

A FRONTEIRA ATLÂNTICA ENTRE TRAVESSIAS E VOZES MÚLTIPLAS

The Atlantic Frontier Between Multiple Crossings and Voices

Sérgio Ricardo Oliveira MARTINS*
Waleska Rodrigues de Matos Oliveira MARTINS**

Resumo: O Atlântico é cada vez mais atravessado por fluxos materiais e imateriais, entre culturas africanas e afrodescendentes, com afirmações de identidade, vozes e narrativas de resistência. Perceber o Atlântico como fronteira etnocultural é transgredir paradigmas e assumir posicionamento político. Permeável à cultura e à etnicidade, esse texto objetiva analisar as relações dialógicas entre Santo Amaro, Cabo Verde e Angola em travessias literárias, a partir da poética de Dina Salústio e romance de Agualusa. Além desses recortes literários, a perspectiva metodológica interdisciplinar desse texto evidencia percepções e vozes de descendência afro de Santo Amaro, que protagonizam travessias na fronteira etnocultural atlântica.

Palavras-chave: Etnicidade; Identidade; Cultura; Fronteira; Literatura africana.

Abstract: The Atlantic is increasingly crossed by material and immaterial flows between African and Afro-descendant cultures, with affirmations of identity and encouraging the voices and narratives of resistance. To see the South Atlantic as part of the ethnocultural frontier is to confront paradigms and have a political position. With a look susceptible to culture and ethnicity, this paper aims to analyse the dialogical relations between

Introdução

Reza a “lendária” história geológica da Terra que, há pouco mais de 200 milhões de anos¹, as superfícies de África e Brasil eram unidas na Pangea. Com a deriva continental, o forçoso afastamento abriu espaço para o Atlântico, uma formidável massa líquida com vocação para unir o que a geologia insiste em separar.

Há certamente muitas maneiras de atravessar o Atlântico, tantas quantas distintas razões de fazer as travessias. O colonizador, em travessias embarcadas sobre o convés, fez idas e voltas para se apossar, explorar, escravizar e calar; queria ele as riquezas e a glória da “descoberta”. O negro africano, em travessias embarcadas, forçadas e sob o convés, fez só a ida e sem a certeza de que chegaria; queria ele não ter sido aprisionado e arrancado de sua terra; queria

* Doutor em Geografia Humana, professor do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. E-mail: sergioolivemartins@gmail.com

** Doutora em Estudos Literários, professora do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. E-mail: waleskamartins.wm@gmail.com.

¹ Cf. TEIXEIRA, Wilson. FAIRCHILD, Thomas Rich. TOLEDO, M. Cristina Motta de. TAIOLI, Fabio. *Decifrando a Terra* – 2a edição. Companhia Editora Nacional. São Paulo. 2009.

Santo Amaro (Bahia State, Brazil), Cape Verde and Angola throughout the literary crossings, from Dina Salústio's poetic and a novel by Eduardo Agualusa. Besides these literary clippings, the interdisciplinary methodological perspective of this paper reveals Afro-descendant perceptions and voices in Santo Amaro, which carry out crossings in atlantic ethnocultural frontier.

Keywords: Ethnicity; Identity; Culture; Frontier; African Literature.



ele não ter vindo, tampouco escravizado e obrigado a esse primeiro movimento diaspórico (GUERREIRO, 2010).

À revelia das travessias embarcadas, inúmeras outras foram feitas pela imaginação, pela esperança de um retorno esperado; pela prática religiosa, pela arte, pela memória e pela consanguinidade resiliente e resistente do negro escravizado. A diáspora negra africana fez chão em terras brasileiras, floresceu culturas, etnicidades e identidades; desdobrou-se em novas travessias atlânticas e em outras dispersões forçadas. É neste sentido que, para a antropóloga Goli Guerreiro (2010, p. 2), a terceira diáspora consiste na conexão moderna que perfaz “[...] o circuito de comunicação que permite o deslocamento de ideias, atitudes, sons, imagens, modas, ideologias [...] de signos culturais.”

Espaço de travessias e interações, o Atlântico viabiliza fluxos materiais e imateriais entre as culturas africanas e as afrodescendentes, revigorando pertenças e suscitando vozes e narrativas de resistência. O Atlântico é certamente parte de uma vasta e renitente fronteira.

É precisamente com esta percepção do Atlântico, permeável à cultura e à etnicidade, que o objetivo desse texto é analisar as relações dialógicas entre Santo Amaro da Purificação, Cabo Verde e Angola, reverberadas em múltiplas vozes e identidades, que evidenciam a fronteira etnocultural atlântica. O caminho desse objetivo é também travessia, uma travessia literária, a partir do amplo panorama discursivo da Literatura

Africana escrita de língua oficial portuguesa. Como recorte, optou-se pela poética de Dina Salústio e a narrativa de Eduardo Agualusa, que serão acionadas como pontes subsidiárias da abordagem de identidades e sentimentos de pertença. Essas pontes se conectam à oferta do componente curricular “Literatura Africana escrita de língua oficial portuguesa e brasileira”, ministrada no Bacharelado Interdisciplinar em Cultura, Linguagens e Tecnologias do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (CECULT -UFRB), numa tentativa de diálogo de experiências marcadas por correspondências sentimentais dos alunos, em seu primeiro contato com a Literatura Africana. Os poemas selecionados de Dina Salústio foram retirados da obra *Mirabilis de veias ao sol*: antologia dos novíssimos poetas cabo-verdianos, de José Luiz Hopffer Cordeiro Almada (1991) e trechos do romance *O vendedor de passados* (2004), de Eduardo Agualusa. O caminho deste texto também se apoia nas percepções dos discentes sobre a Literatura Africana de língua portuguesa, e em sentimentos que emanam e expressam sua descendência afro e marcam sua posição nesse amplo espaço fronteiriço etnocultural atlântico.

