

THAÍSE DE SANTANA SANTOS

**CONTOS QUE RECONTAM HISTÓRIAS:
FIGURAÇÕES IDENTITÁRIAS NA LITERATURA DE OLINDA BEJA**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Letras, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

VIÇOSA
MINAS GERAIS – BRASIL
2019

**Ficha catalográfica preparada pela Biblioteca Central da Universidade
Federal de Viçosa - Câmpus Viçosa**

T

S237c Santos, Tháise de Santana, 1989-
2019 Contos que recontam histórias : figurações identitárias na
literatura de Olinda Beja / Tháise de Santana Santos. – Viçosa,
MG, 2019.
ix, 89f. ; 29 cm.

Orientador: Sirlei Santos Dudalski.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Viçosa.
Referências bibliográficas: f. 83-89.

1. Análise do discurso narrativo. 2. Identidade cultural na
literatura. 3. Beja, Olinda, 1946-. 4. Literatura são-tomense.
I. Universidade Federal de Viçosa. Departamento de Letras.
Programa de Pós-Graduação em Letras. II. Título.

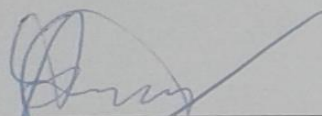
CDD 22. ed. 401.41

THAÍSE DE SANTANA SANTOS

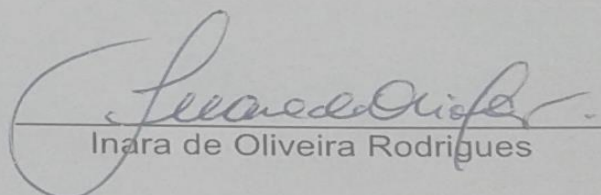
**CONTOS QUE RECONTAM HISTÓRIAS:
FIGURAÇÕES IDENTITÁRIAS NA LITERATURA DE OLINDA BEJA**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Letras, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

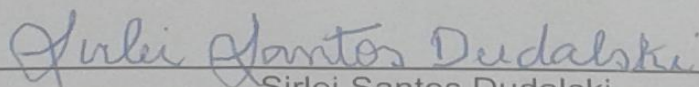
APROVADA: 26 de fevereiro de 2019.



Adélcio de Sousa Cruz



Inara de Oliveira Rodrigues



Sirlei Santos Dudalski
(Orientadora)

Em memória do meu irmão Ton.
Que deixou a sua ausente permanência.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Nilda que me fez como sou.

À minha irmã Ingledi agradeço o apoio de sempre.

Aos meus irmãos Davi, Emerson e Isac agradeço a confiança depositada em mim.

Ao meu sobrinho Pedro Henrique e à minha sobrinha Maria Ísis agradeço por serem as estrelas que iluminam a minha vida.

À vovó Rosa agradeço por espalhar alegria e a sua negra existência.

Agradeço a todos os parentes que torcem pelo meu sucesso.

À Professora Sirlei Santos Dudalski, agradeço a orientação, paciência e amizade, nesses dois anos de trabalho.

Às professoras e aos professores do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Viçosa, agradeço a contribuição na minha formação acadêmica.

À Olinda Beja agradeço por ter escrito as *Histórias da Gravana*, que aqui estudo, e com isso, contribuir na realização do meu mestrado.

À professora e amiga Inara de Oliveira Rodrigues agradeço a orientação *ad aeternum*.

Ao amigo Paulo Roberto Alves dos Santos agradeço o incentivo, no momento em que eu mais precisava. Sem os seus conselhos, provavelmente, eu não estaria concluindo esse mestrado.

À Banca examinadora de qualificação e de defesa (Professor Dr. Adélcio de Sousa Cruz e professora Dra. Inara de Oliveira Rodrigues) agradeço as valiosas contribuições, as quais permitiram o aprimoramento da minha dissertação.

À Adriana Santana, ex-secretária do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFV, agradeço a consideração e amizade.

Ao Ralph, secretário do Programa de Pós-Graduação em Letras, agradeço a solicitude e presteza.

Às amigas, amigos e colegas pesquisadoras e pesquisadores do GPAfro (Grupo de Pesquisa Literatura, História e Cultura: encruzilhadas epistemológicas - UESC/CNPq) agradeço a partilha de afetos e construção de conhecimentos, tão necessários, nesses cinco anos de sua existência.

Às minhas amigas, aos meus amigos (e tenho a sorte de serem muitos, por isso, não citarei nomes) agradeço por existirem na minha vida.

À União da Juventude Socialista e ao Partido Comunista do Brasil agradeço por serem minhas escolas de política.

Agradeço às/aos minhas/meus camaradas, às/aos amigas/os da luta diária. Agradeço a todas as pessoas que intentam construir dia a dia um país menos desigual.

Agradeço às minhas colegas (Cleonice, Lilian, Marcella, Mariana) e aos meus colegas (André e Clóvis) do Mestrado em Estudos Literários da UFV. O convívio e a amizade construída nesses dois anos tornaram essa jornada mais leve.

Agradeço às minhas alunas e aos meus alunos da Escola Estadual Dona Bilu Figueiredo por não me deixarem esquecer de onde eu vim. Agradeço também por me lembrarem que o sentido da aprendizagem é fazer sentido para quem aprende.

Agradeço a todas as/os minhas/meus colegas de trabalho por terem me acolhido tão bem.

Agradeço às mulheres negras. Todas elas que me ensinam e que também aprendem comigo.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), agradeço a concessão da minha bolsa de estudos.

O inspirado coração de Ponciá ditava futuros sucessos para a vida da moça. A crença era o único bem que ela havia trazido para enfrentar uma viagem que durou três dias e três noites. Apesar do desconforto, da fome, da broa de fubá que acabara ainda no primeiro dia, do café ralo guardado na garrafinha, dos pedaços de rapadura que apenas lambia, sem ao menos chupar, para que eles durassem até ao final do trajeto, ela trazia a esperança como bilhete de passagem. Haveria, sim, de traçar o seu destino.

(Ponciá Vicêncio, Conceição Evaristo)

RESUMO

SANTOS, Thaíse de Santana, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, fevereiro de 2019. **Contos que recontam histórias: figurações identitárias na literatura de Olinda Beja**. Orientadora: Sirlei Santos Dudalski.

O continente africano, com toda sua extensão e pluralidade étnica, linguística, histórica e religiosa é concebido, não raras vezes, como um todo unificado. Essa visão reduzida sustentou-se durante o processo de colonização dos países africanos e dessa história de dominação surgiu uma África inventada pelo ocidente, com história única, definida e contada pela perspectiva eurocêntrica. Tendo em conta o panorama exposto, apresentamos nessa dissertação uma investigação, assentada nos estudos pós-coloniais, sobre a Literatura São-tomense e os processos identitários. Para tanto, elegemos a obra *Histórias da Gravana* (2011), da escritora Olinda Beja, com o objetivo de investigar na referida obra os recursos utilizados para a construção de uma identidade cultural são-tomense. Analisaremos, mais especificamente, as relações entre memória, oralidade e identidade cultural em alguns contos da obra supracitada. Esta pesquisa tem caráter bibliográfico, com uma proposição metodológica analítico-descritiva, e fundamenta-se, principalmente, nos pressupostos teóricos de Stuart Hall (2004; 2013), Achille Mbembe (2014; 2017), Joel Candau (2011) e Inocência Mata (1998; 2010). Consideramos que o conjunto de contos que compõe *Histórias da Gravana* (2011) dissemina a cultura de um povo que se expressa por meio da variedade de línguas, dos costumes, das crenças, dentre tantos outros relevantes aspectos que se relacionam com a identidade cultural de São Tomé e Príncipe. Fazendo refletir também sobre a história do país, as narrativas denunciam os desmandos do sistema colonial e permitem o protagonismo daqueles que foram oprimidos e colocados à margem nesse sistema. Nas narrativas de *Histórias da Gravana* (2011), Olinda Beja deixa o seu legado de são-tomensidade. Concluímos, desse modo, que a Literatura, para além dos seus objetivos linguísticos e estéticos, é também um instrumento político.

ABSTRACT

SANTOS, Thaíse de Santana, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, February, 2019. **Short stories (re)write histories: Identity figures in the literature of Olinda Beja.** Advisor: Sirlei Santos Dudalski.

The African continent with its ethnic, linguistic, historical and religious extension and plurality is conceived, not infrequently, as a unified whole. This reduced vision was sustained during the process of colonization of African countries and from this history of domination came an Africa invented by the West - with a unique history - defined and told by the Eurocentric perspective. Through the above scenario, we present in this dissertation an investigation, based on postcolonial studies, on the São Toméan Literature and the identity processes. In this direction, we choose to analyze *Histórias da Gravana* (2011), of the writer Olinda Beja, with the purpose of investigating in this work the resources used for the construction of a cultural identity of São Toméan. We will analyze, more specifically, the relations between memory, orality and cultural identity in some short stories. This research has a bibliographic character, with an analytical-descriptive methodological proposition, and is based, mainly, on the theoretical presuppositions of Stuart Hall (2004; 2013), Achille Mbembe (2014; 2017) and Inocência Mata (1998; 2010). We consider that the set of stories that composing *Histórias da Gravana* (2011) disseminates the culture of a people that is expressed through the variety of languages, customs, beliefs, among many other relevant aspects that relate to the cultural identity of São Toméan and Príncipe. Reflecting also on the history of the country, the narratives denounce the excesses of the colonial system and allow the protagonism of those who were oppressed and placed in the margin in this system. In the narratives of *Histórias da Gravana* (2011), Olinda Beja leaves her legacy of *são-tomensidade*. We conclude, therefore, that literature, in addition to its linguistic and aesthetic objectives, is also a political instrument.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I:	
AS ILHAS DO MEIO DO MUNDO	
1.1. Contexto histórico, político e cultural de São Tomé e Príncipe	11
1.2. A (r)existência de uma literatura são-tomense no contexto pós-colonial.....	22
1.2.1. As resistentes vozes femininas da literatura são-tomense	27
1.3. Olinda Beja e a sua inscrição nos corpos literário e social são-tomenses.....	31
CAPÍTULO II:	
CONTOS QUE RECONTAM HISTÓRIAS	
2.1. Identidade cultural são-tomense em <i>Histórias da Gravana</i>	36
2.1.1. “Maiá”: saberes e sentidos de resistência	40
2.1.2. Um canto de “Homenagem” às mulheres são-tomenses.....	52
CAPÍTULO III:	
O ARADO DAS PALAVRAS DE OLINDA BEJA	
3.1. Benzinho amarra a chuva e não amarra o amor.....	63
3.2. O tempo e o segredo de Sam Piquina.....	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	80
REFERÊNCIAS.....	83

INTRODUÇÃO

A voz da minha bisavó ecoou
criança nos porões do navio.

Ecoou lamentos
de uma infância perdida.

A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.

A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela.

A minha voz ainda
ecoa versos perplexos
com rimas de sangue
e fome.

A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.

O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
o eco da vida-liberdade.

(Conceição Evaristo)

Os versos de Conceição Evaristo que abrem esta introdução abordam a trajetória de mulheres negras, desde o sequestro no continente africano, até os dias vividos e os dias que virão. É um poema que me traz imagens de dor, mas também de resistência. Ele faz-me recordar, se é que me deixam esquecer, da minha condição de negra diaspórica, da minha condição de mulher numa sociedade pautada pelos ditames raciais e patriarcais. Faz-me recordar, por isso, da pobreza e do racismo sofrido ao longo da minha vida.

Considero minha infância feliz, apesar das faltas. Da falta de um pai que cumprisse o seu papel. Da falta de uma casa adequada que abrigasse uma família de oito pessoas. Da falta do fardamento escolar. Da falta de alimentação adequada. Da falta de energia elétrica. Da falta de água. Em determinados momentos da minha infância e adolescência, esses itens básicos faltaram para mim. Só não faltou a coragem de uma mãe, que lutou sozinha para criar e educar os seus filhos.

Quando olho para trás e rememoro todas essas dificuldades, agradeço a vida que eu tenho hoje, e que só foi possível pelo sustento que a minha mãe me deu. Só foi possível por causa dos estudos, por causa das oportunidades que eu tive. Eu sou uma das/dos milhões de brasileiras/os que começaram a trabalhar cedo. Até chegar ao posto de professora mestra, aprovada em concurso público, precisei realizar diversas atividades laborais: dar faxina em casa de uma vizinha, vender pomadas, bijuterias, dar aulas particulares etc.

Por isso, com dezesseis anos, eu não tinha a expectativa de entrar numa universidade pública, como vejo em muitos jovens de hoje em dia. Tampouco cursar a pós-graduação em universidades federais. Não vislumbrava realizar tais ações, porque eu não via pessoas como eu, pretas e pobres, cursando o ensino superior.

Em 2007, eu conheci o curso pré-vestibular chamado Universidade para Todos (UPT). Um curso gratuito, mantido pelo governo do estado da Bahia, e gerido pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), situada em Ilhéus, sul do estado. Cursar o UPT fez-me enxergar a UESC. Contudo, eu ainda não acreditava que ela poderia ser uma possibilidade para a minha vida.

Eu não levei o curso muito a sério, porque era gratuito. Afinal, eu ouvia dizer que serviços gratuitos não prestavam (atualmente, esse discurso ainda é recorrente). Ademais, eu também pensava que a universidade não era um lugar para

mim. Anos depois entrei num cursinho particular. Durante alguns meses pude estudar sem pagar mensalidade, graças à ajuda da tia de um amigo da família, que era (e ainda é) funcionária do cursinho/escola. O nome dela é Eliete, e sou muito grata por isso. Em contrapartida, eu trabalhava fiscalizando provas no colégio.

Só aos vinte anos consigo o meu primeiro emprego, que não era fácil. Eu era promotora de vendas externas. Trabalhava debaixo do sol, andando por diversos bairros da periferia de Itabuna, minha cidade natal, fazendo cartão para fidelizar clientes numa empresa de gás de cozinha. Com esse emprego, eu pude pagar as mensalidades do cursinho, mas não era o que eu queria para a minha vida.

Foi quando em 2010 eu entrei na universidade para cursar Letras, mas não só. Consegui entrar e permanecer até 2014, ano da minha formatura. Consegui me formar, graças ao apoio da minha mãe, e também das políticas de assistência estudantil. Quando eu ingressei na UESC, era aluna do noturno, já que eu trabalhava durante o dia. Contudo, não demorou muito para eu sair do trabalho. Saí porque eu descobri que poderia ser bolsista na universidade. Saí porque estava cansada de andar debaixo do sol. Saí porque eu recebia comissão menor que os homens que faziam o mesmo serviço que o meu. Saí porque projetei na universidade o meu futuro.

Durante a graduação eu recebi uma bolsa, para conseguir permanecer na universidade e concluir o curso. Essa bolsa era proveniente dos recursos financeiros do governo federal, para investimento em Assistência Estudantil aos estudantes de baixa renda. Com o tempo dedicado, exclusivamente, aos estudos, eu pude realizar muitas atividades nos quatros anos e meio da minha graduação.

Eu trabalhei como estagiária administrativa. Fui bolsista do Programa de Consolidação das Licenciaturas (Prodocência), criado em 2006, com o objetivo de ampliar a qualidade das ações voltadas à formação de professores. Fui bolsista do Programa Universidade para Todos. Nessa ocasião, trabalhei como monitora da área de linguagens. E fui também bolsista de iniciação científica.

Foi a iniciação científica que me proporcionou experiência necessária para eu realizar uma pesquisa de mestrado e para ingressar no doutorado. Foi a partir da iniciação científica que me tornei a pesquisadora que eu sou hoje, com compromisso ético e político.

Desse modo, as políticas de ampliação de vagas nas universidades e também a sua expansão (com destaque para o interior), bem como a criação dos Institutos Federais de Educação, Ciência, e Tecnologia, a criação do SISU e do PROUNI, a reformulação do FIES e do ENEM são ações que mudaram a minha vida e de muitos jovens, sobretudo, negros e pobres. São políticas que hoje estão ameaçadas. Os nossos sonhos estão ameaçados.

Se eu não tivesse todas as oportunidades que citei. Se eu não fosse beneficiária das citadas políticas educativas e sociais (como Bolsa Família, por exemplo) hoje eu não seria mestra. Talvez eu ainda estivesse trabalhando debaixo do sol, porque não há esforço no mundo que supere a falta de oportunidades. Aquele era um emprego digno, claro, mas a questão é: esse era o caminho traçado para mim.

Entrar e me formar (muito bem) numa universidade pública mudou, completamente, a minha vida. Mudou o meu pensamento, mudou a minha consciência, por conta dos caminhos que trilhei. Mudou pela formação que eu busquei. Mudou pelos ótimos professores que tive. Mudou por conta do movimento estudantil que fiz parte. Mudanças que são positivas.

Contudo, romper a barreira da entrada na universidade não foi a única dificuldade que enfrentei. Quando eu me “atrevi” a cursar um Mestrado numa instituição federal, e fora do meu estado, deparei-me com o preconceito racial. Muitas vezes, fui questionada sobre o conhecimento que eu produzia. Eu incomodava aquelas e aqueles que pensam a literatura como um objeto puramente estético. Incomodava pessoas brancas que se sentem representadas pela literatura canônica e, por isso, não aceitam ouvir as vozes que foram marginalizadas.

Percebi que o incômodo dizia respeito não só à literatura são-tomense, não só às literaturas africanas, de modo geral, mas ao corpo negro, ao sujeito mulher que produzia essa pesquisa. Tenho a consciência de que ocupo um lugar que não foi reservado para pessoas como eu: negras, mulheres, periféricas, e que, por isso, a minha presença incomoda. No entanto, continuo minha caminhada. Continuo impondo a minha presença incômoda. Continuo na luta. Eu não retrocederei.

Feitas essas considerações, sobre um pouco da minha trajetória, reporto-me ao outro lado do oceano Atlântico, para trazer outra voz negra, africana, são-

tomense. Nesta dissertação apresento a voz de Olinda Beja, que reconta histórias de povos que foram submetidos à escravidão (de diferentes maneiras). É a partir da escrita de Olinda Beja, em sua obra *Histórias da Gravana*, que eu deixo a minha contribuição aos estudos da literatura e da cultura. Deixo aqui o registro da minha voz, que insurge contra os silenciamentos ainda impostos. Somo, desse modo, a minha voz às *vozes-mulheres* que perspectivam um futuro de liberdade.

Para situar as discussões que serão apresentadas, é necessário relembrar que o continente africano, com toda sua extensão e pluralidade étnica, linguística, histórica e religiosa é concebido, não raras vezes, como um todo unificado. Essa visão reduzida sustentou-se durante o processo de colonização dos países africanos e dessa história de dominação surgiu uma África inventada pelo ocidente, com história única, definida e contada pela perspectiva eurocêntrica. Desse modo, cenas de destruição, exotismo e miséria são muito recorrentes na composição de certo imaginário ocidental sobre o continente africano. De acordo com Joseph Ki-Zerbo (2010), “essa imagem foi projetada e extrapolada ao infinito ao longo do tempo, passando a justificar tanto o presente quanto o futuro” (p. 31).

