mana Tchambú conhecia a história de cada um, desiludidos, débeis mentais, que encontraram no álcool o sentido, não da vida, mas da resignação. No passado tiveram algum valor, jogaram algum papel no turbilhão da sociedade emergente no continente. A maior parte tinha acreditado em ideias, valores, etc., tudo quimeras! Comandantes, comissários políticos, embaixadores, Comissários de Estado, milícias, comandos

africanos, uma mistura carnavalesca, como carnavalesca tem sido a vida deste pequeno país! (Barros, 1997, p. 69).

Nesses contatos diários com os seus clientes, na barraca Tia Burim Mudjo, Mana Tchambú, conhecia a história de cada um deles, e acabava por ganhar confiança neles, como disse Otinta (2010, p. 2), “a qual no seu trabalho de ganha-pão, vai conhecendo a vida dos seus clientes assíduos na pensão”.

Era ela quem os ouvia e os escutava e, pela experiência já adquirida, os consolava com seus conselhos nas longas sessões de bebedeira. Como no caso do velho Papai que, após o aparecimento de Kikia Matcho com cara do amigo falecido, durante a noite, foi logo na manhã seguinte à pensão Tia Burim Mudjo revelar o caso à Mana Tchambú, para ver se esta conseguia explicar-lhe o sentido enigmático da ave considerada agourenta.

É nesse momento que, como de costume, Mana Tchambú procurou ajudar Papai: “Tchambú tinha insistido tanto na necessidade de contactar a velhota”, (Barros, 1997, p. 91). No bairro, toda a gente fazia o mesmo desde que se encontrasse em situações estranhas e difíceis, acrescentou ainda o narrador: “Papai se tiveres algum problema, diz-me, porque conheço uma velha que trata esses problemas com umas ervas. Na tua idade é normal que surjam algumas dificuldades, mas a velhota trata isso em dois meses” (Barros, 1997, p. 69).

Com efeito, percebe-se o reconhecimento e a preservação do conhecimento tradicional das plantas medicinais na fala da Tchambú. Ou seja, nota-se o papel dos curandeiros tradicionais africanos em geral e, sobretudo, em Guiné-Bissau, atendendo aos seus pacientes, aplicando esse saber da medicina passado de geração a geração pelos djambakus.

As figuras femininas referidas pelos autores simbolizam a dura luta cotidiana que as mulheres guineenses enfrentam para conseguir os alimentos diários para a sobrevivência familiar. Quer sejam viúvas ou mulheres cujos homens estão desempregados. Nas suas vidas diárias, criam atividades que possam rentabilizar, ou seja, trabalham horas e horas para enfrentar a dureza da vida no país. Como se pode constatar nos romances, as figuras femininas optaram por diferentes atividades.

Considerando isso, o papel assumido por Mana Tchambú e Mama

Sabel, pode refletir a forma como as mulheres guineenses, de modo geral, conseguem lutar pela sobrevivência dos filhos e familiares em casa, assim como elas têm grande papel na consolidação da paz social, como fazia a Mana Tchambú por meio de aconselhamento aos seus clientes, ex-combatentes.

3.4 Djiba Mané e Joana: mistida urgente a safar

As mulheres nas narrativas de Abdulai Sila costumam apresentar-se como personagens que se destacam pela coragem, autodeterminação, força. Por isso que a jovem que no capítulo sete é identificada como Djiba Mané, apesar da rixa com Mama Sabel nas vendas de mancarra, é a única amiga e protetora dessa mãe bidera. Na verdade, existia uma reciprocidade entre elas no que diz respeito aos cuidados, embora tivessem personalidades e pensamentos divergentes.

As descrenças vistas nas palavras de Djiba Mané, ao longo do romance, revelam o comportamento atual dos jovens quando fecham os olhos diante do compromisso com os setores públicos, principalmente nos hospitais e nas escolas, lugar onde, segundo ela, “já havia perdido muitos anos para nada”, como suas famílias, que depois de tanto tempo “[...] não tem trabalho, não tem dinheiro, não tem nada. [...] Andam sempre a pedir-me dinheiro emprestado e depois não pagam” (Sila, 2002, p. 393). No entanto, [...] “Desenrascar-se” tornou-se o objetivo principal na vida dos jovens [como Djiba Mané], sobretudo os mais carenciados.

Por esse motivo, cada um tem de resolver uma mistida para sobreviver. E os ideais coletivos perdem espaço, ou seja, deixam de existir para sobrevivência diária individual: “[...] Porque a partir de hoje, tal como toda a gente nesta terra, só precisa de uma coisa e mais nada”: safar mistidas (Sila, 2002, p. 390). Isto demonstra a discórdia entre as duas gerações que Mama Sabel e Djiba Mané pertencem, ou seja, a ruptura entre a ancestralidade [tradição] e a pós-modernidade. Em outro dizer, configura-se naquilo que, segundo Sila, é fruto da fragmentação de valores como amizade, honestidade e solidariedade que foram quebrados por pessoas ligadas ao governo.

No sétimo capítulo, percebe-se que Djiba Mané sentiu que o prazer proporcionado pelo dinheiro é mais tenso do que o proveniente do sexo: “[...] o prazer do sexo era muito pequenino, quase insignificante. O prazer do poder [dinheiro] é que é bom. Chegava e ficava o tempo todo Cada vez mais agradável, cada vez mais intenso” (Sila, 2002, p. 412), sublinhou o narrador.

Além disso, Djiba Mané também dividia o quarto com uma amiga da mesma idade, chamada Nhelem, a quem compartilha seus desejos e aspirações. Mas repentinamente mudou seu comportamento, passando a buscar persistentemente formas de alcançar o tão glorioso prazer.

- Se é isso então já sei o que deves fazer – interrompeu Nhelem, soltando uma gargalhada. – Deves ir concorrer para juiz. [...] – Isto é uma piada ou o quê? Já viste algum juiz com algum poder? Juiz é escravo, minha querida, um pobre escravo de uma doutrina que muitas vezes nem conhece direito, que não sabe donde vem nem para onde vai. E os juizes desta terra, já imaginaste o que são?
- Mas têm poderes, isso não podes negar...
- Eu estou a falar de um poder real, Nhelem, não de poderes fictícios. Eu preciso de um poder que me permita justamente fazer de gente como um juiz um menino de recados.
- Se é isso então só vejo uma hipótese para ti...
- Qual?
- Um golpe de Estado. [...]
- Não gosto da violência...
- Queres o poder e não queres a violência? Como é possível teres uma coisa sem a outra se são duas faces da mesma moeda? [...]
- Um poder sem ser baseado na violência nem na repressão, isso é possível!
- Talvez, talvez, mas, para ser sincera, não acredito... Em todo o caso, na prática, provou-se aqui que é impossível.
- Mas vamos supor, mesmo que seja só por um momento, que tal seja possível, está bem? Como é que posso lá chegar, ao poder? Tens uma ideia, para além do golpe?
- Cria um partido.
- Um partido? [...]
- Tens que enganar as pessoas, o povo, como se costuma dizer.
- Enganar o povo? [...] Só isso? (Sila, 2002, pp. 420-421)

De acordo com Bispo (2013), Djiba Mané é uma figura do povo que deseja o poder como o dos líderes políticos, já que não pode brincar com as mistidas a safar. Neste contexto, a escrita de Sila procura denunciar o roubo da liberdade, do poder e da voz do povo pelos políticos. É interessante comentar que apesar da necessidade de poder, a posição de Djiba Mané em relação ao caos que caracterizava na Guiné-Bissau era de

esperança, e é justamente desse prazer que a narrativa se refere, a paz, a tranquilidade, a esperança de uma vida digna a todos guineenses.

Ao contrário do que pensava Djiba Mané, sua amiga Nhelem apresentava um conformismo típico de grande parte das novas gerações da Guiné-Bissau e que de certa forma é fomentado pela má administração dos governantes:

A vida era aquilo mesmo que tinham, uma vergonha diária, permanente. Por isso é que havia tanto fingimento, tanta sacanice, tanta vigarice.... Era para esconder a vergonha que havia em todo o lado: homens ou mulheres, adultos ou crianças, governantes ou governados. Cada um se desencascava como podia, conforme calhava, mas sempre sem vergonha (Sila, 2002, p. 416).

Por meio dessa citação, podemos complementar que toda a problemática e conflitos interno vivenciados pelo povo, poderiam ser corrigidos após a independência com uma educação de qualificada. O exemplo disso é quando o narrador traz a denúncia na voz de Nhelem:

[...] aos seus digníssimos colegas que de uma vez por todas abrissem os olhos e encarassem a realidade, que o soco de baixo tinha adquirido um outro carácter na nossa terra. De vergonhoso ato de corrupção ele tinha-se transformado em poucos anos, sem dúvida, num importante factor de desenvolvimento moral, social, financeiro e até político sem o qual o país não podia andar. Para quê negar? (Sila, 2002, p. 417).

Sobre esta questão, Carlos Lopes afirma que ainda no período colonial havia contradições entre os vários grupos sociais em relação ao projeto de independência (Lopes, 2012, p. 25). Justamente foram tais contradições e divergências que continuam a se propagar até os dias atuais. Djiba Mané ao procurar alcançar seus objetivos, mudou o seu nome para Mary Joe, “nome de uma admirável mulher que tinha visto em um filme e que possuía todo o tempo o aspecto e sensações que ela tinha” (Sila, 2002, p. 413).

Nesta troca, ou recusa de um nome fixo para outro, Stuart Hall (2006) destacou que: para quem a identidade está sujeita às vicissitudes da história, é capaz de se transformar pelas alterações nos sistemas culturais que o cercam. Esse sujeito é observado como portador de uma identidade

fracionada. Esse processo decorre das mudanças constantes que se verificam nas sociedades colonizadas e que enfrentam os desafios da modernidade. Djiba Mané, ao conquistar seus objetivos, assumiu uma das mais altas funções governativas do país, por um lado, representa o símbolo da emancipação das mulheres na Guiné-Bissau, de modo geral, em África.

Com a nova função retornou a um night club que costumava frequentar onde convidou todas as suas antigas companheiras para lutarem e buscarem seus reais objetivos, porque tanto ela como as outras tinham uma mistida urgente a safar enquanto nação: “aquela mistida tinha que ser safada antes do amanhecer” [ou antes das coisas mudarem] (Sila, 1997, p. 136). Neste sentido, faz-se necessário questionar o seguinte: será

que a mobilização feita pela personagem Djiba Mané é um convite à luta contra a miséria, contra o analfabetismo e em prol do desenvolvimento ou é uma luta por aumento da corrupção?

Em suma, ao analisarmos o texto ficcional silariano, compreendemos que na Guiné-Bissau o que se verifica é a instrumentalização da problemática nacional em função de interesses partidários. As mulheres nesta situação procuram união e coerência com plenas possibilidades na resolução dos impasses políticos, sociais e econômicos, bem como na transformação da conduta dos homens.

No romance *Kikia Matcho*, apesar de várias personagens femininas, damos destaque, nesta discussão, à personagem Joana, por se encaixar nesta discussão.

Joana é uma enfermeira que migrou para Portugal, ela representa a geração em confronto, quer dizer, “os que participaram na luta de libertação nacional e os seus descendentes, representando, assim, a sociedade guineense dos anos oitenta, do século XX” (Cá, 2018, p. 25), enfrentando “um país que não encontrou o seu caminho” (Cá, 2018, p. 25). Cá ainda afirma que: “esses representantes da nova geração guineense, apesar de terem diferentes atitudes entre si, não compartilham a mesma visão da geração que viveu e lutou contra o colonialismo” (2018, p. 25).

Para Joana, a independência não vem sendo o que os guineenses esperavam, pois o desenvolvimento continua sendo distante e prejudicado por problemas relacionados à má gestão institucional e administrativa, e à

gerência dos recursos, deixando o país completamente dependente da ajuda externa, tanto na sua economia quanto nas suas infraestruturas, como explica o narrador: “ela jamais poderia compreender que o novo poder estivesse amarrado nas suas próprias contradições, sem poder conciliar a realidade da luta dum país carente de recursos humanos capazes” (Barros, 1997, p. 25).

Joana quis ajudar, mas o poder político não permitia, uma vez que, no posto de serviço, reina a incompetência, por isso, ela jamais poderia compreender as contradições que amarrassem o novo poder, sendo que os novos chefes percebiam de tudo menos do assunto e foram treinados à pressão nos “centros especializados de propaganda” (Barros, 1997, p. 25) para lidar com essas dificuldades, e o mercado deixou de existir para dar lugar: “às senhas de racionamento, se quisesse comprar arroz, óleo, açúcar, sabão, tinha que assistir ao menos a uma reunião nos comités do bairro” (Barros, 1997, p. 24).

Fazendo uma ponte com esta realidade, vemos em Joana, personagem e uma das protagonistas do romance *Kikia Matcho*, o princípio do engajamento, mobilizador e de renúncia ao entrar na guerrilha como enfermeira. Quantas pessoas teriam deixado muita coisa por fazer em nome da construção de nação? E o discurso revolucionário de tudo fazer em nome do povo dera lugar ao com o poder não se brinca: “em vez de livros, medicamentos, surgiram os volvos e as comadres e, como corolário, a violência [espancamentos] policial” (Barros, 1997, p. 25).

Algumas pessoas como Joana não tinham acesso aos postos de comando e às funções de governação, foi neste contexto de desilusão que ela decidiu sair da sua terra natal, rumo à capital portuguesa, onde converge a chamada modernidade ocidental, em busca de emprego e da realização de seu sonho. Aliás, considerando que uma parte da maioria da população é premiada pelas dificuldades socioeconômicas e políticas, muitas pessoas acabaram e ainda acabam por abandonar o país, à procura de melhores condições de vida na Europa, aliás acontece: “quando o indivíduo se sente desraizado, vítimas das forças anônimas do processo de modernização que predomina nos meios urbanos” (Augel, 2007, p. 190).

Alegoricamente, tal mudança parece significar um movimento de

afastamento da cultura profunda do país, ou seja, daquela em que mais fortemente se verifica a preservação dos traços da tradição e de aproximação da modernidade do emprego na economia capitalista. Na capital da antiga metrópole, ela acaba sendo confrontada com a cultura e mentalidades muito diferentes das vivenciadas, por isso, ela acaba envolvendo em problemas de ordem social e econômica, dificilmente consegue encontrar uma integração, ou seja, ela tinha perdido toda a sensibilidade desde a sua chegada em Lisboa, à procura de uma vida melhor: a princípio pensou que tudo seria fácil, mas o desejo e a realidade estavam distantes.

A propaganda dos novos senhores de Belém prometia mundos e fundos aos que renegaram a nova nacionalidade e se declaram mais portugueses que os portugueses. A hipocrisia dos revolucionários de abril de 1974 exigia que a honra da Pátria fosse salva (Barros, 1997, p. 24).

Durante anos, no solo português, Joana experimentou a dor funda do racismo e sentiu-se ferida na alma, humilhada, quando, ao longo da sua caminhada diária, os brancos, ou seja, os portugueses, evitavam sentar-se ao lado dela enquanto houvesse um outro lugar vago. O racismo, sobretudo o desprezo, fazia-a ficar tensa. “Queria ser como eles, dizer-lhes que ela era igual, que era também portuguesa como eles, que estava disposta a cantar o Heróis do mar, enfim, queria que Portugal fosse aquilo que sempre lhe ensinaram na escola primária: a Mãe Pátria” (Barros, 1997, p. 141).

No início da sua estadia na terra lisboeta, surpreendeu-se com esse fato, uma vez que, para quem saiu de Bissau, era difícil acreditar que a sociedade portuguesa, de onde provinha os brancos, era uma sociedade vulnerável. No entanto, ela sentiu que o mundo em que vivia era diferente e estranho, ou seja, estava tão distante dela:

Tinha chegado com esperanças na bagagem, viveu sustentada por uma autoforça no sentido da plena integração. Mas hoje tudo isso lhe pareceu tão distante, tão distante (Barros, 1997, p.141-142).

A integração foi um fiasco para ela e, se um dia voltasse à sua terra natal, o que iria contar aos familiares, às amigas que ficaram? Ou então

teria de lhes gritar com toda sua força: “Basta! Aquilo é um inferno! Não vão, morre-se em cada segundo, em cada esquina, em cada curva, em cada carruagem, em cada ponte!” (Barros, 1997, p. 142).