A fronteira etnocultural atlântica

A concepção de fronteira etnocultural parece não se inserir com propriedade no âmbito da discussão sobre o conceito de fronteira. De nada lhe serve a ideia de fronteira como espaço a ser apropriado, territorializado, como na clássica conceituação de Turner². Mesmo nas proposições teóricas de autores que norteiam os estudos mais recentes sobre fronteira, como a geógrafa Lia Osório Machado, e que basicamente a entendem como espaço híbrido de interação, integração, interdependência e cooperação, mas também de divergências e conflitos (MACHADO, 1998), a ideia de fronteira etnocultural parece não encontrar assento seguro. Em acepção que permite vislumbrar a complexidade empírica da fronteira, o geógrafo Raffestin (1993), ao considerar que diferentes modos ou intentos de apropriação do espaço geram distintos territórios, afirma que são as diferenças implicadas nesse processo que estabelecem as fronteiras. Tal acepção abre trilha para as diferenças sociais e étnicas, que disputam poder e delimitam territórios, logo limites e fronteiras³.

² Referência a TURNER, F. J. *History, Frontier and Section: three essays*. New Mexico: University of New Mexico, 1993.

³ Do ponto de vista (geo)político, a fronteira se confunde com o limite internacional, pondo-se a serviço do Estado-Nação. A fronteira historicamente, voltada para “fora” e movida pelos interesse autóctones, tem vocação para as relações e a integração. O limite, por sua vez, voltado para “dentro”, atende à racionalidade expressa na ideologia da segurança nacional, portanto, do Estado (MACHADO, 1998). Fronteira e limite, ainda que indissociáveis, não são sinônimos. Assim, ao falar de fronteira aqui, o olhar é sobre as interações que o contato com o “outro” suscita, sabendo que o limite, que marca a separação, está presente.

A pretensão de assentar tal concepção de fronteira, em vista da qual este texto quer ser um pequeno passo, deve contemplar, sobretudo, a imaterialidade presente nas relações e interesses, que também se expressam em fluxos e trânsitos; em memórias que não precisam ser entendidas para orientar as ações dos sujeitos; em sentimentos contidos e vozes caladas com vontade de resistir e enfrentar. Tem-se uma realidade em que, dadas as diferenças (e, não raro, o estranhamento) no contato com o “outro”, em uma ebulição identitária, cultural e étnica, as posições dos sujeitos são bem marcadas nas relações, no tempo e no espaço. Essa é, de modo peculiar e desafiador, a realidade (também) do Recôncavo da Bahia.

A concepção de fronteira etnocultural certamente encontra base na proposição barthiana de etnicidade, que concebe o grupo étnico como conceito/fenômeno relacional. De acordo com Palmeira (2012), a conceituação de grupo étnico como “forma de organização social” de Barth, ilumina e confere peso às interfaces e interações entre distintos grupos étnicos e consubstanciam fronteiras entre os mesmos. Outro aspecto é o papel fundamental, atribuído pelo antropólogo Fredrik Barth, à subjetividade e intersubjetividade na afirmação da etnicidade, bem como na manutenção das fronteiras étnicas. Nesse sentido, seria no contato e nas interações com o diferente que a identidade étnica também se afirma. Concordando com Renato Ortiz (1991), seria interessante termos não uma carteira de identidade, mas sim, uma carteira de diferenças. Ainda conforme Barth, os grupos étnicos persistem em suas diferenças culturais em contato e interação (BARTH, 2000). É o que também percebeu Villar (2004) quando afirma, com base em sua leitura de Barth, que a manutenção de fronteiras étnicas resulta das interações e não do isolamento, de modo que quanto mais intensas essas interações, mais a fronteira é marcada entre distintos grupos étnicos.

As fronteiras étnicas incorporam as fronteiras sociais e, não necessariamente, coincidem com fronteiras políticas em segmentos territoriais claramente delimitados no espaço; sequer elas necessariamente se imprimem no espaço (BARTH, 2000). Essa certamente é uma questão que só pode ser apreciada por um olhar geográfico desprendido de uma materialidade espacial demarcatória e permanente, pois, como afirma Villar (2004, p. 168), “[...] diferentes grupos étnicos têm, compartilhando uma mesma zona, distribuições e fronteiras superpostas, fluidas.”

Não se deve, por conseguinte, esperar facilidade no esforço de distinguir fronteiras em termos étnicos. De fato, a etnicidade, que implica sentimento de pertencer, e que identifica um grupo em interação com o “vizinho”, não resulta sempre em fronteiras facilmente identificáveis. Stuart Hall (2003a), teórico cultural e sociólogo jamaicano, não deixa dúvida quanto à fluidez fronteiriça, em termos culturais e étnicos, na relação com o “outro”, “vizinho”, “diferente”. Claro que o

autor observa a história dos povos caribenhos, mas suas assertivas sobre a afirmação da identidade cultural e étnica iluminam a complexidade do tema. Em se tratando do Recôncavo, região empiricamente observada nesse texto, a expressividade cultural e étnica resulta, também, de interações com a origem africana.

