



Diferentes origens, distintas (re)visões

Letícia Valandro*

Resumo: O presente trabalho parte da idéia de que as narrativas constituem um relevante e singular meio de análise e revisão histórica. Como característica da contemporaneidade, revisitar o passado com olhar crítico e analítico ajuda a compreender o presente. Essa revisão mostra-se ainda mais importante quando se volta para um acontecimento de grande violência e desumanidade, como o colonialismo das nações européias na África e, aqui, mais especificamente àquele relacionado às práticas portuguesas. Assim, o presente estudo volta-se para o colonialismo luso através da análise de duas narrativas de retomada histórica do período: *Equador*, do escritor português Miguel de Sousa Tavares e *A Última Tragédia*, do guineense Abdulai Sila. O que se percebe por meio dessas é que, tanto as ações e visões, quanto as revisões são fortemente determinadas pelo lugar de onde a voz se origina, ainda que, à primeira vista, essa leitura não seja tão límpida. Nesse sentido, *Equador* apresenta, acima de tudo, a (re)visão de um português acerca do processo de colonização luso na África. Logo, a ideologia que norteou as ações colonialistas portuguesas, amparada na suposta superioridade racial do branco, no seu dever civilizatório e em uma exploração violenta, orientada para o lucro, faz-se presente, mesmo que pareça sofrer críticas. Em contrapartida, *A Última Tragédia* (re)conta a História a partir da óptica do colonizado, sob uma crença humanitária e de igualdade racial legítima e verdadeira, cujo norte é a construção de um futuro melhor, mais justo e mais digno para essa recente nação.

Abstract: The present work is based on the idea that the narratives constitute an excellent and singular form of analysis and of historical revision. As a characteristic of the contemporary age, the revision of the past with an analytical and critical look helps to understand the present. This revision is even more important when directed to an event of great violence and inhumanity such as the colonialism of the European nations in Africa and, here, more specifically, to that one related to the Portuguese practices. Thus, the present study is directed towards the Lusitanian colonialism through the analysis of two narratives that retake historical events of that period: *Equador*, by Miguel de Sousa Tavares and *A Última Tragédia*, by the Guinean writer Abdulai Sila. What we can perceive through the analysis of these narratives is that actions and visions as well as revisions are strongly determined by the place from which the voice is originated, even if this reading is not so limpid at a first glance. From this perspective, *Equador* presents, above all, the (re)vision of a Portuguese man concerning the Lusitanian colonization process in Africa. Therefore, the ideology that guided the Portuguese colonialist actions in its civilizatory duty and in a violent exploration, aiming for the profit and supported by the supposed racial superiority of the white man, becomes present, even if it seems to suffer some critiques. On the other hand, *A Última Tragédia* (re)counts History from the optics of the colonized one, of humanitarian beliefs and of legitimate and true racial equality, whose north is the construction of a better and fairer future, a future worthier of this recent nation.

Palavras-chave: Narrativa; História; Colonialismo; Portugal; África

Keywords: Narrative; History; Colonialism; Portugal; Africa

1 Relações entre Nação, História e Literatura no Pós-colonialismo

* Formada em Letras pela UFRGS em 2008. Mestranda em Literaturas Portuguesa e Luso-Africanas pela UFRGS. Área de pesquisa: Literatura Luso-Africana

A expansão marítima das potências européias, ainda no final do século XV, marca o início das explorações coloniais. Portugal, o primeiro país a lançar-se na aventura expansionista, conquistou terras da América, África e Ásia, construindo um império sobremaneira vasto para sua dimensão territorial e populacional. Suas colônias na África foram as que por mais tempo permaneceram sob seu domínio, somente “independentes” após a Revolução dos Cravos, em 1974. Ou seja, seu domínio em continente africano perdurou por cerca de cinco séculos.

O grande interesse das metrópoles na conquista e manutenção desses impérios era de natureza econômica. A exploração dos recursos naturais e humanos dos territórios subjugados entendeu-se até suas independências. Como essas terras, em sua maioria, já eram habitadas, os colonizadores “[...] precisavam fazer algo em relação aos habitantes nativos” (SAID, 1999, p.37). Nesse sentido, houve, sempre, conflitos, já que a ocupação nunca ocorreu de forma pacífica. Contudo, essa luta nunca se restringiu a “soldados e canhões”, abrangeu “também idéias, formas, imagens e representações” (SAID, 1999, p. 38).

Segundo Edward Said, tanto o colonialismo (exploração com a implantação de colônias) quanto o imperialismo (exploração à distancia), foram “[...] sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos *precisam* e imploram pela dominação” (ibid., p. 40). E essa ideologia estava apoiada na crença da superioridade do colonizador, que possuiria um dever quase metafísico de levar a civilização e a salvação da alma aos povos primitivos.

Esse aparato, portanto,

[...] se apóia no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas. [...] busca legitimação para suas estratégias através da produção de conhecimento do colonizador e do colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas administrativos e instrução (BHABHA, 2005, p. 111).

Ainda segundo Bhabha, essa ideologia, alicerçada na suposta inferioridade do nativo, levou o colonizador a tomar

a população colonizada [...] como a causa e o efeito do sistema, presa no círculo da interpretação. O que é visível é a *necessidade* de uma regra dessas, o que é justificado por aquelas ideologias moralistas e normativas de aperfeiçoamento reconhecidas como Missão Civilizatória ou Ônus do Homem Branco” (ibid., p. 127).

Em relação especificamente a Portugal, Marc Ferro cita Gomes Eanes de Zurara, quem em sua *Crônica da Guiné*, apresentou as razões para as expedições portuguesas:

O infante D. Henrique, que as organizou, ‘é impelido pelo serviço de Deus’; acha que naqueles países existem cristãos, e que de lá será possível trazer mercadorias; que, se não houver cristãos, há de se saber até onde vai o poder dos infiéis; que grande é seu desejo de propagar a Santa Fé de NSJC. (FERRO, 1996, p. 43).

Logo, uma ideologia que além do caráter civilizatório pregava também a luta contra os “infiéis”.

Ainda em relação à colonização portuguesa, Perry Anderson mostra, como discurso propagado pelos porta-vozes de Salazar, a idéia defendida de que “os portugueses, como nenhum outro povo, fizeram de suas empresas de exploração e conquista uma campanha transcendente de valores espirituais” (ANDERSON, 1966, p. 79). Anderson cita ainda, como representação dessa exaltação do colonialismo português, propagado como missionário, as palavras de Adriano Moreira, Ministro do Ultramar durante o governo salazarista:

o colonialismo missionário é uma missão universalista que, durante séculos, o homem português tem levado a efeitos e que jamais pode ser confundida com colonização, posta em termos de meros interesses materiais e segregação racial. (ibid., p. 80).