Na obra *A invenção da África: gnose, filosofia e ordem do conhecimento*, o filósofo congolês Valentin-Yves Mundimbe (2013, p. 10) interroga as construções das imagens ocidentais sobre o continente africano. O autor desconstrói esse conhecimento imperial e colonial construído por intelectuais ocidentais, das diversas áreas. Nessa mesma perspectiva, o crítico literário palestino Edward Said expõe essa invenção do ocidente, referindo-se ao Oriente, o que, por analogia, podemos nos reportar o continente africano, afirmando que, durante vários séculos, escritores, historiadores, entre outros, utilizaram “não só os trabalhos eruditos, mas também as obras literárias, as passagens políticas, os textos jornalísticos, livros de viagens, estudos religiosos e filológicos” (SAID, 1990, p. 34), isto quer dizer, utilizou-se todo um arsenal literário, no sentido lato da palavra, para descrever e dominar o continente africano.

São cinco os países que têm o português como língua oficial: Angola, Guiné-Bissau, Moçambique, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. Com exceção dos dois últimos, esses países travaram um longo período de luta armada contra o exército colonial português, a fim de obterem a libertação nacional, e só conquistaram

independência na década de 1970. Após a vitória dos movimentos de libertação, afirmou-se nesses países, com suas diferenças e singularidades, literaturas que, dentre outros propósitos, celebravam a (re)construção nacional. Desde então, principalmente, essas literaturas têm sido um importante instrumento para a desconstrução de identidades estereotipadas e para a construção/afirmação de símbolos que produzem sentidos de identificação coletiva aos povos africanos das diferentes nacionalidades.

A literatura de São Tomé e Príncipe, dentro do panorama das literaturas africanas escritas em português, é relativamente pouco estudada no Brasil e, talvez, por esse motivo seja considerada como escassa. Sobre esse estatuto de dupla perifericidade, Inocência Mata declara “lembro-me sempre da lapidar afirmação de Gérard Genette: quer contenha um livro, dois livros ou vários milhares, a biblioteca de uma civilização encontra-se sempre completa, porque no espírito dos homens se constitui sempre como sistema”. E acrescenta, parodiando Antônio Cândido (1959): “comparada às outras congêneres, a literatura são-tomense até pode ser escassa. Mas é ela, e não outra, que exprime os são-tomenses e a sua cultura” (MATA, 2010, p. 10).

Esse dado se agrava quando constato que apenas cinco mulheres poetisas movem a literatura de São Tomé e Príncipe. Duas delas já falecidas: é o caso de Alda Espírito Santo (1926-2010) e Maria Manuela Margarido (1926-2007) e as de hoje: Olinda Beja (1946), Conceição Lima (1961) e Goretti Pina (1970). Não devemos desconsiderar a dimensão desse país, no que tange ao pequeno número de mulheres são-tomenses que escrevem e publicam sua literatura. Contudo, considerando que os homens escritores/poetas representam mais do triplo desse número, reafirmo a disparidade de gênero na literatura, de um modo geral, e na literatura são-tomense, de modo particular. Essas *vozes-mulheres*, sejam elas são-tomenses ou brasileiras, “cose[m] a rede de nossa milenar resistência” (EVARISTO, 2008).

Marcada por uma tradição poética, a referida literatura começa a existir, enquanto sistema literário, a partir da publicação de *Ilha de Nome Santo* (1942), do poeta Francisco José Tenreiro (1921-1966), o qual, segundo Inocência Mata (2010), inaugura a modernidade literária de São Tomé e Príncipe. Já o escritor português

Manuel Ferreira (1977a) apenas considera a existência de uma expressão são-tomense na literatura a partir da publicação desse título.

De todo modo, a “poesia foi forma privilegiada de expressão literária de São Tomé e Príncipe. E este fenômeno ainda se verifica hoje, mais de sessenta anos depois da publicação da obra [*Ilha de Nome Santo*]” (MATA, 2010, p. 55). Francisco José Tenreiro é um dos grandes nomes da literatura do referido país. Por outro lado, também temos representativas *vozes-mulheres* que compõem a historiografia literária são-tomense, como citei anteriormente. Poetisas/escritoras “do passado e do presente [que] escreveram [e escrevem] as páginas da literatura poética de São Tomé e Príncipe” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 15). Ao escrever as ilhas, essas mulheres escrevem a si próprias e se inscrevem no espaço social que, historicamente, foi destinado aos homens.

Feitas as ponderações necessárias para a melhor compreensão do meu trabalho, explicarei do que trata a pesquisa que apresento nesta dissertação. O objetivo central deste estudo consiste em analisar na obra *Histórias da Gravana*, da escritora, poetisa e professora Olinda Beja, os recursos utilizados para a construção de uma identidade cultural são-tomense.

No intuito de alcançar esse objetivo, analisei, mais especificamente, as relações entre memória, oralidade e identidade cultural nos contos de *Histórias da Gravana*, bem como os sentidos de insularidade presentes na referida obra. Para a realização do estudo proposto, selecionei quatro contos, são eles “Maiá”, “Homenagem”, “O amarrador de chuva” e “O segredo do tempo de Sam Piquina”.

Para explorar novas áreas dentro da problemática que propus, identifiquei os estudos pós-coloniais como corrente teórica que fundamenta esta pesquisa. As análises dos contos que selecionei estão embasadas em estudiosos de diferentes áreas das ciências humanas. Considero alguns autores importantes, destaco, principalmente, Inocência Mata (1998; 2010), Isabel Castaño (2012), Achille Mbembe (2014; 2017), Stuart Hall (2004; 2013), Joel Candau (2011) e Inês Rodrigues (2018).

Os diálogos que a obra *Histórias da Gravana* estabelece com os outros campos do conhecimento não oblitera o seu pertencimento ao campo específico da literatura. Olinda Beja mostra-se comprometida com a realidade social de onde

emergem os seus contos, sem, contudo apresentar-se mais política do que estética. Ressalto que as construções identitárias agenciadas pela memória e o recurso à oralidade são o foco central desta dissertação. Apresento a seguir a estrutura de cada capítulo desta pesquisa.

No capítulo I - **As ilhas do meio do mundo** – apresento uma breve contextualização histórica, política e cultural de São Tomé e Príncipe. Destaco a existência e a resistência da literatura são-tomense no contexto da pós-colonialidade. Dentro desse contexto de resistência, abordo também as vozes femininas insurgentes da literatura são-tomense. Apresento, mais detalhadamente, a trajetória literária e intelectual de Olinda Beja e a sua inscrição nos corpos literário e social são-tomenses. Fundamento esse capítulo nos pressupostos teóricos de Inocência Mata (2004; 2008; 2010), Isabel Castaño (2012), Achille Mbembe (2014), Édouard Glissant (2005), Elizabeth Bayer (2012) e Jéssica Falconi (2011).

No capítulo II - **Contos que recontam histórias** – apresento a primeira seção de análise sobre as construções de uma identidade cultural são-tomense, representada na obra *Histórias da Gravana*. Selecionei dois contos: “Maiá” e “Homenagem”, nos quais analisei as questões identitárias e estratégias de resistência empreendidas nessas narrativas. Fundamentei essas análises nos pressupostos teóricos de Inocência Mata (1998), Isabel Castaño (2012), Inês Rodrigues (2018) e Édouard Glissant (2005), Assunção de Maria Sousa e Silva (2018) e Tomas Bonnici (2009).

Minha proposta para o terceiro e último capítulo desta dissertação – **O arado das palavras de Olinda Beja** – consiste em estudar dois contos que apresentam as questões identitárias numa linguagem mais trabalhada poeticamente. Retomei a metáfora do arado utilizada por Olinda Beja no seu poema “Prelúdios”, da obra *À sombra do Oká*. Utilizo tal metáfora para indicar o modo como essa escritora constrói essas narrativas, pois o uso do arado permite um maior arejamento da terra. De modo análogo, Olinda Beja permite o extravasamento da poeticidade ou um maior “arejamento” da sua escrita nos contos “O amarrador de chuva” e “O segredo do tempo de Sam Piquina”. Como fundamentação teórica, utilizei os estudiosos Regina Correia (2017), Achille Mbembe (2014), Pierre Nora (1993), Maria Nazareth Soares Fonseca (2008) e Inês Rodrigues (2018).

Ressalto que era necessário escrever a minha introdução enunciando na primeira pessoa do singular, pois apresento aqui não só o passo a passo da minha dissertação, mas também um pequeno registro das dificuldades de uma jovem pesquisadora negra, num ambiente acadêmico pensado e reservado para as pessoas brancas. A partir de agora, portanto, enunciarei na primeira pessoa do plural.

CAPÍTULO I
AS ILHAS DO MEIO DO MUNDO

1.1. Contexto histórico, político e cultural de São Tomé e Príncipe

*Aqui, neste fragmento de África
onde, virado para o Sul,
um verbo amanhece alto
como uma dolorosa bandeira.
Conceição Lima*

A epígrafe que abre este capítulo apresenta São Tomé e Príncipe como o “fragmento de África” que Conceição Lima (2004) costura em “Afroinsularidade”. O poema aborda a colonização portuguesa nas ilhas do golfo da Guiné, a partir da perspectiva dos sujeitos que foram escravizados. O referido país tem o *status* diminuto (MATA, 2004) dentro da imensidão do continente africano. É composto por duas ilhas principais e algumas ilhotas, já identificadas em seu nome: a ilha de São Tomé e a ilha do Príncipe. Com pouco mais de 1000 km² esse Estado insular possui, aproximadamente, cento e noventa mil habitantes. Segundo Inocência Mata (2004, p. 49), “ser um país pequeno ou grande, é, para os nacionais desse país, uma fatalidade no sentido em que não se pensa nisso: é-se e pronto! Ser-se um pequeno estado insular torna-se, no contexto mundial, dupla fatalidade”.

O Estado insular que hoje conhecemos como São Tomé e Príncipe, foi até 1471, aproximadamente, um arquipélago desabitado. A chegada dos colonizadores portugueses a essas ilhas, assim como em diversas áreas do chamado “Terceiro Mundo”, constituem as áreas do planeta que sofreram a dominação política e econômica, bem como a usurpação dos seus recursos naturais e humanos (SANTO, 1978), a partir do empreendimento das Grandes Navegações, iniciada pelos portugueses no século XV, os quais se “aventuraram” “por mares nunca dantes navegados” (CAMÕES, 2000, p. 01).

Sobre a afirmação dessa data de descobrimento, os historiadores são-tomenses Carlos Agostinho das Neves e Maria Nazaré de Ceita afirmam que:

[...] tudo começou com Lopes Lima, um estudioso da expansão portuguesa que, nos meados do século XIX, ao escrever sobre o assunto, terá aventado a hipótese daquelas ilhas terem sido descobertas por João de Santarém e Pero Escobar, nos finais de 1470 e princípios de 1471; ainda segundo os mesmos autores terá sido a partir desta tese que se começou a assumir estas datas como uma possibilidade para a descoberta das ilhas (*apud* Castaño 2012, p. 28).

Como pudemos perceber, não é consensual entre os estudiosos do país o reconhecimento da data de descobrimento das ilhas de São Tomé e Príncipe. Contudo, interessa-nos, aqui, citá-la para situarmos o período que vai do descobrimento das ilhas até a atualidade, com a constituição de uma sociedade são-tomense. Esclarecemos, contudo, que apresentaremos um breve panorama, que já atende aos objetivos desta dissertação.

Depois da chegada dos portugueses a esse território insular, eles instalaram um entreposto para a navegação marítima para o continente asiático, e com o estabelecimento nesse local, criaram uma colônia de povoamento, iniciando, em 1493, através de Álvaro de Caminha, o povoamento efetivo das ilhas, composto por colonos brancos e africanos escravizados (sobretudo, do Congo, Gana, Togo e Nigéria), depois das tentativas de João de Paiva, em 1486. De acordo com Édouard Glissant:

Se examinarmos as três formas históricas de povoamentos, perceberemos que ao passo que os povos migrantes da Europa, como os escoceses, os irlandeses, os italianos, os alemães, os franceses, etc. chegam com suas canções, suas tradições de família, seus instrumentos, a imagem de seus deuses, etc. Os africanos chegam despojados de tudo, de toda e qualquer possibilidade, e mesmo despojado da língua. Porque o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem, porque nunca se colocavam juntas no navio negreiro, nem nas plantações, pessoas que falavam a mesma língua. O ser se encontrava dessa maneira despojado de toda espécie de elementos de sua vida cotidiana, mas também, e, sobretudo, de sua língua. O que acontece com esse migrante? Ele recompõe através de rastro/resíduos uma língua e manifestações artísticas que poderíamos dizer válidas para todos [...] Ora, o africano deportado não teve a possibilidade de manter, de conservar essa espécie de heranças pontuais, mas criou algo imprevisível a partir unicamente dos poderes da memória, isto é, somente a partir dos pensamentos do

rastro/resíduo, que lhe restavam: compôs linguagens crioulas [línguas, no caso de São Tomé e Príncipe] e forma de arte válidas para todos (2005, p. 19-20).

De acordo com Inocência Mata (2010, p. 15), “por necessidade de comunicação entre os portugueses e africanos, de várias origens e línguas, surgiram os crioulos da ilha de São Tomé (o forro) e da ilha do Príncipe (o lunguyé), portadores e suportes do húmus de uma cultura nativa [...] mestiça”. Vale citar novamente Édouard Glissant, para ilustrar o conceito de língua crioula:

É uma língua compósita, nascida do contato entre elementos linguísticos absolutamente heterogêneos uns aos outros [...] É algo novo de que tomamos consciência, mas algo que não podemos dizer tratar-se de uma operação original, porque quando estudamos as origens de toda e qualquer língua [...] percebemos que quase toda língua nas origens é uma língua crioula (2005, p. 24).

Inocência Mata acrescenta que a “mestiçagem [de culturas] teve feições diferentes ao longo do tempo para se 'estabilizar', pelo menos durante um século e meio, na sua particularidade de cultura insular africana, a partir do século XIX” e que, para além da 'tradicional' e redutora mestiçagem luso-africana, na qual se pensa a cultura são-tomense constituída exclusivamente por escravizados das costas africanas e portugueses, houve um processo de transculturação. As contribuições desse “caldo” cultural abarcam também o Brasil e as colônias britânicas do Golfo (p. 15-6). São Tomé e Príncipe constitui-se, assim, como uma nação pluricultural.

Contudo, no fim do século XV, as ilhas contavam apenas:

[...] com dez mil habitantes, número que se multiplicaria na segunda metade do século XVI. O crescimento da população contou ainda com outras medidas, uma delas levada a cabo pelo rei D. João II. Não tendo Portugal uma população suficiente para colonizar todos os territórios recém-descobertos e os brancos não serem imunes às doenças tropicais, as uniões entre brancos e negros foram encorajadas, desde o princípio, como uma deliberada estratégia de colonização, **ordenando o rei que uma escrava fosse distribuída a cada colono branco, com a intenção de aumentar a população da ilha** (Seibert *apud* Castaño, 2012, p. 29 – grifo nosso).

Percebemos, desse modo, que a política de miscigenação racial portuguesa nesse território (mas não só) cumpria tão somente seus propósitos imperialistas, pautada na violência sexual contra as mulheres negras escravizadas, como demonstra o trecho em destaque. Ao contrário do que ainda hoje se repete sobre uma suposta colonização portuguesa fraterna, ideia presente no imaginário português, devido à “grande narrativa nacional pós-imperial de um colonialismo português mais pacífico” (RODRIGUES, Inês, 2018, p. 31), constatamos aqui a dupla escravização da mulher negra na sociedade colonial.

De acordo com Carlos Espírito Santo (1998, p. 15), a partir do ano de 1650, observa-se a intercontinentalização do tráfico de “carne humana”, empreendida pelas potências europeias da época: Portugal, França, Espanha, Inglaterra e Holanda. Desse modo, o pequeno arquipélago transformou-se no maior entreposto do Atlântico, no qual se transacionavam, como mercadorias, os sujeitos negros escravizados, oriundos de Moçambique, Angola, Guiné-Bissau, Cabo Verde, Libéria, Serra Leoa, Nigéria, Camarões e outros países do continente africano. De acordo com Achille Mbembe, os mundo euro-americanos fizeram uma:

espoliação organizada, quando, em proveito do tráfico atlântico (do século XV ao XIX), [na qual] homens e mulheres originários da África foram transformados em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda. Aprisionados no calabouço das aparências, passaram a pertencer a outros, hostilmente predispostos contra eles, deixando assim de ter nome ou língua própria. Apesar de a sua vida e o seu trabalho serem a partir de então a vida e o trabalho dos outros, com quem estavam condenados a viver, porém proibidos de manter relações como co-humanos, nem por isso deixariam de ser sujeitos ativos (MBEMBE, 2014, p. 12).

A primeira colonização portuguesa nas ilhas teve como motor econômico a produção de açúcar, empreendida às custas da mão de obra escravizada. De acordo com Inês Filipa de Abreu Castaño (2012):

A abastança econômica da primeira colonização com origem na cultura da cana sacarina havia de durar pouco tempo, em virtude de uma conjuntura pouco favorável enformada pelo florescimento da mesma cultura do outro lado do Atlântico, no Brasil - para onde

acabariam por se mudar a maior parte dos fazendeiros, em parte estimulados pelos ataques holandeses - pela falta de qualidade do açúcar de São Tomé e por consequência da sua drástica desvalorização (face ao brasileiro e madeirense) (p. 22).

Somam-se a isso, os ataques dos angolares¹, os quais contribuíram no agravamento da instabilidade econômica das ilhas, causando a queda da cultura do açúcar no século XVI. De acordo com Inocência Mata (2008), consolidou-se o processo de mestiçagem nesse tempo:

do grande *pousio* (c.200 anos), como lhe chamou Francisco Tenreiro, em que São Tomé e Príncipe foi entreposto de escravos e porto de escala e onde chegavam - e donde irradiavam também – grupos de emigração do além-mar, aglutinando elementos de cultura variada (africanos, portugueses e americanos, do Brasil fundamentalmente) e já miscigenados. O que se passa nas ilhas em termos de estruturação social durante este período, em que se desmantela o binómio morador-dono de engenho/escravo, é a consolidação da elite mestiça que herdara escravos, engenhos e terras (Mata, 2008, p. 22).

Inocência Mata expõe nesse trecho o capítulo da história de São Tomé e Príncipe, no qual o tráfico humano foi a atividade que movimentou a economia das ilhas, aproximadamente, entre 1595 e 1822. De acordo com Achille Mbembe (2017, p. 22), “o comércio negreiro funcionava com o sangue e a punção dos braços e das energias mais vitais das sociedades que forneciam escravos”. Ele acrescenta que esses sujeitos escravizados eram compreendidos como “um corpo sem mundo e sem terra, um corpo de energia combustível, uma espécie de duplo da natureza que era possível transformar, pelo trabalho, em *stock* ou fundo disponível” (p. 23).