A diáspora, que não se limita ao deslocamento forçado na travessia atlântica de pessoas aprisionadas e destinadas à escravização em terras baianas, está ativa na vivacidade, nas dificuldades, nos sentimentos sufocados e incontidos, nas vozes emudecidas que começam a gritar. É o sociólogo inglês Paul Gilroy (2001) quem adverte para a necessidade de não limitar o significado do termo a movimento compulsório, entendimento que não permite vislumbrar significantes sistemas comunicativos, em contextos de interações e contradições. Para Hall (2003a), o conceito de diáspora deve escapar do “binarismo”, da demarcação de fronteiras simplistas de exclusão, ou de “oposição rígida entre o de dentro e o de fora”, pois são: “[...] fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro se começo nem fim.” (HALL, 2003a, p. 33)

Em espaços fronteiriços “abertos”, ou seja, permeáveis aos trânsitos, às interações, aos fluxos, o hibridismo cultural é certamente um dado relevante. Em uma típica fronteira, a complexidade das relações humanas é marcada pela convivência com o “outro”. Como parte da fronteira étnica vislumbrada nesse texto, o Recôncavo é um espaço híbrido, marcado pela colonização e pela diversidade sociocultural, onde a etnicidade é vivida e expressa no cotidiano, nas festas, na arte e na religião, um “caldeirão cultural” (SILVA, 2015, p. 97).

O Recôncavo, um “território de identidade”⁴, é assim considerado por apresentar identidade, coesão social, cultural e territorial, não obstante a diversidade e desigualdades. Nessa identificação regional, certamente tem peso a alteridade (SERPA, 2015) ou, na perspectiva assumida nesse texto, a influência relacional do *front* cultural e étnico. A região, por sua história e características, é fonte de significados e experiências, portanto um espaço de referência e construção identitárias (CASTELLS, 2000).

De uma história marcada pela produção açucareira, pela resistência e pelas lutas contra a colonização e a escravização, resulta uma realidade sociocultural também de tensões e conflitos. De fato, a expressividade cultural ou étnica do Recôncavo é tão heterogênea quanto aguerrida. Eis com quê o visitante prontamente

⁴ De acordo com a Secretaria de Planejamento do Estado da Bahia, o território de identidade Recôncavo é composto por 19 municípios, com uma população estimada em 2016 de 560,5 mil habitantes e uma extensão de cerca de 5.250 km². Cf. SEPLAN: <<http://geo.dieese.org.br/bahia/territorios.php>> e IBGE: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Estimativas_de_Populacao/Estimativas_2016/estimativa_TCU_2016_20170614.pdf>.

se depara em festividades, na expressividade musical e corpórea do samba de roda ou nos terreiros de Candomblé. Tais manifestações culturais, pela consistência e intensidade de suas narrativas, têm também uma história de luta e afirmação ante a repulsa, velada ou não, de segmentos no âmbito do próprio Recôncavo.

É nesse contexto de fronteira etnocultural que se experimenta Santo Amaro da Purificação, município dos mais representativos da paisagem sociocultural do Recôncavo. Ali, vozes múltiplas têm não apenas experimentado e mantido a fronteira etnocultural atlântica como a tem atravessado. Travessias que partem e retornam de ideias, de narrativas, de línguas e linguagens, de vontades incontestes de expressar a origem africana e um passado, ainda recente, de afirmação cultural e étnica.

Travessias que reverberam identidades: vozes múltiplas em Santo Amaro da Purificação

Vive-se uma transição de paradigmas, como assinala o físico e escritor Fritjof Capra (1999), que ressona nos processos e nas produções culturais e de cujas implicações a literatura não se distancia. Produz-se, então, acerca da produção intelectual, um debate e uma espécie de empoderamento do leitor, e que ressalta as experiências em diálogos escriturais e faz com que o autor deixe seu “traço bio” (SOUZA, 2002). Assim, é no discurso literário que o momento da pluralidade de pontes e vestígios se abrem, refletindo os limites esgarçados entre realidade e ficção, em que o silenciamento não é mudo, o grito é negro e o “quintal é maior que o mundo”⁵.

Com o intuito de provocar a experimentação de travessias do Atlântico, por meio do ensino, a proposta foi apresentar e discutir a produção literária africana escrita em língua oficial portuguesa a uma turma de alunos do Bacharelado Interdisciplinar em Cultura, Linguagens e Tecnologias da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, em Santo Amaro da Purificação.

Optou-se por trabalhar com a prosa e a poesia. Para a Literatura Africana escrita, segundo Pires Laranjeira (1995), o poema parece ser a manifestação preferencial por ser uma forma expressiva de chamamento, protesto, resistência e transferência. Além disso, a poesia, por conta da sua musicalidade e cadência, favorece uma literatura que possui, na sua essência e ancestralidade, a tradição oral. Por outro viés, a prosa na Literatura Africana escrita surge como espaço de luta e de memória, cuja subjetividade marca uma escritura entre o ficcional, os cenários de guerras e lutas pela independência, e uma resistência para se libertar do status de “subliteratura” ou de literatura periférica.

⁵ As expressões são, respectivamente, referências aos poemas *Grito negro*, de José Craveirinha e trecho do *O apanhador de desperdícios*, de Manoel de Barros.

Nesse sentido, não é possível pensar a Literatura Africana escrita sem relacionar sua linha temporal literária com sua historiografia social, econômica, cultural e colonialista. Sabe-se que as sociedades africanas sofreram (e ainda sofrem) com a lógica colonial que os descreveram como um povo sem escrita, sem cultura. A imposição do paradigma europeu justificou uma criminosa tentativa de subjugar e desvalorizar os sujeitos e suas ancestralidades. Para o filósofo e ensaísta Frantz Fanon, o colonizador não se satisfaz com uma injunção da sua presença e das suas leis, ele não “[...] se contenta con imponer su ley al presente y al futuro del país dominado. El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido”. (FANON, 1963, p. 218). Dentre tantas outras manifestações de resistência, as literaturas africanas, então, marcam o discurso e o posicionamento da recusa à subordinação, abrem-se como espaço contínuo de reflexão que reivindica o lugar de fala e existência.