Essa ideologia legitimadora da ação colonialista e imperialista criou, segundo Said, um comprometimento que abrangia muito mais do que o lucro, que era também

[...] um comprometimento na circulação e recirculação constantes, o qual, por um lado, permitia que pessoas decentes aceitassem a idéia de que territórios distantes e respectivos habitantes *deviam* ser subjugados e, por outro, revigorava as energias metropolitanas, de maneira que essas pessoas decentes pudessem pensar no *imperium* como um dever planejado, quase metafísico de governar povos subordinados, inferiores ou menos avançados (SAID, 1999, p. 41).

Assim, segundo Marc Ferro, um conceito cultural – a civilização - e um sistema de valores “[...] tinham função econômica e política precisa. Não só aqueles países deviam assegurar aos europeus os direitos que definem a civilização [...], mas a proteção desses direitos tornava-se a razão de ser, moral, entenda-se, dos conquistadores” (FERRO, 1996, p. 40).

Said defende, de forma bastante coerente, que essa ideologia, de ordem claramente cultural, encontra uma de suas principais conexões com o imperialismo através das narrativas. Para ele, “[...] as próprias nações são narrativas” (SAID, 1999, p. 13). Sendo a terra o principal objeto de disputa do imperialismo, quando se tratava de quem a possuía, de “[...] quem tinha o direito de nela se estabelecer e trabalhar, quem a explorava” (ibid., p. 13), foram questões “[...] pensadas, discutidas e até, por um tempo, decididas na narrativa” (ibid., p. 13), tamanha a sua importância para a legitimação e a manutenção de um império.

Surge, a partir dessa percepção, uma forte e significativa ligação entre a produção artística, e aqui especificamente a de romances, e a História. Essa ligação, profunda e

indissociável, permeia a escrita de qualquer obra literária e, concordando-se com Said, “[...] não creio que os escritores sejam mecanicamente determinados pela ideologia, [...] mas acho que estão profundamente ligados à história de suas sociedades, moldando e moldados por essa história e suas experiências sociais em diferentes graus” (ibid., p. 23).

Em suma, “a cultura e suas formas estéticas derivam da experiência histórica”. (SAID, 1999, p. 23). Somente a partir dessa percepção encontra-se coerência na idéia de relevância das narrativas para o imperialismo e para as nações “descolonizadas”.

Com o final da exploração colonialista – substituída pelo imperialismo norte-americano, sem dúvida -, essa ligação entre produção artística e História ganhou proporções ainda maiores, mais evidentes e, até mesmo, necessárias. Isso porque, diante das atrocidades e desumanidades cometidas pelos colonizadores, “[...] a memória histórica européia atribui-se um derradeiro privilégio, este de denegrir suas próprias atrocidades, de avaliá-las ela mesma, com uma intransigência excepcional” (FERRO, 1996, p. 11). Ainda segundo Marc Ferro, há uma mudança de tom e a consciência pesada do colonizador passa a imperar, surgindo a necessidade de um balanço e julgamento de suas ações.

Esse movimento representa, para Edward Said, que

uma enorme onda de atividades, reflexões e revisões anticoloniais e, em última análise, antiimperiais tomou conta do edifício maciço do império ocidental, enfrentando-o [...]. Pela primeira vez, os ocidentais foram compelidos a se encarar não simplesmente como o governo colonial, mas como representantes de uma cultura e mesmo de raças acusadas de crimes – crimes de violência, crimes de eliminação, crimes de consciência (SAID, 1999, p. 250).

A retomada da história por parte dos colonizadores parece vir responder às vozes dos colonizados, emanadas por um grande número de “[...] narrativas de emancipação e esclarecimento” que “mobilizaram povos do mundo colonial para que se erguessem e acabassem com a sujeição imperial” (ibid., p. 13). A partir dessas, parece que as antigas metrópoles tomaram consciência de que a história dos povos subordinados poderia não ser exatamente igual àquela contada por eles.

Esse retorno ao passado, o qual caracteriza as narrativas pós-modernas, “não é um retorno nostálgico; é uma reavaliação crítica, um diálogo irônico com o passado da arte e da sociedade” (HUTCHEON, 1988, p. 20). Isso porque,

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 [...], ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas. Esse problema alimenta discussões de toda espécie – acerca de influências, responsabilidades e julgamentos, sobre realidades presentes e prioridades futuras (SAID, 1999, p. 33).

É a partir dessas perspectivas, que defendem o poder das narrativas para a manutenção de um império, bem como para a reação do colonizado a esse, e a clara interinfluência entre a História e as produções culturais e artísticas, que se percebe a coerência em analisar dois romances os quais remetem ao período colonialista português. Em *Equador*, de Miguel de Sousa Tavares, tem-se a retomada e avaliação do colonialismo a partir da visão de um português, do colonizador, portanto. Em contrapartida a isso, através do romance *A Última Tragédia*, do guineense Abdulai Sila, os “vencidos” ganham voz, revelando como a dominação colonial foi recebida e sentida a partir da óptica do colonizado.

2 Uma (re)visão Portuguesa

Publicado em 2003, o romance *Equador*, de Miguel de Sousa Tavares, conta a história de Luís Bernardo de Valença, administrador de uma companhia de navegação marítima herdada do pai, cuja vida resumia-se a passar os dias olhando o Tejo pela janela do escritório ou em encontros com os amigos. Não era casado, já que prezava sua liberdade acima de tudo, mas era um conquistador. Definia-se como um

[...] homem de convicções feitas e inabaláveis naquilo que lhe parecia essencial: era contra a escravatura, a favor de uma colonização feita por processos e métodos modernos e civilizados – só isso garantia, em pleno século XX, o direito de posse que outrora se justificara pela descoberta ou pela conquista (TAVARES, 2004, p. 117).

Devido a dois artigos publicados no jornal *Mundo*, no qual expressava essas suas convicções acerca da exploração colonial de Portugal na África, foi convidado pelo rei, D. Carlos I, a assumir o cargo de governador nas ilhas de São Tomé e Príncipe. Sua indicação decorreu da ameaça inglesa de boicote à compra de cacau vinda das ilhas, pois, segundo essa nação, lá ainda se praticava trabalho escravo. Após acordo entre D. Carlos e seu primo, o rei Eduardo da Inglaterra, Portugal se compromete a receber em São Tomé e Príncipe um cônsul residente enviado pelos ingleses, cuja incumbência era a de verificar as verdadeiras condições de trabalho existentes. A suspeita inglesa residia no fato de que São Tomé e Príncipe eram ilhas desabitadas. Os trabalhadores das roças lá estabelecidas eram levados de Angola, contudo, nunca regressavam, o que subteria um trabalho perpétuo e forçado.