Vale acrescentar que, em Portugal, por razões históricas óbvias, concentra-se a grande parte dos africanos da ex-colônia lusa. Joana, a protagonista do romance, mesmo deslocada da realidade guineense, não perde completamente a sua identidade, pois continua a manter as tradições da sua terra natal e, com sua sabedoria, interage com todas as classes sociais ali representadas, sendo respeitada por todos, até pelos ditos modernos.

Em Bissau, ela sempre ouviu dizer que “os brancos tinham o seu irã, muito mais forte do que o irã dos pretos e que os seus feitiços eram postos no aumento da riqueza individual” (Barros, 1997, p. 144), ao contrário do feiticeiro africano que só sabia cobiçar o alheio. De outro modo, ouvia que o feiticeiro branco era o desenvolvimento que criou máquinas, “fazia voar os grandes pássaros de ferro, ia à lua, falava de longe sem fios nem bombolom³²” (Barros, 1997, p. 144). Enquanto o feiticeiro africano é associado ao “lado do mal, do desenvolvimento, comia as almas das crianças, matava os que tentavam romper o ciclo da pobreza com o esforço próprio (Barros, 1997, p. 144).

Para ela, afinal de contas, também no submundo europeu as forças do mal estavam presentes, acrescenta o narrador: “os arranha-céus, os telefones sem fio, os écras mágicos, escondiam a pobreza das almas daqueles que, por uma razão ou outra, foram esgarçados da civilização” (Barros, 1997, p. 144). Apesar de tudo, ela não perdeu a tradição guineense em Lisboa e fez tudo para preservar alguns traços culturais

[...] iria receber os seus amigos, servi-lhes café, aguardente, dar missa de oito dias com bolos, cuscuz, fidjós, tudo para manter a tradição. Era uma das formas mais originais que a comunidade tinha encontrado para se defender da aculturação que a Europa exerce nos emigrantes (Barros, 1997, p. 35).

³² **Bombolom** é um instrumento musical e de comunicação, feito a partir de um tronco de árvore escavado.

Vinham em grupos de dois ou três, cada um com o seu respectivo alimento, como sinal de solidariedade para com a Joana. No meio de tanta confusão social, a mandjuandadi “transformou-se num laço de solidariedade, visível na quantidade de vinhos e frangos assados consumidos em conjunto” (Barros, 1997, p. 35). O álcool servia de energia e de passaporte para a fartura. O álcool, que permitia às lamentações de N'dingui suportarem a fúria dos mosquitos do cobom³³, serviu agora de ajuda para os moradores da Sá da Bandeira a iludirem se na esperança dos dias melhores.

A verdade é que também “[...] o eldorado português foi sol de pouca dura” (Barros, 1997, p. 27) porque Joana, após a sua chegada a Lisboa, onde é recebida num modesto quarto em Quinta do Mocho, foi obrigada a partilhar com outros guineenses de diferentes camadas sociais, como explica o narrador:

ali foi obrigada a coabitar com conterrâneos oriundos de camadas sociais diferentes da sua [...] nessa noite, Joana, cansada e cheia de álcool, deixou-se vencer pelas circunstâncias e a relutância, alimentada pela educação, foi quebrada e sem saber como participou da festa (Barros, 1997, p. 32).

Ou seja, como não havia portas, também não se podia falar de quartos. O espaço era um só e pertencia a todos: “quem a arrastou pouco importa, quem se serviu dela como fêmea não interessa. O importante é que foi escolhida, e mais que uma vez, e por parceiros diferentes” (Barros, 1997, p. 32). Foi assim que surgiu o seu filho Pedrito, que foi educado a não perder com as suas tradições culturais. Por outro lado, constata-se as contradições culturais entre duas etnias [pepel e fula], sobretudo, no que diz respeito à realização da cerimônia fúnebre. Djaló, ao questionar a prática de ritual de fúnebre dos papéis, exaltou o seguinte:

[...] vocês, os papéis, são muito complicados! Vossos irãs, a mania dos djorçons, etc... é tudo muito complicado! Nós, os muçulmanos, não temos nada disso! As pessoas morrem e pronto, é só enterrar: aguardamos o dia da cimola, rezamos muito para que seja bem recebido juntos de Alá. Mas com vocês nada disso, até aqui os vossos irãs chegam! (Barros, 1997, p. 85).

³³ Cobom é um sítio no bairro de Bandim.

Djaló é um ex-comandante fugido das vinganças do Partido pelas atrocidades que cometia. Era conhecido como o homem que usava um cinto de orelhas das suas vítimas. Pensionista de guerra dos portugueses, vivia com certa folga, o que lhe dava certa ascendência sobre os seus conterrâneos. Joana rapidamente, por sua vez, assegurou em defesa da sua cultura e questionou o ritual feito pelos muçulmanos, revelando o tal fato:

olha, olha quem fala! E vocês? O que dizes dos murus que desembarcam cada semana na Portela?! É só ver nos anúncios dos jornais, doutores e mais doutores Camarás, Djaló, etc. – São charlatães! Vêm aqui só para enganar os *brancos* e os nossos patrícios das *ilhas* [os caboverdianos]. Estes últimos parecem acreditar mais nessas porcarias do que nós, os do continente. Nada disso tem a ver com o verdadeiro Alcorão (Barros, 1997, p. 86).

Djaló, sendo um fundamentalista e agarrado ao Alcorão, recusava misturar-se com os murus que deturpavam a religião muçulmana, uma vez que o homem tinha visitado a cidade santa [Meca] por várias vezes, era um Aladje, por isso, não podia aceitar entidades míticas intermediárias, como manda as regras.

Como Papai em Bissau, Djaló, o ex-comando africano, quiçá, não compreendia que o Islão da Meca, tal como o cristianismo não pertencia à África, essas religiões foram trazidas para África, expurgados das suas energias pelo tráfico dos escravizados, passando a necessitar de valores culturais exteriores para continuar a existir.

Sobre esta situação no continente africano de modo geral, o escritor e intelectual moçambicano Mia Couto (2008) recorda que é preciso “começar a apontar para dentro, começar a responsabilizar as elites africanas”, sobretudo os países que estão piores que na época da independência “não se pode pensar que é tudo derivado da herança colonial” (*apud* Saraiva, 2016, p. 18). Enfim, na verdade, essa estratégia é uma tática do sistema colonialista manipulada de forma enganadora, mas que agora está sendo utilizado pelo sujeito local que está sempre ansioso para tirar o seu proveito pessoal.

4 ETNICIDADE COMO PROBLEMA NA CONSTRUÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO: OS CONFLITOS ENTRE PODER POLÍTICO E AUTORIDADE TRADICIONAL

África não pode ser reduzida a uma entidade simples, fácil de entender. O nosso continente é feito de profundas diversidades e de complexas mestiçagens. Longas e irreversíveis misturas de culturas moldaram um mosaico de diferenças que são um dos mais valiosos patrimônios do nosso continente. [...] não existe pureza quando se fala da espécie humana (...) não há cultura que não se fundamente em profundas trocas de alma. (Mia Couto, Pensatempos)

Entende-se por identidade cultural o conjunto de valores por meio dos quais se expressam as relações entre indivíduos que pertencem a um mesmo grupo e que partilham crenças comuns, tais como: a cultura, a língua, a religião e os costumes. Como sendo um processo não estático, ela vai modificando-se à medida que a sociedade avança do ponto de vista cultural, social, econômico e político. É por meio dela que o indivíduo se identifica com uma determinada sociedade. Stuart Hall (2006) defende que os conceitos de nação, nacionalidade e identidade nacional são constituídos e modificados pelos vários cidadãos, visto que cada país tem como eixo seus costumes e representações simbólicas dos vários grupos e comunidades ligados à ideia de uma dada sociedade. Nesta ocasião, “todas as identidades estão localizadas no tempo e no espaço simbólicos”, pois elas têm aquilo que Said denomina de ‘geografias imaginárias’, isto é, ‘senso de lugar, lar/casa’, ‘localizações no tempo’ e nas tradições inventadas” (Hall, 2006, p. 29). Para Giddens (*apud* Hall, 2006, p. 14):

Nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes (Giddens *apud* Hall, 2006, p. 14).

O teórico cultural e sociólogo jamaicano afirma ainda que “as

culturas nacionais são tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele tempo perdido” (Hall, 2006, p. 56). Na concepção de Homi K. Bhabha, é observado pelo caráter performático que os povos se apresentam enquanto sujeitos de um processo de significação nacional. Neste sentido, é importante observar que:

o conhecimento tradicional é parte do patrimônio cultural de vários povos, por isso deve ser protegido e valorizado, criando-se, assim, os mecanismos que garantam a sua manifestação, de acordo com os padrões de cada cultura (Bhabha, 2010, p. 107-131).

O saber tradicional, como sendo patrimônio cultural de vários povos, não deve ser visto como um obstáculo a outros saberes como os saberes científicos e as demais medidas de modernização.

Neste capítulo, analisamos a relação entre o poder político/Estado e a autoridade tradicional/poder tradicional, procurando, assim, compreender como esta vai se configurando ao longo do tempo, sendo assinalada pelo comportamento perplexo por ambas as partes. Ora pelo conflito, ora pela solidariedade, a relação que era demarcada sob a perseguição passou a ser uma relação solidária.

O presente estudo se justifica ainda porque aponta as possibilidades de intervenção do governo de Guiné-Bissau na perspectiva de ampliar os limites da participação das chamadas populações tradicionais (etnias) na defesa de seus interesses. Tomando este capítulo como produto da construção do imaginário da identidade guineense e no seu constante diálogo com a transformação histórica, por meio da releitura de tradições existentes tanto no período colonial quanto no período pós-independência, processa-se por classificação e hierarquização das relações de forças na comunidade, cujo exercício de narratividade se traduz em poder, ou seja, o ato de (re) criação de pensamentos entendida como escrita de resistência que, ao analisarmos, demonstra uma relação do escritor com o seu tempo e com todas as implicações simbólicas e míticas que existem no seu confronto com a realidade. Ora, como sabemos sobre a situação social dos últimos anos, apenas ressaltamos a era caracterizada por desequilíbrios sociopolíticos, instabilidade social originada por deterioração do poder de

compra de população e pela iminente ameaça de rotura no pacto étnico, como condição inicial para a integração social.

Sendo assim, a modernidade em confronto não é definida somente como a experiência de convivência com a mudança rápida, abrangente e contínua, mas, sim, é uma forma reflexiva de vida, onde as práticas sociais são constantemente “examinadas e reformadas à luz das informações recebidas sobre aquelas próprias práticas (Hall, 2006, p. 37-38). Por isso, iremos contextualizar este diálogo como a forma de construir pontes que nos levam a compreender os dilemas da etnicidade na construção da nação, em especial os conflitos entre poder político, poder tradicional e a sociedade civil.

4.1 O papel do poder tradicional pré-colonial na afirmação da nação guineense

O termo autoridade tradicional se refere a um conjunto de pessoas que têm o poder administrativo de uma determinada sociedade tradicional, ou seja, o régulo, é a figura que se consideram o líder máximo e que representa uma determinada sociedade e decide por eles: “lembrando que a figura do régulo não se encontra em todas as etnias da Guiné, devido a diversidade e especificidade de cada povo” (Guerreiro, 2017, p. 88). A sua configuração compõe-se das seguintes figuras: Régulo, Comité, Chefe de tabanca/morança, Anciões (*homis garandi*) e cada um exerce as suas funções específicas.

De acordo com Leonel Quade (2021, p. 87), na Guiné-Bissau, a autoridade tradicional pertence a uma determinada Djorson, ou linhagem, cuja legitimidade é protegida pela comunidade do respectivo território onde exerce sua influência; além disso, faz a justiça em nome da comunidade. Outra figura importante a destacar é o Chefe de tabanca/morança, que “exerce o poder de decisão em relação à tabanca e administra justiça tradicional, resolvendo os problemas menos graves e/ou atuando em conjunto com o régulo” (Guerreiro, 2017, p. 88).

Em caso de não existência do régulo, o chefe de tabanca é o líder máximo e responsável pelas tomadas de decisões em nome da

comunidade, pois:

se encarregam apenas da resolução das “questões materiais do interesse da comunidade (e não as espirituais ou ligadas ao mundo espiritual ao contrário dos régulos e chefes de tabanca). Acima de tudo, o comitê de tabanca serve de elo de ligação entre poder estatal e as comunidades (Guerreiro, 2017, p. 88).

Já o Comitê de Tabanca é aquela entidade instituída numa reunião pública convocada pelos anciões, na qual as escolhas são feitas pela comunidade, cuja função principal é servir de intermediário entre a comunidade e o poder político local do Estado. Também se encarrega da resolução das questões do interesse comunitário. Por fim, o Conselho dos anciões “homens velhos” (*homis garandi*) é o órgão consultivo do régulo e/ou de chefe de tabanca. Na maioria dos casos, são conselheiros pessoais dos líderes que pretendem sempre contar com as suas experiências. Também é o conselho responsável pelo processo sucessório do Régulo, levando em consideração usos e costumes, fazendo uma triagem preliminar e escolhendo por aclamação o sucessor (Quade, 2021, p. 35).

Administração colonial na sua campanha de dominação do povo nativo e controle territorial precisou de parcerias para evitar as possíveis contestações dessas sociedades. Neste sentido, segundo Carlos Lopes (1987), compreendeu-se que era necessário desestruturar primeiramente os chefes tradicionais/poder tradicional existente nesses territórios, colocando assim em causa a credibilidade popular destes. Assumindo o posto de controle, colocaram nesses territórios seus colaboradores nativos para controlar os impostos e resolver questões menos relevantes. Assim, começaram a enfraquecer a coesão da sociedade africana, no qual fizeram a questão de criar uma elite autóctone dentre os nativos, educando-os na base da civilização europeia.

Para Meneses (2009, p. 20), isso significa “Administração indireta”, cujo objetivo era conquistar a confiança destes chefes com alguns cargos e privilégios em troca dos escravizados por via de força. E muitos destes representantes das autoridades tradicionais permitiu a gerência das populações destas regiões. Contudo, havia resistência em algumas regiões que culminaram na morte de alguns líderes tradicionais e dos seus

apoiantes. Para tal, faz-se necessário questionar o seguinte: será que é possível falar de legitimidade do regulado, sendo que no período pré-colonial as lideranças foram usurpadas por indicação direta ou da interferência no processo de sucessão?

De acordo com Newitt (1981) *apud* Carvalho (2000), entre os anos de 1912 e 1915 o major Teixeira Pinto liderou campanhas militares de conquista que visava combater o poder tradicional. Na administração colonial os portugueses propunham a desestruturação do modelo das relações políticas pré-coloniais e a utilização das autoridades tradicionais pré-coloniais como auxiliares de processo de dominação político-administrativo.

As autoridades tradicionais, nesse período, passaram por situações difíceis, isto é, a escolha entre a sobrevivência e o privilégio, frente a uma outra opção de se tornar alvo de perseguição por parte da administração colonial (Carvalho, 2000, p. 48); razão pela qual as autoridades tradicionais começaram a aderir à causa da luta, se juntando ao PAIGC não só como forma de garantir o privilégio, mas também por querer se libertar da imposição da administração colonial.

Mesmo dentro das estruturas do PAIGC surgiram algumas contradições contra as autoridades tradicionais, que estavam sendo acusadas de criar divisões no seio do processo de luta a partir da criação de poderes com base na etnia, contrapondo o projeto nacional, tornando-se um momento muito duro para as autoridades tradicionais. Portanto, o rompimento dessa ligação entre as autoridades “tradicionais” e a máquina administrativa se deu com o fim da luta de independência da Guiné-Bissau e o estabelecimento do Estado guineense, retornando mais tarde no final da década de 1980 (Carvalho, 2000, p. 46).

4.2 As relações entre o poder político e o poder tradicional na Guiné-Bissau: a busca pelo caminho da democracia

Segundo Jao (1996 *apud* Caomique, 2022, p. 67), o relacionamento entre os representantes do poder político e poder tradicional em Guiné-Bissau durante a luta de libertação nacional, isto é, do regime de partido

único à abertura democrática, caracteriza-se por momentos de aproximação, de afastamento do cenário político, de perseguição e de reaproximação. E pode ser dividido em seis etapas, a saber: a primeira é a fase da concentração urbana ocorrido nos meados de 1956-1959; a segunda é a fase da primeira aproximação ao mundo rural, acontecida entre os anos de 1959-1964; a terceira fase de 1964-1974 é o momento da neutralização das instituições do poder tradicional na arena da luta de libertação; a quarta fase, nos anos de 1974-1980, é considerada a fase de ajuste de contas; já a quinta fase, entre os de 1980-1990, é a fase da segunda tentativa de aproximação e, por último, temos a fase de capitalização da autoridade dos chefes tradicionais nos anos de 1991-1994.