As literaturas africanas desconstroem a artificialidade do exótico e do sobrenatural, do discurso colonial imposto e reinscreve uma nova literatura, cujo projeto discursivo efetiva um chamamento, exalta a ancestralidade, evoca artifícios que ressaltam a africanidade e um profundo apego topofílico voltado para o longínquo no âmago da resistência silenciosa e silenciada. Cada País Africano de Língua Oficial Portuguesa (PALOP) possui, no seu processo de (re)construção identitária e literária, especificidades históricas que variam o contexto da “pós-colonialidade” e que marcam os discursos literários de maneira singular. Ex-colônias como Cabo-Verde, Moçambique, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe e Angola abordam temáticas poéticas e narrativas sob perspectivas diferentes.

As literaturas africanas escritas em língua portuguesa se configuram, desde o movimento do Pan-africanismo e do Negritude, como um instrumento político de resistência, estratégia de subversão ao colonialismo cultural e busca de reconhecimento de sua identidade e lugar. Engajada e panfletária, a literatura pós-colonial (no sentido de um período após a independência) conclama não apenas intelectuais, mas uma nação (dentro e fora de África) cujo sentimento de orgulho e de respeito à ancestralidade foram, durante longos períodos, solapados.

Estratégias, ações, posicionamentos e reflexões sobre a valorização, não só da literatura africana, como das culturas e povos africanos, caminham a passos lentos. Cada vez mais, tornam-se fundamentais, ações afirmativas que promovam a desconstrução do racismo institucionalizado; que discutam e proponham intervenções que vão além de uma educação das relações étnico-raciais. As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana são iniciativas ainda frágeis, porque a política nacional não está voltada nem para a Educação, nem

para suas relações que se fortificam em movimentos de resistência. Como mais uma política de reparação, como evidencia o Parecer CNE/CP 003/2004, a Lei 10.639/03 promulga como ação afirmativa de reconhecimento e valorização, no sistema educacional, o ensino e o debate acerca da cultura, da diversidade e das relações étnico-raciais existentes no Brasil.

Em meio a discussões e controvérsias, a Lei 10.639/03 é, seguramente, uma ação afirmativa que, dentro de suas pretensões ideológicas, se propõe a reparar e corrigir um longo e denso fluxo histórico de desigualdade, desvalorização identitária e cultural do povo africano e indígena, colocando como alteração à Lei 9.394/96 de Diretrizes e Bases da Educação Nacional a obrigatoriedade do ensino de “História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” na Educação Básica, bem como a discussão crítica e propositiva das relações étnico-raciais. Embora a implantação da Lei 9.394/96 esbarre em descaso sociopolítico e despreparo profissional, e sua efetivação passe por lento processo, pequenas (grandes) ações são feitas e pensadas no intuito de promover uma descolonização do pensamento e das atitudes de segregação racial-social.

Cantada em músicas, versos e prosas, conhecida pelos filhos famosos que desenrolam suas histórias “debaixo dos caracóis dos seus cabelos” – Maria Bethânia e Caetano Veloso, Santo Amaro da Purificação foi, em longínquos tempos, grande destaque nos movimentos econômicos, sociais, políticos e culturais do Recôncavo da Bahia. No período colonial, a cidade era uma grande produtora de cana-de-açúcar, tendo, em 1757, cerca de 61 engenhos em funcionamento⁶. Atualmente, a economia da cidade gira no entorno da plantação de bambu, para a produção de celulose (CARVALHO; HEIMER, 2015).

Em seus saberes e expressões culturais, Santo Amaro é uma cidade fortemente marcada pela matriz africana. Do Samba de Roda à capoeira, em meio às festividades pautadas pela religiosidade, especialmente pelo candomblé, o povo santo-amarense busca expressar a descendência afro. As múltiplas vozes, todavia, apenas começam a bradar pela afirmação étnica e cultural, mas também por reivindicações socioeconômicas e políticas de qualquer outra cidade brasileira e baiana. À população, ademais das dificuldades atuais com a geração de emprego e renda, acrescentam-se as consequências de estar em uma das cidades mais contaminadas por chumbo, do mundo⁷.

É neste contexto, que travessias literárias e sentimentais foram realizadas e o resultado surpreendeu, sobretudo, pela franca identificação com que boa parte

⁶ Mais informações em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/288>.

⁷ De acordo com Centro de Tecnologia Mineral (CETEM). *Projeto Santo Amaro – BA: Aglutinando ideias, construindo soluções – Diagnósticos*. 2.ed. Rio de Janeiro: CETEM, 2012.

dos estudantes experimentaram com a literatura africana de língua oficial portuguesa, o que se expõe a seguir.

Travessias literárias na experimentação de África

Partindo da compreensão de que a Literatura é, em alguma medida, o silêncio que fala, o lugar da resistência, da expressão do sujeito e de tudo aquilo que constrói sua persona, sua identidade, na Literatura como ponte de (res) significações e diálogo, o componente curricular “Literatura Africana escrita de língua portuguesa e brasileira” foi oferecido pela primeira vez no Bacharelado Interdisciplinar em Cultura, Linguagens e Tecnologias. Nessa oferta se obteve número de matrículas acima da média dos outros componentes optativos. Foi a primeira vez que a Literatura Africana chegava aos ouvidos, ao paladar, ao tato, ao olfato e ao gosto dos alunos. Isso porque a literatura precisa, como condição *sine qua non*, do envolvimento e aglutinação dos sentidos para um diálogo próspero. O componente passou por questões espinhosas como pós-colonialismo/ decolonialismo, sentimento de pertença, movimento negritude e africanidades, identidade(s), resistência e a voz feminina na literatura, as gerações de *Mensagem* e *Cultura*, a ficção de Pepetela, valter hugo mãe e José Eduardo Agualusa, a geração de *Msafo*, a ficção de Mia Couto, Noêmia de Sousa, Agostinho Neto, José Craveirinha e Paulina Chiziane, a literatura cabo-verdiana de Dina Salústio e a geração Claridade, Manoel de Barros, Adão Ventura.