Em contrapartida a essa argumentação, o governo português e os colonos das ilhas esclareciam que os trabalhadores eram contratados, recebiam salário, eram bem tratados, alimentados, e, por isso, não tinham interesse em retornar a Angola. Luís Bernardo acaba aceitando a “missão” e, além do dever patriota,

[...] Matilde acabara por pesar também muito nessa decisão, ou nessa não-decisão, e isso era a parte menos nobre das coisas. Perante a sua própria consciência, Luís Bernardo reconhecia friamente que S. Tomé lhe dava a possibilidade de fugir dignamente de Matilde. (ibid., p. 95/96).

Matilde era prima de seu melhor amigo, João, contudo, o envolvimento dos dois ia contra as “convenções”, já que ela era casada. A ida para a colônia possibilitava a ele, então, acabar com o caso de adultério de forma até romântica.

Em São Tomé, Luís Bernardo não deixa de pôr em prática seu instinto conquistador e envolve-se com Ann, mulher de David, o cônsul inglês enviado para a colônia, fato determinante para seu fim trágico. Diante da ameaça de ser acusado de adultério, por se negar a falsificar alguns dados que evidenciavam a existência de trabalho escravo em São Tomé, Luís Bernardo suicida-se.

A narrativa, em terceira pessoa, passa-se nos primeiros anos do século XX, entre dezembro de 1905 e janeiro de 1908. O contexto histórico, extremamente conturbado do período, fica bem nítido para o leitor. O *ultimatum* inglês e a grande repercussão que teve em Portugal, a Monarquia Constitucional e suas implicações, as dificuldades da colonização na África estão presentes na narrativa. Como já observado, é em consequência à histórica exigência britânica do fim do trabalho escravo nas colônias portuguesas, sobretudo em São Tomé e Príncipe, que Luís Bernardo é convidado para o cargo de governador. Sem dúvida, a escolha de um período tão conturbado como esse não é em vão, já que, através dele, muitas das principais questões referentes ao colonialismo português ficam bem nítidas, sobretudo – e que compõe o discurso de Luís Bernardo – o fato dessa exploração não ter sido eficiente e racional.

Luís Bernardo já parte para as ilhas consciente de sua verdadeira missão:

Se bem percebi o que Vossa Majestade me disse, existe, de facto, uma forma de trabalho escravo em S. Tomé. E o que se espera do novo governador é que isso não seja visível aos olhos do inglês, de maneira a não nos expor a represálias do nosso famigerado aliado. Mas, ao mesmo tempo, espera-se que nada de especial seja mudado, de modo a não comprometer o funcionamento da economia local (TAVARES, 2004, p. 62).

Suas realizações, após a confirmação da prática de trabalho escravo, foram sempre visando ao seu fim. Entretanto, o discurso dos colonos e daqueles que compartilhavam da mesma visão aparecem sempre defendendo o que parecia indefensável: a inexistência desse tipo de trabalho, bem como glorificando o grande esforço do colono para a grandiosidade da pátria.

O discurso do governo sobre o “trabalhador” africano tem no rei um representante. Isso pode ser percebido quando o mesmo justifica o convite a Luís Bernardo: “[...] parece-me

que, neste momento, defende e com convicção, as idéias que precisam ser defendidas” (ibid., p. 53), isto é, ele não concorda com as idéias de humanismo e civilização defendidas por Luís Bernardo, apenas está certo de que são essas as idéias que devem ser defendidas diante dos ingleses. Ao tratar sobre a forma de trabalho em São Tomé, o rei deixa claro ser essa uma questão que “[...] depende do ponto de vista, depende do que se entende por mão-de-obra escrava” (TAVARES, 2004, p. 57). Nesse sentido apresenta, ainda, outro argumento muito utilizado pelos colonos para justificar a maneira como tratavam os trabalhadores nas roças: “[...] eram pagos, melhor tratados e bem melhor alojados do que os trabalhadores das roças inglesas em África ou nas Antilhas” (ibid., p. 57). Isto é, não só realizavam o colonialismo dentro das práticas estabelecidas pelas metrópoles européias, como, na verdade, realizavam-no de maneira muito mais humana e justa.

João, melhor amigo de Luís Bernardo, aparece como outro representante do discurso colonialista português e do aparato ideológico por ele defendido. Isso fica bem evidente quando, ao ouvir o desejo de Luís Bernardo de pôr fim ao trabalho escravo e a resistência, diante disso, dos donos da roças, João argumenta que

todos sabemos que, teoricamente, a lei é igual em todos os lados, mas isso é uma ficção bondosa. Nenhum império se construiu ou se manteve assim [...]. Não podes chegar aqui e, em meia dúzia de meses, convencer todos os portugueses que cá estão há gerações, sofrendo desde sempre o que tu sofres há meses e com a contrapartida de, pelo menos, fazerem fortuna em vida, que todo o código de conduta deles, todo o edifício que ergueram e de que vivem está errado, porque tu trazes de Lisboa decretos ou instruções ou acordos secretos com a Inglaterra a que eles têm de passar a obedecer, de um dia para outro (TAVARES, 2004, p. 303/304).

Essa posição aparece ainda quando João observa as mudanças do amigo:

[...] um homem tão desprendido e mesmo fútil em tantas coisas, que agora quase se dava ares messiânicos [...]. Estaria tomado pela importância que atribuía a sua própria missão [...]? Estaria transtornado pela solidão [...]? Estaria perdido, teria perdido o sentido da proporção das coisas? (ibid., p. 303).

Ou seja, sua dedicação à causa dos negros só poderia decorrer de algum tipo de transtorno, já que os nativos estariam sendo tratados como sempre foram e deveriam ser. Constituíam, acima de tudo, uma raça inferior.

A visão da difícil empreitada que era a colonização da África aparece, também, no discurso do governador de Angola, a quem, ironicamente, Luís Bernardo chama de “Napoleão dos Trópicos”. Ele aponta uma das principais e distintivas características da colonização portuguesa: a miscigenação. Em conversa de apresentação ao recém chegado na África, Luís Bernardo, o governador afirma: “Os ingleses! Os hipócritas, os presumidos dos ingleses! Tão humanistas, tão preocupados, que não distinguem um preto de um amarelo! Diga-me, ó

Valença, algum inglês algum dia terá fodido com uma preta? Não! Mas nós, sim, caramba!” (ibid., p. 112).