A transição da democracia em Guiné-Bissau alterou significativamente a relação entre a elite política e o poder tradicional. Em nome da construção da nação, do combate ao tribalismo e da modernização, o primeiro governo guineense prosseguiu com o afastamento dos líderes tradicionais da conjuntura política e administrativa do país, principalmente daqueles que lutaram ao lado dos portugueses.

Tanto o PAIGC quanto os demais partidos políticos que vão surgindo ao longo do tempo começaram a se aproximar das autoridades tradicionais, usando-as como identidade política para atrair os eleitores. Era evidente que, durante a colonização, os régulos eram julgados como ameaça ao poder colonial, e as manifestações étnicas eram vistas como entrave no processo da construção da unidade nacional. Lembrando que a concepção da nação instaurado na África provém do modelo europeu (a ideia da nação, da raça, do território e do povo), portanto, estes conceitos obviamente vão entrar em choque com as diversidades étnicas no período da luta da libertação nacional, período em que se verificava as imensas violências contra as autoridades tradicionais; esta contradição vai se estendendo até pós-independência.

A diversidade étnica é o ponto principal a ser observado quando se trata do tema das identidades, pois cada uma das etnias que compõe a população guineense possui as particularidades culturais. Por exemplo, cada um desses grupos étnicos tem a sua própria forma de ser e de viver, que muitas vezes se reflete no modo específico de estilo de vida social,

cultural e espiritual, de organização do território, na construção das moranças ou casas, no seu estilo de vestuário, na simbologia, nas crenças religiosas e nos rituais, no jeito de adoração aos seus antepassados, na gastronomia e nas manifestações festivas, na produção artesanal, nas atividades produtivas de natureza políticas e em outras formas.

Apesar do advento da modernidade e das intensas migrações internas, os grupos se encontram difusos por todo território nacional de onde não eram provenientes, sem que uma identidade exclua a outra, mas não é permitida a descaracterização desse espaço pela vinda do novo grupo devido a forte presença da ancestralidade naquele território. Logo, percebe-se a preservação das características que identificam um grupo nativo, assim como a manutenção de modo e estilo de vida representado nas cerimônias de uma etnia.

As manifestações culturais guineenses são de diversas formas, de acordo com a etnia e a região de cada grupo. Consoante à organização administrativa do país, no norte, região de Cacheu, predominam as etnias manjaco e mancanha; no litoral centro, região de Biombo, está a etnia pepel; no centro norte, região de Oio, temos a etnia balanta como principal; já no leste do país, as regiões de Bafatá e de Gabu são ocupadas pelos fulas e mandingas; na região centro-sul, em Quinara, encontra-se a presença mais comum dos beafada; ainda no sul, em Tombali, os nalu são os mais referenciados; na região de Bolama Bijagós, os bijagós habitam todo o arquipélago e, por fim, no Sector Autónomo de Bissau, encontra-se uma pluralidade de origens étnicas diferentes, mas é importante sublinhar que antigamente o território pertencia ao grupo étnico pepel. Portanto, essa forma de organização é comum nas sociedades de Guiné-Bissau.

O assunto mais urgente em Guiné-Bissau é a gestão dos conflitos étnicos no interior da política guineense, isto é, um processo denominado de etnização da política, que foi iniciado no período pós-independência pelas formações políticas baseadas na questão racial, estabelecendo diferenciações hierárquicas entre as etnias da Guiné-Bissau. Atualmente há forte presença dos régulos nas atividades políticas e governativas no país. Os régulos têm se envolvido, de forma direta, nas disputas políticas, pondo em causa o seu real papel, que é dirimir os conflitos e promover a

conciliação nas sociedades comunitárias sob as suas respectivas leis e tradições.

As autoridades tradicionais foram constituídas há séculos com base na sucessão de hierarquia. É muito importante destacar que o poder do régulo não é um poder político e não pode enveredar pela política, pois a função do régulo é servir de ponte entre a estrutura administrativa do Estado e as suas respectivas comunidades.

A legitimidade do Estado guineense vem das leis que são montadas de acordo com as estruturas dos órgãos do Estado enquanto a legitimidade do poder tradicional vem da base, da comunidade e da tradição. Mas, atualmente, o que se verifica é que estes dois poderes estão a misturar-se, por exemplo, na atual crise política, os régulos são chamados em diferentes ocasiões para darem a sua opinião. O encontro foi interpretado como forma de atrair as autoridades tradicionais, tendo em vista as eleições que estavam se aproximando.

Em Guiné-Bissau, percebe-se a fraca participação do Estado nas regiões mais distantes da capital. Esta ausência faz com que, muitas vezes, as pessoas procurem as autoridades tradicionais para resolução de conflitos provenientes em suas regiões, ora entre famílias, ora entre disputas das terras ou do reinado. Não obstante, estes chefes tradicionais, que não possuem poder constitucional, acabam sendo mais eficazes em resolver problemas de roubo de vacas, conflitos étnicos, entre outros. O poder do Estado aparece nesse tipo de caso como órgão repressor, enviando policiais, às vezes até militares, para solucionar estes conflitos.

Recordamos que, no período colonial, as etnias em Guiné-Bissau conviviam sem a existência de conflitos visíveis, cada região tinha a predominância de uma determinada etnia e não havia problemas dessa ordem. Nos dias de hoje, os políticos evocam o sentimento tradicional, às vezes até vestem trajes africanos para chamar atenção durante os períodos de campanha eleitoral, mas, no fundo, não levam em consideração esta representação.

Em síntese, a própria narrativa da nação traz consigo esta ideia de moderno que, neste contexto, significa algo que não é africano, que não é autóctone, o que é importado ou aquilo que vem do ocidente e que, na

maioria das vezes, se aplica na sociedade africana, como sublinha Kwame Anthony Appiah (1997), segundo filósofo e escritor, para compreender a variedade das tradições culturais na África contemporânea, não é necessário somente observar as diferentes experiências coloniais que elas vivenciaram, mas, sim, olhar para as culturas pré-coloniais. Lembrando que o romance *A Última tragédia* não é o objeto principal da nossa análise, mas ela aparece em algumas partes da tese para sustentar as discussões sobre os dilemas que surgiram na época da colonização até pós-independência, o exemplo, é o subcapítulo a seguir:

4.3 Ndani, Bsum Nanki [régulo], Professor e os desafios da assimilação colonial

Nos dois subcapítulos anteriores, pudemos observar o papel dos régulos nas sociedades tradicionais e as suas características. Nesta parte vamos analisar algumas características das seguintes personagens: o régulo em exercício político do poder, Ndani, uma menina portadora de maus espíritos e que sua vida gira em torno da infelicidade e tragédias e o professor cujo nome não é expresso, mas assimilado à cultura branca.

A obra de Abdulai Sila intitulado *A última Tragédia*, publicado em 1995, gira em torno dessas denúncias. Segundo Sila citado por Alves (2021), essa tragédia tem sempre duas caras: “uma sinistra, para chorar; a outra, cômica, para rir às lágrimas, pois rir e chorar são filhos gêmeos do pai Coração e da mãe Boca” (p. 291). Em outros termos, *A última tragédia* tem as suas caras tão opostas e tão próximas: a do colonizador – convicto dos seus poderes e a do colonizado – à procura dos seus direitos. Para além dessas relações complexas que se tecem entre as personagens, a obra aborda a valorização da sociedade guineense, do seu homem e da sua cultura local e, ao mesmo tempo, faz ver as cores locais, sentir os cheiros da terra e até ouvir as palavras do crioulo guineense.

O romance começa com uma pergunta: “Sinhora, quer criado?”. É Ndani quem a formula, na tentativa de conseguir um lugar no mundo dos brancos. Encantada com os relatos de uma de suas quatro madrastas, que lhe era mais próxima e que já tinha trabalhado como criada na casa de

brancos, a personagem foge de sua casa em Biombo para Bissau, a capital, a fim de, seguindo os passos da madrastra, procurar trabalho como criada na casa de branco, pois se sente culturalmente deslocada nesse lugar em que vive.

Depois de muito tempo na procura do emprego, Ndani acaba sendo admitida para trabalhar na casa da Sra. Dona Deolinda e seu esposo, o Senhor Leitão. Mas a patroa não aceitou o seu nome, por considerá-lo um “nome comunista”, e passou-se a chamá-la de Maria Daniela. Durante toda a narrativa, Ndani relembra as histórias contadas por sua madrastra e comprova que ela tinha mesma razão quando dizia que os brancos eram diferentes dos negros.

Dona Deolinda, imbuída no sentimento cristão, achava que tinha a missão de salvar todos os pretos, por isso, ela obriga Ndani/Daniela a frequentar a igreja, o que ela finge aceitar de bom grado, mas, no fundo, o seu deus era Yran. Dando prosseguimento para sua “missão”, coerente com o sistema assimilacionista, Dona Deolinda promove a abertura de uma escola para que um número maior de indígenas fosse catequizado e, com base nisso, outros podem ser salvos na fé cristã, mas ela esqueceu que o seu marido tinha o costume de violentar as criadas, e Ndani acaba sendo uma dessas vítimas de violência sexual.

Na leitura de Jonh do Nascimento Alves, a visão de Dona Deolinda era do colonizador, em que “o nativo africano é pensado e representado pelo europeu ora como um bom e inocente selvagem” (2018, p. 59), porém, incapaz de cuidar de si mesmo, “ora como uma criatura bestial e perigosa que precisa ser controlada” (Alves, 2018, p. 59).

De acordo com Perry Anderson,

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

Após essa imposição cultural, Ndani se familiariza com aquele ambiente, onde parecia estar bem melhor em relação à cidade de Biombo,

sendo que ela já passou pelo processo de transformação identitária, por isso começa a menosprezar a sua cultura de raiz.

Gostaria de ver o rosto daquele djambakus, daquele mentiroso que disse que ela tinha um mau espírito no corpo, que a sua vida não seria outra coisa senão uma sucessão de tragédias. Queria vê-lo para lhe mostrar quão enganado estava. O sacana devia ver que a vida dela tinha agora. Tinha a certeza absoluta que, se o fizesse, iria arranjar outra forma de ganhar a vida. A vida dele é que era uma tragédia, uma tragédia permanente até, mas não a sua. Ele devia ver o que é dormir numa cama de molas e comparar a diferença com um colchão de palha com troncos no meio; ele devia saber o que é dormir num quarto sem mosquito a chatear e com ventoinha a soprar fresco toda a noite... (Sila, 2002 p. 43).

Neste sentido, dar-se-á o surgimento de uma nova identidade, na qual Ndani deixa de pertencer à cultura da tradição em que nasceu para fazer parte de uma nova cultura, que não é a dos brancos, mas, sim, “a do nativo que não faz mais parte de um grupo étnico tradicional e também não é um cidadão português pleno” (Alves, 2018, p. 59). Portanto, o lugar de enunciação dessa nova cultura que ela corresponderia também é definido por Silviano Santiago como “o lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade [...] entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a transgressão” (Santiago, 2000. p. 26).

A narrativa muda de perspectiva e, consequentemente, de protagonista. Agora, a ação narrativa passa a focar nos pensamentos do régulo de Quinhamel, conhecido com Bsum Nanki, que tinha três conselheiros para ajudá-lo a pensar nas tomadas de decisões, a fim de resolver os problemas existentes da melhor forma possível. Como exemplo de liderança, fazia com que as pessoas acreditassem, por meio das suas sábias palavras, que duas cabeças valiam mais do que uma e tinha consciência de que os negros de sua terra eram capazes de derrotar o sistema colonial português. Conforme destaca o narrador:

Ele tinha posto três cabeças a juntar à sua. E não eram cabeças quaisquer, cabeças ocas que não sabem pensar. Eram cabeças de gente que sabia o que fazia, conhecia maduramente a vida, tanto vida de preto como vida de branco. Mas melhor ainda vida de branco Chefe de Posto. Quando tomou o couro, foi uma das primeiras coisas que fez. Arranjou três Homens-Grandes e pô-los perto de si [...]. Disse que eram seus Conselheiros (Sila, 2022, p. 67).

Nesse ínterim, o novo chefe de posto, representante da administração colonial, começou a questionar as regras de cobrança de impostos, querendo que todos, sem exceção, as pagassem, inclusive o régulo, mesmo estando isento desse pagamento pelo estatuto de autoridade que desfrutava. A nova regra inquietou o régulo, por pensar no quanto sua autoridade seria ameaçada pelo povo caso tivesse mesmo de pagar impostos como qualquer outro cidadão comum. Logo, começou a pensar em possíveis formas de se vingar do chefe e de expulsar todos os brancos de suas terras: “O Chefe daquela comunidade tinha uma postura de digna Independência e, se mandava presentes ao branco e aparentemente se submetia, fazia-o, na verdade, por conveniência” (Augel, 2007, p. 306), jurou vingança o régulo.

O novo chefe de posto não se importou com a tradição, não perdeu tempo e questionou o seguinte: “Está escrito nalguma lei que régulos não são obrigados a pagar os impostos? Tens documentos de isenção?” (Sila, 2022, p. 71). A atitude demonstra como o branco feriu o orgulho e a honra de um régulo, levando-o a tomar medidas contra o que ele considerou um desrespeito à sua autoridade:

Agora está tudo nas mãos deles. Tudo o que o preto quer na terra dele tem que ter autorização do branco. Não gosta de uma tabanca, quer viver noutro sítio? Precisa de autorização. Quer ir ao fanado? Só com autorização. Quer ir visitar família numa outra terra? Tem que tirar guia. E ainda por cima tem que pagar sempre o imposto, é bom não esquecer se continuar assim, qualquer dia o preto vai precisar também de autorização pra morrer (Sila, 2002, p. 69).

Esta medida está associada à insatisfação dos pretos quando se sentirem subjugados pelos brancos. Com isso, o régulo demonstra ao invasor a importância do pensar na tomada de decisões.

Havia muita coisa que não andava como deve ser e as pessoas deixavam andar. porquê? porque não pensavam. a cabeça não era só para pôr chapéu, toda a gente sabe. É para pensar também. veja-se só como fazem os brancos. não é que ele goste dos brancos, longe disso. mas há que ver uma coisa, não vale a pena dizer que não se vai olhar para o rosto de uma pessoa só porque alguém disse que essa pessoa é feia. às vezes até é necessário olhar ainda mais que é para saber exatamente o que é que é feio, se tudo é que é feio ou se há algumas coisas que não são feias (Sila, 2002, p. 68-69).

Divergia, assim, do pensamento comum da inferioridade do preto em relação ao branco. Segundo o régulo, os pretos tinham a mesma capacidade de pensar que os brancos. A diferença consistia no fato de que, dentro do sistema colonial, eles estavam sendo forçados a obedecer às ordens que lhes eram dadas. Por isso, em sua opinião, a capacidade de pensar precisava ser desenvolvida nos pretos. Dessa maneira, pensou no seu plano com calma e paciência, portanto, tinha de controlar o chefe.

Tinha que construir uma casa grande como a casa do Chefe, estava a construir, já quase a acabar. Tinha que encontrar uma mulher e encontrou. [...] Há ainda alguns problemas que é preciso discutir com os Conselheiros. Mas é uma rapariga solteira, que nunca teve homem, que sabe ler e escrever, que viveu muitos anos com brancos, que entende muito bem de flores e jardins (Sila, 2002, p. 97).

A atitude do régulo demonstra um caráter de conscientização; por esse motivo, escolheu o professor que estaria apto a dar a aula que contribuiria na luta que seria travada futuramente. Todavia, a escolha não foi bem-vista pelos moradores, já que o professor é preto, e não branco:

Um professor preto? Por que não um branco, como nas outras terras? O branco sabe mais, pode ensinar mais. Agora, o que é que um professor preto sabe? Ainda por cima com cara de criança que tinha acabado de sair da mama... (Sila, 2002, p. 103).

Ao colocar um preto como professor, o régulo quer revelar que o preto e o branco estão no mesmo patamar de inteligência, buscando, assim, quebrar a paradigma de inferioridade da raça. Decidido a levar adiante a sua proposta de reivindicação de seus direitos, escolheu o professor para pôr em prática o plano, juntando, dessa forma, a tradição e a voz com a modernidade e a letra. Apesar de ser régulo, não sabia escrever, por essa razão, o professor tinha de escrever seu testamento. Mesmo sendo incompleto, ele (régulo) criaria meios para que a sua tese em defesa do seu povo pudesse ser ouvida pelas gerações vindouras.

para os meus parentes e para os parentes dos outros também. É para toda a gente que quer. É por isso que quero isso escrito [...] um plano de como tirar os brancos a mandar nesta terra. Não! Não é matar ninguém. Não é matar nem expulsar ninguém. É só pôr os brancos no seu lugar. [...] Essa coisa de uma pessoa ir mandar na terra de outras pessoas não me agrada, não estou de acordo (Sila, 2002, p. 110-116).