O que chamou atenção nas discussões com os alunos, entre outras, foi a identificação com os discursos literários de Mia Couto, Dina Salústio, Noêmia de Sousa, Agostinho Neto e José Agualusa. Essas vozes, de maneira marcadamente diferenciada, revelam camadas de uma estrutura de tradições, conflitos, conclamação panfletária, problematizações de um passado que vive, que precisa ser contado pela voz e no lugar do sujeito. Isso se comunicou com os anseios dos estudantes santo-amarenses, cujo passado ainda reverbera nas ruas estreitas e no cotidiano dos olhares que veem o tempo solto. A necessidade de questionar, levantar e acordar o próximo, de conclamar a comunidade para a resistência política e promover uma valorização da tradição de matriz africana incita o jovem que lê, na poeticidade da literatura, seus desejos refletidos.

Quanto à literatura cabo-verdiana feminina, segundo Carmen Lucia Tindó Secco (2008), “A mulher-poeta se quer senhora não só de seu corpo, mas também de sua linguagem, porque toma consciência de que só pode pensar o mundo e a si com o domínio das palavras”. Ainda conforme a autora, na literatura cabo-verdiana, a tendência da produção poética volta-se para o empoderamento da voz feminina,

uma literatura em que “[...] a mulher se torna fiadora e tecelã de seus próprios desejos, sendo amada e, ao mesmo tempo, amante, capaz de conduzir e expressar seu erotismo e seus sonhos, conquistando seu próprio destino de mulher”.

A condição de ouvir e sentir a voz da “mulher-poeta”, que se apodera do próprio corpo, que resiste ao silenciamento, que recusa a condição ainda imposta de subjugação do corpo, que é “tecelã de seus próprios desejos” e do seu tempo reverbera no íntimo do acadêmico, subverte o discurso colonial tradicionalista. O cânone machista sente suas estruturas estremecidas cada vez que se traz para a sala de aula autorias marginalizadas, ainda mais se femininas e negras. É, no sentido mais brando, uma “invasão da Catedral”.⁸

No poema “Apanhar é ruim demais”, de Dina Salústio⁹, presente na antologia **Mirabilis**: de veias ao sol, de José Luís Hopffer Almada, por exemplo, a desconstrução do estereótipo de povo místico, fantástico, começa logo na descrição do olhar que vem em refolhos de dentro. Essa voz feminina grita febril entre dentes cerrados a violência do corpo, a destruição dos sentidos.

Eram deuses contava-se / e diabos e loucos e tinham um altar / cheiravam a maresia a madeira verde / e desfiavam sonhos e liam sinas / nos cabelos sem dono ao amanhecer // (...) Juntaram-se cordas e leis e facas / e afiaram-se línguas e palavras / Armaram-se cercos e armadilhas para os apanhar // (...) Os corpos fecharam-se e a ameaça cumpriu-se / Nem deuses loucos ou demônios / Humanos apenas. Humanos amantes. // Uma mosca vomitou de náusea / o céu soluçou estrelas / as vagas cuspiram raiva / o vento envergonhado desfez-se em pó. / a noite caiu e fez meu choro em pedaços // Éramos eu e tu / dentro de mim / Centenas de fantasmas compunham o espetáculo / E o medo / Todo o medo do mundo em câmara lenta nos meus olhos. // Mãos agarradas / Pulsos acariciados / um afago nas faces. // Éramos tu e eu / dentro de ti / Suores inundavam os olhos / Alagavam lençóis / corriam para o mar. // As unhas revoltam-se e ferem a carne que as abriga. // Éramos tu e eu / dentro de nós. // As contrações cada vez mais rápidas / o descontrolo / a emoção / a ciência atenta / o oxigênio / a mão amiga. // De repente a grande urgência / a Hora / a Violência / Éramos nós libertando-nos de nós. // É a nossa dor. / São nossos o sangue e as águas / O grito é nosso /

A vida é tua o filho é meu. / Os lábios esquecem o riso / os olhos a luz/ o corpo a dor // A exaustão total / o correr do pano / o fim do parto // Toco os teus campos de neve / e entre-go-me aos fantasmas da minha infância / Religiosamente bebo a gota esquecida na palma / da minha mão. // Brisas sutis deixam em arcos tensos / as pétalas que me enfeitam / E estupidamente me trazem ruas empedradas / veias do meu mundo / onde a bússola e o desejo se confundem / confundindo o destino de nós. // Na ternura das vozes que me envolvem / há um convite ao poema que não consigo. // E as tuas montanhas sacodem / lembranças de outras cavernasgemendo à noitinha estórias / de aves fugindo e picaretas cantando, / murmúrios de piratinhas, / sussurros de prazeres dolorosamente cambiados em mercado negro. // Pouco a pouco lêo no meu

⁸ Referência ao livro *Invasão da Catedral*: Literatura e Ensino em debate, de Lígia Chiappini M. Leite.