A Conferência de Berlim, mencionada no romance, estabeleceu “[...] o princípio de que a posse efectiva dos territórios prevalecia sobre o direito de descoberta” (ibid., p. 105). Em relação a essa necessidade de povoamento de territórios, muitas vezes, sequer visitados, o governador esclarece como vinha sendo realizado:

Sabe como é que estamos a povoar e ocupar esta terra imensa de Angola? Não, não é com o Exército, que toca e foge. Não é com famílias de colonos – quem é louco que levaria a mulher e os filhos para o meio do mato, onde não há nenhum sinal de vida civilizada? [...]. É com os desgraçados dos minhotos e dos alentejanos, com uns transmontanos esfarrapados que aí desembarcam sem ter onde cair mortos e a quem nós, o governo, oferecemos uns títulos de propriedade, que os pobres diabos nem conseguem decifrar, quanto mais saber onde fica [...]. E se, por milagre, lá conseguem chegar a salvo e tomam posse do que não é nada senão mato cerrado, [...] a família são as pretas [...]. E nós, governo, damo-nos por muito contentes por haver transmontanos a viverem lá no mato e só pedimos que ensinem portugueses aos mulatinhos dos filhos (TAVARES, 2004, p. 112/113).

Ainda em relação à miscigenação, as palavras de Franco Nogueira, Ministro dos Negócios Estrangeiros em 1967, citadas por Marc Ferro, deixam transparecer o orgulho dessa forma de colonização singular dos portugueses:

Só nós, antes de todos os outros povos, levamos à África a idéia de direitos humanos e igualdade racial. Só nós praticamos o multirracismo, a expressão mais perfeita da fraternidade entre povos. Ninguém no mundo contesta a validade desse princípio mas hesita-se um pouco em admitir que é uma invenção portuguesa e reconhecê-la faria crescer a nossa autoridade no mundo (FERRO, 1996, p. 169).

O povoamento das colônias, portanto, “[...] parecia tarefa manifestadamente para além das possibilidades físicas, humanas e financeiras de um país tão pequeno como Portugal” (TAVARES, 2004, p. 105), mas que, mesmo assim, era realizada, da melhor e única forma encontrada, de acordo com a visão metropolitana. Percebe-se, dessa forma, uma espécie de justificativa para as ações desumanas dos colonizadores portugueses, uma vez que a tarefa da colonização era extremamente difícil. O colono “[...] é gente que sacrificou o melhor das suas vidas aqui, que trabalhou de sol a sol, que suportou o tédio e as recriminações das mulheres, a dor dos filhos mortos pela malária, e as incompreensões e as injustiças dos proprietários” (ibid., p. 348). Nesse último trecho da fala de Souza Faro, administrador da roça Água Izé, percebe-se outra constatação que Luís Bernardo fizera nas colônias: os verdadeiros proprietários visitavam as roças, quando muito, uma vez por ano, na época da “gravana”, “[...] outros nunca tinham vindo nem faziam tenções de vir [...] e se limitavam a ler os relatórios anuais, participar na assembléia geral anual em Lisboa e comparecer às reuniões para que o ministro os convocava” (ibid., p. 161/162). Contudo, eram eles os que mais lucravam com as

colônias, e não o governo português, motivo de crítica do governador de São Tomé e Príncipe.

O discurso colonialista português é percebido, também, na insistência dos roceiros em defender a inexistência de trabalho escravo. Luís Bernardo, através das visitas realizadas às roças, concluiu que o “trabalho está no limite extremo do humanamente suportável: nenhum trabalhador português, por mais miserável e desesperada que seja a sua situação na terra, aceitaria emigrar para aqui, nestas condições de trabalho e de remuneração” (TAVARES, 2004, p. 202). A vida na roça era dura, o trabalho “não era muito nem pouco, era o máximo que a natureza consentia – de sol a sol” (ibid., p. 180). A alimentação, tão propagandeada pelos roceiros, resumia-se à farinha e água. O salário, descontando o que a lei estabelecia como forma de fundo para pagar a viagem de regresso, se assim o trabalhador “desejasse”, equivalia à insignificante quantia de “dois réis e cinquenta centavos por mês” (ibid., p. 187).

Em relação a esse salário, quando questionado por Luís Bernardo se trabalharia nessas condições, Feliciano Alves, administrador da roça Porto Alegre, respondeu: “bem, senhor governador, isso nem parece conversa do senhor. Cada um tem o seu lugar, não fomos nós que fizemos o mundo, foi Deus. Foi ele, que eu saiba, que fez os brancos e os pretos, os ricos e os pobres” (ibid., p. 187). Sendo a raça negra inferior, logo sua exploração seria apenas a consequência “divina” de sua existência.

Diante desses discursos, que apresentam o negro como inferior, que exaltam as dificuldades da colonização portuguesa e que propagam a idéia de uma exploração justa, já que as dificuldades eram quase desumanas, Luís Bernardo aparece como uma voz a defender os colonizados. Ele, supostamente solidário com o negro, enfrenta os roceiros e o curador, Germano Valente, funcionário do governo português, mas representante, na realidade, dos interesses dos roceiros.

Um acontecimento que marca essa diferente posição de Luís Bernardo é sua conversa com Josué – trabalhador de uma roça em São Tomé -, quem trata com igualdade e atenção. Isso surpreende até o negro, fato que demonstra as relações pouco amigáveis entre brancos e negros. A defesa, em tribunal, de dois trabalhadores que fugiram de uma das roças, supostamente sem motivo algum, já que eram “bem tratados”, é outro fato representativo da visão diferenciada que movia Luís Bernardo. Sua preocupação com Gabriel, trabalhador de uma roça do Príncipe, líder de uma revolta originada em função dos maus tratos sofridos, também transparece seu interesse e ação distintos dos da maioria dos portugueses na África.

Contudo, faz-se importante destacar que a preocupação de Luís Bernardo parece residir não nos aspectos humanos, mas sim, na percepção da prática portuguesa de uma

colonização ineficiente e atrasada. Daí sua defesa do fim do trabalho escravo, não como reconhecimento da desumanidade e ilegitimidade do mesmo, mas como prática colonialista ultrapassada.

Através de Josué e de Gabriel tem-se, em toda a obra, uma referência à visão e sentimentos do negro acerca da dominação e sujeição imposta pelos colonos. O primeiro expressa o desconforto e o receio do negro em relação ao branco. Na passagem em que Luís Bernardo o questiona sobre seu contrato de trabalho, Josué demonstra “[...] espanto [...] hesitação. Medo” (TAVARES, 2004, p. 195). Gabriel, por sua vez, quando teve sua confiança requisitada por Luís Bernardo, “[...] olhou-o, procurando descortinar nele algum sinal de falsidade. Raramente vira um branco cumprir uma promessa feita a um negro. Deus não fizera o mundo para que os brancos tivessem pena dos negros ou lhes reconhecessem quaisquer direitos” (ibid., p. 420). Isto é, o medo e a desconfiança norteavam a visão do negro em relação ao branco. Além disso, esses discursos esclarecem que o negro já conhecia e entendia plenamente a ideologia do colonizador, baseada na crença de sua superioridade “divina”, que aparecia, de maneira incontestável, na cor da pele que os distinguia.