Após os séculos de *pousio*, iniciou-se o segundo período de colonização portuguesa nas ilhas, que foi desencadeado por fatores como a independência do Brasil, em 1822, e a abolição do tráfico de sujeitos negros nos territórios portugueses, pois “as receitas obtidas com o tráfico brasileiro de escravos acabaria por ser investida, em boa parte, na agricultura de plantação em São Tomé, na

1 Gerhard Seibert (2002) aceita a tese de que a origem dos angolares advém, provavelmente, do século XV e XVI, dos sujeitos escravizados que fugiam da exploração dos canaviais.

sequência da introdução do café, em 1787, e do cacau, em 1822 (no Príncipe), desencadeando a reactivação da exportação em larga escala” (CASTAÑO, 2012, p. 33).

Essa expansão da nova economia impôs condições de trabalhos desumanas, o que desencadeou uma revolta, culminando na abolição da escravatura, em 1875. Desse modo, a abolição da escravatura abalou a economia das ilhas, já que os fazendeiros não possuíam, a partir de então, mão de obra suficiente, e para a resolução desse “problema” os portugueses criaram o trabalho via contrato, recrutando trabalhadores de diversos países do continente africano. De acordo com Adriana Bayer (2012):

Uma experiência de cinco séculos de colonização, dentre os quais quatro sob o sistema escravocrata, a abolição jamais significou liberdade, apenas a mudança para o sistema da servidão, em cuja prática pouca diferença se mostrava para o antigo sistema. Portanto, violência e resistência constituem o acervo da memória dos africanos, notadamente, dos nascidos nas ilhas de São Tomé e Príncipe (p. 100).

Desse modo, essa modalidade de trabalho configurou-se como uma atualização da mão de obra escravizada, gerando recusa por parte dos trabalhadores. “Se a princípio o contrato contemplava uma cláusula de retorno, a partir de certa altura o recrutamento torna-se uma forma de deportação sistemática para o trabalho forçado que decreta o não retorno” (Rougé *apud* Falconi, 2011, p. 188). A tentativa de forçar esses sujeitos ao trabalho nas roças resultou no massacre de Batepá, em três de fevereiro de 1953. De acordo com Inocência Mata (2004):

[...] o hediondo massacre perpetrado em São Tomé e Príncipe pelo governador Carlos de Sousa Gorgulho em 03 de fevereiro de 1953, [contou] com a ajuda da população metropolitana ali residente. O massacre foi movido pelo impulso desenvolvimentista do governador, que tentava contornar o fato de não haver 'meios legais' para pôr os são-tomenses a trabalhar nas roças, uma vez que não vigorava na colônia o perverso 'estatuto do indigenato'. A poetisa Alda do Espírito Santo e o advogado português anti-fascista Manuel João da Palma Carlos tiveram um papel preponderante no desfecho do massacre. Pela voz da poetisa se fixou a memória daqueles que fisicamente

sucumbiram e os que sobreviveram a cuja voz ela juntou com a sua, como nos poemas “Onde estão os homens caçados neste vento de loucura” e “Trindade” (61-2).

Alda do Espírito Santo, em entrevista a Michel Laban (2002), relata que “armaram uma espécie de campo de concentração na praia de Fernão Dias, atrocidades iam tendo lugar dia a dia [...] No campo de concentração, as pessoas [...] eram obrigadas a ‘confessar’ mentiras. Aqueles que não escrevessem, eram baleados e atirados ao mar” (Alda *apud* Bayer, 2012, p. 105). Nos versos do seu poema “Onde estão os homens caçados neste vento de loucura”, Alda do Espírito Santo desvela a sua cólera e tristeza:

Os corpos tombados no mato.
 As casas, as casas dos homens
 destruídas na voragem
 do fogo incendiário
 as vidas queimadas,
 erguem o coro insólito da justiça
 clamando vingança.
 E vós todos carrascos
 e vós todos algozes
 sentados nos bancos do réus
 - Que fizestes do meu povo?...
 - Que respondeis?
 - Onde está o meu povo?...²

Leonel Mário d’Alva, um dos fundadores do Comité de Libertação de São Tomé e Príncipe (CLSTP), afirma, em entrevista (2014) concedida ao site DW, que o massacre impulsionou a criação da organização política, e acrescenta: “podemos considerar que o massacre de 1953 foi, efetivamente, uma etapa que levou os são-tomenses a terem consciência de que a sua luta não deveria ser apenas pela igualdade dos direitos cívicos, mas também pela independência completa do país”. De acordo com Inês Castaño (2012):

² Publicado em *Antologias de poesia da Casa dos Estudantes do império* (1994), organizado por Mário Pinto de Andrade e Francisco Tenreiro.

[O massacre de Batepá] marca o início do nacionalismo santomense, numa fase de luta organizada, com a criação, em 1960, pela elite forra em exílio, do CLSTP (Comité de Libertação de São Tomé e Príncipe) que, em 1974, dará lugar ao MLSTP (Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe). Com a queda do regime fascista português, a 25 de Abril de 1974, é assinado o Acordo de Argel – o primeiro passo para a independência de São Tomé e Príncipe. Neste processo o papel dos jovens estudantes santomenses foi preponderante, tanto na persuasão do governo militar em Lisboa, como na intimidação dos colonos brancos a regressarem a Portugal. De notar que do processo de descolonização não se registraram quaisquer vítimas (2012, p. 35).

Apesar das milhares de vidas assassinadas durante o massacre de Batepá, Castaño ressalta a ausência de vítimas provenientes do processo de independência. Vale notar que isso tem a ver com a experiência colonial em São Tomé e Príncipe, que foi diferente daquela experienciada nos outros países do continente africano (com exceção do seu “vizinho” Cabo Verde). Vários fatores contribuíram para essa peculiaridade, como a sua condição de arquipélago desabitado, no período da chegada dos portugueses, diferentemente da realidade de Angola, Guiné-Bissau e Moçambique (considerando o universo dos cinco³), onde já existiam sociedades nativas. De acordo com Leonel Mário d’Alva (2014):

Muitos militantes do CLSTP/MLSTP preconizavam a luta armada, mas a posição que teve mais sucesso foi a luta política. São Tomé e Príncipe é uma pequena ilha com difícil acesso e os países que estão mais próximos não eram muito favoráveis à luta armada. E também não é muito o espírito do são-tomense organizar a luta armada.

Assim, “o estado colonial não foi imposto a uma sociedade autóctone já existente, em vez disso, foi o próprio processo da colonização [na segunda metade do século XV, muito antes da colonização dos outros países] que deu forma à sociedade local desde o princípio da sua existência” (CASTAÑO, 2012, p. 38).

3 Citado a partir de Inocência Mata, quando se refere aos cinco países africanos de língua oficial portuguesa.

Após um longo período de colonização, cerca de quinhentos anos, São Tomé e Príncipe encontra-se inserido num contexto pós-colonial, que teve início a partir de sua independência, em 1975. Percebemos no “tempo incerto do pós-colonialismo, tantas vezes assombrado pelo seu inquilino fantasmático, que é ainda o tempo e a herança colonial” (RIBEIRO, 2011, p. 197), as várias contradições que caracterizam esse Estado recém-independente, como os descaminhos tomados pelo partido MLSTP (Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe) que teve origem nos ideais socialistas, bem como a manutenção de privilégios de um determinado grupo e a exclusão de outros. De acordo com Castaño (2012):

Devido à sua história de descendentes de *escravos* libertos, os forros eram os únicos negros na ilha que possuíam pequenos lotes privados de terra, as glebas. Os serviçais e tongas viviam exclusivamente nas sanzalas das roças, os forros nos arredores da capital, em pequenas vilas e em comunidades dispersas, enquanto que os angolares estavam concentrados nos seus povoamentos compactos do sul da ilha (2012, p. 37 – grifo nosso).

São Tomé e Príncipe, atualmente, possui uma democracia neoliberal, hoje comandada pelo presidente Manuel Pinto da Costa. A propósito, foi ele o primeiro presidente do país, em 1975. Esse político foi filiado ao MLSTP nos anos (1975-2011) e conduzido, pelo seu partido, ao cargo máximo da República, quando São Tomé e Príncipe conquistou a independência. De acordo com Gerhard Seibert (2002), “a política local gera redes de clientelismo e reforça laços de parentesco e de relações de patronagem, alimentadas por uma complexa teia de corrupção, transversal a toda a sociedade santomense (SEIBERT, 2002, p. 10). Inocência Mata assim expõe a complexidade da cultura política são-tomense:

A sigla do país, STP – São Tomé e Príncipe –, transformada jocosamente, em **Somos Todos Parentes** ou **Somos Todos Primos**, é uma prova da consciência que dessa situação contaminada por uma peculiar tragicidade política. É que dessa condição de parentesco colectivo decorrem muitos constrangimentos na gestão política, já por si só caracterizada por vícios como nepotismo, clientelismo [...] vícios eventuais em outras sociedades de estados grandes e continentais –

mas que em São Tomé e Príncipe são potenciados, e exponenciados por pressões afectivo-familiares, por se tratar de uma sociedade em que todo mundo se conhece ou é parente de um parente (2004, p. 49 – grifos da autora).

Inocência Mata é são-tomense de nascimento, é professora da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. A sua condição de são-tomense diaspórica, no entanto, não oblitera a preocupação com o seu país. Ela não se esquivava ao papel do intelectual, conforme aponta Edward Said (2003). Sobre a educação e cultura de São Tomé e Príncipe ela expõe:

Um Estado que não se conhece uma política (programa) para a Educação, a Cultura e a Língua (falo de política de Estado e não de governos); Um Estado que não consegue promover a dignificação da classe docente [...] um Estado que opta pela privatização a todo custo, sem salvaguardar o direito dos trabalhadores à Educação e acesso à Cultura [...] um Estado que não promove a importação de livros e revistas, generalistas ou de especialidades [...] que não conseguiu manter as duas únicas salas de leitura; que não consegue fazer com que se mantenha uma publicação regular no país; que não consegue criar condições para que haja rádio e na televisão, estatais, um programa cultural e de entretenimento de teor educativo, informativo e formativo; que não está atento às pequenas iniciativas de teor educativo e com potencialidades económicas a médio e longo prazos (2004, p. 21-22).

Inocência Mata ilustra, desse modo, a ausência das políticas de Estado para a educação e cultura do seu país. Consequentemente, há em São Tomé e Príncipe uma marcante desigualdade social, na qual metade da sua população é afetada pela pobreza. Concordamos que “os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas (MBEMBE, 2014, p. 15). Sabemos que as desigualdades sociais e raciais é comum aos países que foram colonizados pelas nações imperialistas e que, na atualidade, mantêm uma política alinhada aos interesses do capitalismo neoliberal, podemos aqui citar o Brasil como exemplo. De acordo com Achille Mbembe:

Por neoliberalismo entenda-se uma fase da história da Humanidade dominada pelas indústrias do silício e pelas tecnologias digitais. O neoliberalismo é a época ao longo da qual o tempo (curto) se presta a ser convertido em força reprodutiva da forma-dinheiro. Tendo o capital atingido o seu ponto de fuga máximo, desencadeou-se um movimento de escalada. O neoliberalismo baseia-se na visão segundo o qual ‘todos os acontecimentos e todas as situações do mundo vivo podem deter um valor de mercado’. Este mundo caracteriza-se também pela produção da indiferença, a codificação paranoica da vida social em normas, categorias e números, assim como por diversas operações de abstração que pretendem nacionalizar o mundo a partir de lógicas empresariais. Assombrado por um duplo funesto, o capital, designadamente o financeiro, define-se agora como ilimitado, tanto do ponto de vista dos seus fins, como dos seus meios. Já não dita apenas o seu próprio regime de tempo. Uma vez que se encarregou da ‘fabricação de todas as relações de filiação’ procura multiplicar-se ‘por si mesmo numa infinita série de dívidas estruturalmente insolúveis’ (2014, p. 13-4).

Seguindo esse pensamento, o neoliberalismo, desse modo, afeta o funcionamento das democracias, sobretudo, aquelas que há pouco tempo emergiram do colonialismo. Contudo, esperamos uma saída para a democracia (sem obliterar as suas contradições) e não a saída dela. Acreditamos ser possível, seguindo Antonio Loja Neves no prefácio do livro de Inocência Mata (2004), “uma sociedade mais justa e mais ajustada” (p. 14).

1.2. A (r)existência de uma literatura são-tomense no contexto pós-colonial

*Nossa voz ergueu-se consciente e bárbara
sobre o branco egoísmo dos homens
Noémia de Sousa*

A investigação que desenvolvemos sobre a literatura são-tomense fundamenta-se nos estudos pós-coloniais. Ressaltamos que a possibilidade de voz conferida aos povos que foram colonizados, mediante os espaços abertos pelos estudos pós-coloniais, não oblitera nosso posicionamento crítico em relação a tais estudos, visto que eles foram estabelecidos nos centros de saber, por pensadores provenientes de ex-impérios colonialistas. Contudo, não podemos negar que eles promoveram mudanças “no campo dos estudos culturais (e literários), [pois permitiram] a análise das relações de poder, nas diversas áreas da atividade social caracterizada pela diferença: étnica, de raça, de classe, de gênero, de orientação sexual” (MATA, 2014, p. 1).

Entendemos como pressuposto desta dissertação que a colonização é o principal motor do regime de desigualdades à escala planetária. Fazemos tal declaração no tempo presente, seguindo o pensamento de Achille Mbembe (2017), e por entendermos que o fim das administrações coloniais não determinou o fim do colonialismo. Embora as antigas colônias tenham conquistado, muitas delas através de revoluções, o patamar de Estados-nação, não vivemos num mundo descolonizado, porque a estrutura das relações centro-periferia não se transformou significativamente. De acordo ainda com Mbembe:

Diz-se que a revolução é um acontecimento violento. Esta violência é planejada. Em acontecimentos revolucionários, pode ter como alvo pessoas que incarnam a ordem prestes a ser derrubada. Apesar de ser inevitável, ela deve ser contida e voltar-se contra as estruturas e as instituições. É verdade que a violência revolucionária tem algo de irreduzível. Pretende destruir e liquidar uma ordem estabelecida – liquidação que não se pode obter pacificamente. Ela ataca mais a ordem das coisas do que as pessoas (2017, p. 40).

As revoluções pretendiam livrar os povos africanos, das diferentes nacionalidades, do jugo colonial ao qual estavam submetidos. Para Frantz Fanon (1990), a descolonização, desse modo, é sempre um fenômeno violento. Tentando responder ao questionamento de Gayatri Spivak (2014), sobre a mudez do sujeito subalterno, nesse caso, o sujeito colonizado, Thomas Bonnici (2009) conclama Frantz Fanon (1990) e Wa Thiong'o Ngugi (1986) para concordar que “o colonizado pode ser reescrito na história (p. 265) e acrescenta que “o colonizado fala quando se transforma num ser politicamente consciente que enfrenta o opressor com antagonismo sem cessar” (BONNICI, 2000, p. 17). Vale ainda acrescentar que:

[A descolonização] introduz no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens novos. Mas esta criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural; a “coisa” colonizada se faz no processo mesmo ao qual se liberta (FANON, 1968, p. 26-7).

Sabemos que o colonialismo “dividiu o mundo em duas partes, hierarquicamente constituídas, e o centro se consolidava apenas através da existência do outro colonizado” (BONNICI, 2009, p. 264). No discurso hegemônico, a metrópole representa o centro, o lugar da civilização, da ciência e progresso, enquanto a colônia é lugar de atraso cultural, da ignorância e selvageria. Nesse sentido, a literatura produzida pela metrópole, durante o período colonial, cumpria o papel de afirmar uma suposta superioridade europeia e dirimir a cultura dos povos colonizados.

Segundo Bonnici (2009), “todas as literaturas oriundas das ex-colônias europeias surgiram da experiência da colonização” (p. 267), assim, tais literaturas estão inseridas no contexto do pós-colonialismo. De acordo com Inocência Mata:

Estudos sobre o pós-colonialismo, sobretudo de tradição anglo-saxônica, ainda discutem o alcance desta idéia: alguns entendem-na como referente à situação em que vive(ra)m as sociedades que emergiram depois da implantação do sistema colonial, enquanto para outros o “pós” do significante “colonial” refere-se a sociedades que

começam a agenciar a sua existência com o advento da independência (2000, p. 01).

Compreendemos aqui o termo “pós” do significante “colonial” no sentido temporal, considerando a explicitação no início dessa seção, pois reconhecemos que houve uma transição do colonialismo moderno a uma colonialidade global, imposta, sobretudo, pelos Estados Unidos. De acordo com Stuart Hall (2013):

O movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos. Ao contrário, o “pós-colonial” marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra (Hall, 1996a). Problemas de dependência, subdesenvolvimento e marginalização, típicos do “alto” período colonial, persistem no pós-colonial. Contudo, essas relações estão *resumidas* em uma nova configuração (p. 62).

Tomas Bonnici (2009) expõe alguns questionamentos acerca da situação das literaturas produzidas nas ex-colônias e nota que, se a relação metrópole e colônia sempre foi tensa, seria justo as literaturas escritas a partir da invasão colonial até o presente mostrarem essas tensões. Essas literaturas, desse modo, dão voz aqueles que foram silenciados pelo regime colonial e constroem identidades outras, diferentes da perspectiva colonial.

São vozes, como a da combativa poetisa moçambicana Noémia de Souza, a qual recuperamos na epígrafe desta seção, que estilhaça, literariamente, o poderio do sistema colonial. Nessa acepção, “o pós-colonial pressupõe uma nova visão da sociedade que reflete sobre a sua própria condição periférica, intentando adaptar-se à lógica de abertura de novos espaços” (MATA, 2000, p. 01) e, portanto, desafiando “as narrativas legitimadoras anteriores”, como aponta Russell Hamilton (1999, p. 14).

Estudar as literaturas africanas escritas em português, nesse caso, e, especialmente, a literatura são-tomense, implica debruçarmos sobre questões históricas, políticas, culturais, e, sobretudo, identitárias. Entendemos que “toda identidade humana [seja ela individual ou coletiva] é construída e histórica [...] Histórias inventadas, biologias inventadas e afinidades culturais inventadas vêm

junto com toda identidade (APPIAH, 1997, p. 242). Dessa maneira, a identidade não é inerente ao indivíduo, mas é construída historicamente, do mesmo modo que “as culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações” (HALL, 2004, p. 50).