⁹ Pseudônimo de Bernardina Oliveira, poeta e prosadora cabo-verdiana, nascida em 1941, em Santo Antão, em Cabo Verde.

olhar ausente / a existência de outra ilha / E sentes a minha fé / e o braço se afrouxa /
perante o adeus que adivinhas / no silêncio do meu corpo. (ALMADA, 1991, 157-159)

Essa voz feminina que ensaia as dores e as violências do corpo ressoa no interior de outros corpos. Tudo aquilo que conforta o sujeito é, de repente e de maneira violenta, retirado. Dina Salústio, no poema “Apanhar é ruim demais”, escancara uma relação dolorosa de um parto forçado, cujo corpo feminino é apenas objeto. Deuses, diabos e loucos liam e decidiam os sonhos em altares que cheiravam maresia. A força das “cordas e leis e facas” afiam palavras que amargam o destino desse corpo feminino e que separa filho e mãe. A constatação de que não eram “nem deuses loucos ou demônios”, humanos, apenas humanos (em franco diálogo com **Humano, demasiado humano**, de Nietzsche), envergonha o céu, faz uma mosca vomitar de náusea (momento em que se percebe uma possível referência a obra **A náusea**, de Sartre – numa metaforização de liberdade escamoteada pela vontade do outro – uma vez que o protagonista Antoine Roquentin consumido por niilismo e pela descrença no ser humano, liberta a mosca esmagando-a). A violência com esses corpos é tamanha que não são pessoas que compõem o cenário, mas centenas de fantasmas que compunham e assistiam ao espetáculo de horror, e “todo o medo do mundo em câmara lenta nos meus olhos”.

Em certa altura, essa voz/corpo deixa de ser uma e se torna “nós”. Dina Salústio nos incorpora nessa dor, nesse sangue e nessas águas que levam a vida e que fazem “os lábios esquecerem o riso”. Há, no poema, um emaranhado de sentimentos e corpos que simulam atos sexuais, fecundação, dor e despedida; um turbilhão de memórias e faltas que deixam, nesse discurso poético, as impressões dos sentidos, em um movimento espiralado. No momento de exaustão desse corpo violado abruptamente, a volta à infância, onde a “bússola e o desejo se confundem / confundindo o destino de nós”, é retorno que descansa na “existência de outra ilha”. O passeio pelas montanhas que sacodem as lembranças e faz esse corpo feminino ouvir “sussurros de prazeres dolorosamente cambiados em mercado negro”.

Dina Salústio, como Noêmia de Sousa, Vera Duarte, Paulina Chiziane, dentre outras, questiona o papel da mulher negra africana, expõe a violência do corpo e da própria condição de ser mulher. Segundo Secco, no ensaio “Algumas tendências da poesia cabo-verdiana” (2008), a própria metáfora do **Mirabilis** (flor que cresce mesmo em condições desérticas, muito colorida e perfumada), se refere à resistência em tempos de distopia, pós-independência. O mar, tema muito recorrente na literatura cabo-verdiana é, além das metáforas comumente ligadas ao termo, segundo Carmem Lúcia Secco (2008), um território de reflexão, local de passagem e de abertura ao novo, ao mundo que se abre em possibilidades,

um profundo mergulho em um “eu” desconhecido. Um movimento cíclico de uma literatura que propõe o partir já como regresso, mesmo que em pedaços, em fragmentos (“**Chegam notícias de barcos no fundo... // Chegam notícias de barcos no fundo / copos em cacos / cacos em corpos / papéis vazios / bocas seladas / crianças vendidas / brinquedos sem dono / ventos sem brisa / violão sem cordas / meninos sem riso / braços sem abraços / céus sem espaço [...]**”).

Para Simone Caputo Gomes (2008), Dina Salústio, bem como essa tendência de escrita feminina como recusa ao silenciamento, é uma literatura questionadora do machismo e do lugar da mulher cabo-verdiana na “sociedade crioula”. Sem dúvida, uma narrativa que os alunos, com relativa facilidade, logo se identificaram, experimentando a travessia até África pela poesia instigadora de Dina Salústio. Essa travessia se conecta com uma mãe África pulsante, presentificada. Há uma conectividade com as histórias, com a linguagem, com as dores e as forças dessa matriz africana que transborda o espaço físico.

Em outra perspectiva (tanto de discurso – do poema para o romance, de Cabo-Verde para Angola, como de gênero), o escritor angolano José Eduardo Agualusa chamou a atenção dos acadêmicos do CECULT com **O Vendedor de Passados** (2004). Embora Agualusa seja, na primeira vista, uma percepção no viés contrário ao de Dina Salústio, de Mia Couto, Corsino Fortes, Paula Tavares, Agostino Neto, Vera Duarte, Chiziane, Ondjak, dentre tantos, o **Vendedor de Passados** (2004) revelou alguns temas pertinentes aos santo-amarenses: a identidade e as narrativas que mudam conforme a necessidade e o desejo de quem tem o poder de pagar por elas. É possível vender passados?

O livro possui um enredo discursivo bastante inusitado: um albino, Félix Ventura (“A pele perfeita, muito negra, húmida e luminosa, contrasta com a do albino, seca e áspera, cor-de-rosa” - AGUALUSA, 2004, p. 4) trabalha num estranho ofício: vende passados “inocentemente” fictícios: “Ele vende-lhes um passado novo em folha. Traça-lhes a árvore genealógica. Dá-lhes as fotografias dos avós e bisavós, cavalheiros de fina estampa, senhoras do tempo antigo” (Ibid, p. 8). O narrador da história é uma osga que relata, entre seus sonhos e suas lembranças de outra encarnação, a vida desse sujeito que possui clientes diferenciados: “Eram empresários, ministros, fazendeiros, camanguistas, generais, gente, enfim, com o futuro assegurado. Falta a essas pessoas um bom passado, ancestrais ilustres, pergaminhos” (Ibid, p. 8). Essa elite angolana, esses prósperos empresários e generais: “[...] gostariam de ter um avô com o porte ilustre de um Machado de Assis, de um Cruz e Souza, de um Alexandre Dumas, e ele vende-lhes esse sonho singelo” (Ibid, p. 8). No entanto, em certa noite, a visita de um misterioso estrangeiro (Pedro Gouveia), que procura uma identidade angolana, muda o

destino de Félix Ventura e de outros personagens: “Félix olhou-o desconfiado. Tudo no estranho o irritava” (Ibid, p. 8).