Dessa forma, Luís Bernardo aparece como um personagem representativo da atual consciência da intelectualidade portuguesa acerca da exploração colonialista de seu país. Através dele a revisão histórica é realizada e aquilo que “poderia” ter sido feito, surge. Essa idéia de revisão está presente na primeira frase do romance: “depois que as coisas acontecem, é quase irresistível reflectir sobre o que teria sido a vida se se tem feito diferente” (ibid., p. 11). Na obra, refere-se à ida de Luís Bernardo para a África, mas sem dúvida serve como metáfora para a exploração colonialista de Portugal, a essência dessa obra de retomada e revisão histórica, nitidamente originada a partir da metrópole.

3 A Voz dos Subjugados

A Última Tragédia, romance de 1995, aparece como outra narrativa representante do retorno histórico e reflexivo ao colonialismo português na África, contudo, a partir da perspectiva do colonizado. Seu autor, Abdulai Sila, ao retomar e refletir sobre o período colonial de seu país, a Guiné-Bissau, realiza uma narrativa representativa da voz dos subjugados, daqueles que sentiram as ideologias colonialistas sendo executadas na própria pele. A obra conta a história de Ndani, uma menina de treze anos, moradora do pequeno povoado de Biombo e que sonhava em trabalhar para os brancos, pertencer ao “mundo tão

diferente deles”. Sua vida é marcada pela crença na predição de um *Djambakus*¹ de que ela era portadora de “[...] um mau-espírito, da alma de um defunto mau, e lhe vaticinara conseqüentemente uma existência turbulenta, uma vida de desgraça, de tragédias até o fim” (SILA, 1995, p. 14). Essa profecia foi sempre motivo de muito sofrimento para a menina, já que todos na tribo temiam sua presença, o que evidencia o forte poder que a cultura e as crenças locais, mesmo com a extensiva dominação e imposição da cultura portuguesa, mantinham.

O desejo de fugir dessa sina, de refugiar-se em um “mundo” onde essas crenças não existissem, leva Ndani a partir para a capital, Bissau, em busca de trabalho na casa de algum branco. Após um longo dia de tentativas infrutíferas, chega à casa de Maria Deolinda, que não apenas a trata com indiferença, mas literalmente *rega* Ndani com a mangueira com a qual estava a regar as flores do jardim. Somente com a chegada do marido, cujo verdadeiro interesse aparece no decorrer da narrativa, é que Maria Deolinda reconsidera e aceita Ndani em sua casa. É interessante observar os pensamentos de Ndani, os quais são revelados ao leitor através do discurso indireto livre, recurso muito usado por Sila. Ela demonstrava muito respeito pelos brancos – “[...] criado nunca deve olhar o patrão no rosto quando este olha para o criado” (ibid., p. 11) -, invejava seu modo de vida – “quem me dera ter metade do que eles têm. [...] É um mundo tão diferente disto!” (ibid., p. 10) - acreditava cegamente na superioridade do branco – “não, branco pobre não existe” (ibid., p. 12), “[...] branco criado de branco, waih!, isso não existe” (ibid., p. 16). Crenças essas nutridas e ratificadas pela “mais nova das quatro mulheres de seu pai” (ibid., p. 10), madrastra que conhecia bem esse mundo, pois já trabalhara para os brancos.

Maria Deolinda é o personagem mais representativo da ideologia colonialista portuguesa na obra de Sila. E essa fica bem evidente já em sua primeira atitude em relação a Ndani, mudou-lhe o nome: “a partir de hoje, tu és Daniela, Da-ni-e-la. Maria Daniela e mais nada” (ibid., p. 18). Novo nome com o qual Ndani leva algum tempo para se acostumar, para responder quando solicitada e “[...] para descobrir que Maisnada não era apelido” (ibid., p. 18). Ao dar um nome tipicamente português a Ndani, ela impõe fortemente sua cultura e sua suposta superioridade em relação à negra, já que a perda do nome deve ser vista como a representação da perda da identidade africana em favor da portuguesa; como a suplantação da cultura defendida como inferior em favor da dita superior.

¹ Termo crioulo que significa feiticeiro; curandeiro

Entretanto, é após o retorno de uma viagem à metrópole, na qual uma forte tempestade em alto-mar assusta Maria Deolinda, que ela adquire plena consciência e passa a lançar-se, com veemência, naquela que acredita ser, como boa portuguesa, a sua *missão* civilizatória, a qual fica verdadeiramente conhecendo através de uma conversa com o padre de Bissau:

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

A partir dessa conversa, Maria Deolinda começa a realizar ações efetivas para *salvar* as almas dos negros, como a catequese às criadas e a criação de escolas, com a finalidade de que essa salvação pudesse alcançar os lugares mais remotos do país. E quando

alguém argumentou um dia que a missão não era só sagrada, era também patriótica. Ela concordou plenamente e a partir daquele dia passou a ligar as duas coisas. Há idéias que às vezes vêm mesmo a calhar, como lotaria, e por isso devem ser exploradas convenientemente. Sobretudo quando servem aos nossos próprios propósitos, pensara ela (ibid., p. 40).

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

Ela servia a Deus e à pátria ao mesmo tempo. Tal como os descobridores portugueses. Essa comparação com os heróis da pátria que tinham andado “por mares nunca dantes navegados”, fez crescer o seu entusiasmo, mas também o seu orgulho pessoal. Se tudo ocorresse como esperava e com alguma ajuda de Deus, o nome dela também poderia um dia aparecer nos livros da história de Portugal [...] (ibid., p. 40).

Maria Deolinda, assim, representa o caráter cultural do imperialismo português. E esse é apresentado por Sila como sendo formado a partir de uma forte e determinante ligação à História portuguesa, aos heróis imperialistas do passado, a seus feitos cantados em versos pelo grande poeta da nação, à benção e ao incentivo da Igreja na missão de *civilizar* os povos bárbaros. Nesse sentido, a *cultura nacional*, “(...) ao produzir sentidos sobre ‘a nação’, sentidos com os quais podemos no identificar” (HALL, 2006, p. 51), desenvolve toda uma *representação* (ibid., p. 48), um imaginário com o qual seus membros identificam-se e buscam realizar, evidenciando-se, dessa forma, a intrínseca ligação entre os aparatos culturais de uma nação e suas realizações, no caso, imperialistas.