O testamento serve como um legado em forma de documento deixado pelo régulo como incentivo à luta contra a colonização. Assim, pode-se dizer que, por meio da personagem Bsum Nanki, do régulo de Quinhamel, do escritor Abdulai Sila, foram mostradas uma determinação e preocupação ao tentar desconstruir o mito criado pelos europeus de que o homem africano é um ser ignorante e incapaz. Sendo assim, o romance carrega a voz do povo guineense para questionar a construção da identidade nacional no tempo em que denunciava a desvalorização do negro frente a uma suposta superioridade do branco colonizador: “é assim que o romance norteia a insistência de frisar a ‘inferioridade congênita’ do negro, ‘legitimada’ pela colonização e pela missão salvadora e civilizatória atribuída, nessa época, ao branco” (Bezerra, 2009, p. 3). A figura do professor pode ser associada à representação dos negros assimilados, conforme assinala a passagem seguinte:

falou do bom Professor que ela tinha conseguido arranjar pra aquela bela escola. Apresentou-o, mandando-o ficar ao lado dela. Pôs o braço em cima do ombro dele enquanto falava. Era um rapaz ainda muito novo. Era preto, o que não agradou a muita gente. (...), mas a senhora Dona Deolinda disse que ele era um Professor que sabia muito bem o que devia ensinar aos seus alunos, que ele era do primeiro grupo de uma escola especial que tinham criado só para formar pessoas também como ele e assim por diante (Sila, 2002, p. 96).

Apesar de ser fruto do sistema da assimilação, o professor problematiza o papel submisso do negro e, ao mesmo tempo, desafia o sistema opressor colonial, por exemplo, quando ele reage a uma bofetada na face que um branco (o novo administrador de Catió) lhe deu injustamente em uma partida de futebol:

Ficou por uns momentos sem saber como reagir. Foi tudo tão rápido, tão surpreendente, tão violento. (...) Na sua memória surgiu como um relâmpago uma cena idêntica, passada há muitos anos atrás na sua tabanca natal. Um comerciante branco tinha acabado de esbofetear seu pai. Viu a mão branca a aproximar-se outra vez do seu rosto. Sentiu algo crescer dentro de si. Não sabia se era uma onda fúria ou um desejo de vingança. Reagiu com rapidez. Desviou todo o tronco para trás e viu a mão passar perto do seu nariz, assobiando. No instante seguinte era o seu punho a embater nas bochechas do branco. Depois seguiu-se um outro golpe na face e outro ainda que fez sair um jorro de sangue do nariz e um grito agudo da boca do Administrador (Sila, 2002, p. 145-146).

Sobre a política da assimilação, Achille Mbembe afirma que ela “consistia no reconhecimento de uma individualidade africana diferente em relação ao grupo” (2001, p. 179). Na verdade, a história africana sempre foi governada por forças que estão acima do controle dos africanos. O propósito do Estado colonial era canonizar a diferença e eliminar a pluralidade e a ambivalência da tradição. Sobre isso, Amílcar Cabral aponta o seguinte:

A educação portuguesa deprecia a cultura e a civilização do africano. As línguas africanas estão proibidas nas escolas. O homem branco é sempre apresentado como um ser superior, e o africano como um ser inferior. Os conquistadores coloniais são descritos como santos e heróis. As crianças africanas adquirem um complexo de inferioridade ao entrarem na escola primária. Aprendem a temer o homem branco e a ter vergonha de serem africanas. A geografia, a história e a cultura da África não são mencionadas, ou são adulteradas, e a criança é obrigada a estudar a geografia e a história portuguesas (Cabral, 1976, p. 64).

Cabral ainda reforça que “toda a educação portuguesa deprecia a cultura e a civilização do africano” (2013, p. 72), dessa forma, nota-se que a noção de “civilização” foi uma destas categorias. A civilização, nesse momento, corresponde, portanto, à vida tal como é socialmente vivida pelos europeus. A partir dessa compreensão da cultura como civilização, que também se afirma a noção de “barbárie”, vale aqui recuperar significações da palavra “emergência”. O ato de emergir remete à reflexão a respeito da situação grave ou um momento crítico que deve ser acionado em situações difíceis que exigem ação imediata. Por isso, a “emergência” é sempre um lugar de enfrentamento/afrontamento entre forças dominantes e forças dominadas. Observa-se ainda, na obra de Sila, uma emergência de repensar o conceito da identidade nacional baseando num diálogo entre a cultura europeia e a tradição africana. Esta emergência reflete o que Homi Bhabha designa de uma temporalidade dupla que se configura na relação entre o performativo e o pedagógico:

Temos um território cultural disputado que deve ser perspectivado num tempo duplo; (...) na construção da nação como narração dá-se uma ruptura entre a temporalidade continuísta e cumulativa do pedagógico e a estratégia repetitiva e recorrente do performativo. (...) A tensão entre o pedagógico e o performativo (...) no discurso narrativo da nação converte a

referência a um povo – a partir de qualquer que seja a posição política e cultural de que é feita – num problema de conhecimento que assombra a formação simbólica da autoridade social. Os indivíduos não são o início nem o fim da narrativa nacional; representam a fronteira divisória entre os poderes totalizantes do social e as forças que significam os discursos mais específicos a favor do conflitual, dos interesses desiguais e das identidades diferenciadas dentro da população (Bhabha, 2001, p. 541).

Nessa perspectiva, pode-se afirmar que a identidade deve ser pensada como uma negociação que envolve hibridismos e trocas de saberes entre as culturas africana e europeia. O colonialismo na África passa pela permanente negação da história da população colonizada, da sua condição humana, da negação da sua cultura, da sua filosofia e do seu modo de ser. Além disso, as consequências de tais atos de dominação não refletem apenas somente no domínio territorial, mas também se estende no identitário, que penetra na cultura e busca eliminar toda e qualquer manifestação de algo que represente uma resistência ao domínio absoluto e soberano que o colonizador pretende ver progredir. Tais consequências atingem toda a camada social e educacional do colonizado e estende-se até a submissão da cultura do colonizador, ou seja, daquilo que os colonizadores consideram de civilização. Frantz Fanon, no seu livro intitulado *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), expõe que:

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será (Fanon, 2008, p. 34).

Nas palavras de Aimé Césaire (2010, p. 32), a sociedade africana foi transformada numa sociedade “esvaziadas delas mesmas, de culturas pisoteadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas” (2010, p. 70). E, mesmo assim, o colonialismo foi retratado como “sacrifício da Europa pela Humanidade”, ou seja, o “dever da Europa para com as pobres populações negras que não possuem civilização própria” (Davidson, 1983, p. 18). Além disso, precisava convencer o mundo de que somente o “Ocidente sabe pensar”, uma vez

que foi o “ocidente [que] inventou a ciência” (Davidson, 1983, p. 18). Além de retratar sobre as influências culturais, Basil Davidson (1983, p. 18), descreve as mazelas da colonização como o massacre, a catequização, a assimilação e denúncia, e ainda retrata a condição da mulher, o papel submisso dela, sob o jugo dos homens, sendo vítimas de estupro e de casamento forçado. No epílogo do romance, o narrador apresenta diferentes versões do desencadear dos fatos narrados, destacando a relatividade de histórias contadas, sempre sujeita à variação de acordo com as ideologias de quem as conta:

Quando é que alguém já ouviu uma passada sem um bocadinho de sal? Isso existe? Quando uma pessoa conta uma passada, ou põe o sal dele ou então vomita o sal da outra pessoa que lhe contou antes. Agora, contar passada sem pôr sal, sem um bocadinho só, não se sabe onde é que isso existe. Talvez só naquele caso de Ndani (Sila, 1997, p. 169).

O autor nos lembra, assim, que a ideia da narração da história de Guiné-Bissau esteve forçada ao ponto de vista do colonizador, portanto, propõe-se uma nova narração, isto é, Abdulai Sila quer testemunhar o conhecimento do povo africano, sua determinação e sua inteligência, aspectos que foram excluídos pelo discurso imperialista europeu, que descreve os negros, os colonizados, como selvagens, incapazes e não civilizados, a fim de justificar sua interferência na África, consoante ao que afirma Moema Augel (2006):

ligada à construção, ou sobretudo à desconstrução da ideia hegemônica da nação e da autoridade (...) Abdulai Sila inaugura uma outra dicção, numa versão sui generis da revalorização das culturas autóctones e do espaço subalterno, expressando uma nova postura e um novo sentido de africanidade (Augel, 2006, p. 13).

Aqui faz-se recordar que, no romance *Kikia Matcho*, o aparecimento da ave noturna (Kikia) também teria a ver com alerta das consequências da negligência aos conselhos dos mais velhos, quando exortavam os princípios que devem ser cumpridos tanto pelos da geração de então quanto pela futura geração. Princípios esses que constituem o seu testamento. Portanto, o prenúncio das tragédias que o régulo de Quinhamel, Bsum Nanki, exortou teria a sua concretização no *Kikia Matcho* com a morte de N'Dingui Có, sendo uma chamada de atenção, já que a

sociedade não vê as possibilidades de realização das ilusões criadas antes da independência por causa da corrupção e exploração que se verifica no quadro do país. Abdulai Sila nos deixou enxergar a vibração das tradições locais num espaço colonizado, trazendo a realidade atual da Guiné-Bissau. Comungamos com essa ideia, já que, para nós, o processo da construção da nação deve contar com apoio de todos os cidadãos nacionais e internacionais, baseado num clima de respeito, entendimento e interação mútua, tendo em vista a promoção do progresso, social, cultural e econômico.

Em síntese, Sila por meio do narrador, cria a personagem Bsum Nanki para demonstrar como o homem africano tem a sabedoria/capacidade de conduzir os rumos da África, já que a imagem do homem africano é estereotipada, visto como aquele que não reage perante desmandos do europeu, ou seja, o narrador cria o pensamento positivo para que o povo guineense possa se livrar do domínio português, tomando como exemplo os três personagens: o Régulo, representante da resistência em seu país; o Professor, o aculturado que usa o conhecimento do branco como arma contra o abuso; e Ndani, a assimilada que luta contra o trágico destino de muitas mulheres guineenses/africanas.

5 A LITERATURA COMO INSTRUMENTO DA CRIAÇÃO DO REAL

O sabemos que o homem não vive apenas “no” tempo, mas que é tempo, tempo não cronológico. A nossa consciência não passa por uma sucessão de momentos neutros, como ponteiro de um relógio, mas cada momento contém todos os momentos anteriores (...).

Em cada instante, a nossa consciência é uma totalidade que engloba, como atualidade presente, o passado e, além disso, o futuro, como um horizonte de possibilidades e expectativas.

Anatol Rosenfeld

5.1 A experiência do tempo no romance

Segundo Giorgio Agamben, toda cultura é uma certa experiência do tempo (2005, p. 111). Deste modo, não é possível a transformação cultural sem uma transformação desta experiência. Por isso, todo romance é a experiência de uma história narrada e a construção temporal é o elemento principal para os procedimentos composicionais da narrativa.

Para Saraiva (2012), a narrativa literária estrutura-se em dois planos fundamentais: “o plano da história relatada e o plano do discurso que a relata” (p. 29), articulando num ato de enunciação que é a instância da narração (Reis, 1995, p. 345). Numa perspectiva padrão, segundo Reis, pode-se dizer que “a narrativa estrutura-se em função de um certo devir temporal”, isto é, “do presente para o passado e deste novo em direção ao presente” (*ibid.*, p. 346). Nesse sentido, podemos recordar os “termos consagrados no vocabulário literário como *flashback*, *in medias res*, tempo psicológico etc. (Saraiva, 2012, p. 30). Por outro lado, o a transformação temporal descoberto no interior da narrativa obedece a padrões de proximidade e sucessividade, que narra, percorrendo de um objeto a outro, o espaço em que decorrerá a ação, a caracterização das personagens de forma planeada, o estabelecimento de conexões de proximidade entre esses vários elementos que sucessivamente vão sendo anunciados (Reis

apud Saraiva, 2012, p. 30). Portanto, o tempo narrativo se desenvolve dentro de um processo de “narratividade”, e essa é estabelecida, segundo Reis, pelas condições específicas dos textos narrativos, isto é, “exteriorização, tendência objetiva e sucessividade” (*idem*), juntando essas três categorias, forma-se logo, o conceito de *transformação*.

Citando Greimas Reis (1995), compreende-se esse conceito como “fenômeno de sucessão de estados e transformação” (p. 345), associando-a ao conceito da narratividade, é inscrito, portanto, “no discurso e é responsável pela produção do sentido (Saraiva, 2012, p. 30). Além disto, é precisamente o sentido da transformação que permite realçar as capacidades de modelização humana e social que se observam na narratividade e nos textos narrativos que a concretizam (Reis, 1995, p. 345).

A temporalidade que estrutura as narrativas guineenses em foco, configura esse “fenômeno de sucessão de estados e transformações”. Reis cita o filósofo francês Paul Ricoeur para retomar a teoria que explica a interdependência da temporalidade/narratividade, destacando a “temporalidade” como “estrutura da existência que atinge a linguagem que tem na temporalidade o seu fundamental referente” (*apud* Reis, 1995, p. 352).

No entanto, o crítico português argumenta que a caracterização da narratividade não se reduz para instância temporal, mas também envolve um conjunto das ações na intriga do enredo:

A experiência do tempo estrutura-se em ações cujo desenvolvimento numa intriga coesa traduz uma espécie de dialética entre sucessividade de eventos pontuais e a possibilidade de globalização que permite o resumo dessas ações (Reis, 1995, p. 352).

Para o nosso propósito, interessa a observação desse “fenômeno de sucessão de estados e transformações” por narratividade (Reis (1995), pela produção de sentido que é conferido ao texto pelo elemento “tempo”. Eni P. Orlandi, ao abordar a questão das relações de sentido e formações imaginárias, postula o seguinte:

As condições de produção, que constituem os discursos,

funcionam de acordo com certos fatores. Um deles é o que chamamos relação de sentido. Segundo essa noção, não há discursos que não se relacione com os outros. Em outras palavras, os sentidos resultam de relações: um discurso aponta para outros que o sustentam, assim como para dizeres futuros. Todo discurso é visto como um estado de um processo discursivo mais amplo, contínuo. Não há, desse modo, começo absoluto nem ponto final para o discurso. Um dizer tem relação com outros dizeres realizados, imaginados ou possíveis (Orlandi, 2003, p. 39).

Alinhando isso, nosso objetivo é também perceber nos romances em estudo uma forma de modelização humana e social, considerando com Paul Ricoeur que: “existe entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental” (*apud* Reis, 1995, p. 352).

O Escrever significa, para um escritor, exercitar a liberdade do uso do seu pensamento. Isto é, o escritor cria (por meio de sua escrita) um imaginário projetivo, onde ele mesmo se projeta, ainda que, eventualmente, possa ter alguma ação de intervenção sobre a realidade. Daí pergunta-se: e como o narrador se posiciona para contar a sua experiência? A princípio, ele narra como alguém que já conhece a realidade geral da narrativa, ou seja, como alguém que já conhece o enredo e o íntimo das personagens sobre quem vai falar e o tempo em que decorre esta ação. *Kikia Matcho* é exemplo disso. Um livro com pequeno exercício de ficção e que nas palavras do Filinto de Barros (1997, n.p.) “*nem história, nem sociologia, nem etnologia, nem política, tão somente uma abordagem que se pretende dinâmica do processo de síntese sócio-cultural de um povo*”.

As evocações literárias presentes nos textos que estamos a analisar perpassam todo o texto narrativo. São, por um lado, sinais nostálgicos de um olhar que, fitando-se no passado, pretende descortinar o presente e, por outro lado, lançam estratégias discursivas que os orientam em direção ao futuro utópico, a qual desesperadamente, estes intelectuais, acreditam nos dias melhores que não de vir.