Na atualidade, cada vez mais, a fronteira entre o “eu” e o “outro”, a realidade e o ficcional, o “ser” e o “não-ser” parecem fluidos. A intervenção das tecnologias de informação e comunicação e suas novidades midiáticas, além de serem os principais mecanismos de aceleração do processo de fluidez temporal e espacial, também possibilita uma significativa troca de experiências, pois de travessias, entre povos distintos, entre locais distanciados e aproximados pelas travessias da fronteira atlântica. E como fica a identidade do sujeito? Qual Memória seria acionada?

As memórias, de fato, só têm valor simbólico e sentimental por seu conteúdo, e por aquilo que se expressa a partir das experiências imprimidas em cada uma. Abri-las, trabalhando nelas como colagens, implica em assumir um risco. Acordar e manipular o passado, como sugere a música que Félix Ventura escuta logo no começo do livro (“O passado é um rio adormecido/parece morto, mal respira.” - AGUALUSA, 2004, p. 8), é deixar uma torrente atravessar o presente, trazendo lembranças adormecidas, mágoas e agonias veladas. O passado, para Félix Ventura, é um rio adormecido, e a memória, “uma mentira multiforme” (Ibid, p. 8), ou seja, maleável, conscientemente manipulável. Ao acordar esse “rio adormecido” e manipular a memória, o sujeito questiona seu lugar de conforto e toma consciência de verdades não ditas. O que se quer esquecido, na verdade, é a identidade do sujeito, do seu lugar de pertença. Contudo, o simples ato de falar do passado, em si já é momento de resistência. O questionamento sobre o passado, sobre a memória da região, sobre o suspiro quase inaudível que as ruínas de Santo Amaro trazem, permeou a discussão em sala de aula. A falta de uma política ativa de preservação e valorização dos patrimônios culturais de Santo Amaro foi o foco do debate, bem como a gestão da secretaria municipal de Cultura e Turismo, que no momento de divulgação de uma das principais festividades da cidade, em profundo desrespeito e despreparo, postou nas redes sociais imagens que em nada lembram a identidade do povo de Santo Amaro (figura 1).

A autoafirmação de uma identidade passa, quase que necessariamente, pela valorização de toda uma cultura e de um posicionamento político. Isso não quer dizer que a imagem deveria conter apenas negros. Mas a imagem, nem de lembrança, reflete uma realidade, principalmente a do Recôncavo da Bahia. Essa discussão sobre cor de pele, no livro **O Vendedor de Passados** (2004), que também passa pela discussão de identidade, sinaliza a questão de sentimento de pertença, da visão que o outro tem do Outro: “«Não!», conseguiu dizer. «Isso eu não faço. Fabrico sonhos, não sou um falsário... Além disso, permita-me a franqueza,

seria difícil inventar para o senhor toda uma genealogia africana.» / «Essa agora! E porquê?!...» / «Bem... O cavalheiro é branco!» / «E então?! Você é mais branco do que eu!...» / «Branco, eu?!» O albino engasgou-se. Tirou um lenço do bolso e enxugou a testa: «Não, não! Sou negro. Sou negro puro. Sou um autóctone. Não está a ver que sou negro?...» (AGUALUSA, 2004, p. 9). Assim, essa identidade do sujeito fica sendo aquilo que se sente e assume como verdade para si. Embora Félix Ventura seja albino, sua identidade, aquilo que o torna único em diferenciação com o outro, é **ser negro**.

Figura 1 – divulgação da Festa da Purificação, 2016



Fonte: Google imagens¹⁰

A verdade de que “as identidades construídas pelos discursos europeus modernos eram raciais” (MIGNOLO, 2008, p. 289) deve ser, em todo momento, em qualquer circunstância, reflexão e desconstrução. Ainda é, seguramente, muito forte o discurso europeu na construção das narrativas diárias do sujeito no seu cotidiano, nos conceitos que molduram e enrijecem as teorias, que determinam diretrizes de margens e centros. A Lei 10.639/03 é, evidentemente, uma ameaça a esses discursos, uma tentativa de reconhecimento histórico-social que vai muito

¹⁰ Imagem e matéria disponíveis em: <<http://g1.globo.com/bahia/noticia/2016/01/post-de-prefeitura-sobre-lavagem-em-santo-amaro-com-loiros-cria-polemica.html>>.

além de uma merecida reparação no fluxo do tempo. Essa alteração na Lei 9.394/96 é uma construção de “identidade em política”.

A revisão histórica do passado, de maneira tradicionalista, nunca é vazia de sentido e nem de propósito. Assim, escritores ou poetas contemporâneos, como Agualusa, irão buscar traços de um “sentir nacional” (MATA, 2007, p. 221), mesmo longe de suas fronteiras territoriais. A questão da identidade é permeada, segundo Achugar (2006), pela discussão entre posição e localização de quem pronuncia o discurso. É preciso dar voz e lugar de posicionamento, de resistência ao silêncio imposto. A narrativa discursiva de Agualusa, em **O Vendedor de Passados**, reflete a concepção de *différance* de Stuart Hall (2003b), onde as mudanças nas estruturas sociais, econômicas, culturais e políticas “pós-coloniais” designam releituras dos binarismos históricos. Isso significa rever paradigmas sob o prisma da descolonialidade, rompendo com as dicotomias do aqui/lá, o fora/dentro.