Entretanto, na seqüência da narrativa conhece-se o verdadeiro motivo da empreitada colonialista realizada por Maria Deolinda e pelo marido, agora envolta em aura missionária: tanto ela quanto o marido iam à procura de emprego - “ele queria ser polícia, encontrou um emprego melhor. Dentro de pouco tempo vai ser promovido a Administrador. Eu queria trabalhar também, trabalhar numa fábrica, por exemplo, mas não consegui nada porque aqui

não há indústria” (SILA, 1995, p. 22). E mais, “(...) nós queríamos ir para Angola ou Moçambique. Eu queria ir para Moçambique! Sabes porquê? A África do Sul fica pertinho. Se a gente não se safar num lado, passa para o outro. A África do Sul é muito rica, ganha-se muito dinheiro lá” (ibid., p. 22).

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

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

Aqui se observa, a exemplo do que pode ser percebido em *Equador*, que a colonização, alicerçada em idéias de “missão civilizatória”, “salvação da alma dos infiéis”, “ônus do homem branco”, era, acima de tudo, motivada por interesses econômicos. Desde o período dos descobrimentos, o que moveu o “homem civilizado” foi, sobretudo, o desejo pela exploração de riquezas. O colono, portanto, pintado com tintas de heroísmo, dotado de uma vocação conquistadora, disposto a todas as dificuldades e sacrifícios em prol de sua pátria, de seu dever humano, constituía, na verdade, a classe menos favorecida da metrópole e via nessa empreitada um meio de melhorar de vida. Entretanto, mesmo que, de uma forma consciente e desejada, essa ideologia imperialista passou a servir como justificativa para os colonos e é a partir dela que constroem suas vidas nas colônias. Mesmo que muitos pensassem no lucro pessoal antes de sua *missão civilizatória*, a imposição dessa ideologia à terra dominada foi de grande relevância para o surgimento e a manutenção do domínio colonial.

Uma vez que essa ideologia era imposta sob extrema violência, muitos africanos culminaram por realmente acreditar em sua inferioridade, ou, pelo menos, dar demonstrações dessa crença. Ndani é um exemplo disso. Deslumbrada com as histórias contadas pela madrastra, ela busca empregar-se na casa de brancos. O que desejava era “[...] poder descobrir o que fazia o mundo dos brancos tão diferente...” (SILA, 1995, p. 17), mais bonito, confortável que o dos negros. Assim, ela acaba por aceitar alguns usos próprios desse mundo como melhores do que os de sua cultura, sobretudo aqueles relacionados ao conforto. Contudo, Ndani não se *assimila* em momento algum, o que fica bem claro no seguinte trecho: “o fundamental é fazer o que o patrão quer. [...] O patrão quer que o criado vá dormir cedo, o criado vai para a cama, dormir é outra coisa. O patrão quer que o criado vá à igreja, o criado vai; se for durante a hora de serviço, tanto melhor” (ibid., p. 30).

Enquanto serviçal da casa de Maria Deolinda, Ndani é abusada sexualmente pelo patrão. Como consequência, retorna a Biombo. Lá, algum tempo depois, é obrigada a se casar com Bsum Nanki, o Régulo² de Quinhamel, povoado onde passa a viver. Esse personagem é muito significativo no romance, já que representa o desejo de mudança da condição do negro e da consciência de sua humanidade. Através dele, o abafado discurso do colonizado, agora consciente e capaz de contar e revisar, ele próprio, a história de seu povo, pode ser verdadeiramente conhecido.

Diferentemente de Ndani, o Régulo tinha plena consciência de que

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

Nessa última frase o Régulo³ deixa explícita sua visão dos brancos. Essa, ao longo do livro, fica ainda mais evidente em trechos como: “no fundo, este é que era o problema do preto: tem medo de fazer mal ao branco, enquanto que o branco faz mal ao preto todos os dias que o sol nasce” (ibid., p. 64). A crença do Régulo na mudança da situação do negro estava baseada na sua certeza de igualdade entre as raças, bem como na necessidade de que o negro começasse a *pensar*:

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

Através dessas idéias do Régulo pode-se perceber que, em sua revisão histórica, aqueles antes subjugados, são agora capazes de perceber o próprio papel para a manutenção e, conseqüentemente, para a mudança de sua condição. Isso vai bem ao encontro do que Edward Said afirma a respeito da durabilidade de um império, e que também cabe para o colonialismo: “[...] a durabilidade [...] foi sustentada por ambos os lados, pelos dominantes e pelos distantes dominados, cada qual, por sua vez, tinha dessa história compartilhada um leque de interpretações com suas perspectivas, sentidos históricos, emoções e tradições próprias” (SAID, 1999, p. 42).

² Espécie de chefe negro que, na maioria das vezes, estava vinculado aos interesses portugueses.

³ As personagens sem nome próprio têm suas funções sociais escritas com maiúscula, como o Régulo e o Professor. Sila parece fazer isso a fim de chamar atenção para a importância da personagem, para a relevância de seu papel social.

Para o Régulo – representante da consciência adquirida pelo colonizado -, a mudança da situação colonial era certa, contudo, dependia do negro desenvolver sua capacidade de pensar. A força não bastava, uma vez que quando se manda na base da força não há durabilidade. Para que o poder tenha valor e duração, deve estar baseado em idéias. Por isso a necessidade da criação de escolas: “não é coisa de querer copiar os brancos.[...] É só uma questão de pensar, pensar no futuro. [...] A escola é primeiro que tudo um sítio onde as pessoas aprendem a pensar” (SILA, 1995, p. 81). E mais:

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

Nesse trecho há referência à grande violência que caracterizou a dominação colonial lusa na África, expressa na presença dos cipaio e da polícia. De fato, ela encontrou seu fim diante da insurreição dos povos sujeitados, que se rebelaram contra a forma desumana e violenta com que eram tratados. Essa resistência, é preciso ressaltar, sempre existiu. Em relação a isso, Edward Said argumenta que “[...] o contato imperial nunca consistiu na relação entre um ativo intruso ocidental contra um nativo não ocidental inerte ou passivo; *sempre* houve algum tipo de resistência ativa e, na maioria esmagadora dos casos, essa resistência acabou preponderando” (SAID, 1999, p. 12).