Por meio de narradores, nos romances, Abdulai Sila e de Filinto de Barros, procuram, cada um ao seu jeito, ficcionaliza a vivência imposta pela vida colonial, bem como de experiências adquiridas na diáspora. Na perspectiva do cruzamento temporal dos dois romances constata-se que *Mistida* é o retrato dos acontecimentos do período colonial e do desejo

utópico de projeto de uma nação pós-independência. Ao passo que *Kikia Matcho* nos projeta num horizonte em que as falhas do processo e a violenta luta pela sobrevivência assoberbou a todos.

Estes gritos trazem vozes cansadas e desesperançadas, fruto de um parto de muitas dores e de lascas de medo que vêm fragilizando mentes e espaços de liberdade e de cidadania nesses espaços. Entre as estratégias utilizadas por Barros e Sila como contradiscurso, o elemento tempo será de fundamental importância na desconstrução desse imaginário estereotipado construído pela visão ocidentalista. Aliás, as construções marcadas pelo elemento tempo e pelas línguas tradicionais desses países apresentam um compromisso social de retorno ao passado mítico e o uso de expressões nativas demonstra a ânsia desses dois escritores em destituir os valores pertencentes ao colonizador a fim de constituir algo que represente as autenticidades africanas.

Enfim, em termos ficcionais, os romances em estudo têm a capacidade de refigurar as experiências sociais do tempo, cujas aporias denunciadas por seus personagens não podem ser resolvidas apenas por nossas competências intelectuais (Ricoeur, 1994, p. 12). Para configurar a experiência humana, a narrativa torna-se relevante ao propor uma possível relação entre os tempos: do mundo, do relato e da leitura.

5.2 A soma dos tempos: sonho utópico e a decadência governamental

Mesmo perante a tragédia, a obra de Abdulai Sila persiste em sonhar com algumas oportunidades, ora notória, ora importuna. Na obra *A última tragédia*, podemos reparar esse fato no testamento deixado pelo Régulo de Quinhamel que fala sobre a liderança e a formação do líder. Em *Kikia Matcho*, a saída está na recuperação dos discursos de um dos ex-combatentes quando este afirmou o seguinte: “estamos à espera da nossa pensão, a que temos direito, mas que agora não nos querem dar. Para lutar servíamos, mas agora fingem não se lembrar de nós” (Barros, 1997, p. 105).

Em ambos os romances nota-se que existe um imaginário na cabeça de algumas personagens que procuram encontrar o país num lugar mais

justo, fraternal e harmonioso. Nas obras em estudo, tal ação de reconstrução dos valores nacionais tem início a partir de alguns elementos da cosmovisão guineense, isto é, o contato entre o mundo dos vivos e o dos mortos ou da mensagem de bom ou mau agouro trazida pelo kikia, bem como pela alma-beafada [ave típica do território nacional].

A partir desses elementos, é possível afirmar que é uma alerta à população guineense. Na *A última tragédia*, a imagem dos camaleões encena o mistério, a incerteza, a instabilidade e constantes mutações, que tem várias caras, e que se adapta a qualquer uma delas tendo em conta as suas conveniências. Sobre a escolha deste animal Sila destacou que está profundamente “ligadas aos sentimentos, as representações que acompanham as relações com os animais, tal como na sociedade, vão da dominação ao respeito, do amor ao medo” (Montenegro, 2009, p. 12). E também estão:

Constituídas em objectos de pensamento, estas relações dão origem a conceitos e sistematizações, permitindo a atribuição de significados diversos segundo os elementos retidos em cada caso como relevantes. Excedendo essas categorizações vamos encontrar algumas espécies de animais fora do comum e que ocupam no imaginário o estatuto de símbolos. É através da linguagem e sobretudo da palavra que as características e significações particulares atribuídas aos animais são transmitidas e reforçadas, explicitando, sugerindo ou omitindo – aquilo que o próprio receptor virá a preencher mais tarde – os elementos que levam a configurar uma imagem” (Montenegro, 2009, p. 12).

A denúncia sobre a instabilidade governamental se relaciona à prática da “democracia revolucionária” que, segundo Cabral, consiste na “prestação política de contas dos que chefiam e dirigem a sociedade para os que são chefiados e dirigidos” (Mendy *apud* Lopes, 2012, p. 31). Isto é, aqueles que estavam presos por denunciaram os fatos ocorridos, esperavam por uma mudança, assim como, para que os líderes políticos percebessem “a importância da integridade e da transparência nas posições de liderança” (idem).

O discurso de Cabral no livro *A arma da teoria* ficcionaliza da “traição dos objetivos da libertação nacional” (Cabral, 1976, p. 200). Carlos Lopes ressalta ainda que no período colonial “havia contradições e antagonismos

entre as diversas classes e grupos sociais e dentro deles, o que os deixava com atitudes e posturas diferentes em relação ao projeto de independência” (Lopes, 2012, p. 25). Os conflitos internos, segundo Amílcar Cabral, poderiam ser sanados, após a independência, com uma educação adequada, o que não houve, infelizmente, até os dias atuais.

Esta divisão teve como consequência os ajustes de contas após a independência nacional, fruto resultante do ódio, das contradições internas no próprio partido dominante PAIGC (que já vinha desde a luta armada – entre guineenses) e dos conflitos entre os guineenses e os mestiços cabo-verdianos, um dos conflitos que originou o golpe de Estado de 14 de novembro de 1980, envolvendo a misteriosa morte do primeiro-ministro Francisco Mendes (Tchico Té) em 1978.

O golpe de Estado de 1980 ocorreu num ambiente em que havia muita disputa política interna no seio do partido PAIGC, vinda desde a luta pela independência. De acordo com Semedo (*apud* Sucuma, 2021, p. 47)³⁴, o PAIGC enfrentava “problemas de luta pelo poder, conflitos internos, intrigas, insatisfações e traições desde a luta de independência, em todos os domínios: políticos, diplomáticos e militares” e tinha também rivalidades entre os combatentes durante a luta armada.

Outra justificativa do golpe de Estado foi o poder político nas mãos dos cabo-verdianos que detinham cargos-chave no governo de Luís Cabral, que resistiam devolvê-lo aos “verdadeiros” combatentes guineenses, que dirigiram as principais frentes de combate para independência (Teixeira, 2015, p. 196). E este fato teve como consequência a ruptura com Cabo Verde e a transformação do PAIGC no PAICV³⁵ em Cabo Verde. Segundo um ex-combatente entrevistado por Arnaldo Sucuma, em Bissau:

[...] nos anos 70 o presidente Luís Cabral dizia aos membros do governo que todo comissário que tiver algum incompatível com o seu salário deve ser investigado para apurar se roubou dinheiro público ou não. Havia uma apologia à honestidade. Mas nos anos 1980 em diante os conflitos de interesses entre os governantes causaram quedas de muitos governos, que gerou

³⁴ Entrevista concedida pelo autor em Bissau. SEMEDO, Rui Jorge. *Conacri como espaço duplo: retaguarda de luta e de reprodução de conflitos*, Bissau, 2012.

³⁵ **PAICV** - Partido Africano da Independência de Cabo Verde. Em janeiro de 1981, a ala cabo-verdiana do partido PAIGC transformou-se no PAICV depois do golpe de Estado de 1980 em Guiné-Bissau.

onda de instabilidade política no país (Sucuma, 2021, p. 49).

Para Monteiro (2015), numa entrevista concedida a uma agência de notícia portuguesa:

A Guiné-Bissau-Bissau sofre de uma instabilidade de estrutura na cúpula de poder político, que não consegue estabilizar-se. E isso complica tudo. Todos os dias observaram-se novos membros de governo ou um novo diretor-geral, novo primeiro-ministro... não há país que consiga avançar assim (Monteiro, 2015 *apud* Sucuma, 2018, 63).

Os responsáveis por esta instabilidade são alguns guineenses com poder militar e outros membros dos partidos políticos, pois as contradições internas provêm de vários conflitos de interesses, egoísmo e de oportunismos políticos que podem ser interpretados nos diferentes contextos em que se desenrolam. Com base nestas ideias, podemos dizer que o sistema de governo ou a forma do Estado vigente em Guiné-Bissau está mascarada formalmente de regime democrático, mas que, na prática, não funciona.

O processo da mudança de regimes políticos para a democracia ocorreu, nas décadas dos anos de 1990, em Guiné-Bissau, sendo marcado pelas transformações políticas que, em síntese, resultaram das vicissitudes da guerra colonial contra os portugueses. Sendo assim, em 1994, foram registradas as primeiras eleições multipartidárias. Com base nesta profunda análise interligada com a realidade atual da Guiné-Bissau em termos democráticos, as hipóteses com vista à modernização do Estado da Guiné-Bissau passariam por dois grandes momentos: o primeiro momento trata-se da urgente reformulação do Estado, que passa pela reforma do perfil de todos os atores políticos, levando em conta o nível de formação académica, a idoneidade e a capacidade de liderança comprovada; e o segundo momento refere-se ao desenvolvimento da educação, a garantia do ensino e formação de qualidade para todos os guineenses, tal como a efetivação do Estado de direito com suporte na justiça independente e imparcial.

A democratização sublinha o papel das elites na mudança de regime, centrando o seu eixo no jogo político entre diferentes forças, como realça Tchernó Djaló (2000, p. 17), “a tolerância política entre os principais atores políticos sabota qualquer tentativa de transição democrática”.

Em Guiné-Bissau, percebe-se que o caminhar da democracia é drástico, sendo efeito de vários golpes de Estado e de constante violação dos Direitos Humanos. É verdade que existem vários fatores que estão por trás desse processo democrático, e alguns deles são principais indicadores dessa fragilidade, como os sucessivos governos (por vezes de coligações entre ambos os grupos) provam as constantes perturbações da ordem democrática. O escritor e antropólogo angolano Ruy Duarte de Carvalho (2008) aponta para o enfrentamento do que caracteriza de “problema de elites” de tal grupo dirigente, ou seja, para a falta de compromisso social com as questões de interesse coletivo. Ele pondera que:

[...] para além do problema imediato da fome, dos deslocados, dos desmobilizados, da sobrepopulação urbana, das estradas e dos transportes, da saúde, da educação, da administração, do Estado, um problema de elites, porquê e a favor de quê e de quem, passar-lhe ao lado, como quase sempre acontece? Julgo que esta é uma questão que se mantém pertinente entre nós (Carvalho, 2008, p. 35).

O problema das elites exigiria outras providências e perceber que, na “constituição das modernas sociedades africanas os resquícios herdados da escola, da cartilha ocidental” (Carvalho, 2003, p. 268), para mais adiante estar atento à complexidade dos seus próprios fatores sociais internos, ainda em processo de organização. Em suma, notamos que a implementação da democracia em Guiné-Bissau não resolveu os problemas do passado.

Há, em *Kikia Matcho*, personagens cientes da situação do país; evocam os anos de luta pela libertação, requerendo uma vida digna, tanto quanto, o bem para a Guiné-Bissau. A recorrente presença dos ex-guerilheiros no romance também visa à rememoração da imagem daqueles que afastaram/discordaram com a forma de governação de comandante Nino Vieira, pois era caracterizado por acusações de eliminação dos oponentes políticos, sendo que, em junho de 1986, seis políticos foram executados pelo golpe de Estado fracassado contra Vieira.

A insatisfação com o governo de Nino Vieira é um dos argumentos favoráveis e que segundo Russell Hamilton citado por Erica Bispo, “exige a derrubada desse governo” (Bispo, 2013, p. 118), razão pelo qual surgiu a obra *Mistida*.

Lembrando que Comandante Nino Vieira foi porta-voz da proclamação unilateral da independência da Guiné-Bissau, em Madina do Boé, em 24 de setembro de 1973, ele governou o país de 1980 a 1998 e retornou à presidência em 2005 a 2009, até quando foi assassinado³⁶. Também Vieira foi o comandante da guerrilha ao lado de Amílcar Cabral. Na qualidade de guerrilheiro, Nino Vieira teve oportunidade de fazer formação militar intensiva na China, mas também consta uma passagem por Cuba. Estas formações teóricas aliaram-se ao seu perfil de Comandante. Tendo-se destacado como chefe militar da região de Catió, no Sul da Guiné Portuguesa, na fronteira com a Guiné Conakri. As suas qualidades de comandante militar levaram-no a uma ascensão rápida, tanto no seio da guerrilha como ao nível do Partido; além disso, auxiliou os primeiros anos de governo de Luís Cabral. Por isso, tornou um líder carismático para muitos guineenses, razão pelo qual confunde-se o seu percurso com o destino de um país em falência. É óbvio que ao longo do seu mandato, “as estruturas económicas do país estavam a ser dilapidadas, tendo grandes investimentos do país sido reduzidos a simples paredes e terrenos baldios” (Bispo, 2013, p. 131), pois:

Estava-se perante crimes de natureza económica numa governação que não tinha contas a apresentar, visto tratar-se de uma governação com poder absoluto. A corrupção generalizou-se na sociedade guineense, levando a que o Tesouro Público fosse o baú das negociatas do regime. As suspeições e especulações foram-se acumulando na mente dos guineenses (Bispo, 2013, p. 131).

Por pressões internacionais, aceitou abrir o multipartidarismo, muito embora nada tenha alterado na sua forma como dirigia o país (Casimiro *apud* Bispo, 2013, p. 132). Assim, pode-se dizer que são essas decepções que foram ficcionalizadas por Sila, em *Mistida*, e Barros em *Kikia Matcho*. Em outras palavras, compreende-se que o desencanto de vários escritores guineenses da pós-independência tanto na poesia quanto na prosa revela, de fato, a ausência de estabilidade político-democrática e um Estado Direito. Por isso, é necessário organizar o país em prol de todos os

³⁶ O Presidente João Bernardo Nino Vieira (Kabi Nafantchamna) foi assassinado em casa, horas depois de um ataque à bomba que vitimou mortalmente o chefe das Forças Armadas, Tagmé Na Waié.

guineenses, isto é, criar um modelo que seja capaz de reduzir a dependência, a dívida externa e a má gestão do país, propondo um modelo que responda aos enormes desafios que a atual sociedade guineense enfrenta, tais como: problemas na educação, na saúde, na agricultura, na justiça e nos direitos humanos.

5.3 Personagens intelectuais: memórias e tempos

O problema fundamental para análise literária em inúmeras obras consiste em “averiguar como a realidade social se transforma em componente de uma estrutura literária” (Candido, 2000, p. 2), contudo, a arte não deve partir da análise transmissível de seu conteúdo social, exclusivamente com suporte de ordem moral ou política, pois somente o conhecimento da estrutura literária permite compreender o papel que a obra exerce (Candido, 2000, p. 19).

Recorremos aos ensinamentos de Antonio Candido como sendo ponto de partida viável para investigar alguns personagens que representam ex-guerrilheiros e intelectuais no romance *Kikia Matcho*. No entanto, mais do que se reconstituir pela memória de um tempo passado, o que vai se narrar é uma temporalidade ininterrupta e pulsante do tempo vivido e não acabado. A narrativa chamará testemunhas e cada uma com suas vozes sobre essa experiência do tempo vivido.

Em *Kikia Matcho*, algumas personagens representam grande partes dos intelectuais, que vivenciaram o período da criação do movimento para a luta da libertação nacional. Nesse período vários acordos de cooperação foram assinados com outros países parceiros, com objetivo de preparar os quadros que serão capazes de tomarem o comando da nação futuramente. Entre os países destacamos: Cuba, Checoslováquia, Antiga URSS, Alemanha etc.

No romance *Kikia Matcho*, essas figuras transmitem também uma visão científica. Embora todos eles sejam homens, nenhum deles conseguiu desempenhar cargo político/administrativo. Como se pode constatar através do romance, essas figuras são de diferentes culturas que compõem o mosaico cultural guineense e com ideologias políticas distintas.

Aliás, nas suas falas compreende-se que essas personagens intelectuais têm visões diferentes no que diz respeito à matéria de construção da nação.

Baifaz, por exemplo, assume um papel extremamente importante no romance. Engenheiro de formação e cristão de religião, mas com “o desencanto dum marxismo mal assimilado nos estudos universitários precoces do leste europeu – Moscovo” (Barros, 1997, p. 122), com o afastamento do sistema administrativo a que foi sujeito nos anos de 1970 [período] pós-independência, acabou por se colocar num certo “fundamentalismo”.

Baifaz acreditava que as crenças tradicionais, contatos com o mundo dos irãs, permitiam a uma pessoa ascender na vida pública, isto é, com essas crenças seria possível mostrar face aos chefes para conseguir um lugar na administração para continuar a obter o pão de cada dia (Barros, 1997, p.124).