A literatura de São Tomé e Príncipe, dentro do panorama das literaturas africanas escritas em português, é, relativamente, pouco conhecida/estudada no âmbito acadêmico e escolar brasileiros, por variados motivos, dentre os quais se destacam problemas editoriais de distribuição e circulação. Contudo, importa sublinhar essa última observação sobre as dificuldades de acesso a obras literárias são-tomenses, pois a constatação não deve obliterar a existência de um significativo sistema literário que, entretanto, acaba limitado pela centralidade editorial exercida por Portugal, como afirma Inocência Mata (2009):

O que nós vemos é que os escritores que não são publicados em Portugal não são estudados. Salvo raríssimas exceções. Portanto, continuam a ver as literaturas africanas, a ver a África pelos olhos da ex-metrópole. Na minha perspectiva, isto é inaceitável [...] já alguém parou para conferir quais são os escritores africanos privilegiadamente publicados em Portugal? Pois convido a essa observação e talvez descubram que se trata, sobretudo, de escritores luso descendentes. Será porque, devido à sua origem mestiça, podem erigir-se a representações metonímicas da dimensão transfronteiriça da cultura portuguesa e da vocação atlântica de Portugal? Não se trata de observação beligerante, é tão somente a amarga lucidez de uma situação de dominância etnocultural. [...] Agora, é realmente a literatura são-tomense uma literatura consolidada [...]⁴

A crítica de Inocência Mata, como vemos, volta-se para o privilégio de escritores brancos, no que diz respeito à editoração e circulação de suas obras. Por outro lado, as obras desses escritores africanos ainda têm menor circulação e aceitação que outras obras já estabelecidas no cânone literário. No caso da literatura de São Tomé e Príncipe, que sofre do estatuto de dupla perifericidade, essa problemática é ainda maior.

4 Em entrevista à *Revista Crioula* (2009, p. 6).

Sabemos que Francisco José Tenreiro é um dos grandes nomes da literatura do referido país. Destacamos também outros importantes nomes, de ontem: Francisco Stockler (1759-1829), Caetano da Costa Alegre (1864-1890), Herculano Levy (1889-1969), Marcelo Veiga (1892-1976), Almada Negreiros (1893-1970), Sacramento Neto (1901-1938), Sum Marky (1911-2003), Maria Manuela Margarido (1925-2007), Alda do Espírito Santo (1926-2010), Fernando Macedo (1928-2006) e de hoje: Tomás Medeiros (1931), Albertino Bragança (1944), Olinda Beja (1946), Francisco Costa Alegre (1953), Rafael Branco (1953), Jerónimo Salvaterra (1953), Frederico Gustavo dos Anjos (1954), Conceição Lima (1961), Aíto Bonfim (1963) e Goretti Pina (1976).

A prosa são-tomense, segundo Manuel Ferreira (1977a), é “modestíssima, quantitativa” (p. 82). De acordo com Inocência Mata, esse “desequilíbrio” é visível na quantidade de poesia publicada nos últimos anos face à produção narrativa (2010, p. 55). Entendemos que tal “desequilíbrio” pode estar relacionado com a já referida tradição poética do país. Contudo, reconhecemos que a prosa tem o seu lugar no sistema literário de São Tomé e Príncipe, considerando a vasta publicação das obras ficcionais de Olinda Beja, para o que importa neste estudo.

1.2.1 As resistentes vozes femininas da literatura são-tomense

*Uma mulher oferece à noite
o silêncio aberto
de um grito
sem som nem gesto
apenas o silêncio aberto assim ao grito
solto ao intervalo das lágrimas
Ana Paula Tavares*

Se a literatura de São Tomé e Príncipe é relativamente pouco estudada no Brasil, como já mencionamos no início deste capítulo, esse dado se agrava quando constatamos que apenas cinco⁵ mulheres são-tomenses têm suas obras publicadas⁶. Ainda assim, algumas delas, muitas vezes, são esquecidas pela crítica literária (consideramos aqui o âmbito restrito das literaturas africanas escritas em português).

Os versos que servem de epígrafe a esta seção, podem ser compreendidos no sentido de resistência dessas vozes literárias femininas, as quais se expressam nas figuras de Maria Manuela Margarido (1926-2007), Alda Espírito Santo (1926-2010), Olinda Beja (1946), Conceição Lima (1961) e Goretti Pina (1976).

Apesar de poucas, essas escritoras, poetisas, sobretudo, apresentam obras representativas na literatura de seu país, mas que até o momento foram pouco exploradas em trabalhos mais sólidos (dissertação e tese). Parafraseando Alda Espírito Santo, são vozes do passado e do presente que escreveram e escrevem as páginas da literatura de São Tomé e Príncipe (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 15). Ao escrever as ilhas, essas mulheres escrevem a si próprias e se inscrevem no espaço social que, historicamente, foi destinado aos homens. Aos homens brancos, sobretudo.

Não devemos desconsiderar a dimensão de São Tomé e Príncipe, no que tange ao pequeno número de mulheres são-tomenses que escrevem e publicam sua literatura. Contudo, considerando que os homens escritores/poetas representam

⁵ Não consideramos a literatura portuguesa de “motivação africana”, seguindo a perspectiva de Inocência Mata (2010, p. 219).

⁶ De acordo com a pesquisa que realizamos.

mais do triplo desse número, reafirmamos a disparidade de gênero na literatura, de um modo geral, e na literatura são-tomense, de modo particular. Como afirma Inocência Mata, “às vezes é preciso repetir o óbvio” (2004, p. 54).

A “comunidade”, neste caso, a de São Tomé e Príncipe, é “imaginada” (ANDERSON, 2008) aqui pela escritora Olinda Beja, num contexto em que a literatura são-tomense é, marcadamente, masculina. Essa esmagadora presença de homens (sobretudo, brancos) na literatura e o privilégio de estarem inscritos nesse lugar foi denunciado há quase cem anos pela escritora Virginia Woolf, no seu livro *Um teto todo seu* (1929). No caso das escritoras africanas, Laura Padilha ressalta que “só muito tardiamente tiveram condições de acesso à escrita” (2002, p. 13). De acordo com Inocência Mata:

No contexto de suas sociedades, marcadas por desigualdades institucionalizadas por disposições legais, tradicionais e de mentalidade, as mulheres escritoras constituem um grupo privilegiado tanto em termos de classe e socioculturais quanto por causa do domínio da escrita, que ainda é um poder em África. Razão por que, de certa maneira, essas mulheres acabam por funcionar como portas-vozes deste segmento da sociedade (2007, p. 421).

Contudo, ainda que essas mulheres tenham esse privilégio, comparando com a realidade da maioria da população feminina são-tomense, grupo mais vulnerável à pobreza e com difícil acesso à educação, essas escritoras ainda não possuem o mesmo *status* literário que os seus colegas escritores. Ainda de acordo com Inocência Mata e Laura Padilha:

As mulheres [são] excluídas de seus cânones nacionais, desde que eles começam a erigir-se. No caso da Literatura, vale lembrar que tal exclusão se repete em todos os sistemas literários nos quais há nitidamente uma predominância de vozes masculinas, pois os textos, como produtos simbólicos e como 'documentos do imaginário', na expressão de Jacques le Goff, submetem-se aos mesmos aparatos de dominação impostos pelas ideologias hegemônicas (2007, p. 13).

Isto porque, sendo “o patriarcado uma forma de expressão do poder político” (SAFFIOTI, 2015, p. 58), ele exclui as mulheres das reflexões culturais e dos

espaços de poder na sociedade. Ele imprime barreiras que dificultam a ascensão das mulheres, operando para mantê-las afastadas dos espaços de tomada de decisão, e também da literatura. Entendemos, nesse sentido, que quando a mulher se inscreve na literatura como sujeito dotado de voz própria, ela subverte a ordem, pois esse ainda é um espaço restrito, historicamente, destinado aos homens brancos letrados.

No caso específico desta dissertação, uma mulher negra escritora, essa ordem é subvertida duas vezes, considerando a sua condição racial como mais um motivo de discriminação, ainda que ela afirme positivamente em seus textos uma condição “mestiça”. Percebemos que ao inscrever o seu corpo na literatura, ela desafia, assim, a lógica dominante. Essas cinco escritoras, de modo geral, vão, cada uma a seu modo, escrevendo as suas páginas de resistência na literatura são-tomense.

De acordo com Jane Tutikian (2007):

a emergência de mulheres escritoras termina revelando uma realidade diferenciada através de temas relacionados com o ser mulher e a experiência feminina. Some-se a isso o recorte e a recontextualização dessa mesma experiência dentro do processo histórico, o que é, também, um traço de atualidade e imputa, de uma vez por todas, a necessidade dessa mesma produção ser vista como parte de um todo (p. 231).

No diálogo que essas mulheres realizam com a História, Desde Maria Manuela Margarido à Goretti Pina, entendemos que elas “não abandonam sua própria história, que, então, se insere em projetos outros, legitimando a identidade do feminino, emudecida pela cultura dominante, como diferença e como partícipe do construto da identidade nacional” (p. 232). Seguindo Inocência Mata (2007), “cabe um olhar sobre o lugar de mulheres escritoras africanas nos sistemas literários de seus países, em que também é visível esse silenciamento, a fim de que se escarpelize a ausência de vozes femininas nos *corpora* canônicos das literaturas africanas” (p. 421).

Seguindo a perspectiva de Assunção de Maria Sousa e Silva (2016), afirmamos que na literatura são-tomense a “ação do feminino se efetiva: primeiro,

com o exercício de poetizar [e narrar] como voz de um lugar em que os direitos de expressão estão constantemente cerceados” (SILVA, 2016, p. 219) e através da manifestação “da luta interior da mulher que procura sua própria identidade, sua própria voz. Seu rosto e seu corpo, fazendo ressaltar de modo indelével seu modo de estar-no-mundo, sua marca, sua dicção pessoal e ímpar” (AUGEL, 2002, p. 33). Nesse sentido, essas vozes literárias femininas falam de si e de suas relações com o mundo.

Segundo Mata & Padilha (2007), “é nosso objetivo contribuir para que se consolidem a urgência e a necessidade do resgate de vozes por tanto tempo deixadas de lado pela ideia de que só o centro, nos seus vários desdobramentos, tinha direito a uma fala audível” (p. 16). É isso que perspectivamos com a investigação sobre a literatura produzida por uma mulher negra são-tomense.

1.3. Olinda Beja e sua inscrição nos corpos literário e social são-tomenses

*Quisera o tempo vigiar o encanto
que o sol nascente pôs no teu caminho
Olinda Beja*

Olinda Beja nasceu em Guadalupe, São Tomé e Príncipe, em 1946, num contexto em que as colônias portuguesas eram consideradas províncias de Ultramar. É filha de pai branco português e mãe negra são-tomense. De acordo com Tomás Medeiros:

Como era hábito nessa altura, os filhos mestiços seguiam inexoravelmente um dos três destinos: 1) enviados para a Europa, ou para continuar os estudos ou para limpar os pais da vergonha do preconceito social⁷ de ter mantido relações com uma mulher negra, 2) abandonados ao sabor do destino, 3) vivendo a vida miserável dos negros da ilha” (MEDEIROS, 2011, p. 181).

No caso da escritora Olinda Beja, o seu destino foi viver em Portugal, já que o seu pai, José Beja de Martins, a enviou ainda criança para a Europa. Desse modo, ela cresceu “na metrópole no seio da família onde os preceitos colonialistas prevaleciam” (MEDEIROS, 2011, p. 181) e foi privada “do colo da mãe negra, do pranto do ossobô, da sedução de Izunari” (DUARTE, 2011, p. 18).

Olinda Beja é licenciada em línguas e literaturas modernas pela Universidade do Porto e em literaturas africanas de língua portuguesa pela Universidade Aberta. Foi professora do ensino secundário em Portugal e também professora de língua e culturas portuguesa e *lusófonas* na Suíça. Ela é membro da União Nacional de Escritores e Artistas de São Tomé e Príncipe – UNEAS. Hoje divide a vida entre o seu lugar de nascimento, São Tomé e Príncipe, e Portugal.

Percebemos, desse modo, que a trajetória pessoal de Olinda Beja está atravessada por dois mundos distintos, com os quais nem sempre foi fácil lidar. De um lado o europeu, o lado paterno que lhe reclamava a supremacia de uma educação esmerada, sem máculas, nem desvios, do outro, o africano, o lado

⁷ Entendemos essa problemática como discriminação racial.

materno, o afeto, a distância, a solidão entre mares, a dúvida e a vontade de descobrir enigmas sem resposta.

Sua trajetória intelectual começou muito cedo, primeiro pelo gosto dos livros que leu quando era criança. Seus avós e bisavós paternos (portugueses) eram professores, com ligações também ao teatro, fato que lhe proporcionou a abertura de caminhos para a literatura. No colégio onde estudou, Olinda Beja integrou grupos de teatro e canto coral, aperfeiçoando assim a voz e o gosto pela récita. Aos poucos, a poesia foi surgindo na sua vida.

No entanto, nunca esteve nos propósitos de Olinda Beja editar o que escrevia, até surgir a oportunidade através da Câmara Municipal de Aveiro, cidade geminada com a cidade de Santo Antônio, capital da ilha do Príncipe. A partir desse contato, foi publicada em fevereiro de 1992 a sua primeira obra, “*Bô Tendê?*”, que no português brasileiro significa “você entende?”. A redescoberta das raízes maternas, aliada ao gosto pela literatura, possibilitou que outros livros fossem publicados. Olinda Beja mantém uma escrita profícua, com um total de dezenove obras publicadas, incluindo poesia e prosa, como destacamos a seguir.

As obras de Olinda Beja estão dispostas aqui por ordem de publicação, são elas: *Bô Tendê?* (1992), *Leve, Leve* (1993), *No país do Tchiloli* (1996), *A pedra de Vila Nova* (1999), *Pingos de chuva* (2000), *Quebra-mar* (2001), *A ilha de Izunari* (2003), *Um pé-de-perfume* (2005), *Água crioula* (2007), *15 dias de regresso* (2007), *Aromas de cajamanga* (2009), *O cruzeiro do sul* (2011), *Histórias da Gravana* (2011), *A casa do pastor* (2011), *Um grão de café: uma simples homenagem ao menino chinês do pote vazio* (2013), *À sombra do Oká* (2015), *Tomé Bombom* (2016) e *Chá do príncipe* (2017) e *Simão Baladão* (2019). Além disso, Olinda Beja tem poemas e contos traduzidos para o espanhol, francês, inglês, árabe, chinês e esperanto. Podemos depreender dos títulos citados acima que São Tomé e Príncipe figura como matéria da literatura de Olinda Beja.

Entendemos que a condição diaspórica de Olinda Beja não oblitera de si o pertencimento a sua mátria são-tomense. Vale ressaltarmos, a fim de respondermos a possíveis questionamentos, que pertencer a uma nação não diz respeito só a uma questão de origem, mas também de escolha, seguindo a esteira de Mbembe (2017).

Entendemos que “uma massa incessantemente crescente de pessoas participa agora em vários tipos de nacionalidades (nacionalidade de origem, de residência, de escolha) e de ligações identitárias” (p. 27). O primeiro e último caso desvelam a situação de Olinda Beja frente ao seu pertencimento a São Tomé e Príncipe.

Percebemos na obra de Olinda Beja sua busca pela identificação e afirmação das suas raízes, um regresso a sua ancestralidade materna. Nessa busca de si, a escritora aponta o reconhecimento de sua “mestiçagem”, a sua dualidade de raças. Com uma vasta produção, sobretudo, poética, ressaltamos que a motivação para Olinda Beja escrever, primeiramente, poesia, tem ligação com a sua fuga frente à discriminação racial que sofreu na Europa. Discordamos, no entanto, da sua perspectiva sobre uma mestiçagem rácica. De acordo com Pires Laranjeira:

[Olinda Beja] encarna uma dualidade ambivalente, fundadora de sua identidade, num paralelismo com o discurso de Tenreiro, mas sem a sua ironia, de quando este fala ser branco e negro, como que jogando-se através da imagem de um tabuleiro de xadrez, consoante a mulher com quem está num determinado momento. Essa ambivalência de Tenreiro (que é também de Olinda Beja) a indefinição da raça (nem branco, nem negro) ou a assunção de uma raça não tão vantajosa socialmente como a branca, mas ainda assim, mais vantajosa do que a negra, pode ser interpretada como dificuldade de hesitação em o sujeito poético assumir-se como negro, por um complexo da cor/raça (2011, p. 29-30).

Olinda Beja vê na mestiçagem uma só identidade, positiva, portanto, com a qual se identifica. Contudo, nossa preocupação para esta investigação não se centra na construção de identidades políticas da autora. Na obra eleita como *corpus* desta dissertação, *Histórias da Gravana*, o projeto que se realiza diz respeito às construções de identidades culturais de São Tomé e Príncipe, agenciadas a partir do recurso à memória e à oralidade.

E é nessa obra que a escritora presta uma homenagem ao seu país de nascimento.

Homenagem à pátria que aprenheu a amar de longe, de ouvir falar, de sonhar em noites de exílio no país dos brancos, na terra do colonizador que não lhe perdoava o amorenado da pele, os caracóis

do cabelo, a tumidez dos lábios. Necessidade de atualizar a imagem das ilhas, o clima da terra útero e húmus (DUARTE, 2011, p. 18).

De modo geral, notamos que Olinda Beja, “muitas vezes busca no cenário insular as referências capazes de contextualizar seu discurso no espaço santomense, para nele, estabelecer um foco primordial” (JORGE, 2011, p. 208). No labor de sua escrita, ela insere diversos signos que ilustram o encanto mencionado no poema que serve de epígrafe desta seção: como ilha, terra, mar, árvore, dentre outros. São signos que inserem o seu país, São Tomé e Príncipe, na Literatura. Desse modo, Olinda Beja garante sua inscrição nos corpos literário e social são tomenses.

CAPÍTULO II
CONTOS QUE RECONTAM HISTÓRIAS

2.1. Identidade cultural são-tomense em *Histórias da Gravana*

*Eu vou trazer para o palco da vida
pedaços da minha gente
Alda Espírito Santo*

Identificamos os *contos que recontam histórias*, citados no título desta dissertação, na obra *Histórias da Gravana* (2011), da escritora são-tomense Olinda Beja. Ela foi premiada com uma bolsa de criação literária pelo Centro Nacional de Cultura para construir a referida obra. Desde o título, ela situa-nos no ambiente geográfico e cultural de São Tomé e Príncipe, pois o termo “gravana”, originário da língua forro “glavana”, diz respeito à estação seca do clima desse país. Há em São Tomé e Príncipe a existência de duas estações apenas, a das chuvas (outubro a maio) e a estação da seca (junho a setembro) que é denominada gravana.

Histórias da Gravana (2011) é um livro de narrativas curtas, acompanhado de uma narrativa mais longa, “A ilha de Izunari”, que foi escrito em 2007. Nessa obra a escritora dá voz aos saberes ancestrais, tecendo suas narrativas a partir de sóias⁸ e histórias contadas pelos mais velhos. Seu lugar de enunciação é Batepá, como já referido, palco do maior massacre da história de São Tomé e Príncipe. A partir desse local, ela recorre a elementos da sociedade e da cultura de seu país para cantá-lo e assim proclamar uma identidade, ao mesmo tempo telúrica e insular.

São contadas histórias de vida desse povo, situadas em momentos anteriores e posteriores à independência de São Tomé e Príncipe, e entre a época das chuvas e a dos dias de sol ardente, as duas estações das ilhas. Há na obra a presença dos mitos que povoam o imaginário do povo são-tomense. A partir de *Histórias da Gravana*, Olinda Beja tece suas críticas sem, contudo, apresentar-se mais política do que estética.