Por acreditar no poder da educação, o Régulo constrói uma escola em Quinhamel, evidenciando aqui, uma importante característica cultural portuguesa incorporada à sociedade guineense e, levando-se em conta o dizer do Régulo, de grande relevância para o futuro da mesma. A inauguração conta, inclusive, com a presença de Maria Deolinda. Para lecionar na escola fora indicado “[...] um rapaz ainda muito novo. Era preto [...]” (SILA, 1995, p. 84). E é para o Professor que o Régulo confia seu testamento. Nesse, o qual não era constituído de bens, mas sim de idéias “para toda a gente” (ibid., p. 90), o Régulo ratificava o que até agora já fora revelado ao leitor: a necessidade de o negro começar a pensar e a importância das escolas e dos professores para esse fim e, como consequência, um governo baseado em idéias e não na força. O Régulo anunciava, ainda, “[...] um plano de como tirar os brancos a mandar nessa terra. [...] Não é matar nem expulsar ninguém. É só por os brancos no seu lugar” (ibid., p. 95). Contudo, esse plano nunca aparece, já que fica para ser ditado ao Professor posteriormente, o que acaba por não acontecer antes da morte do Régulo.

Essa ocorre, sobretudo, em virtude de sua desilusão com Ndani, situação essa nunca descrita de maneira clara, mas marcadamente implícita na obra. Ele a julgava virgem, e a descoberta do contrário, aliada ao desgosto que ela demonstrava por ter se casado sem amor, acabam por fazer com que o Régulo se isole e, algum tempo depois, morra. É durante o afastamento dele que Ndani e o Professor se conhecem, apaixonam-se e têm um filho.

Essa situação gera uma grande culpa no Professor que, perturbado, rasga o testamento. Mas esse, magicamente, reaparece, fato que altera completamente seu comportamento. Suas reflexões acerca de sua educação, de suas raízes africanas e do quadro da Guiné colonial fazem com que adquira consciência dos paradoxos que envolviam o ideário imperialista português. Essas suas conclusões aparecem nitidamente em trechos como: “castigar gente inocente era pecado, como é que aqueles brancos não sabiam. Iam à missa todos os domingos, mas durante a semana não faziam outra coisa senão pecado. Pecado em cima de pecado...” (SILA, 1995, p. 118). E ainda: “[...] os Padres [...] diziam sempre que se devia amar o próximo...não era castigar, nem matar. Ou será que os brancos que mandavam na terra não consideravam talvez os pretos seus semelhantes?” (ibid., p. 119).

O Professor não era, logo, um assimilado. Ele fora catequizado, assumira como verdadeiros os mandamentos católicos, contudo, e por isso mesmo, não deixava de perceber que as práticas coloniais não condiziam com esses, aliás, iam totalmente de encontro aos princípios cristãos. Só faziam sentido a partir da falsa percepção do negro como um ser inferior, não humano.

Ele, Ndani e o filho do casal partem para Catió, “a nova esperança” (ibid., p. 123). Contudo, o Professor continua incomodado diante do conhecimento da realidade acerca da colonização e da urgente necessidade de mudança. “A miséria das populações, as crianças com cara de adulto e barriga pinpinhida que lhe enchiam os olhos por todo o lado, o poder dos brancos que tinham vindo de longe para exercer uma autoridade sem limites...” (ibid., p. 128). Ele sentia que precisava fazer algo, “tinha o testamento, mas faltava-lhe o plano, que era mais importante” (ibid., p. 128), além disso,

[...] sabia que algo estava acontecendo no continente, um vento novo estava a soprar. Um vento que anunciava liberdade e progresso. As reivindicações estavam a aumentar por todo o lado, as exigências dos povos colonizados estavam a ganhar nova expressão e dimensão. As práticas de injustiça não iriam durar eternamente. Deus não iria querer isso... (ibid., p. 128-129).

Diante disso, o Professor, extremamente perturbado, acaba se envolvendo em uma briga em um jogo de futebol e o tapa que dá no filho do administrador da localidade acaba traçando seu trágico destino: a posterior morte do administrador, mesmo que diagnosticada

medicamente como de causa natural, acaba recaindo sobre ele, já que precisa, de qualquer forma, ser punido pelo ato desrespeitoso a um branco.

Julgado, recebe como condenação a deportação para São Tomé, obviamente para se tornar mais um trabalhador “assalariado” de uma das roças da ilha. Diante disso, Ndani morre, anos depois, no mesmo cais onde acompanhara a partida do amado. Acometida, logo, por sua “última tragédia”. Esse final propicia a compreensão de Ndani ser a representação da própria Guiné-Bissau, cuja existência sempre foi marcada por tragédias, mas que, superada a última – isto é, a dominação colonial –, seria capaz de renascer para um período de paz e justiça, amparado na certeza da igualdade racial.

4 Diferentes Origens, Distintas (re)visões

Por meio dessas análises, pode-se confirmar ser a narrativa um eficiente meio de revisão histórica, utilizada tanto pelos dominadores quanto pelos dominados. Em ambas as narrativas a ideologia aparece como um forte aparato de Portugal para a dominação dos povos “primitivos”, evidenciando a premissa dessa ser, juntamente e não só a luta armada, utilizada como forma de confronto e dominação, assim como, por parte dos colonizados, fonte de consciência para a reação.

A noção do negro como ser inferior e primitivo, que deveria ser “civilizado”, aparece no discurso colonialista presente nas duas obras. Contudo, é nas entrelinhas da oposição a esse que o diferente lugar do discurso de cada romancista pode ser percebido. Em *Equador*, Luís Bernardo parece representar um homem consciente das práticas abusivas realizadas pela metrópole. É ele quem personifica aquilo que parece ser a percepção portuguesa, através da revisão histórica, dos erros na exploração colonialista cometidos por Portugal.

Esses erros, no entanto, não se relacionam a uma compreensão da extrema violência cometida por Portugal, à noção da falsidade da propaganda inferioridade do africano, à percepção da existência de uma cultura distinta da de Portugal, mas igualmente legítima. E a sutileza dessa visão, marcadamente ligada à ideologia do lugar de onde o texto se origina, aparece claramente quando o “humanizado” Luís Bernardo discursa no tribunal em defesa de negros: “é verdade que são negros e nem português falam, mas são tão portugueses como eu ou qualquer um de nós – os da metrópole – nesta sala” (TAVARES, 2004, p. 36). Logo, são e devem ser tratados como portugueses, ainda que, acima de tudo, sejam negros, uma velada referência à distinção e à suposta e disseminada inferioridade dessa raça na visão dos colonizadores.

Outro exemplo dessa ideologia presente sutilmente no discurso de Luís Bernardo aparece no episódio em que ele conhece a moradia de uma família de negros. A descrição da “cabana” dá-se, nitidamente, por um europeu: “o calor e o cheiro dentro da cabana eram sufocantes. Um cheiro desagradável, a farinha queimada, a mato e sujeira, tudo envolto numa nuvem de fumo que subia do chão de terra, onde ardia um lume rasteiro sobre o qual assentava uma panela de barro” (TAVARES, 2004, p. 166). Na sequência do texto, ao descobrir que aquela era a casa de um funcionário dos Correios, portanto, da “[...] família dum funcionário da administração pública de São Tomé” (ibid., p. 167), conclui que

nenhum branco conseguiria sobreviver naquelas condições degradantes. O governador acabara de ver com os próprios olhos aquilo de que nenhum discurso oficial em Lisboa se ocupava. Quase vomitara ao descobrir o lado oculto da ‘missão de progresso e desenvolvimento que Portugal conduz em S. Tomé e Príncipe’ (ibid., p. 167).