Filinto de Barros, pela fala de Baifaz, retrata potencialidades dadas às cerimônias realizadas nos irãs nas terras africanas, especialmente no caso da Guiné-Bissau. Durante o diálogo entre Baifaz e seu amigo Papai relativamente a comunicação e encarnação de N'dingui pela Ofitchar, sublinhou o seguinte: “[...] toda esta terra que vês aí, este tchon [chão] tem o seu dono [irã]. Portanto, se queres fazer qualquer coisa de especial tens que ir lá e fazer uma promessa” (Barros, 1997, p. 121).

Papai por ter pouca visão científica, Baifaz torna-se preparado de estar à altura de dar respostas incentivadoras a Papai acerca de cerimônias a fazer para cumprir com a palavra de ordem dada por N'Dingui, caso contrário, não haveria paz no país e, sobretudo, entre eles. Ressaltou o narrador:

- Sei lá o que acho ou deixo de achar! Isto está tão confuso! Tu [Baifaz] sempre acreditaste nestas coisas de irãs, mencinhos, etc.... Bom, o que interessante é o facto do N'Dingui se dirigir a mim e não a um membro da família... que, por sinal, estão muito aqui, ao contrário do habitual [tradição ensina que deveria ser um membro da família a comunicar com o morto]. E mais, o tipo não falou de djorson [genealogia]. Falou sim da Luta! As vozes são todas dos combatentes! [Disse Papai] - Para mim, a situação está clara! Esta cerimónia de que fala N'Dingui está ligada aos acontecimentos pós-independência. Isto quer dizer que o caso é mais sério. Não se trata de simples bocas por pagar. Papai, conta lá outra vez! A alma do gajo não disse o que aconteceria

caso não fizéssemos a cerimónia? As nossas almas não poderão passar, não é? - [As almas vão] voltar à vida terrena? Ressuscitar? (...) Não voltarão como homens, mas sim como kassissas! Kus! O que dizes a isto, Baifaz, tu que sabes tudo e tens sempre respostas? - Não Brinques, Papai! A coisa é séria. Nenhuma alma regressa por regressar! Kassissa quer dizer castigo, quer dizer almas ruins, quer dizer coisas terríveis na sua passagem por cá (Barros, 1997, p. 123-126).

Seguindo a lógica do romance, a mesma visão científica dá-lhe a oportunidade de poder entrar em contato com as elites [chefes] a respeito da realização da cerimônia a fazer. Além disso Baifaz também conhecia bem o mundo o mundo dos irãs, Djambakus e balobas, já que isso passou a ser o seu trabalho. Como intelectual, este trabalho, serve-lhe de oportunidade poder apresentar um orçamento elevado aos comandantes ou governantes que temem transformar-se em kassissas [almas penadas]. Trata-se de um processo de salvar esses governantes/comandantes e os demais pessoais, assim como bens públicos para os ajudar em casos afins. Em outras palavras, pode-se dizer que este momento lhe serviu de possibilidade de se vingar dos chefes que teimam em mantê-lo afastado. Estes governantes/comandantes, nos casos de natureza igual, confiam muito nos irãs como possibilidade de se protegerem para permanecer no poder (Barros, 1997, p. 143).

Aliás, o próprio Baifaz, o engenheiro, que consegue transitar por mundos, por vezes, intransitáveis, entre os legados ocidentais que aprendeu na Europa e os africanos, os quais, antes desconhecidos e ignorados, acabou por tornar-se especialista nestes assuntos e até mesmo nas cerimônias relativas a eles. Benaf, neste contexto em que religião e política andam de mãos dadas, parece ser o único deslocado que não entende que a sua relutância em “operar mudanças” nos hábitos adquiridos na Europa só o prejudicava.

Baifaz, por seu lado, incorporando-os, a seu modo, dá-nos a imagem daquilo que é figura do intelectual africano contemporâneo. Um ser dividido entre dois mundos que, como outrora, assimilam-se e, ao mesmo tempo, repudiam-se. Baifaz é o tipo do intelectual que poderíamos chamar de intelectual conhecedor do sistema guineense, ora comandam o sistema, outrora com medos e angústias, segundo relata o narrador: “convívio com

kassissas, mas de poderem eles mesmos transformar-se em kuss” (Barros, 1997, p. 143). Entretanto, a convivência dos *kassissas* e *kuss* não agradaria àqueles comandantes que tinham muito a perder, contrariamente, àqueles que já morreram com pouca coisa ganha, sabendo que estes homens, senhores da luta e do país, temiam estas coisas de ser *kuss* e *kassissas*.

Enfim, pessoas como Baifaz identificam-se com o sistema administrativo guineense. Para eles, contatos com o mundo místico, ou seja, mundo dos irãs eram essenciais para garantir a boa sorte em tudo que se pretende fazer.

Infali Sissé é um dos intelectuais da luta, formado em Cuba, um dos conformados pelos efeitos da guerra, um dos elementos que não desviou dos ideais da luta, contudo, vacila de bêbado nos braços da esposa. Aliás, embora tenha sido afastado pela elite da atualidade por ser considerado fugitivo da guerra, ele representa o grupo de guerrilheiros que criou a família na luta. Com o passar do tempo:

Contactou os portugueses através da embaixada da Europa sitas em Dakar, e foi autorizado a regressar a um país de onde um dia tinha partido com a enorme convicção de combater a sua presença, não só no seu, mas igualmente em todo o continente africano (Barros, 1997, p. 79).

Infali Sissé, na trama romanesca, era quem discutia com Amílcar Cabral, o chefe da Guerra, em Conakry, sobre do plano da luta, mas sempre discordava deste pelos seus “métodos” e, por fim, decidiu deixar a luta armada, como refere o narrador:

– Onde é que já ouviu está voz? – Papai olhou com atenção a cara do seu interlocutor e após de ter vencido a penumbra do salão, reconheceu aquele que, vezes sem conta, tinha procurado em Conakry. – Infali! Infali Sissé! És tu mesmo? – Tu és o Papai, não és? Sempre igual, sempre na mesma, apesar dos tempos! Como o mundo é pequeno? – Achas que o mundo é pequeno? Eu procurei-te por todo lado e nada! Ninguém me deu notícias tuas e agora, quando menos contava, vejo-te! Mas espera, o que é que estás a fazer aqui a fazer? Este sítio não é para ti! Se bem me lembro, tu eras dos de cima, dos que sabiam tudo sobre a guerra, a política, os *tugas* etc. (Barros, 1997, p. 78).

Infali Sissé, de nome, escutou aquelas palavras de alguém que um dia acreditou nele e o admirou, sobretudo, as palavras feriram-lhe no seu

íntimo e quis desta vez dizer tudo, aliás, dizer a este velho companheiro que o desaparecimento dele tinha sido originado por uma deserção das fileiras do partido. E como eram lógicas as contradições, o narrador complementa:

O sonho da independência e construção dum País livre, esfumou-se para dar lugar a vazio unicamente explicado pela crença de que o seu projecto não tinha nada a ver com a prática do partido. Os mesmos erros, os mesmos desejos de posse e mando, de desinteresse pela condição humana e as mesmas mentiras em nome das massas populares, levaram-no [Infali Sissé] a partir [a desistir-se da guerra] (Barros, 1997, p. 79).

Quiçá nesta altura, Infali Sissé tivesse conhecimentos e não quis revelar a Cabral de que “a luta tinha perdido todo o seu sentido” (Barros, 1997, p. 79), como refere o narrador-autor: “entrou em choque com os métodos de Cabral e decidiu partir. Não que Cabral tivesse errado nos seus objetivos, mas era ele que tinha perdido o rumo desses objetivos” (Barros, 1997, p. 79).

Infali Sissé, por ser intelectual, sabia que a figura de kikia não passava de uma simples ave, pois geralmente atormentam muitas pessoas para as cerimônias, como nos casos de Papai, Tchambú, Baifaz, Tia Mana e os sobrinhos do malogrado N'dingui – Benaf e Joana. Tentou acalmar Papai e disse-lhe:

– Calma, Papai! Um Kikia é um Kikia e nada mais! Mesmo quando nos parece ter cara de alguém, não passa de ilusão da nossa parte. Deve ser do impacte da morte do N'Dingui. Vocês eram amigos de longa data e não percas tempo com essa de Djambakus, não vale a pena. Nada existe neste inferno a não ser a morte. Mesmo dessa não devemos ter medo. É preciso irmos ao encontro dela, só assim podemos vencê-la [a morte] (Barros, 1997, p. 77).

Papai não se admirou deste falatório. Vencer a morte! Já que fazia parte de repertório das virtudes de Cabral. Na barraca Tia Burim Mudjo, Infali Sissé era o único entre os clientes da mana Tchambú que era reservado/fechado. Isto é, considerava-lhe inexistente socialmente já que não identificava o nome de guerra – Infali Sissé. Entretanto, a proprietária da pensão, Tia Burim Mudjo, mana Tchambú: “não gostava muito da presença de Infali Sissé. Era um cliente assíduo, mas sem falas, sem queixumes. Era o único que parecia não depender de ninguém, por

consequinte não precisava de conselhos e carinhos da anfitriã” (Barros, 1997, p. 75). Realçou o narrador:

Infali Sissé era o seu nome, pelo menos foi sempre assim que o conhecessem, desde que pisou as terras de Conakry. Infali Sissé era um nome de guerra. O homem nunca disse o seu verdadeiro nome, não que não se lembrasse por alguma amnésia, simplesmente não gostava. Parecia querer fugir de algo, talvez do seu passado (Barros, 1997, p. 76).

A fuga ao passado era característica dos clientes da *Tia Burim Mudjo*. Mas é curioso questionar: qual é o passado deste, que o levava, já depois do fim da guerra, a não regressar à sua verdadeira identidade? Mana Tchambú, apesar de esperta, jamais compreendia Infali Sissé, de quem, mesmo no fim da guerra, não permitia conhecer a sua verdadeira identidade. Embora tenha nível cultural diferente da esposa, Apili, analfabeta, mas excessivamente ia:

assiduamente buscá-lo na barraca *Tia Burim Mudjo*, quando totalmente encharcado em álcool e urina e, sobretudo, quando já estava “totalmente encharcado em álcool e em urina. Mesmo nesses momentos em que deitava cheiro acre de urina, a cambalear nos braços da mulher, o homem do olhar distante mantinha o seu silêncio e olhar vítreo, como se quisesse dizer. *Este não sou eu. Eu estou longe, muito longe daqui! O que vocês vêem é o meu fantasma, um ser estúpido que me persegue por todos os lados e não me deixa voltar a ser o que era* (Barros, 1997, p. 76).

Estranhamente, a mulher que o amparava nunca se sentia envergonhada, ou seja, as *Apilis* nunca se envergonham dos seus homens da cidade. Quando as pessoas deitavam um olhar de pena ou de desdém, ela ripostava com as mesmas palavras:

Não há problema algum! Eu compreendo o meu homem e, feitas as contas, é melhor ser assim [Bêbado] do que ladrão [os que roubam o erário público]! Isto faz parte da Luta, do desencanto que todos nós sofremos ao não conseguirmos atingir os nossos objetivos. Aliás, o universo dos objetivos foi tão grande e tão díspar, que acabamos todos confundidos. Para o meu homem, esta é a solução que melhor se adapta à sua maneira de ser: cair fundo, mas de cabeça erguida (Barros, 1997, p. 72).

Com essas palavras, é possível concluir que a esposa demonstrava não se importar se o esposo perdeu a postura ou não, mas ela continua a ter o orgulho no seu marido [que outrora chamava-lhe o poeta da luta] por

este não se colocar no campo da corrupção como os outros intelectuais ou companheiros de armas que hoje tornaram-se dirigentes.

5.4 A simbologia das aves e do mar nos pressupostos do Estranhamento

Kikia Matcho é uma ave agourenta cujos hábitos noturnos e voos sempre silenciosos devem-se à estrutura pequena de suas penas. Alimenta-se de pequenos mamíferos, especialmente de insetos e aranhas. No imaginário popular, acredita-se ter a capacidade de adivinhar a morte, através do seu piar ou esvoaçar.

Partindo duma relação que nos leva à análise do cenário sociocultural que a literatura tece dos anos 70/80 na Guiné-Bissau, respectivamente, *kikia* cuja figura de temor e medo assombrava Papai e os demais companheiros, depois das peripécias da luta, mas principalmente pelas desolações e desencantos com o novo Estado e também com os falhanços do Programa de Ajustamento Estrutural. As trajetórias pessoais das personagens do romance de Filinto de Barros são contadas no romance em retrospecto, de forma que o leitor que não viveu a história dos tempos do Ajustamento Estrutural consiga entender como o mundo dos irãs amedrontava a sobrinha do malogrado N'dingui no bairro Quinta do Mocho em Lisboa e, sobretudo, em condições do exilado e imigrante. Para tal, fê-lo a correr atrás de crenças que, na juventude, não dava tanta importância e que a partir daquele momento passa a acreditar nelas devido aparição do *kikia matcho* com rosto humano, principalmente, rosto do seu tio, como afirma o narrador:

Os anos de estada na Europa, fechada no 'ghetto' cultural como defesa espontânea contra o ostracismo, não permitiram a Joana perceber as mudanças profundas que estavam a passar no seu país natal. (...) as forças da antinatureza estavam em marcha na sua ingloria luta de tudo destruir em nome do desenvolvimento (Barros, 1997, p. 137-138).

A dureza da vida difícil de um imigrante e com diferentes tipo de profissões foi se reproduzindo na figura de Joana e de seus companheiros. Joana, ao chegar, depois de ter passada pela Djambakus, ficou novamente

surpreendida com a imagem do kikia. Mas por que a imagem do kikia com o rosto do tio lhe perseguia?

Nesses tempos de Kampu Kinti, em que a situação de vida de todos está pesados, muita gente descobriu nos irãs e nos djambakus um mercado rentável e cômodo para ganhar dinheiro tanto em Lisboa como em Bissau. É nesta busca de respostas para mostrar o problema da imagem do kikia com rosto humano e, ainda por cima, do seu tio, que ela descobre a frustração dos mundos espirituais que lhe perseguiram em Lisboa. Já que não pode deslocar-se para Bissau, enviou o dinheiro ao primo Benaf para que este, quem sabe, contatando-se com os verdadeiros irãs da terra conseguisse descobrir que cerimônia era aquela que estava a afligir-lhe.

Refletindo sobre as peripécias de Joana em Lisboa e de Benaf e Papai em Bissau, sendo que coube a este último encontrar resposta para o enigma da coruja com rosto do defunto N'dingui, isto nos leva a deduzir o quão, muitas vezes, é desperdiçada a tentativa de buscar respostas nem tão longe das próprias personagens envolvidas para descortinar os mistérios do ser humano.

Trata-se do retrato daquilo que parece ser o fio condutor deste trabalho: o de que estamos a percorrer caminhos que nos levam a compreensão de como que, no processo da narratividade, estão representados, literariamente, o esquecimento (desvio) e a lembrança (a busca) dos princípios norteadores, fundantes e prospectivos na construção literária da figura dos intelectuais africanos (isto é, guineenses) contemporâneos. Aliás, trata-se em poder deslocar o foco narrativo em direção às novas perspectivas da prática utópica nacional e, ao mesmo tempo, mover-se sob outros horizontes com vista ao alcance de uma resposta plausível que nos será dada tanto pela história nacional como pela literatura.

Tal como a Mana Tchambú que se agarrou a Papai, aproveitando-se da sua ignorância nos assuntos espíritas africanos e místicos, porque antevia nisso a possibilidade de comer e beber sem pagar nada, ou também via nisso o atenuar da dureza já que na Tia Burim Mudjo sempre estava ali a brindar com os demais, desde que não seja quem vá pagar a conta. Desta

forma, ao fazermos uma ligação desse contexto, percebe-se que o escritor toma a consciência da tradição para criticar certas práticas culturais guineenses que estão sendo eliminadas pela cultura moderna. A partir desse foco, a narrativa se desdobra, abrindo caminho para diversas reflexões.

Também em *Mistida*, Abdulai Sila tece imagem de alma-beafada³⁷, “um pássaro típico da fauna guineense de hábitos terrestres, caracterizado por ter penas pretas e brancas” (Bispo, 2013, p. 156). No contexto guineense, alma-beafada representa metaforicamente espíritos dos ancestrais, por isso, não é comida e nem caçada.