As temáticas recorrentes da obra concernem, principalmente, à situação dos migrantes, a histórias de amores desencontrados, à exaltação dos mais velhos, à evocação ao mar, às relações internas e externas de poder, ao abandono e à exploração sexual das mulheres e à condição periférica de determinados segmentos

8 Contos orais são-tomenses.

da sociedade são-tomense. Alguns desses temas marcam o início da maturidade desse sistema literário nacional, mas “contemporaneamente estes temas desdobram-se numa reflexão mais alentada sobre os laços que estabelecem com o continente e aqueles traços que podem configurar uma perspectiva mais abrangente da africanidade” (RIBEIRO; JORGE, 2011, p.10).

Ao longo dos quinze contos, convive-se com os costumes, contempla-se a beleza dos lugares e das gentes, como também se pode conhecer um pouco da história do país. Ressaltamos que, antes de cada narrativa, provérbios escritos em língua forro, com tradução em português, servem de epígrafe aos contos, uma das quais abre o tópico deste texto. Tais epígrafes, muitas vezes, expressam o tom poético da narrativa de Olinda Beja.

Ademais, o livro apresenta um glossário com os termos escritos nessa língua, o que se constitui, aliás, em estratégia comum das escritoras e escritores dos países africanos de língua portuguesa para mostrarem que, se a língua oficial é o português, a expressão, nesse caso, é são-tomense. Podemos considerar *Histórias da Gravana* (2011) como um livro de afetos, considerando a paixão que a escritora tem pelo seu país de nascimento, a qual exala nessa obra.

Sabemos que a identidade é um construto social e “torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” como aponta Hall (2004, p. 13). Só sabemos o que significa sermos brasileiras, por exemplo, mediante os símbolos produzidos pela cultura do Brasil, o que causa identificação e sentimento de pertencimento a essa comunidade. A literatura, por sua vez, é um instrumento privilegiado na construção/imaginação da nação. Esse pensamento coaduna com o de Tomaz Tadeu da Silva (2000) quando aponta que “a identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação” (p. 97).

Nessa perspectiva, notamos que a construção das identidades na obra em questão abarca dois elementos fundamentais: a língua e a memória. Sabemos que a língua portuguesa é o idioma oficial de São Tomé e Príncipe e ferramenta com a qual Olinda Beja escreve suas obras. Entretanto, ao lado dessa “língua irmã”, de acordo

com Mata (2010), coexistem outras, as quais são introduzidas nessas narrativas. Sob a alcunha de provérbios ou outras manifestações, a prática de oralidade confere a esses textos um caráter peculiar, mas não só. De acordo com Padilha (2007), “a arte milenar da oralidade difunde vozes ancestrais, procura manter a lei do grupo, fazendo-se, por isso, um exercício de sabedoria” (p. 35). De acordo com o historiador malinês Amadou Hampaté Bâ:

Contrariamente ao que alguns possam pensar, a tradição oral africana, com efeito, não se limita a histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos, e os *griots* estão longe de ser seus únicos guardiões e transmissores qualificados. A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostuada a separar tudo em categorias bem definidas (2010, p. 169).

A inserção de elementos da tradição oral nessas narrativas é compreendida por alguns estudiosos como resistência mediante à tradição escrita. Entretanto, é necessário nos referirmos a uma resistência possível, pois entendemos que se os escritores africanos, os de língua portuguesa para o que aqui importa, escreverem apenas nas línguas locais, essas literaturas terão ainda menor circulação, o que, entretanto, remete a uma espinhosa discussão. Sendo assim, parece mais oportuno considerarmos uma negociação do “tradicional” com o “moderno” na construção de uma identidade são-tomense.

De forma abreviada, sobre essa questão, consideramos importante o posicionamento de Inocência Mata (1998), ao afirmar que se a língua expressa o mundo do sujeito falante, não importa o sistema linguístico que ele use, mas sim sua forma de expressão do uso da língua “isto é a LINGUAGEM- posicionamento que contempla, sobretudo a expressão do estar linguístico que é a representação do ser dos produtores, a sua forma de ser africano” (MATA, 1998, p. 121 – grifos da autora). Desse modo, a língua portuguesa converte-se em suporte para, entre outros aspectos, denunciar a lógica perversa de funcionamento dos diversos segmentos que formavam a sociedade colonial são-tomense.

A memória é outro elemento constitutivo da identidade e nas obras em questão é recuperada através da oralidade. Entendemos que a construção da memória é marcada pela seleção de lembranças e apagamentos. O antropólogo francês Joel Candau (2011, p. 68), entende que “a identidade e a memória estabelecem relações muito fortes”, porque a memória “ao mesmo tempo em que nos modela, é também por nós modelada. [Memória e identidade] se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narrativa” (CANDAU, 2011, p. 16). Desse modo, a memória figura como elemento fundamental na construção de perspectivas identitárias e na construção da referida obra de Olinda Beja.

2.1.1. “Maiá”: saberes e sentidos de resistência

*As lágrimas
escapuliram
esboçaram
no chão do meu rosto
um fio de mágoa profunda
queimando
bem fundo
Nenhum grito...
nenhum gemido...
palavra nenhuma
letra alguma
jamais traduziu
tanto sofrer
os olhos sentiram
a minha gente viu
E eu?
E eu?
Odete Semedo*

“Maiá” é a primeira narrativa da segunda parte do livro, intitulada “Gravana”. O conto inicia com o provérbio “Sábi di kloson sá balu”, que significa: “A chave do coração é a sepultura”. Nesse conto a narradora revisita sua infância e juventude na roça Pedra Maria, para contar a história de seus antepassados no período colonial. O fio de mágoa, ilustrado na epígrafe desta seção, é também o sentimento que costura a narrativa em questão.

Depois de vinte anos, em um relato marcadamente autobiográfico, a narradora conta a volta à sua terra, da qual foi expulsa com a mãe após a independência de São Tomé e Príncipe, por ser filha de colono, no entanto, já falecido. Ela se indigna ao ver que os atuais governantes, os forros, chamados de os filhos da terra, cometem erros semelhantes às ações que outrora eram praticadas pelos colonizadores.

De acordo com Inês Rodrigues, entende-se por forros:

[Os] escravos alforriados, homens e mulheres livres que gozam da cidadania plena, naturais das ilhas e seus descendentes e designa, também, o grupo etnocultural predominante em São Tomé e Príncipe.

Apesar de existirem forros de diferentes estatutos socioeconómicos, a elite local era composta, sobretudo, por homens e mulheres deste grupo, descendentes de uma “elite mestiça que, tendo herdado escravos e engenhos, de[tinha] também o comércio de escravos na zona e se dedica[va] a uma agricultura de subsistência” (Mata, 1993: 49), situação que se alterou com a recolonização das ilhas no século XIX. Muitos dos membros desta elite, também conhecidos como “filhos da terra”, viriam a ocupar posições sociais intermédias durante o colonialismo português tardio, desempenhando funções na administração pública da colónia e/ou sendo proprietários de roças (2018, p. 30).

Percebemos nessa passagem os privilégios de um determinado grupo social, os forros. Diferentemente dos serviçais, dos tongas⁹ e angolares¹⁰, os forros eram os únicos negros que possuíam glebas, pequenos lotes privados de terra (CASTAÑO, 2012, p. 37). Pudemos notar também que já existiam alguns privilégios antes mesmo da independência de São Tomé e Príncipe. Portanto, as desigualdades sociais mantiveram-se no pós-independência.

A narradora do conto “Maiá” amargura-se ao ver as pessoas jogadas à própria sorte, sobretudo as pessoas idosas, e acredita que a verdadeira independência do país ainda está por vir. A história constitui-se no monólogo da narradora, no cemitério Madalena, onde Maiá, sua avó, está enterrada. É para ela que a personagem/narradora dirige-se:

Não imaginas, Maiá, não conseguirás nunca imaginar, o quanto me custou voltar a entrar naquela roça. Como se um espinho de *mampião* de repente se cravasse em meu peito ou como se uma dor acutilante me atravessasse o coração e a alma. Vinte anos é ausência demais para quem teve uma infância tão feliz como eu! Infância e juventude! Aquela roça foi meu ninho de criança, meu aconchego de dias e noites em que a tua voz amiga e doce me embalou, canções de ninar e histórias de Sum Alé que começavam e acabavam sempre bem (BEJA, 2011, p. 61 – grifo da autora).

⁹ Grupo étnico minoritário, no sentido das relações de poder.

¹⁰ “Constituem uma etnia minoritária pouco estudada, mas com presença marcada por uma forte regionalidade cultural [...] Sabe-se que os angolares mantiveram uma sociedade paralela à sociedade colonial (constituída por portugueses e por forros), com a qual, mesmo depois de derrotados militarmente, apenas contactavam por meras razões económicas: empreitadas para roçar o mato e fornecimento de pescado à população em certas zonas das ilhas” (MATA, 2004).

Nesse trecho que abre a narrativa, a narradora relata como foi doloroso voltar à sua terra depois de vinte anos de privação. Notamos o sentimento topofílico com o ambiente da roça, lugar em que ela foi feliz até os vinte anos de idade e para onde não pode voltar depois que foi expulsa, juntamente com a mãe. No tocante à economia, denomina-se roça a unidade econômica e sociocultural que substituiu a agro-indústria do açúcar, em que predominava a economia do engenho das ilhas de São Tomé e Príncipe do século XIX.

Trata-se da estrutura agrária do país no presente, baseada na exploração do cacau e do café. A característica dominante da economia na história das ilhas de São Tomé e Príncipe foi o sistema de plantação, economia mantida à custa de mão de obra escravizada. De acordo com o escritor são-tomense Tomás Medeiros:

Cada roça funcionou como uma sociedade própria fechada sem contacto umas com as outras. Vitorino Magalhães Godinho descreveu uma vez a estrutura duma roça como sendo a duma sociedade feudal. As grandes plantações, para além da administração, possuíam um hospital, uma igreja, um sistema de transporte próprio, um tipo particular de construção que me leva a pensar com Adonias Filho que em São Tomé e Príncipe tinha existido nessa época uma verdadeira Nação Gapiúna (MEDEIROS, 2011, p. 184).

As roças de São Tomé e Príncipe são diferentes do que entendemos por roça aqui no Brasil. No entanto, como vimos no trecho destacado, Tomás Medeiros salienta os laços existentes entre o Brasil e São Tomé e Príncipe, mais especificamente, com o sul da Bahia, pois essa “Nação Gapiúna”, a qual ele se refere remonta, primeiro, à cidade de Itabuna, num contexto em que o cacau dava frutos de ouro e também de sangue. Tal expressão depois se expandiu decorrente do crescimento da lavoura cacauera também em outras cidades da região sul-baiana.

Percebemos ainda, no trecho destacado, a referência às histórias e cantigas contadas e cantadas por Maiá, que representa a figura do mais velho contador de histórias. Em todas as narrativas, essa presença é constante e sua aparição quase

sempre está ligada à arte da contação de histórias, destacando-se, portanto, a importância da oralidade. Ilustramos tal afirmação com a reprodução de uma *sóia*, presente na narrativa “no fundo da roça vive Canfadeia, olho de Konóbia, mão de macaca, pé de sereia, quê! Mina mum, vem aí Cafandeia” (BEJA, 2011, p. 64).

Em São Tomé e Príncipe coabitam quatro línguas: o português, o crioulo lunguyê e o crioulo forro, da ilha do Príncipe, e o crioulo angolar, da ilha de São Tomé. No entanto, o crioulo forro tem vantagem em relação às demais línguas locais, acreditamos que é por ele pertencer a um grupo social dominante. Ademais, ao contrário do lunguyê e do angolar, que já são pouco usadas, a língua forro ainda resiste nas canções. De acordo com Inocência Mata:

[...] a esmagadora maioria das canções é cantada em forro e, assim, mesmo as pessoas que não o utilizam em situações do cotidiano, cantam em forro e em forro se expressam na transmissão de sabedoria popular feita de provérbios, máximas, anexins, adivinhas, *sóias* ou *contájis* (MATA, 1998, p.34).

Concordamos que “a arte milenar da oralidade difunde as vozes ancestrais, procura manter a lei do grupo, fazendo-se por isso, um *exercício de sabedoria*” (PADILHA, 2007, p. 35). A prática de oralidade é um aspecto fundamental no conto, já que devemos considerar a importância da relação língua/identidade. Nesse sentido, reafirma-se que a inserção de elementos da tradição oral na narrativa aparece como forma de resistência mediante a tradição escrita. Talvez seja o caso de se referir a uma resistência possível, pois se os escritores africanos, os de língua portuguesa para o que aqui importa, escreverem apenas nas línguas locais, essas literaturas terão ainda menor circulação, o que, entretanto, remete a uma espinhosa discussão.

De forma abreviada, sobre essa questão considera-se importante ter em conta que, se a língua expressa o mundo do sujeito falante, não importa o sistema linguístico que use, mas sim sua forma de expressão do uso da língua “isto é a LINGUAGEM – posicionamento que contempla, sobretudo a expressão, o *estar linguístico* que é a representação do ser dos produtores, a sua forma de ser africano (MATA, 1998, p. 121 – grifos da autora).

Desse modo, a língua portuguesa converte-se em suporte para, dentre outros aspectos, denunciar a lógica perversa de funcionamento dos diversos segmentos que formavam a sociedade colonial são-tomense. Na obra *Histórias da gravana*, Olinda Beja utiliza um português “de ritmo gramaticalmente europeu, mas de gosto insularmente tropical e equatorialmente santomense” (TRIGO, 2011, p. 14).

No trecho a seguir, verificamos como se estabeleciam as relações de poder na sociedade colonial são-tomense:

Ao entrar naquela roça, Maiá, eu sabia que estava à procura de um tempo perdido que ali vivi e que queria reavivar contigo, como se fosse possível fazer analepses na vida, como se eu pudesse trocar o presente pelo passado e regressar no ventre de minha mãe. Lembraste como eu nasci, Maiá? Claro que lembrás... tu sabias de tudo... Meu pai, já avançado na idade para procriar, resolveu-se a ir a Portugal desvirginar menina branca com quem selasse um ato formal que o faria mudar de estatuto perante uma sociedade colonial que, apesar de transgredir em todas as regras, as sabia impor de uma forma déspota e cruel. Como sabes, Maiá, meu pai foi sempre capataz na Pedra Maria [...] tinha a confiança e a estima do administrador, a amizade do contabilista, do enfermeiro e de alguns contratados de Cabo Verde, do que mais precisava?! Uma esposa Rodrigues e brannnca! – gritava o velho administrador – Nada de misturas com essa gente (BEJA, 2011, p. 61-62).

A “gente” a qual ao administrador se refere são as mulheres negras que serviam, no sentido sexual do termo, ao capataz quando lhe apetecia ter “umas horas de enleio mesmo que não fossem por amor” (BEJA, 2011, p. 62). A denúncia desses “serviços” prestados é recorrente na obra e dialoga com a história de formação da sociedade são-tomense. No intuito de povoar as ilhas de São Tomé e Príncipe e de empreender novas conquistas de Portugal, o rei D. João II concede em carta régia uma mulher escravizada para cada *morador*¹¹, “para dela a ter e dela se servir havendo o principal respeito a se a dita ilha povoar” (MATA, 1998, p. 19).

Desse modo, a base de formação da sociedade são-tomense é diversa, com múltiplas configurações portuguesas, africanas e brasileiras. No entanto, obtinha privilégios “o homem de bem e bem casado” (MATA, 1998, p. 22), ou seja, um sujeito

¹¹ Homem importante, a partir da autoridade conferida pelo colonizador.

importante casado com uma mulher branca, ainda que tivesse suas relações com as mulheres negras.

Apesar de o conto levar o nome da personagem Maiá, a única voz que ecoa é a da personagem/narradora onisciente, pois se em vida Maiá foi emudecida, agora morta sua voz encontra-se ausente de fato. Talvez essa seja uma estratégia de denúncia e uma maneira de dar voz àqueles que foram silenciados pelo regime colonial, como ilustra a passagem que segue:

Como é possível, Maiá, que ao fim de tantos anos de independência e de sonhos, os velhos continuem a ser completamente abandonados e chamados de feiticeiros e os jovens tenham que deixar a terra para sobreviver?! [...] o que me dilacera o coração e a alma, o que me indigna é o abandono a que te votaram, Maiá. Não só a ti, é claro. Ontem visitei a Dona Augusta, roça de muito cacau noutros tempos. Só encontrei velhos abandonados e estropiados e secadores na espera infrutífera de cápsulas de café ou cacau. Fui a Monte Mário, a Malanza donde trago uma visão fantasmagórica de gente entregue ao seu próprio destino. Ali tudo falta, sobra, felizmente, a alegria de um povo que nos abre os braços e do alto da sua pobreza, nos brinda com um sorriso imenso muito maior que o mar ali em frente (BEJA, 2011, p. 63).

A visão fantasmagórica que a narradora tem ao ver o abandono das pessoas faz-nos pensar no conceito de fantasmagoria, segundo a perspectiva de Inês Rodrigues (2018). A referida autora utiliza esse conceito “de origem marcadamente ocidental [...] na construção de políticas e práticas pós-coloniais da memória”, a partir do traumático episódio da história de São Tomé e Príncipe, o massacre de Batepá. De acordo com Rodrigues:

A fantasmagoria, enquanto modo de narrar e imaginar a nação pós-colonial, provou ser, nas últimas décadas, uma ferramenta social e conceptual muito forte para desvendar histórias e vozes omissas e questionar relações entre passado, presente e futuro (p. 29).

A indignação e a amargura são presenças constantes na narrativa. Além da difícil situação em que se encontrou o país após a independência, percebemos no desabafo da narradora a denúncia ao abandono do povo e ao abandono da memória dos mortos. De acordo com Achille Mbembe:

Na realidade, tudo o que os Negros viveram como história não tem forçosamente de ter deixado vestígios; e, nos lugares onde foram produzidos, esses vestígios não foram preservados. Assim, impõe-se saber: na ausência de vestígios e de fontes com factos historiográficos, como se escreve a história? Rapidamente começou a criar-se a ideia de que a escrita da história dos Negros só pode ser feita com base em fragmentos, convocados para relatar uma experiência em si mesma fragmentada, a de um povo em pontilhado, lutando para se definir não como um compósito absurdo, mas como uma comunidade cujas manchas de sangue são visíveis em toda a modernidade. Esta escrita esforça-se, aliás, por edificar uma comunidade que se forja a partir de restos dispersos em todos os cantos do mundo. No Ocidente, a realidade é a de um grupo composto por escravos e homens de cor livres que vivem, na maior parte dos casos, nas zonas cinzentas de uma cidadania nominal, no meio de um estado que, apesar de celebrar a liberdade e a democracia, é, fundamentalmente, um estado escravagista (2014, p. 59-60).

De acordo com a reflexão acima, a história dos sujeitos negros só pode ser recuperada através do recurso à memória ou de acordo com Édouard Glissant, através de rastro/resíduos. Recuperamos aqui tal conceituação:

[O sujeito negro] recompõe através de rastro/resíduos uma língua e manifestações artísticas que poderíamos dizer válidas para todos [...] Ora, o africano deportado não teve a possibilidade de manter, de conservar essa espécie de heranças pontuais, mas criou algo imprevisível a partir unicamente dos poderes da memória, isto é, somente a partir dos pensamentos do rastro/resíduo, que lhe restavam: compôs linguagens crioulas [línguas, no caso de São Tomé e Príncipe] e forma de arte válidas para todos (GLISSANT, 2005, p. 20).