Considerações finais

A fronteira étnica é espaço de interações socioculturais, que no entanto inclui o limite demarcatório entre o “eu” e o “outro”, entre grupos étnicos e culturais distintos e em contato. A proposta dessa abordagem foi olhar a expressividade cultural do Recôncavo por uma posição sociopolítica de resistência, em uma espacialidade sujeita à diáspora etnocultural de matriz africana e a seus fluxos materiais e imateriais, bem como às interações cooperativas e comunicativas com o outro lado do Atlântico.

De fato, no Recôncavo da Bahia, a cultura de matriz africana sempre esteve presente nos cantos, na religiosidade, na comida e na fala. É expressiva nas festividades, no samba de roda e na ginga da capoeira, hoje atratividades turísticas com significativa projeção internacional. Não há ali culturas perdidas ou esquecidas que precisem de resgate. É preciso, isto sim, dar força e voz no viés da valorização. O que há nessa região, sem dúvida, é a necessidade de entender e assumir uma posição (política!) de superação, resistência e pró-atividade, no âmbito da fronteira étnica atlântica. Em termos de travessias literárias, é preciso descobrir o papel do público/leitor da Literatura Africana.

Ao longo das discussões experimentadas no componente curricular “Literatura Africana de língua portuguesa e brasileira”, percebeu-se de maneira clara e profundamente marcada, uma transferência, em via dupla, de questionamentos similares que perpassaram, em toda leitura e discussão dos textos literários, pelo silenciamento, resistência, empoderamento feminino, identidade e sentimento de pertença ao lugar. Sem dúvida, foram experiências de travessia, em que os

estudantes santo-amarenses acionaram memórias e se identificaram com o sentimento e a atitude manifesta de resistência, que se torna menos tácita e reverbera em correspondência sentida com o cotidiano de Santo Amaro da Purificação.

Essa presença forte das tradições de matriz africana, em festas, na música, na literatura, na dança e na religiosidade de todo o Recôncavo da Bahia, são como ilhas de resistências, que precisam de estudos, capacitação integrativa e ações promovedoras de transformações concretas. Mais do que um compromisso individual de valorização dessas travessias, em tempos temerosos, é preciso resiliência e insurgência.

Gbọ awọn eniyan mimọ!¹¹

Referências

ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Trad. Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

AGUALUSA, J. E. *O vendedor de passados*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2004. Disponível em: <http://www.4shared.com/document/sLSR-w8/AGUALUSA_Jos_Eduardo_-_O_vende.html>.

ALMADA, José Luiz Hopffer Cordeiro. *Mirabilis: de veias ao sol*. Lisboa: Caminho e Instituto Caboverdiano do Livro, 1991.

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. Trad. John Cunba Comerford. In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p. 26-68 (Org: Tomke Lask).

CAPRA, F. *O ponto de mutação*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1999.

CARVALHO, A. P. C.; HEIMER, Michael. Análise dos impactos do Estaleiro Enseada do Paraguaçu, Maragojipe/BA, com o auxílio da Geotecnologia. In: CONGRESSO LATINO AMERICANO DE ANTROPOLOGIA, 4., *Anais...* Cidade do México: UNAM, 2015.

CASTELLS, M. *O poder da identidade*. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. (A era da informação: economia, sociedade e cultura, v. 2).

FANON, Frantz. *“Los condenados de la Tierra”*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963. Disponível em: <<https://elsudamericano.files.wordpress.com/2013/11/fanonloscondenadosdelatierra.pdf>>. Acesso em: 13 set. 2017.

GILROY, P. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

GOMES, Simone Caputo. Literopintar Cabo-Verde: a criação de autoria. *Revista Crioula*, n.3, maio de 2008.

GUERREIRO, G. *Terceira Diáspora: culturas negras no mundo atlântico*. Salvador: Editora Corrupio, 2010.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik. Trad. Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMS; Brasília: Unesco, 2003a.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro. DP&A, 2003b.

¹¹ Do ioruba, significa “Ouça os santos”.

- LARANJEIRA, Pires. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.
- MACHADO, Lia Osório. Limites, fronteiras, redes. In: STROHAECKER, T. M.; DAMIANI, A.; SCHAFFER, N. O.; BAUTH, N.; DUTRA, V. S. (Orgs.). *Fronteiras e Espaço Global*. Porto Alegre: AGB-Porto Alegre, 1998. p.41-49.
- MATA, Inocência. *Literatura angolana: silêncios e falas de uma voz inquietante*. Luanda: Nzila, 2007.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, 2008.
- ORTIZ, Renato. *Cultura e modernidade*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- PALMEIRA, F. S. Reflexões sobre identidade étnica nos discursos da Literatura Afro-Brasileira. *Revista Contraponto*, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 127-141, dez. 2012.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo, Ática, 1993.
- SECCO, Carmem Lúcia Tindó Ribeiro. “Algumas tendências da poesia cabo-verdiana hoje”. *Revista Confraria*, São Paulo, n.18, jan./fev. 2008. Disponível em: <<http://www.confrariadovento.com/revista/numero18/ensaio04.htm>>. Acesso em: 3 set. 2017.
- SERPA, A. *Territórios da Bahia: regionalização, cultura e identidade*. Salvador: Edufba, 2015.
- SILVA, L. C. R. *Paisagem cultural do Recôncavo: uma narrativa espacial regional a partir da análise do patrimônio urbano*. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Departamento de Geografia, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- SOUZA, Eneida Maria de. O não-lugar da literatura. In: SOUZA. *Crítica Cult*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 79-88.
- VILLAR, D. Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrick Barth. *Mana*, Rio de Janeiro, v.10, n.1, p. 165-192, 2004.