De acordo com Teresa Montenegro (1995) citada por Erica Bispo, o alma-beafada, “que à visão ora se mostra preto, ora branco, contém simultaneamente num único ser ideias opostas, constituindo ele próprio, com a sua morfologia e comportamento, um paradigma de ambivalência” (Montenegro *apud* Bispo, 2013, p. 157); essa duplicidade também “traduz o prenúncio de bom ou mau agouro: sucesso ou fracasso de algo” (Bispo, 2013, p. 57). Ao voar abre as asas, no qual pode-se ver a parte branca: “caso o observador enxergue isso, entende como sinal de boa sorte e bons resultados; caso contrário, o mau agouro” (Bispo, 2013, p. 57). Tomando como exemplo, o caso de Woro, que foi preso por não conseguir distinguir as cores do pássaro, assinala o narrador:

Eu só disse que não conseguia distinguir as cores – murmurou finalmente Woro, sem convicção. — E não acreditaram em ti, com certeza... — Claro que não! Queriam à força que eu dissesse tudo: a data, a hora, o local, as pessoas que estavam presentes, tudo, tudo, tudo... mas sobretudo as cores. [...] — Mas que cores é que não soubeste distinguir? – perguntou Kilin, revelando uma exagerada curiosidade. — Do alma-beafada. [...] — Tu viste o pássaro levantar voo? — Vi, com estes mesmos olhos. — Mas não viste as cores das penas do peito, foi assim? — Juro que não vi (Sila, 2002, p. 352-354).

Por isso, foi acusado de bloquear informações de uma ação contra o governo, foi preso e torturado. Portanto, a presença do pássaro no meio desse interrogatório traduz uma mensagem confusa, uma vez que “a ave

³⁷ **Beafadas** – por vezes designada de biafadas ou Bidjola, é um grupo étnico da Guiné-Bissau que vive na margem norte do Rio Geba. Um grupo vive na região de Quinara enquanto outros vivem na região de Tombali, todos fazendo parte da região sul do país.

fora uma presença física para o réu enquanto, para os algozes, significara uma mensagem cifrada” (Bispo, 2013, p. 157).

A prisão da personagem Woro move-se, no nível do relato de um acontecimento, como forma dessa personagem encontrar a mensagem que ainda não estava revelada. Woro não conseguiu ver a parte branca do pássaro porque estava impressionado com alguma coisa. Acrescenta o narrador:

Tinha uma mistida que não podia adiar. Foi por isso que ia muito apressado. Tão apressado que quanto o Alma-beafada levantou voo, logo à saída da tabanca, ficou muito assustado, até quis fugir para trás, pensando que era outra coisa. Quando se recuperou do susto, o pássaro já ia muito alto, sempre a subir mais alto. Nunca tinha ouvido falar de uma coisa daquelas, por isso parou a andar e ficou só a ver o Alma-beafada a subir, a subir, sempre na direcção do sol. [...] - Continuou sempre parado no mesmo sítio a ver o Alma-beafada (Sila, 1997, p. 354).

Resumidamente, “a importância do voo do alma-beafada é, na cultura guineense, a cor que pode ser vista em seu peito; contudo, o romance enfatiza a voz e o destino da ave” (Bispo, 2013, p. 158), o que confirma o desejo de um novo tempo.

Em *A Última Tragédia*, o mar aparece sob a esperança da personagem Ndani quando ela estava olhando para a direcção do mar, imaginando o regresso do seu marido. Também a imagem do mar se atrela ao sentimento de dor com a partida do seu marido e, ao mesmo tempo, serviu-se do lugar esperançoso onde poderia haver o retorno dele. A passagem seguinte ilustra esses aspectos:

No ano seguinte, na mesma data, Ndani estava no mesmo local. Quando chegou a hora, olhou para longe e viu o rosto dele. Falou-lhe longamente de si e das crianças, da vida que levavam e de como aquilo tudo iria mudar no dia em que ele voltasse. Finalmente mostrou-lhe o bebé que tinha nascido na sua ausência. Disse-lhe que se chamava Muskutoh, o nome da Mulher-Grande que vivia com ela em Catió, que ajudara a ter um parto fácil e que tomava conta dos meninos e da casa enquanto ela trabalhava. Estava de acordo com o nome? (Sila, 2002, p. 181).

O trecho também apresenta como a memória da mulher (Ndani) permanece exatamente a mesma, mesmo enquanto ela envelhece com o passar dos anos. Aliás, a imagem permanece distante no horizonte, surgindo apenas em dia e hora determinados e com o mesmo olhar de amor

e dor. A esperança de tê-lo de volta no presente mostra-se, ao mesmo tempo, impotente e inabalável. Nota-se que há uma recorrência da expressão “no dia em que ele voltasse”, o que demonstra certas expectativas depositadas nesse retorno. Isto é, a esperança de que tudo pode mudar possivelmente, a dor, a saudade do marido, as dificuldades materiais pelas quais poderiam ou não estar passando.

A expectativa também é de que a alegria possa retornar para substituir a dor do afastamento forçado. Depois, nesse aguardado dia, haveria festas e celebrações em Catió, comemorando a volta à terra natal daquele que havia cruzado o mar. A ausência prolongada do Professor tirava-lhe o sonho do crescimento conjunto projetada. É nesse momento que Ndani olha para o horizonte do mar e não é mais capaz de ver a memória do Professor.

O desespero de Ndani confunde a sua percepção de tempo, até chegou a questionar se a hora estaria adiantada. A água salgada invade seus olhos por meio das lágrimas numa imagem da dor de uma perda ainda mais profunda, pois já não é do homem fisicamente, mas sim da sua lembrança. Tentando limpar os olhos das lágrimas, a visão de Ndani não alcança a imagem do seu marido, mas sim do Djambakus “que lhe vaticinara tragédias” (Sila, 2002, p. 182). Ndani acredita que tal visão ocultava a visão do próprio Professor que ela esperava tanto encontrar. Essa imagem do Djambakus é relacionada à do barco visto anteriormente: “[O Djambakus] sempre com seu cachimbo na boca e a deitar fumo como aquele barco que tinha levado seu homem” (Sila, 2002, p. 182).

A simbologia da imagem do Djambakus representa nessa cena tanto no sentido geral do romance o sentimento da dor e da tragédia de Ndani, pois no início do romance é o Djambakus aquele que dissera que a sua vida seria uma tragédia, de mesmo modo, é o barco que retirou a sua felicidade para que não voltasse mais. Em seguida, veremos, novamente, uma passagem de Ndani da terra para o mar:

Entrou no porto sem pedir autorização aos guardas. Dirigiu-se para a ponte-cais. Foi até ao local de onde aquele barco de S. Tomé tinha saído há muitos anos atrás. Tomou posição e procurou ao longe aquele rosto solitário. Não apareceu. Era sempre o maldito Djambakus no seu lugar. Ela avançou mais na

ponte (Sila, 2002, p. 183).

Nessa nuance, ela chega ao local que mais se aproxima do oceano em relação à terra. Posicionada no cais, ela procura firmemente pela imagem do Professor, visualizada no mar por onde ele havia partido, mas a lembrança forçada por tragédias não parava de a perseguir. Próxima desse espaço oscilante, que é o mar, a protagonista caminha em direção à água, correndo risco de vida. Assim, Ndani cai no mar e este lhe toma o seu destino final. Essa cena é narrada com detalhes que trazem quatro dos sentidos humanos:

Subitamente, sentiu um vento diferente a soprar. Estava carregado de muita humidade. Num instante tinha toda a roupa molhada e a água começou a dançar à sua frente, num ritmo absurdo que nem um kankuran tchaskiado. O ambiente à sua volta tornou-se turvo. Virou a cabeça de um lado para o outro, mas descobriu que o cenário era sempre o mesmo. A água exibia sua estranha dança e não deixava ver outra coisa. Abriu a boca e chupou uma boa quantidade. Começou então a ouvir uma melodia desconhecida, uma mistura de sons agudos que chegavam de todos os lados, fazendo vibrar as mãos e os pés sem parar (Sila, 2002, p. 183).

É possível observar que o vento que toca o seu corpo e a sua roupa se molha, a água que lhe cerca por todos os lados, a água que ela engoliu quando abriu a boca, a audição da estranha melodia, demonstra-se uma invasão do mar sobre o corpo de Ndani e o seu destino, apesar de sua resistência com o propósito de falar com seu marido e não de salvar sua própria vida.

Na cena descrita anteriormente, ela tem seu olhar fixo no mar em busca de se livrar da visão do Djambakus e da sua dor para encontrar a memória de seu marido e sua felicidade. Essa memória está intrinsecamente ligada ao mar por onde ele partiu, e por isso Ndani anda em direção às ondas como uma maneira de reencontrá-lo. A visão de quem lhe vaticinara tragédias, porém, é inescapável e, com foco na procura, Ndani se deixa ser engolida pelo mar.

Além disso, a sua morte não é causada inicialmente pelo mar, como afirma a última frase do romance: “Tinha que dizer-lhe que estava morrendo de saudades...” (Sila, 2002, p. 183). Essa “saudades” refere-se a uma alegria anterior que não volta, cuja memória se perdeu. O mar não é razão

da morte, mas sim, é o lugar onde ela procura sempre encontrar o seu amor distante.

Bispo (2013, p. 47) assinala que na obra o ato de narrar é um meio de “lançar luz sobre momentos obscurecidos da história colonial”. Sendo assim, a escrita de Abdulai “se vale de estratégias que ora atenuam, ora acentuam a tragicidade romanescamente representada” (2013, p. 22), a fim de reescrever a história de Guiné-Bissau conforme a tragédia sofrida pelo seu povo e provocada pelo colonialismo. Em conclusão, Ndani é colocada nesta narrativa como uma representação da história de cada indivíduo que passou nas mãos dos colonialistas e que não pôde ser contada.

Bispo (2013) ainda destaca como a tragédia se relaciona com a “falibilidade humana”, além do terror e da compaixão:

Popularmente, uma tempestade forte (e seus efeitos) é trágica, porque gera medo e piedade. (...) Se, por um lado, o que causa terror e compaixão é o efeito da chuva, esta também é o que prova a falibilidade humana. Ou seja, o trágico também é fruto dos discursos (Sila *apud* Bispo, 2013, p. 25).

Portanto, pode-se observar como os acontecimentos desastrosos da narrativa geram esses sentimentos ao demonstrar a fraqueza de Ndani em fugir de tais desastres, ainda que se tenha tentado, pois seus esforços dificilmente seriam suficientes para lutar contra o sistema colonial que tanto procurou roubar a sua identidade e que condenou seu marido à distância. É justamente nesta tentativa de escapar do seu destino inevitável que surgiu *A última tragédia*.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pertencendo ao escritor a tarefa de compilar os fragmentos disponíveis, muito embora dispersos e, simultaneamente, de reorganizar o mundo que se apresenta como desordem, escrever se torna um gesto pleno de intenções, por meio do qual a narrativa se concretiza em devir histórico e social.

No ato de escrever, Abdulai e Filinto de Barros³⁸, servindo-se da literatura e dos discursos sobre seus referenciais históricos, proporcionam ao leitor a abertura de implicações sobre a vida social de seus países. Como a ficção os leva a partir dessas produções, os vazios serão preenchidos pela imaginação, conforme relata Luandino Vieira (1982, p. 97), “isto é verdade, mesmo que os casos nunca tenham passado”. Dessa forma, a imaginação preenche as lacunas vazias com que a memória histórica se depara e, simultaneamente, cria situações e episódios que tornam a narrativa mais coerente e convincente.

Se na situação colonial, a potência colonizadora explora e discrimina os cidadãos guineenses e, não somente, é compreensível que o nacionalismo e a luta pela independência sejam positivos e atraiam o idealismo e a honestidade daqueles que são considerados os melhores homens. Todavia, se alcançada independência e o nacionalismo vier a se transformar numa ideologia conservada e perigosa, então seria este o papel do intelectual escritor, isto é, converter o desvalor em valor, ou seja, num grande serviço para a nação em construção.

Em suma, concluímos que a ficção cria sua própria realidade, um mundo cuja autonomia dispõe-se para a adesão desta verdade. Não obstante, procuramos aqui igualmente verificar esta verdade textual e que não se confunde com própria realidade, embora nos discursos produzidos

³⁸ Tanto Abdulai quanto Filinto de Barros, por serem escritores, puderam direcionar um pouco de suas frustrações em relação à ideologia desenvolvimentista a que propunham quando da luta de libertação na literatura. E, sendo intelectuais críticos, puderam, cada um numa época diferente, continuar afastados do poder político ao longo do tempo. O primeiro nas atividades de escritor, engenheiro, economista e investigador social no Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas (INEP), o segundo, de acordo com (Otinta, 2011, p. 273) “escritor e executivo de um organismo internacional – O Fundo Europeu para o Desenvolvimento (FED/Guiné-Bissau)”, embora tenha falecido em 2011.

sobre ela (a ficção) existem vínculos e interdependência história do passado. Contudo, ressaltamos o fato de que ela se inspira na vivência, mas mesmo assim ela continua sendo ficção, que nesse caso procurou-se explicar o entrelaçamento entre História e Literatura guineense. E isso porque também a literatura educa para que tenhamos um olhar sensível sobre o mundo real.

Por isso, no primeiro capítulo, nos debruçamos sobre como a escrita permitiu com que a ficção elabore as possibilidades das práticas na linha do tempo e influência no cotidiano social das pessoas. E os intelectuais mostraram-se como um ator que, aberto à experiência social cotidiana, foram capazes de inventar com a sua criatividade motivações potenciadoras de projetos de emancipação cultural.

Em *Kikia Matcho*, o grupo de intelectuais revolucionários, muitos deles feitos à pressão, como portadores “de *panos* para os de lá” (Barros, 1997, p. 17), diz o narrador, estavam eles confrontados com a nova realidade que não dominavam e tiveram insegurança em relação à competência para administrar o Estado, uma vez que não conseguiam conciliar a realidade da luta com a nova realidade de um país carente de recursos humanos. Por isso, “o contacto com a cidade, com os seus colchões de espuma, seus aparelhos de ar-condicionado, suas meninas de esmerada educação e, sobretudo, de tez clara, mudou os revolucionários” (Barros, 1997, p. 25). Aliás, em termos das posições dos intelectuais, como se verifica nesse romance, havia os que, sendo idealistas, tinham algumas dúvidas ou desconfianças em relação à possibilidade de atingir os ideais revolucionários. Papai é sinal desta geração de idealistas que não se via na prática a resposta do sonho utópico. Acho que seria interessante nos lembrar dessa cena. Baseado neste raciocínio, essas questões nos desafiam:

Quantos outros ex-guerrilheiros não tiveram essa sorte? Principalmente os que eram analfabetos ou quase, os que perderam braços em combates ou explosões de minas e depois foram esquecidos, os que vivem no interior do país, isto é, os que escolheram tabancas como lugar do exílio, os que desapareceram nos matos, sem deixarem rastros.

Se algumas dessas pessoas ultimamente têm sido assistidas,

quantas ficaram na sombra? Impossível saber. Provavelmente seja dolorosa para muitos deles, em especial, para estes dois autores em estudo. Tal como é retratado no próprio nome do protagonista de *Kikia Matcho*, N'dingui, cujo nome remete à solidão.

É nesse ambiente da impossibilidade de sonhar com o desenvolvimento da nação que Joana, tal como muitos de seus conterrâneos, decidira seguir o sonho do eldorado português, em busca de melhores condições de vida. Sobre esta questão a passagem seguinte ilustra o questionamento de N'dingui à sua sobrinha Joana; essa conversa aconteceu no ano de 1977:

Sempre mantiveste a tua ideia de emigrar para Portugal, ou melhor, ir buscar a reforma juntos dos portugueses? – É verdade, tio, penso que é a melhor saída para mim. Sabes, isto está muito difícil. Infelizmente os tempos estão maus, mas penso que dias melhores hão de vir. Devias sacrificar-te connosco. Dizem que isto não tem nada de comparável com o que já fizemos. – Todos os meus colegas estão a partir e eu não quero ficar a perder. Lá posso encontrar dois ou mais empregos como enfermeira enquanto aqui não vou para a frente. – Lamento a tua decisão. Gostaria que ficasses connosco. Participei da Luta para vos ver felizes (Barros, 1997, p. 26).

É também o mesmo sonho que trouxe Benaf a Bissau. Como sendo um intelectual, talvez poderia um dia ocupar-se do cargo de ministro de Estado.