Notamos, desse modo, que a impossibilidade de conservação de suas heranças pontuais (GLISSANT, 2005, p. 19) fez com que a história dos sujeitos negros, num sentido lato da palavra (sua língua, ciência, religião etc.) só pudesse ser recuperada a partir de fragmentos. No caso da personagem Maiá, a sua história é recuperada a partir da rememoração da narradora onisciente.

Vale ressaltar que a narrativa “se revela como feixes de memórias dolorosas cujo efeito receptivo faz-se de denúncia à realidade das pessoas mais velhas no

contexto atual” (SILVA, 2018, p. 55). Como é o caso de outra problemática que aparece na narrativa sobre as pessoas mais velhas (mulheres e homens) que ainda hoje são acusadas de feitiçeras. De acordo com Assunção de Maria Souza e Silva:

A idade avançada e os comportamentos psíquicos não considerados naturais, o andar curvo como também o fato de viverem sozinhos são justificativas para que os velhos carreguem a marca de feitiçeiros; conseqüentemente, estão fadados ao abandono pela família e à violência de diversos tipos, dentre eles, a negação de uma vida digna, em companhia de familiares, a usurpação de seus bens, mínimos que sejam, e do lugar social que tradicionalmente lhes era atribuídos pelo saber ancestral e a transmissão de experiências que pudesse guiar novos homens e mulheres (2018, p. 56).

A presença desses fatores citados por Silva (2018) fazem com que muitas pessoas idosas vivam sob o estigma da feitiçaria. A condição da personagem Maiá ilustra “o segmento de velhos e velhas em situação de desamparo, inseridos em um processo de exclusão que se inicia no seio familiar e se fortalece na sociedade, sob a negligência do Estado” (SILVA, 2018, p. 57). Por outro lado, esse fenômeno é característico da cultura são-tomense, como ilustra Valverde (2000):

Na sua vertente mais libertadora, os discursos e as práticas de feitiçaria podem permitir aos indivíduos um conjunto de táticas de recriação e de reinterpretação do mundo que são possibilitadas por um pressuposto ontológico generalizado: há agencialidades poderosas que não são deste mundo, do mundo empírico que é apreendido pelos sentidos em circunstâncias normais (Valverde, 2000 *apud* Rodrigues, 2018, p. 33).

Notamos aqui uma contradição, pois:

Quem é invocado nestes rituais são, muitas vezes, as testemunhas do sofrimento do povo colonizado, guardiões de memórias dolorosas e com poder performativo de agir no presente. Por outro lado, podem ser, também, os espíritos inquietos de homens e mulheres, contratados das roças e vítimas do “Massacre de 1953”, enterrados no mato sem direito aos rituais que proporcionam uma “boa morte” e, portanto, vagueando à procura do seu lugar devido na nação (cf. Valverde *apud* Rodrigues, 2018, p. 33).

Percebemos também na passagem que destacamos uma referência que aparece constantemente na obra de Olinda Beja, mas não só. “A presença

constante do mar como elemento circundante, a estabelecer margens e passagens” aparece, de modo geral, na literatura são-tomense, considerando a condição de ilhéu do país (RIBEIRO; JORGE, 2011, p. 09).

Ainda de acordo com Ribeiro; Jorge:

A internalização do mar como elemento a cercear e corroer, ao mesmo tempo, que se abre à distância e à possibilidade de trânsito, parece configurar uma hipótese de leitura importante para percebermos o quanto a matéria literária produzida nos dois países [São Tomé e Príncipe e Cabo Verde] estabelece inicialmente um caminho voltado para a compreensão do que há de próprio nos respectivos processos de formação cultural, abrindo-se, posteriormente, a uma reflexão acerca do lugar ocupado por tais processos no espaço maior de África e, sobretudo, a de língua oficial portuguesa (RIBEIRO; JORGE, 2011, p. 10).

Mais adiante na narrativa, a crítica da narradora volta-se aos integrantes das elites locais que assumiram o poder: eles “não souberam medir a História nem dosar a voracidade a que o poder sempre conduz. Esqueceram-se de que o poder corrompe e caíram nos mesmos erros e nas mesmas armadilhas do antigamente” (p.65). De acordo com Bonnici (2009), é enganosa a ideia de que a declaração de independência política de um país produz, por si, a *descolonização da mente*.

Ele ressalta que em geral, “os proclamadores da independência sentem-se herdeiros dos modelos políticos europeus e resistem em deixar a cultura importada. Em muitos casos, portanto, a libertação pura e simples dos liames coloniais (modelos econômico, político, e cultural) não ocorre” (BONNICI, 2009, p. 272).

A narradora de “Maiá” foi obrigada a ir embora de São Tomé e Príncipe quando ainda era jovem, fato que marcou profundamente a sua vida, como veremos no desabafo que segue:

Não imaginas, Maiá, o que é partir desta ilha com vinte anos, a idade dos sonhos e das ilusões, a idade em que tudo nos parece facilidades, em que a vida se ergue em vozes que nos aclamam e felicitam apenas por passarmos na rua e o vento se entretém a despentear-nos os cabelos... Lembras, Maiá, o que dizias enquanto me fazias a trança que me caía pelos ombros? Eu ria de tão feliz e tu repetias “*mina glávi*” uma e outra vez até minha mãe dizer “já chega Maiá”, sabes, uma pontinha de ciúme... (BEJA, 2011, p. 62).

A experiência da narradora de uma migração forçada, relatada no excerto acima, dialoga com a experiência pessoal da escritora Olinda Beja. Ainda criança ela foi viver em Portugal, deixando para trás a sua família materna. Só depois de adulta é que Olinda Beja regressa à São Tomé e Príncipe. A partir de então, passa a visitar o seu país de nascimento e coração todos os anos.

A narradora é expulsa no período em que as ilhas de São Tomé e Príncipe se libertam do jugo colonial, como ilustra a passagem a seguir:

Não, não sabes o quanto me custou partir em 1975 com tantas vozes em cima de mim, a gritarem numa espuma de ódio: “vai, vai embora filha de colono!” e só tu e Josia, o velho caboverdeano que tocava violão e me levava à escola da Madalena, me olharam como uma tristeza tamanha que fiquei a perceber fielmente a vossa mais pura amizade (BEJA, 2011, P. 62-3).

A migração forçada deixa marcas dolorosas na vida da narradora. Ademais, coloca-a numa situação delicada, pois ela não se considera pertencente ao lugar onde foi obrigada a viver, como também não se reconhece como parte daqueles que escravizaram o seu povo e usurparam as riquezas do seu país:

Sabes, Maiá, sabes porque não me considero desse grupo que tanto mal fez a gentes de África? É que eu saboreei o *angu* que a tua força batia tempo sem fim, saboreei a *cachupa* (lembras, Maiá, ficavas uma tarde a pilar o milho!), saboreei o izaquente da tua panela de barro, saborrei o *zêtchepalma* que pisavas dias a fio até se desprender da pinha de andim o líquido vermelho e pastoso com que depois temperavas o *kalulu*, o *d'jógó*, o molho no fogo que tinhas trazido da tua ilha do Príncipe! Eu senti as tuas mãos deslizarem como cisne nos meus cabelos até dele nascerem tranças e laços com que saía para a escola! Como se fosse sempre um dia de festa! (BEJA, 2011, p. 64).

Nesse trecho destacado a narradora ratifica, a partir da rememoração, o seu pertencimento ao continente africano, à sua gente. Ela recorre à culinária do seu país para compor os signos que a identificam como uma são-tomense. A referência à *cachupa*, uma espécie de feijoada preparada à base de feijão e milho, faz-se presente em quase todas as histórias. Essa iguaria diz respeito a um prato tradicional de Cabo Verde, país que sempre manteve relações estreitas com o “vizinho” São Tomé e Príncipe (SANTOS; RODRIGUES, 2017, p. 345).

Nas linhas que seguem somos expostas à triste situação da personagem Maiá:

Sonhava-te ainda na Pedra Maria, tua paciência de avó rodeada de crianças, afinal, vinte anos não te podiam ter deixado assim, alquebrada, esquelética, desdentada, cabelo todo branco, olhar tristemente agreste, mas infelizmente foi esta a imagem que de ti me fizeram na Pedra Maria antes de te mudares para tua última casa. Eu sei, Maiá, eu sei que foram muitos os infortúnios que se cruzaram contigo e te apoquentaram cruelmente. Após a nossa debandada e a euforia das primeiras ilusões os grandes não souberam medir a História nem dosear a voracidade a que o poder sempre conduz. Esqueceram-se que o poder corrompe e caíram nas mesmas armadilhas de antigamente. Talvez os teus netos, Maiá, os que agora são meninos, consigam realizar o que ainda não foi realizado e que é tão fácil de fazer, basta querer! (BEJA, 2011, p. 65).

A indignação e a amargura são uma constante na narrativa. Além do reconhecimento da difícil situação em que se encontrava o país após a independência, percebemos, no desabafo da narradora, a denúncia ao abandono do povo e à memória dos mortos. Nas últimas linhas que tecem o conto, a narradora rememora minuciosamente os encontros com sua avó e reafirma o desgosto de viver em um lugar que não é o seu.

Nas últimas linhas que tecem o conto, a narradora rememora minuciosamente os encontros com sua avó e reafirma o desgosto em viver em um lugar que não é o seu e que não se identifica. Podemos dizer que se trata de uma figuração da vida da escritora, uma vez que a narrativa dialoga diretamente com sua experiência pessoal de emigração:

Gostava tanto de te cingir ao meu corpo, Maiá, de sentir o bater forte do teu coração, de molhar o teu rosto acetinado com as minhas lágrimas, de te contar as minhas histórias da outra terra onde vivo e onde não gosto de viver, mas o silêncio deste campo santo da Madalena onde agora repousam os teus ossos e o teu sofrimento me dá resposta a este monólogo de amargura tamanha (BEJA, 2011, p. 65).

O conto encerra com o silêncio do campo santo da Madalena, onde Maiá está enterrada. Mesmo com essa triste situação, a narradora sonha com a transformação

do seu país, com uma verdadeira independência do seu povo. Nas suas palavras: “no dia da verdadeira independência do teu povo, eu virei dançar *puíta, ússua, rumba, kilelé*, eu virei para ouvir Sum Mé d’Aua comandar o socopé para as velhas senhoras do terreiro da Pedra Maria (BEJA, 2011, p. 65). Esse é o povo que mesmo com os problemas não perde a alegria de viver e que Olinda Beja exalta.

2.1.2. Um canto de “Homenagem” às mulheres são-tomenses

*Nessa manhã
- ainda -
de lápis na mão
quis deixar no poema
figura de gente
vivente sem encanto
dos ímpios
Odete Semedo*

O canto referido nesta seção diz respeito ao conto “Homenagem”. Ele está inserido na primeira parte do livro, intitulada “Estação das chuvas”. Apesar de ele anteceder a narrativa “Maiá”, já analisada na seção anterior, ele parece ser uma retomada dessa última. O conto inicia com a epígrafe: “Ngé ku ka mendu kúlu, ná ka ndá notxi fá”, provérbio são-tomense que significa “Quem tem medo da escuridão, não caminha de noite”.

A narradora onisciente costura a sua trama, prestando homenagem a todas as mulheres africanas que saíram de seus países, para trabalharem como contratadas nas roças de cacau e café de São Tomé e Príncipe. A narrativa também gira em torno da avó da narradora onisciente, Uaka, e suas primeiras imagens denotam uma atmosfera de tristeza, como ilustra a seguinte passagem:

Em Batepá se movem as cinzas que teus ossos perpetuam. Movem-se como lagaia¹² na virgindade do *obô*¹³, enredados que foram teus sonhos peregrinos escritos no papel do contrato que foi a viagem de um vapor que percorreu teu corpo juvenil de carvão acetinado (BEJA, 2011, p. 55).

Nessa primeira cena, a narradora descreve a condição de sua avó Uaka, já falecida, ao mesmo tempo em que recupera os sonhos que ela possuía, no momento da sua chegada às ilhas de São Tomé e Príncipe. Contudo, o trabalho de

¹² Animal felino

¹³ Mato; floresta cerrada

contratada não atendeu às suas expectativas. Pelo contrário, explorou o seu corpo e juventude. De acordo com Salvato Trigo, Batepá foi:

remetido para a galeria das memórias feitas do tempo em que as ilhas foram exílio de adolescentes judeus perseguidos pela sanha religiosa dum desvairado Portugal manuelino, povoadores forçados dum território que depressa se tornou num entreposto de escravaria destinada ao *novo mundo* das Américas, antes de ver a sua economia condicionada pela economia do Brasil que fez soçobrar o ciclo do engenho, primeiro, e do café, depois, antes de lhe legar o do cacau que o barão de Água-Izé disseminaria pela *caatinga* (TRIGO, 2011, p. 14).

Ademais, Batepá remete à dolorosa memória, considerando o hediondo massacre perpetrado pela tropas coloniais portuguesas em três de fevereiro de 1953. “Batepá dos anos de 1950 ficou marcada como símbolo extremo da opressão do regime colonial e como ponto de partida para uma resistência poética e cultural” (TRIGO, 2011, p. 13). Esse triste acontecimento permeia toda a obra *Histórias da gravana*.

Assim como no conto “Maiá”, a narradora denuncia, mais uma vez, a exploração que aprisionou corpos e mentes, como veremos na passagem a seguir:

Eras tão nova quando nesse Gabão Grande (era assim que chamavas teu país) te mostraram no horizonte a curvatura da terra longe onde o cacau era a moeda promissora, mas o terreiro era invisível aos teus olhos. E de tua contra vontade te deram outro nome em Fernão Dias. Essa foi tua dureza primeira, teu golpe a ferro e fogo cravejado de sons enigmáticos e rudes para a leveza da graça com que te conheceram familiares, vizinhos e amigos. E de Uaka te passaram a nomear Custódia como se isso constasse das regras de um jogo sórdido e obscuro. E num relâmpago perdeste a identidade. Deixaste de ser tu, a guerreira ousada que em tua longínqua morada prometeste nova luz aos que ficaram em terra firme. Foi tua primeira derrota, a aniquilação do teu chamamento, da tua graça. E isso jamais perdoaste que eu sei (BEJA, 2011, p. 55).

Verificamos no trecho citado que, com a perda do nome, Uaka perde também sua identidade. De acordo com Joel Candau (2011, p. 68), “a nomeação, a memória e a identidade estabelecem relações muito fortes. Todo dever de memória passa em primeiro lugar pela restituição de nomes próprios. Apagar o nome de uma pessoa de

sua memória é negar sua existência”. À personagem Uaka foi negado o chamamento do seu nome, uma perda simbólica que significou sua primeira derrota, até a perda de sua humanidade.

Notamos também nesse excerto a referência à Roça Fernão Dias, que acreditamos não aparecer por acaso, pois de acordo com Caustrino Alcântara, essa localidade foi:

[...] o pontão onde grande parte dos forros foram detidos durante os acontecimentos de 1953 e, presentemente, um lugar que se acredita habitado pelos espíritos dos defuntos de Batepá. Neste local, que se crê preservar os traços das memórias dolorosas do colonialismo, diz-se que é possível ouvir, ainda hoje, o som do arrastar dos grilhões a que os prisioneiros se encontravam acorrentados, assim como os seus *quidalês* ou gritos de socorro (ALCÂNTARA, 1970 *apud* RODRIGUES, 2018, p. 40).

Verificamos, dessa forma, as memórias dolorosas acionadas pelo ambiente da Roça Fernão Dias. A segunda derrota de Uaka foi o desfalecimento do seu corpo, como demonstra a passagem a seguir:

Gulosos foram depois os olhos dos homens que conheceram teu corpo, o desfloraram, o sulcaram e o encheram de saliências e reentrâncias como o sul da ilha, até o desfigurarem no rebentamento de tantas águas futuras e passadas (BEJA, 2011, p. 55-6).

O trecho destacado ilustra a violência cometida contra o corpo da mulher contratada em semelhança com a exploração das ilhas. Ressaltamos, dessa forma, a difícil condição da mulher contratada na sociedade colonial. Ainda menina ela é explorada sexualmente pelo colonizador, pelo feitor ou qualquer outro homem que esteja em um nível superior ao de contratado. De acordo com Inês Rodrigues, de modo geral:

Os contratados, chegados do continente africano para trabalhar nas roças, eram votados a uma dupla marginalização na sociedade colonial do arquipélago, sendo discriminados pelos portugueses e pelos forros. De facto, os naturais, gozando de um estatuto de liberdade negado aos trabalhadores contratados, vão reivindicar para

si o estatuto de “autênticos” são-tomenses, demarcando-se assim dos homens e mulheres vindos, maioritariamente, de outras ex-colónias portuguesas (2018, p. 33).

No caso das mulheres, o regime de contrato explorava a força de trabalho, como explorava também, sexualmente, os seus corpos. Esse traumático tema também está presente em “Os desencontros da língua”, na qual a personagem Nandinha, em sua adolescência, foi violentada pelo capataz Sum Mendes e abandonada depois de engravidar.

Nessa sociedade déspota e patriarcal, o homem importante tinha direito aos corpos das mulheres. O que vale dizer que a mulher foi duplamente escravizada.

Percebemos também nesse fragmento a divisão de classes na sociedade colonial são-tomense, na qual o sujeito (mulher e homem) contratado ocupava a base da pirâmide. Esse grupo social era discriminado duplamente (pelos colonizadores e forros), não obtendo os direitos que os chamados “filhos da terra”. Lembremos que essas “sociedades tinham no escravo o seu mais valioso – senão até único – capital. Por isso, se empenhavam na reprodução dos escravos, por forma a produzir <<peças>> para vender nos mercados americanos e tornar este mercado <<autônomo>> em relação à África” (MARGARIDO, p. 272).

De acordo com Inês Rodrigues:

Mais tarde, durante os acontecimentos de fevereiro de 1953, alguns destes trabalhadores contratados vão ser recrutados a colaborar com o *Corpo de Polícia Indígena*, composto principalmente por soldados angolanos e apoiado por voluntários brancos e que vai desempenhar um papel fulcral na repressão da elite nativa são-tomense [...] De facto, os contratados, ao chegar às ilhas, eram duplamente discriminados, por colonos e ilhéus, o que levou a que alguns viessem, mais tarde, a colaborar no massacre ao lado dos portugueses. A participação destes homens e mulheres nos eventos de 1953 foi, num primeiro momento, excluída da narrativa nacionalista, durante a luta de libertação, porque interessava unir a população contra o inimigo comum: o colono (cf. Seibert, 2002a: 115); e, num segundo momento, logo após a independência, porque interessava atenuar tensões étnicas para se construir a nação. Tornados invisíveis e silenciados nas narrativas hegemónicas, os trabalhadores contratados transformam-se em espectros – ou “fantasmas vivos”, na aceção de Peeren (2014) – de que ninguém quer falar, evitando-se, desta forma, o reconhecimento da

contribuição dos próprios “filhos-da-terra” (RODRIGUES, 2018, p. 33; 38).