Através dessa fala solidária, indignada e até irônica em relação aos discursos oficiais de Portugal, aparece uma total desconsideração e desconhecimento da cultura do negro. Sua típica moradia é descrita como repugnante e nauseante, além de miserável. O cheiro da farinha, tradicional comida dos africanos, é descrito como desagradável. Há, portanto, uma visão europeia, que desconsidera qualquer forma de vida e de cultura que não seja a sua, implícita nessas falas.

Essa ideia de “incivilidade” dos negros, de não existência de uma cultura própria aparece, ainda, quando Luís Bernardo prega a necessidade de que Portugal promova a “civilização” na África:

[...] entendo que chegou a altura de Portugal ser, não apenas um país colonizador, mas também um país civilizador. Que podemos e devemos colher os frutos do nosso trabalho e da nossa riqueza colonial que devemos aos nossos antepassados, mas que nada nos desobriga de trazer em troca o progresso e a civilização (ibid., p. 367).

Nessa fala, fica claro que Luís Bernardo, mesmo tendo se compadecido com as condições de vida, de trabalho e de exploração do negro, aceita e defende a ideia de que possui direitos sobre a exploração das riquezas das terras africanas, sendo esse um dever em relação aos antepassados, isto é, aos primeiros navegadores e descobridores das terras do ultramar. E, em contrapartida a isso, a obrigação de Portugal seria a de “civilizar” a raça inferior e sem cultura.

A retomada e ponderação histórica em *Equador*, portanto, critica os métodos de exploração colonialista português, contudo, não o colonialismo. A defesa do fim do trabalho escravo e de uma utilização e exploração mais eficiente das riquezas das colônias são as ideias centrais da reflexão proposta pela narrativa. Essas se ligam, claramente, à percepção de que os

erros e equívocos do colonialismo português residiram não em suas práticas abusivas e discriminatórias, mas em uma exploração ineficiente, pois não acompanhou as evoluções dos métodos observados em outras nações, como a Inglaterra.

Em contrapartida a isso, *A Última Tragédia*, revisando o colonialismo a partir da óptica e sentimentos dos colonizados, deixa transparecer a idéia de igualdade entre os homens. Isso fica bem nítido, como já observado anteriormente, através das palavras do Régulo, representante e propagador dessa consciência, a qual cria a possibilidade de mudança da situação passada.

Em relação à cultura do negro, a obra de Sila deixa evidente que, por mais que os colonizadores tentassem dizimá-la, ela sempre esteve presente, como forma de resistência. E essa presença fica bem nítida na crença no *Djambakus*, na oralidade que permeia a narrativa, já que no epílogo da obra Sila revela estar contando uma “passada” - uma história veiculada pela tradição oral, característica típica da cultura africana. A percepção da cultura pós-colonial, na obra de Sila, evidencia o término da existência de uma cultura subjugada e marca a hibridação dos aspectos culturais.

Essa aparece de maneira bem explícita quando, em Catió, Ndani e o Professor conversam sobre o desejo de que houvesse escolas em todos os povoados. Nessas “[...] não haveria só um professor. Haveria também aí Mulheres-Grandes a ensinar. A ensinar as coisas da vida que só elas conheciam, que não vinham escritas em nenhum livro, em nenhuma enciclopédia, nem em nenhum testamento, novo ou velho” (SILA, 1995, p. 127). Isso é, a um elemento típico e implementado na África pela cultura portuguesa - as escolas -, une-se um característico da cultura local - os ensinamentos transmitidos pelos mais velhos e, logo, mais sábios.

Outra característica dessa hibridação cultural, que “*as nações modernas são, todas*” (HALL, 2006, p. 62), e que Sila apresenta em sua obra é a língua utilizada. *A Última Tragédia* é escrita em português, a língua oficial do país, mas amplamente permeada por vocábulos e expressões crioulas, havendo, inclusive, um glossário ao final do livro. Essa utilização do crioulo, além de grande simbolizadora da mescla de elementos culturais, representa uma atitude de insubordinação e resistência,

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

A narrativa de Sila inclui-se, claramente, como a de um escritor pós-colonialista que, como representante legítimo, dá voz aos dominados. E aquelas que se incluem nesse grupo, segundo Said,

[...] trazem dentro de si o passado – como cicatrizes de feridas humilhantes, como uma instigação a práticas diferentes, como visões potencialmente revistas do passado que tendem para um futuro pós-colonial, como experiências urgentemente reinterpretáveis e revivíveis, em que o nativo outrora silencioso fala e age em território tomado do colonizador, como parte de um movimento geral de resistência (SAID, 1999, p. 269).

Assim, ambas as narrativas realizam uma revisão do passado colonialista de Portugal. E o fazem, cada uma, dentro da ideologia e de acordo com o discurso relativo ao lugar social e histórico determinado por sua origem. E é essa que, mesmo com a existência de críticas internas, impera e prevalece, evidenciando, claramente, a afirmação defendida anteriormente de que os escritores podem não ser

mecanicamente determinados pela ideologia, pela classe ou pela histórica econômica, mas [...] estão profundamente ligados à história de suas sociedades, moldando e moldados por essa história e suas experiências sociais em diferentes graus. A cultura e suas formas estéticas derivam da experiência histórica (ibid., p. 23).

Assim, a História determina e é modificada pelas realizações estéticas, especialmente pelas narrativas, constituído essas, portanto, um dos mais eficientes meios de expressão e propagação das ideologias defendidas. Sendo as nações narrativas, a defesa e justificativa do imperialismo e do colonialismo, assim como as idéias de emancipação e ilegitimidade dos mesmos, foram discutidas e, agora, são revistas e reinterpretadas de maneira cabível e relevante também através delas.

Referências

- ANDERSON, Perry. *Portugal e o fim do Ultracolonialismo*. Tradução Eduardo de Almeida. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- AUGEL, Moema Parente. O crioulo guineense e a oratura. *SCRIPTA*, Belo Horizonte, v. 10, n. 19, p. 69-91, 2º sem. 2006.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- FERRO, Marc. *História das Colonizações: das conquistas às independências: séculos XIII a XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

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

HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo. História, Teoria, Ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

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

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

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

TAVARES, Miguel de Sousa. *Equador*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.