Foi um desvendar progressivo de situações e atitudes, por vezes, sendo forçados muitos intelectuais a pactuar com elas, mas que levaram uns tantos a afastarem-se porque não podiam compactuar com o que estava ocorrendo, como se pode constatar numa discussão entre N'dingui e Joana, no romance *Kikia Matcho*. Diz-nos o narrador:

– Mas isso não te dá o direito de traíres a revolução! – Trair a revolução? Como? E que revolução? Tomar a nacionalidade do inimigo para obter uns escudos é uma traição à pátria. – Que traição, titio?! Abre os olhos! A tua revolução já foi traída há muito! Eu vou mais é ganhar dinheiro seja como for! – Então vai e não mais contes comigo (Barros, 1997, p. 25).

Por isso, Benaf não queria perder essa oportunidade, daí que nos requer perguntar-se o seguinte: se os analfabetos estão a ocupar cargos importantes por que não um recém-formado? Conforme destacou o narrador: “analfabeto, carpinteiro vindo das Ilhas, tornou-se não no rei, mas

em elemento da corte e facilmente se sentiu parte duma elite que os *colons* utilizavam como autênticos dielétricos no enorme condensador que era o mundo colonial” (Barros, 1997, p. 130).

É importante sublinhar que N’Dingui também participou na iniciativa de escavar a “*praça Che-Guevara*, antiga *Honório Barreto*”³⁹ (Barros, 1997, p.131), na tentativa de encontrar a canoa [trata-se de uma boa educação] enterrada nos tempos da *pacificação*. Ele acreditava que o desenvolvimento do país estava intimamente ligado à remoção dessa canoa que os grandes da *terra* haviam enterrado com virgens, para se defenderem dos tucas e dos islamizados (Barros, 1997, p.131).

Nisso, cabe o papel do escritor engajado “escrever para despir a pele que lhes não cabe” (Pepetela, 1982, p. 268), sendo que, é a sua tarefa no processo histórico da continuidade e da ruptura cujas invenções resultam nas contradições que não foram resolvidas. Por isso, as rupturas se impõem a liberdade de expressões.

Para Joseph Ki-Zerbo:

A liberdade representa a capacidade do ser humano para 'inventar', para se 'projetar para diante rumo a novas opções, adições, descobertas'. E a necessidade representa as estruturas sociais, econômicas e culturais que, pouco a pouco, vão se instalando, por vezes de forma subterrânea, até se imporem, desembocando à luz do dia numa configuração nova (2006, p.17).

Assim a História, a história-necessidade e a história-invenção, antecipam o sentido do processo da liberdade e, simultaneamente, constituem portas abertas para o futuro (necessidade). Porque a história-invenção reclama o futuro e a história-necessidade postula a abertura para a prática.

No segundo capítulo abordamos a contextualização histórica e cultural da Guiné-Bissau. Também falamos da implementação das Estruturas do Estado moderno europeu na colônia devido à política de assimilação praticada pelo colonialismo português em África. Além disso,

³⁹ É um estabelecimento de ensino aberto em 1950, altura em que os jovens da Guiné portuguesa [atual Guiné-Bissau] pretendiam continuar seus estudos na capital. Decreto 13130 da administração colonial criou o então Colégio-Liceu de Bissau que passou a ser apelidado de Honório Barreto por equiparação jurídica de 1958. O colossal Honório Barreto foi renomeado para liceu Nacional Kwame N'Krumah no segundo ano da independência.

observa-se que a elite tradicional africana não conseguia juntar-se ao novo espaço político por tendência separatista da política colonial, uma vez que são suspeita do possível boicote dos atos do colonizador.

A sociedade pós-independência guineense provém deste confronto ou desta perspectiva de imposição de uma determinada visão do mundo, sobretudo por parte destes “intelectualizados pela estrutura colonial”, que futuramente desempenharam papel decisivo durante a luta contra o colonialismo português que findou com a proclamação da independência. Esta estratificação feita pelo colonizador tem como objetivo, exclusivamente, atender seus interesses de dominação do outro. Razão pelo qual a sociedade pós-independência das elites guineenses provém desta perspectiva de imposição de uma determinada visão do mundo, sobretudo, por parte daqueles que se consideram “intelectualizados pela estrutura colonial” (Otinta, 2011, p. 78).

No terceiro capítulo, exploramos a relação entre o poder político/Estado e a autoridade tradicional/poder tradicional, procurando, assim, entender como esta vai se configurando ao longo do tempo, sendo assinalada pelo comportamento perplexo por ambas as partes. Também no presente estudo analisamos ainda as possibilidades de intervenção do governo de Guiné-Bissau na perspectiva de ampliar os limites da participação das chamadas populações tradicionais (etnias) na defesa de seus interesses, ou seja, o poder político como uma certa composição do bloco hegemônico de poder mantém as formas de dominação e manutenção do sistema de desigualdade sociais. E, por outro lado, esboçamos uma ideia que visa compreender as estratégias dos atores políticos em face das estratégias do poder tradicional.

No quarto e último capítulo, procuramos debruçar sobre a experiência tempo no romance. Sendo que na cosmovisão africana [no sentido geral do continente], evidencia-se, especialmente nos ambientes de culturas tradicionais, a experiência de uma temporalidade “circular” que emerge nos respectivos ambientes literários. Também nesse capítulo nos interessa perceber como o povo guineense é capaz de circunscrever a sua identidade no interior de uma cosmovisão que, em meio às disputas de poder, estabelece uma lógica social e temporal bem definida. Mas, com o

começo da colonização, os valores culturais se interverteram, começando numa dinâmica de desenvolvimento chamado mundo “civilizado”.

Neste sentido, Filinto de Barros, nessa perspectiva dialética, remete-nos à imagem mística do kikia que leva Papai a tentar compreender o porquê dessa figura com cara do seu amigo, como pode-se constatar na sua fala: “[...] camarada Farim, achas que não tenho motivo para me sentir preocupado? Não vês que tudo isso foi colocado sobre meus ombros, se não está terra vai encher-se de *kassissas* (Barros, 1997, p. 158). Que diferença vai fazer se isso não acontecer? Uma vez que ele (N’dingui morto transformado em *kassissa*) não sabe explicar: “diz que é preciso fazer uma cerimónia” (Barros, 1997, p. 169), mas não especifica e diz que tem de ser já. Será que *kassissa* não quer dizer castigo? A morte de N’dingui e o seu regresso à terra como *kassissa* parece representar um aviso do passado em nome de Cabral, que “era preciso salvar o país mais uma vez e assim cumprir mais uma palavra de ordem” (Barros, 1997, p. 169), ou seja, quiçá do próprio Cabral, sobre a necessidade de pôr um fim à corrupção: é preciso uma cerimônia para se libertar deste caos.

Analisando as obras em questão no processo político guineense – partindo das opções ideológicas das elites – chegamos à conclusão de que a transição da independência em relação à potência colonizadora só mudou em termos da construção do processo de unidade nacional para a luta armada, já que até os dias atuais estamos enfrentando a profunda fragilidade democrática e os compromissos assumidos pela elite político-intelectual não se realizam na vida pública.

Consciente de que a literatura se realiza como linguagem, Barros e Sila, sem descuidar das amarras da realidade sociohistórica da qual os romances não podem escapar, retêm seus sentidos sobre as propostas estéticas que desenvolvem. Com auxílio das bibliografias pertinentes, percorremos os caminhos definidos para cada obra, seguindo as personagens em seus percursos que atravessam simbolicamente o maltratado do chão guineense. Na companhia das personagens, a crítica acompanha uma acidentada travessia que em conexão com os espaços elabora um balanço do tempo e propõe novas formas de ler as contradições dessa nação constituída sob o signo permanente da crise.

Referências bibliográficas

- ABDALA JUNIOR, Benjamin. **Fronteiras Múltiplas, Identidades Plurais**: um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural. São Paulo: SENAC, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- ALVES, Jonh Jefferson do Nascimento. **Narrativas Pós - Colonialistas**: A Representação do nacionalismo guineense em Abdulai Sila. Dissertação de Mestrado. UERN – Pau dos Ferros, 2018.
- ALVES, Jefferson do Nascimento Alves. **Cultura, morte e vida na metáfora da formação do nacionalismo guineense em Ndani de Abdulai Sila e Vita de Flora Gomes**. Revista Tabuleiro de Letras, v. 15, n. 02, p. 290-304, jul./dez. 2021.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- AUGEL, Moema Parente. O crioulo guineense e a oratura. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 10, n. 19, p. 69-91, 2006.
- AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escombros**: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- BARROS, Filinto de. **Kikia Matcho**. Lisboa: Caminho, 1997.
- BHABHA, Homi K. Disseminação: tempo, narrativa e as margens da nação moderna. In: BUESCU, Helena (Org.). **Floresta Encantada. Novos caminhos da literatura comparada**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2001.
- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- BEZERRA, Rosilda Alves. Ambivalências e relações de alteridade entre colonizador e colonizado em *A última tragédia* de Abdulai Sila. **Anais do IV Colóquio Internacional de cidadania Cultural**: diálogos de gerações. Campina Grande: EDUEPB, 2009.
- BISPO, Cristina Erica. **Eternos Descompassos... Faces do Trágico em Abdulai Sila**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Faculdade de Letras/ Programa de Pós-graduação em Letras Vernáculas (Literaturas Portuguesa e Africanas), 2013.
- BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder**: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.

BOSI, Alfredo. "Narrativa e resistência". In: **Literatura e resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Rio de Janeiro: Contraponto/UERJ, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BOYER, Pascal. Tradition et vérité. In: **L'Homme, Anthropologie**: état des lieux, 1986, R. n° 97-98, p. 347-372.

CÁ, Ricardo Aguielo Aquixinco Gomes (2018). Filinto de Barros e a resistência intelectual na construção literária do estado-nação guineense. **Revista África e Africanidades** – Ano XI – n. 28, out. 2018.

CABRAL, Amílcar. **A arma da Teoria**. Unidade e Luta I. Lisboa: Seara Nova, 1976.

CABRAL, Amílcar. **Análise de alguns tipos de resistência**. Bolama: Imprensa Nacional, 1979.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. São Paulo: T. A. Queiróz, 2000.

CAOMIQUE, Policarpo Gomes. **Estado e Poder Tradicional na Guiné-Bissau**: uma análise da (re)inserção dos líderes tradicionais de Caió no cenário político e administrativo (1991-2020). Dissertação de Mestrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro 2022. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/handle/ri/34742>>. Acesso em: 3 mar. 2023.

Carvalho Filho, Silvio de Almeida. Nascimento, Washington Santos. **Intelectuais das Áfricas**. 2ª Edição Campinas, SP: Pontes Editores, 2019.

CARVALHO, Clara. A Revitalização do poder tradicional e os regulados manjaco da Guiné-Bissau. **Etnográfica**, Vol. IV (1), 2000, p. 37-59.

CARVALHO, Ruy Duarte. **A câmara, a escrita e a coisa dita... fitas, textos e palestras**. Lisboa: Cotovia, 2008.

CARVALHO, Ruy Duarte. **Actas da Maianga – dizer das guerras em Angola**. Lisboa: Cotovia, 2003.

DAVIDSON, Basil. Sobre o nacionalismo revolucionário: o legado de Cabral. **Continuar Cabral, Simpósio Internacional Amílcar Cabral**, Cabo-Verde: Editora Alfa Comunicações, 1983, p. 83-126.

DJALÓ, Tchernó. **O Mestiço e o Poder**: identidades, dominações e resistências na Guiné. Lisboa: Nova Vega, 2012.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Trad. de Enilce A. Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. da UFJF, 2005.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GRAMSCI, Antonio. **Escritos Políticos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, 2 vol.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 9 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

GUEDES, Maria Estela. Tony Tcheka, poeta da Guiné-Bissau. **Revista Incomunidade**. Disponível em: <http://triplov.com/letras/mario_montaut/Estela/index.htm>. Acesso em: 10 abr. 2023.

GUERREIRO, Sara. **Justiça estatal e justiça tradicional na Guiné-Bissau**. Sintidus-2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

ISER, Wolfgang. Os atos de finger ou o que é fictício no texto ficcional. In Lima, Luiz Costa. **Teoria da literatura em suas fontes**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 957.

KI-ZERBO, Joseph. **Para quando a África**: Entrevista com René Holenstein. Trad. Carlos Aboim de Brito. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

LIMA, Costa. **História. Ficção. Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 289.

LOPES, Carlos. **A transição histórica na Guiné-Bissau**: do movimento de libertação nacional ao Estado. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1987.

LOPES, Carlos (Org). **Desafios contemporâneos da África**: o legado de Amílcar Cabral. São Paulo: Unesp, 2012.

LOPES, Carlos. O legado de Amílcar Cabral face aos desafios da ética contemporânea. In: **NÔ PINTCHA**. n. 1899. Bissau, 5 de out. 2006.

LOPES, Carlos. O legado de Amílcar Cabral face aos desafios da ética contemporânea. **Revista Via Atlântica**, São Paulo, n. 21, 27-44, jul/2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/va.v0i21.51025>>. Acesso em: 3 fev. 2025.

LOPES, Carlos. **Para uma leitura sociológica da Guiné-Bissau**. Bissau: INEP 2012.

LOPES, José de Sousa Miguel. Cultura acústica e Cultura letrada: o sinuoso caminho da literatura em Moçambique. In: **Afroletras. Revista de Artes, Letras e Idéias**. No. 5. Lisboa, Set./Nov., 2000, p. 38.

MENESES, Maria Paula. Poderes, direitos e cidadania: O 'retorno' das autoridades tradicionais em Moçambique. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 87, dezembro 2009, p. 9-42.

MONTENEGRO, Teresa. **As enxadas do rei**: os animais no imaginário guineense. Bissau: Ku Si Mon, 1995.

MUNSTER, Arno. **Ernst Bloch**: Filosofia da práxis e utopia concreta. São Paulo: Editora da UNESP, 1993.

ORLANDI, E. P. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 11 ed. Campinas: Pontes, 2013.

OTINTA, Jorge de Nascimento Nonato. **Representações do Intelectual**: um estudo sobre Mayombe e Kikia Matcho. Tese doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/T.8.2011.tde-31082012-094358>. Acesso em: 05 ago. 2024.

PÉLISSIER, René. **História da Guiné**: Portugueses e Africanos na Senegâmbia (1841-1936). Vol. I. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

QUADE, Leonel Pereira João. **Acesso à Justiça Informal e Estatal na Guiné-Bissau**: o papel do Ministério Público na assistência jurídica aos hipossuficientes e (in) conveniência da instituição da Defensoria Pública. Tese (Doutorado)– Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Direito, Salvador, 2021. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/33614>. Acesso em: 01 jan. 2025.

REIS, Carlos. **O conhecimento da literatura**: introdução aos estudos literários. Coimbra: Livraria Almedina, 1995.

RICOEUR, P. **Tempo da narrativa, Tomo 1**. Campinas: Papirus, 1994.

ROSÁRIO, Lourenço. A identidade de um povo numa situação multicultural. In: CAVACAS, Fernanda. Provérbios moçambicanos. **Recolha Oral (1979-1983)**. Lisboa: Mar Além, 2001.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward. **Representações do Intelectual**: as conferências do Reith

de 1993. Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SARAIVA, Sueli da Silva. **O pacto das elites e sua representação no romance em Angola e Moçambique**. Lisboa: Associação das Universidades de Língua Portuguesa (AULP), 2016.

SEMEDO, Maria Odete da Costa. **As mandjuandadi**: cantigas de mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à literatura. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Letras, Belo Horizonte, 2010.

SILA, Adulai. **Mistida**. Bissau: Ku Si Mon, 1997.

SILA, Adulai. **Mistida** (Trilogia). Praia: Centro Cultural Português – Instituto Camões, 2002.

SUCUMA, Arnaldo. **O ensino Superior na Guiné-Bissau**: elementos estruturais, conjunturais e suas implicações no desenvolvimento das universidades guineenses. 2018. 206 f. Tese (Doutorado em Serviço Social). Programa de Pós-graduação em Serviço Social Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.

SUCUMA, Arnaldo. Política e Democracia na Guiné-Bissau pós-colonial. **Africa Development/Afrique et Development**, v. 46, n. 2, p. 37-70, 2021.

TEIXEIRA, Ricardino Jacinto Dumas. **Cabo Verde e Guiné-Bissau**: as relações entre a sociedade civil e o estado. Recife: Ed. do Autor, 2015.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. Tradução de Neil Ribeiro da Silva. 2ª edição. São Paulo: Editora Itatiaia Limitada, Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

VEYNE, Paul. **Acreditam os gregos nos seus mitos?** Lisboa: Edições 70, 1987, p. 35.

VIEIRA, José Luandino. **Luuanda**. São Paulo: Ática, 1982.