Na obra *Histórias da Gravana* a figura do contratado está sempre presente. Muitas vezes, aparece como denúncia da condição subalternizada desse grupo social. Como é o caso da personagem Uaka, protagonista do conto em questão. Mesmo aprisionada no serviço da roça, ela sonhava com o regresso:

“Tempo muito, tempo é demais”. Queria levar para o teu Gabão Grande todos os filhos do teu labor, botões de acácia rubra do sangue deixado nas plantações desse cacau que hoje o mundo inteiro consome e saboreia em barras retangulares de cores variadas sem noção alguma do seu verdadeiro gosto. Amargo muito amargo. Seja ele de Criollo, Forastero, trinitário... Nas ilhas do Equador foi o mais amargo de todos os cacaos produzidos por terras húmidas e quentes, muito húmidas. Um cacau com sabor à tua força hercúlea que te fez olhar sempre em frente e não temer nunca a escuridão da vida (BEJA, 2011, p. 56).

Percebemos nesse fragmento destacado a contradição do sabor do cacau e o que ele significou na vida de pessoas que foram submetidas ao serviço de contratado nas roças de São Tomé e Príncipe. Por isso, a narradora atribui sabor amargo a todos os cacaos das ilhas do Equador, pois amargas foram as vidas das pessoas que os produziram.

Nesse sentido, não podemos deixar de mencionar que a narradora confere voz à protagonista do conto, como ilustra o trecho “tempo muito, tempo é demais”. Compreendemos tal atitude como uma tentativa de resgate dessas vozes que foram silenciadas, a partir da escrita de Olinda Beja.

Seguindo a perspectiva de Gayatri Spivak, “o subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais. A representação não definiu. A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio” (2010, p. 165). De acordo com Edward Said:

o que interessa é o intelectual enquanto figura representativa — alguém que visivelmente representa um certo ponto de vista, e alguém que articula representações a um público, apesar de todo tipo de barreiras [...] os intelectuais são indivíduos com vocação para a arte de representar, seja escrevendo, falando, ensinando ou aparecendo na televisão. E essa vocação é importante na medida em que é reconhecível publicamente e envolve ao mesmo tempo compromisso e risco, ousadia e vulnerabilidade (1993, p. 27).

Nesse sentido, Olinda Beja, a partir de *Histórias da Gravana* (2011), cumpre o papel de portadora dessas vozes silenciadas, as quais são representadas na obra. Cumprindo assim o seu papel de intelectual de acordo com os pressupostos de Said (1993). Mais adiante no conto, são narrados atos violentos perpetrados contra Uaka:

Sem conto foram as marcas que os carrascos te infligiram quando da revolta de Batepá. Nem a idade provecta que já tinhas te serviu de atenuante. Teus joelhos a penderem para terra, seus seios outrora lodomas cheias de leite descidos até quase teu ventre, teu olhar cansado, tua voz magoada e mesmo assim o bastão ainda fez uso nas tuas costas. Teus gritos surdos, tua força gigante, teu velho homem arrastado na torrente de Fernão Dias (BEJA, 2011, p. 57).

Nessa passagem somos expostas aos horrores do massacre de Batepá que acometeram Uaka. Ela se solidarizou com seus companheiros refugiados, não os entregando aos seus senhores, e isso lhe custou mais chicotadas e mais sofrimento ao seu corpo sofrido. Ela é símbolo de coragem e resistência, pois mesmo debilitada “esgravatava na terra ossame e mandioca para que ninguém morresse de fome” (BEJA, p. 57).

Uaka desde sua juventude percorreu “caminhos pedregosos e teus pés descalços e disformes se encheram de chagas, de tanto lavares no rio tua perna inchou e se transformou em doença e em troça dos outros” (BEJA, 2011, p. 56). Com a morte, enfim, e tristemente, Uaka liberta-se do jugo colonial a que fora submetida:

Mas por fim a tua alma se libertou de jugos e de ambições retomando a forma alada de uma qualquer ave do sul. Por isso resististe minha velha avó e só por isso serás sempre a luz da minha estrada onde os arcos de bambus se entrelaçam tentando cerrar-me

por completo a luz do dia esquecendo-se que a tua força indomável a fará de novo ressurgir [...] Envolta em mistérios de noites longas de carências e mágoas, poucas foram as tuas alegrias, mas soubeste legar-nos uma pujança indestrutível, muita fé, muita coragem (BEJA, 2011, p. 56-57).

Percebemos no discurso da narradora que a morte representa uma mudança de estado, uma fase de transição para outra existência. Nesse caso, Uaka volta a ser ave, existência que já experimentou, como aponta a sua declaração: “retomando a forma alada de qualquer ave do sul”. A figura da ave se faz presente também em outras narrativas, de modo geral, e aparece como metáfora da liberdade.

O conto gira em torno de Uaka, contudo, ele ilustra as outras várias personagens que, assim como a protagonista, aportaram às ilhas de São Tomé e Príncipe:

Contaste, certa vez, que não vieste sozinha. Trinta e duas mulheres te acompanharam nesse êxodo que imaginaste de apenas poucos anos. Era a promessa para quem acreditava piamente no homem de cor diferente, no teu deus. E olha, minha doce avó, as mentiras já estavam forjadas num papel que nunca assinastes, nem tu nem elas, as que fizeram a mesma travessia num Atlântico que também consumiu teus dias de espera (BEJA, 2011, p. 57).

Ao sair de seu país rumo às ilhas de São Tomé e Príncipe, a personagem Uaka acreditou no homem branco português. Ela pensou que sua estada seria breve e que, talvez, pudesse retornar quando desejasse. Contudo, isso não aconteceu, como demonstra o trecho destacado.

O signo Atlântico é um símbolo emblemático na narrativa e na obra *Histórias da Gravana*, de modo geral. No conto “Homenagem” ele aparece como um lugar de passagem de uma vida liberta para a servidão. Essa dispersão é considerada por Paul Giroy (2001) como a primeira diáspora dos povos negros. Esses “negros dispersos nas estruturas de sentimentos, produção, comunicação e memória” é o que ele chama metaforicamente de mundo atlântico negro (2001, p. 35).

A diáspora da personagem Uaka para as ilhas de São Tomé e Príncipe significou o aniquilamento da sua humanidade. De acordo com Paul Giroy há uma luta para que “os negros [sejam] percebidos como agentes, como pessoas com capacidades

cognitivas e mesmo com uma história intelectual – atributos negados pelo racismo moderno” (GILROY, Paul, 2001, p.40).

No conto em questão, percebemos o apagamento da história de Uaka, que é recuperada a partir da voz da narradora:

Ouço-te (não te vejo), em teus últimos anos, os conselhos e as sóias em catadupa [...] teu riso aberto para receberes sempre as companheiras de viagem que de tantas apenas já só restavam cinco [...] Onde repousam agora vossos corpos, nossas mães, nossas irmãs, nossas avós? Demos as mãos mulheres de todas as cores, mulheres das ilhas do meio do mundo, das ilhas onde o cacau ainda é amargo e sejamos, nem que seja apenas uma vez na vida, unidas e firmes no gesto de homenagens que elas merecem, elas, todas as **corajosas mulheres que vieram antes de nós abrir os sulcos da escuridão onde plantaram o cacau e o café que ainda hoje, todos nós, saboreamos** (BEJA, 2011, p. 58 – grifos nossos).

Ao fim da narrativa, a narradora convoca as mulheres para juntas homenagearem todas as contratadas cabo-verdianas, moçambicanas, entre outras, que aportaram nas ilhas de São Tomé e Príncipe para trabalharem nas roças de café e cacau. Percebemos no trecho citado a evocação de memórias dolorosas. Olinda Beja resgata no conto “Homenagem” as histórias “dos seus antepassados do continente, caçados nas margens do Congo, apartados, vendidos, transladados através do atlântico matizado de negro pela cor dos escravos e vermelho pela inscrição corpórea do sofrimento planetário” (RIBEIRO, 2011, p. 201).

O fragmento destacado em negrito retoma a reflexão proposta na epígrafe do conto, que aqui retomamos a versão em português: “quem tem medo da escuridão não caminha de noite”. Notamos a exaltação às mulheres que enfrentaram as agruras do trabalho semiescravo. Mulheres que figuram como símbolos de coragem e resistência. De acordo com Telma Borges da Silva (2006):

Temas como memória, identidade, diáspora, minorias; termos como colonizador, colonizado; Oriente, Ocidente; canônico, não-canônico; história oficial, história não oficial contribuem para a compreensão de uma estratégia de escrita que propõe ao leitor um outro *locus* de observação do texto literário, como alternativa aos já estabelecidos (SILVA, p. 30).

É a partir dessas temáticas que a autora constrói o conceito de bastardia literária, o qual utilizamos para situarmos a escrita de Olinda Beja na perspectiva de questionamento ao cânone literário. O referido conceito constitui-se como “um desvio consciente do cânone, um mecanismo que permite repensá-lo sem o deslocamento da zona de conforto e de destaque em que foi colocado, mas situando no mesmo plano que o seu os discursos não-legitimados” (p. 207).

A escrita bastarda configura-se como mecanismo de descentramento das histórias oficiais. Desse modo, ela apresenta-se como:

uma proposta que desterritorializa os referentes “legítimos”, não porque eles desaparecem, mas porque são colocados no mesmo plano das produções cotidianas. Não é um processo de rebaixamento de um e elevação de outro, mas uma proposta de convivência que não desintegre as particularidades de cada um, ao contrário, deve-se criar uma relação de complementaridade. Assim, pode-se vislumbrar as vivências cotidianas dos grandes heróis épicos e bíblicos, bem como os atos heróicos das personagens ainda não ouvidas pela História. A bastardia literária, por essa via, é um compromisso com as versões proscritas ou esquecidas da História (p. 210).

Podemos citar um exemplo dessa relação de complementaridade presente na obra *Histórias da gravava* a partir do conto “O pranto do ossobô”, que narra o drama do casal protagonista Siumara e Florival e o pranto do ossobô está ligado ao amor proibido desse jovem casal. Os jovens se encontram às escondidas porque o pai de Siumara não permite o relacionamento, até que o romance é descoberto e eles são obrigados a se separarem. Siumara vai viver com uma tia paterna em Portugal e Florival comete suicídio.

Percebemos, desse modo, a alusão a dramas mais antigos, como no romance *Tristão e Isolda*, de Joseph Bédier, e na peça *Romeu e Julieta*, de William Shakespeare. Ressaltamos o diálogo presente entre as referidas obras europeias e *Histórias da Gravava*. Podemos ressaltar que os mitos literários se reciclam e garantem, assim, a continuidade da literatura.

Contudo, em *Histórias da gravava* ocupam o centro da narrativa não personagens provenientes das classes mais abastadas, mas, sim, as personagens

cujas vozes foram silenciadas pela escravidão e pelo regime de contrato nas ilhas de São Tomé e Príncipe. Ainda de acordo com Silva (2006):

A literatura bastarda rompe com genealogias para evidenciar, de modo mais expressivo, os diálogos possíveis e necessários com a literatura canônica. Esse diálogo, porém, não deve ter um caráter submisso, mas voluntário e irreverente com as gerações anteriores. Não deve ser um diálogo de legitimação, mas de questionamento (p. 226).

Na obra em questão são recontadas histórias a partir do ponto de vista dos sujeitos subalternizados: mulheres, negros, escravizados, contratados, entre outros. A construção de identidades na obra *Histórias da gravana*:

se traduz, aqui, como um processo de construção de imagens que, permanentes ou não, resultam de experiências diversas entre sujeitos que se relacionam, interagem de modo a criarem estruturas que, coletivizadas, transformam-se em paradigma a ser seguido por uma sociedade (SILVA, 2006, p. 31).

Parafraseando a epígrafe que abre esta seção, a narradora presta nessa narrativa sua homenagem à “gente vivente sem encanto dos ímpios”. Podemos afirmar, desse modo, que “Olinda Beja valoriza, acarinha as vozes do povo anônimo, a sua autenticidade, esta que lhe traz orgulho de, novamente, existirem, e que reforça o sentimento de regresso, da autora, ao útero da terra-mãe” (CORREIA, p. 16-7). A sua literatura questiona, desse modo, as vozes da “verdade”.

**CAPÍTULO III:
O ARADO DAS PALAVRAS DE OLINDA BEJA**

3.1. Benzinho amarra a chuva e não amarra o amor

O destino é um autêntico caminho cheio de curvas e desvios por onde se escoam sonhos que se idealizam
Olinda Beja

O conto “O amarrador de chuva” está inserido na primeira parte do livro *Histórias da Gravana*, nomeada de Estação das chuvas. Assim como todos os contos da referida obra, ele inicia com um provérbio em crioulo forro, a língua “santomé”: “*Tlabé sá suba, disglásá só sá awá mátu*” e sua respectiva tradução ao português: “Desgosto é chuva, desgraça é cheia”. Os provérbios servem como epígrafes dos contos, operando, desse modo, como chaves para a leitura de cada um deles. São provérbios inscritos num *locus* são-tomense. Esse, em especial, está relacionado com o destino do protagonista do conto, o personagem Benzinho.

Esse sujeito sem nome é conhecido pelo apelido que o seu pai português lhe deu. Ele possui o dom de amarrar a chuva, ou seja, de fazê-la cessar. A narrativa desenvolve-se em quatro tempos, os quais se iniciam pelas expressões “De uma velha muito velha história” e “Velha história”, fórmulas bastante utilizadas na contação de histórias orais. Desse modo, a história de Benzinho é narrada em sua gênese, abordando desde a chegada do seu pai João Ribeiro às ilhas de São Tomé e o relacionamento com Kiáta até o dia da sua morte.

Na primeira parte é narrada a chegada do personagem João Ribeiro a São Tomé, no ano de 1911, num contexto pós-proclamação da república portuguesa. Ele é um homem branco português, com trinta anos de idade, com diploma do segundo grau, e que por conta de sua profissão como maquinista de trem é conhecido como Sô João Comboio. Por intervenção do seu tio e padrinho apelidado de Febre Amarela, um senhor já residente das ilhas, João passa a viver em São Tomé com o ofício de transportar as riquezas do lugar. Nessa ocasião, o trem é um transporte desconhecido nas terras africanas exploradas pelos portugueses.

João Ribeiro chega às ilhas de São Tomé com seu diploma seguro na mão direita, trajando um terno usado e maior que o seu corpo, num dia de muita chuva,

afinal era a estação dela. Com essa recepção nada calorosa, pois a chuva deixou o sujeito e os seus pertences encharcados, João sentiu vontade de regressar a Portugal. No entanto, o seu tio o esperava no cais. Já a caminho da roça, ele admirava a água doce e quente que caía do céu: “Isto é uma benção, meu tio... uma benção!” (BEJA, 2011, p. 21).

No segundo tempo da narrada a vida de Sam Nona, “[mulher] contratada trazida de além da curva do mar, mãos acorrentadas, pensamento livre” (BEJA, 2011, p. 21). São narradas as dores dessa mulher negra, que antes alta e esbelta “depressa os olhos do feitor da roça onde trabalhava fizeram germinar em seu feminino ventre filhos e mais filhos até que por fim com o passar das estações se viu trocada e desdenhada por Áderita, outra contratada” (BEJA, p. 21-2).

Sam Nona, antes chamada Mukuma, encontra refúgio nos braços de Lembá, um velho pescador “herdeiro do nome do rio de águas fartas e mansas que, no entardecer de sua já longa existência, se chegou a Mukuma num agasalho de seus apetitosos comeres” (BEJA, 2011, p. 22). Como fruto desse relacionamento nasceu a menina Kiáta. “E assim ele [Lembá] pode apertar em seus braços aquele pedacinho de gente, tão negra e tão linda e tão sua que haveria de encher-lhe de felicidade os seus últimos dias de arremador e apanhador de peixe” (BEJA, 2011, p. 22).

Contudo, esse sonho não se realiza, pois “Lembá se amantizou com a água do rio que lhe emprestou o nome e se perdeu juntamente com sua rede uma noite em que a sorte entendeu por bem afastá-lo da terra que o vira nascer e da família que o amava e o acarinhava” (BEJA, 2011, p. 22). Com a morte de seu marido, “Mukuma, agora já Sam Nona, voltou a ficar só num só para sempre, pois olhos de homem por terras de África querem negrinha cada vez mais jovem” (BEJA, 2011, p. 22). Sam Nona teve que criar sozinha a sua filha Kiáta. “Ao ver as formas belas de sua *cota-bega* seu sofrimento de preocupação materna passou a ser de medo” (BEJA, 2011, p. 22).

No entanto, Kiáta e João Ribeiro se apaixonam e desse relacionamento nasce Benzinho. Kiáta, porém, morre no parto, deixando o filho recém-nascido e a sua mãe

aos prantos. Depois de cinco anos, João Ribeiro abandona o filho que ama, mas que sequer o registrou, e regressa a Portugal.

No terceiro tempo a narrativa apresenta-nos a trajetória de Benzinho. Uma criança que nasceu em dia de estação das chuvas e cresceu “rodeado de ancestrais e matriarcais rostos femininos, rostos de tias, de muitas tias, de primas, de vizinhas que o ajudavam e lhe queriam muito, mas, sobretudo do rosto de avó Nona” (BEJA, 2011, p. 26). “E assim, aquele que [...] ficara sem mãe ao nascer, que somente frequentara a escola da vida, era agora falado, admirado e invejado pelos quatro cantos da ilha do café e do cacau sempre em flor!” (BEJA, 2011, p. 28).

No tempo final é narrado o rumo que a vida de Benzinho tomou por causa de seu dom. Ele passou a receber convites para festas, casamentos, ademais, percorreu várias localidades realizando a tarefa de amarrar a chuva, para que ela não atrapalhasse as atividades e eventos de quem o solicitavam. Numa dessas solicitações, Benzinho conheceu o casal de namorados Maiunga e Zumbi. O casal pediu a Benzinho que amarrasse a chuva no dia do seu casamento, que já havia sido adiado duas vezes. “Benzinho, que até aí conhecera muitas mulheres, mas não se apaixonara por nenhuma, ficou enfeitiçado por aquele rosto de ébano, sereno, sorridente, um mistério no olhar e um balouçar no corpo de menina a despertar para a vida” (BEJA, 2011, p. 29).

Desde que conheceu Maiunga, Benzinho passou noites sem dormir, vivia desassossegado. Esteve várias vezes em Angra Toldo para ver a sua amada. Maiunga estava ciente dos sentimentos de Benzinho, “mas continuava inflexível, continuava a adocicar os dias de Benzinho com sorrisos, mas a enfernizar-lhe a existência com a indecisão da resposta” (BEJA, 2011, p. 30). Com o passar dos dias, ele percebeu que a jovem não deixaria Zumbi, pois quando a encontrava, ela reforçava que não queria chuva no dia do seu casamento. Mesmo entristecido, Benzinho prometeu que iria amarrar a chuva. Prometeu e cumpriu, pois “as promessas apaixonadas de Maiunga e Zumbi ficaram a pairar na terra húmida e fresca de um dia inesquecível e único” (BEJA, 2011, p. 32).

Benzinho, por sua vez, foi encontrado morto dois dias após o casamento com as “mãos crispadas voltadas para o céu, caído de bruços numa vala bem funda para

onde conduziu toda a chuva que naquele dia não tinha o direito de estragar a festa da mulher que ele amava. Com ele morreu o segredo do maior amarrador de chuva da ilha de São Tomé” (BEJA, 2011, p. 32).

Desde o início, a narrativa “O amarrador de chuva” indica uma perspectiva que se diferencia das narrativas ocidentais. Ela inicia com uma fórmula utilizada na tradição oral, como demonstra a passagem que segue: “De uma velha muito velha história de Sum Benzinho mulato, filho de Sô João Comboio, português que só ele, chegado nas ilhas do chocolate no longínquo alvorecer do ano de 1911” (BEJA, 2011, p 19).

Ademais, podemos notar através desse fragmento citado a costura do gênero conto com a *sóia*, que de acordo com Amarino Queiroz, são “contos orais santomenses que, para além da divulgação através da oralidade vêm encontrando, de maneira cada vez mais frequente, outras modalidades de registro” (QUEIROZ, 2009, p. 05). Ressaltamos que a *soja* é o fio que costura as narrativas do livro *Histórias da Gravana*.

A narradora desse conto, mas não só, apresenta-se como uma contadora de histórias. Aquela que recolheu as histórias dos seus mais velhos e reconta, assumindo uma postura de *griot*. Em algumas culturas africanas, o velho é o representante do “saber da comunidade, o contador, o *griot*, está inscrito numa tradição em que o ‘ser idoso’ e o ter conhecimento aprofundado das histórias dos antepassados são elementos que valorizam o indivíduo no grupo a que pertence”, como aponta Soares Fonseca, (2008, p. 138). Olinda Beja é uma exímia contadora de histórias que

constrói, à guisa da tradição oral africana, um cenário humano e natural encantatório, poetizando, numa espécie de esconjuro redentor, a desgraça, a pobreza, agruras e descaminhos, os traumas históricos do passado longínquo e do mais próximo, porque assim se abre caminho ao sorriso de esperança nos olhos da liberdade, porque, afinal, a vida se impõe sobre a memória tenebrosa dos séculos (CORREIA, 2017, p. 13).

Nesse caso, a desgraça do protagonista, anunciada desde a epígrafe do conto, está ligada às mesmas forças do seu dom, pois a sua vida está ligada aos

mistérios das águas. “Benzinho guardava bem dentro de si aquilo que tinha a certeza ser o dom de seus antepassados africanos, talvez de seu avô Lembá, herdeiro do nome do rio, homem de águas perenes e mansas” (BEJA, 2011, p. 28).

As águas também marcavam a vida do seu pai João Ribeiro. “A chuva que sempre o acompanhou e que, sem ele saber, iria acompanhar o destino do seu filho [Benzinho]” (BEJA, p. 26). Contudo, se por um lado, Benzinho parece receber esse dom como herança de seu avô africano. Por outro, não herda do pai português o nome, como podemos perceber na passagem que segue:

Velha história porque o tempo de Benzinho mulato se esboroou de prantos que seu pai, o braço João Ribeiro, nunca lhe emprestou nem carimbou seu nome, mas lhe gostou muito muito, tanto por demais que o assentou sempre no colo, estreito e magro como seu perfeito corpo português, beirão, trinta anos de idade e mais ainda de fome no antigamente de sua meninice. Por isso acarinhou seu único rebento que outro não tivera antes, lhe apregoou o bem, lhe encheu o nome daquele diminutivo de muito carinho que nada mais lhe deixou por herança, costume de muito branco e terra de chão vermelho de África. Nem herança de nome lhe deixou João Comboio, seu pai, nem de letra ou de algarismo que fosse, só aquele diminutivo de graça “Benzinho!...” (BEJA, 2011, p. 21).

Percebemos nesse trecho destacado uma atitude comum dos homens brancos. De acordo com Santos; Rodrigues (2017), “era comum as mulheres contratadas terem filhos desses homens importantes, frutos de relacionamentos que, muitas vezes enganosos, tinham fim quando elas engravidavam. Os filhos, geralmente, recebiam a atenção dos pais, mas não herdavam o seu nome” (p. 346).

Essa atitude demonstra, de certo modo, a representação social da figura feminina nessa região, uma mãe trabalhadora com filhos, abandonada por homens que entendem como *status* social o acúmulo de “amores”. De acordo com o escritor e político são-tomense, Albertino Bragança, “Aqui [em São Tomé e Príncipe] um homem pode ter filhos com várias mulheres”¹⁴

Com a ausência dos pais de Benzinho, Sam Nona se encarregou de lhe ensinar “saberes mágicos da terra longe onde nascera” (BEJA, 2011, p. 21).

¹⁴ Em entrevista concedida a Inês Rodrigues, em 23 de janeiro de 2014

Benzinho, por sua vez, não teve uma infância adequada, visto que logo cedo conheceu:

[...] o trabalho duro da roça, trabalho de gente crescida, ao sol tórrido do equador ou sob a chuva impiedosa, a chuva torrencial que meses a fio fustiga plantações, corpos e almas. E nesse trabalho de safras e mais safras, sem ter tempo para descer a ladeira em brincadeiras infantis, sem ter tempo de se banhar nas águas sempre cálidas do mar imenso ali a dois passos do seu *luchan*, Benzinho foi crescendo devagar, sem pressas nem grandes sobressaltos... (BEJA, 2011, p. 27).

Foram também por essas questões que a personagem San Nona, já com muita experiência de vida, temia que a vida amorosa de sua filha Kiáta fosse marcada pelo abandono. Temia “ver em sua filha *codé* a repetição de sua vida” (BEJA, 2011, p. 24). Por isso:

[Sam Nona] ao ver as formas belas de sua *cota-bega* seu sofrimento de preocupação materna passou a ser de medo. Medo de branco, de preto, de mulato, mas sobretudo, de branco. Naquela época, branco era dono e senhor de tudo, de roça, de plantação, de castigos, de leis, de serviçais, de seus corpos e de suas vidas. E se algum branco se enamorasse de Kiáta nada havia a fazer! (BEJA, 2011, p.22).

Kiáta e João Ribeiro se apaixonaram e tiveram um relacionamento, contrariando os conselhos que recebeu de sua mãe Sam Nona. Contudo, João Ribeiro parecia não demonstrar publicamente o sentimento que nutria pela sua amada, como demonstra a passagem a seguir:

João Comboio dizia que estava enfeitiçado, amarrado àqueles cheiros fortes e quentes, àquele mar que ouvia no seu quarto, àquele pôr do sol como nunca vira outro igual... Mas lá bem no fundo do seu coração e da sua alma ele sabia que a sua vida estava presa porque conhecera uma flor de *eritrina* na estação das chuvas, agora a borboletear, a inchar, a deixá-lo atrever-se onde ele queria, onde ela pedia. Kiáta, menina tenrinha, sua primeira menina-*virgem*, um rasto de sangue na esteira de *andala*, um presente nunca imaginado, suas noites ímpares de gritinhos surdos, uma rosa dos ventos a marear uma vida que esperava outra vida (BEJA, 2011, p. 23).

Kiáta acreditou que “João Comboio Ihe havia de dar o nome, de mandar seu filho para terra de avô branco estudar muito, de fazer dele um homem de bem e de sabedoria” (BEJA, 2011, p. 24). Com a sua inocência de menina, “João Comboio prometera e ela acreditara, sempre naquele encanto de menina-virgem, cheirinho de pimenta e gengibre” (BEJA, 2011, p. 25). Logo, Kiáta engravidou no “calor de seu branco a gerar filho mestiço sem pai na ilha que Benzinho conheceu em dia de estação das chuvas, húmido e fresco, muito fresco no seu corpo infante de feições aguadas de uma placenta inerte e mole” (BEJA, 2011, p. 25).

Podemos intuir que a jovem não foi abandonada por João Ribeiro, porque morreu antes, no parto do seu primeiro filho, Benzinho. No entanto, Benzinho, o filho do casal foi abandonado pelo pai aos cinco anos de idade, ficando, desse modo, órfão de pai e mãe. O medo de Sam Nona é compreensível, porque a narrativa demonstra sua trajetória marcada por inúmeras violências. Primeiro perde a sua liberdade quando é levada para trabalhar nas roças de cacau de São Tomé. Nesse lugar perde o seu nome, antes Mukuma, perde também a autonomia do seu corpo, invadido, explorado e abandonado pelo branco português. Na passagem a seguir, constatamos suas primeiras perdas:

De nome gasto Mukuma em sua infância, vontade de um querer maior virou Nona, primeiro, Sam Nona depois, em plantações de cacau e banana-pão até envelhecer á sombra de *fruteiras* e *mikondós* que outras mãos antes das suas fizeram crescer pelos cantos da ilha. Como milhares de tantos outros contratados também Mukuma viera numa esperança badalada e apregoada de vida bem melhor que a que tivera até então, mas o que de mais belo encontrou foi o espraiair por uma paisagem que de tanto verde Ihe fez doer a vista e Ihe abafou a respiração (BEJA, 2011, p. 21 – grifos da autora).

Mukuma não encontra nas ilhas a vida melhor que esperanças. Pelo contrário, além de todas as perdas simbólicas, ela perde o seu marido Lembá e a sua filha Kiata para a morte. Ao fim da narrativa, o próprio Benzinho se perde de si e da vida e deixa sozinha a sua avó nas ilhas são-tomenses. Notamos também nesse fragmento, mas não só, que a narração de Olinda Beja é impregnada pela descrição da geografia das ilhas. De acordo com Correia:

Ler Olinda Beja, em verso ou em prosa, é ouvir o canto dos pássaros na aragem que bendiz o corpo assombrado da floresta santomense onde os rios se alimentam de memória e de sonhos. Onde, da mudez atormentada das árvores pendem franjas esfarrapadas da história amarga, das vivências sangradas de homens e mulheres arrancados brutalmente ao ventre de suas origens, reduzidos a coisas sujeitas à valoração registada numa escala de utilidade. Mas neste lençol de amargura que cobre seu arquipélago natal, a autora encontra sempre espaço para entremeios de poesia alimentada nas águas desses rios que lavam mágoas e retemperam o sonho adormecido no imenso oceano de cruzamentos forçados e de saudade enclausurada. No exercício de rememoração das linhas tortas do tempo passado, decantam-se aziagos atalhos, para que se abra 'ao ar de seu canto' uma janela de esperança decisiva (CORREIA, 2017, p. 11).

Desse modo, Olinda Beja descreve a exuberância das ilhas, através de sua narradora, “sem, no entanto, cortejar qualquer manifestação de bucolismo saloio que, acontece, amiúde, num certo culto do “atraso” como algo exótico, para conforto de linhas de pensamento neocolonialista” (CORREIA, 2017, p. 16). Ressaltamos que a leitura dessa obra, mas não exclusivamente, é uma atividade que se torna demorada, não por uma complexidade da narrativa de Olinda Beja, mas pela possibilidade de saborear lentamente as palavras que constroem o objeto literário.

A construção da sua narrativa é marcada por uma linguagem poética, como notamos na passagem que segue: “E foi Lembá, velho pescador herdeiro do nome do rio de águas fartas e mansas que, no entardecer de sua já longa existência, se chegou a Mukuma num agasalho de seus apetitosos comeres” (BEJA, 2011, p. 22). Notamos aqui a poeticidade do narrar de Olinda Beja para expor a velhice que afetava o pescador Lembá quando ele e Mukuma se casaram, e para expor também a chegada de sua morte, que o impediu de viver com a sua família, sobretudo, com a sua filha recém-nascida: “o destino é um autêntico caminho cheio de curvas e desvios por onde se escoam sonhos que se idealizam” (BEJA, 2011, p. 22).

Podemos conferir também tal característica numa cena da primeira relação sexual de Kiáta com João Ribeiro, que segue adiante:

No momento do deslizar da mão branca em suas coxas de menina-
virgem, do morder em seu ventre imaculado, do movimentar
frenético de sua loucura, conselho de mãe já era apenas som

longínquo na mata distante... E ficava aturdida, deslumbrada, enquanto sentia no seu corpo sua flor de maracujá abrir-se toda ao primeiro canto do ossobô (BEJA, 2011, p. 23).

É poética também a linguagem utilizada para descrever os sentimentos de João Ribeiro por Kiáta, que destacamos novamente:

Bem no fundo do seu coração e da sua alma ele sabia que a sua vida estava presa porque conhecera uma flor de *eritrina* na estação das chuvas, agora a borboletear, a inchar, a deixá-lo atrever-se onde ele queria, onde ela pedia. Kiáta, menina tenrinha, sua primeira menina-virgem, um rasto de sangue na esteira de *andala*, um presente nunca imaginado, suas noites ímpares de gritinhos surdos, uma rosa dos ventos a marear uma vida que esperava outra vida (BEJA, 2011, p. 23).

E, por fim, a poeticidade invade a tessitura do referido conto, quando é narrado o choro de Sam Nona diante da constatação da morte de sua filha Kiáta, como ilustra o trecho abaixo:

Um vagido forte, agudo, impetuoso, a contrastar com o grito lancinante de avó Nona que queria festejar ruidosamente a chegada do neto e teve de prantear dolorosamente com amigas e vizinhas a partida de Kiáta que nem Sam Matruço, a mais afamada madrinha de parto daquelas redondezas, conseguiria salvar. *Fio de água a escorrer teimoso de seus olhos gastos como rocha de praia onde o mar de tanto bater se cansa* (BEJA, 2011, p. 25 – grifos nossos).

Constatamos, a partir desses fragmentos, que a linguagem poética irriga a narrativa de Olinda Beja. “Surgem parágrafos de poesia pura em que os ritmos da terra dançam num enleio doce com as palavras, qual canto livre e encantado das aves da floresta primitiva (CORREIA, 2017, p. 16). Destacamos também a inserção da língua crioulo nas narrativas da referida obra. Parafraseando Jéssica Falconi, as palavras escritas em crioulo (Santomé e Lung’ie) inseridas nesta e em outras narrativas funcionam como metonímia do universo cultural crioulo. Com efeito, a maioria delas designa elementos ligados à cultura tradicional (*codé*: o filho mais

novo de um casal; *cota-bega*: o último filho de um casal; *luchan*: pequena localidade). Podemos entender que:

Trata-se de campos semânticos relacionados com aspectos em que, segundo afirma Hagemeyer, o crioulo está ainda muito presente no dia a dia dos habitantes de São Tomé: ritmos e danças, culinária, plantas medicinais. Como afirma Miguel Vale de Almeida, estes são geralmente os aspetos mais visíveis e comuns da contaminação entre culturas diferentes (FALCONI, 2011, p. 187).

Desse modo, “Olinda Beja ilumina, com sua escrita poética e ficcional, o caminho fértil da tradição, o paraíso em que o povo santomense habita, mas desconhecido para tantos dos seus irmãos!” (CORREIA, 2017, p. 16). Consideramos, dessa forma, que parece inevitável o encantamento do leitor com *Histórias da Gravana* e com a obra da autora, de modo geral.

3.2. O tempo e o segredo de Sam Piquina

*As folhas de tempo
nascendo no teu rosto
com pálidas palavras
no baço vidro da janela.
Maria Manuela Margarido*

O conto “O segredo do tempo de Sam Piquina” está inserido na segunda parte do livro, intitulada gravana, a estação das secas. Ele inicia com o provérbio em língua forro: “Tempu-tempu sá mandjoka: maxi tadádu só ê ká dôxi” e sua tradução em português: “o tempo é como a mandioca: quanto mais tarde se colhe, mais doce é”. Esse provérbio é a chave de leitura para o conto, pois tem relação direta com a vida longa da protagonista.

O referido conto narra a história de Sam Piquina, uma mulher muito idosa que não necessita de aparatos tecnológicos para medir o tempo, pois herdou de seus antepassados uma sabedoria ancestral para realizar tal atividade. Já nas primeiras linhas do texto são narradas as ações da personagem, como ilustra a passagem a seguir:

Ainda vinha longe, muito longe o raiar do sol, ainda a manhã cochilava no colo das palmeiras, ainda o *obô* nem tinha sacudido o orvalho da noite e já Sam Piquina movimentava na mão direita a vassourinha de *andala* com que ia enxotando as folhas do seu exíguo quintal. A vassourinha não servia só para varrer, servia para espantar os pássaros que ela ainda não via, mas que garantia que estavam no cercado só para a arreliar, e servia também para limpar as velhas tábuas que, postas ao alto, separavam o seu quintal do meu (BEJA, 2011, p. 91 – grifos da autora).

Desde o início do conto, Olinda Beja introduz o tom poético na sua narrativa, como percebemos no trecho “ainda a manhã cochilava no colo das palmeiras”, metáfora utilizada para indicar que o dia ainda não rompeu. Há também nesse fragmento a presença de elementos culturais das ilhas de São Tomé e Príncipe, como *obô*: mato, floresta cerrada e *andala*: folha da palmeira. A inserção desses elementos é um traço característico da narrativa de Olinda Beja e o recurso do itálico

serve para indicar que as referidas palavras fazem parte do vocabulário forro. Vale ressaltar que ao final do livro podemos consultar o glossário explicativo.

Percebemos, desse modo, que a narrativa da referida escritora é impregnada pela descrição. De acordo com Regina Correia, “a narração e a descrição assentam num certo tom de surpresa matizada, perfeita geminação com o quadro exuberante da geografia insular pontuada de aromas, cores, sons, sinais” (2017, p. 14). Podemos afirmar que ao construir sua narrativa utilizando essas imagens das ilhas, Olinda Beja, apresenta ao leitor, numa ação metonímica, uma pintura de São Tomé e Príncipe.

Podemos notar também, a partir desse trecho citado, a proximidade da narradora com a protagonista do conto. A narradora é também personagem da trama. Ela é uma mulher jovem, talvez uma adolescente, que mora perto de Sam Piquina. A proximidade não é só geográfica, pois Piquina e a mãe da narradora, Adora, são amigas. No entanto, “Sam Piquina vivia só, como ainda hoje vive, e não precisava de ninguém para a despertinar àquela hora, nem relógio, nem galo, nem vizinho a bater a porta, nada. Qual quê!” (BEJA, 2011, p. 91).

Notemos que a solidão é uma característica presente na vida da protagonista. O trecho “Sam Piquina vivia só, como ainda hoje vive” sugere que o viver só é algo que faz parte da sua vida. De modo geral, a ausência está presente na vida das personagens de *Histórias da Granava*, como podemos verificar em Sam Nona, do conto “O amarrador de chuva”, no velho Dedé, do conto “Lembranças de Ponta Figo”, na jovem Siumara, de “O pranto do ossobô” e na vida das personagens-narradoras dos contos “Maiá” e “Homenagem”, para citarmos alguns exemplos.

Muito mais do que retratar a solidão dessas pessoas como algo corriqueiro, Olinda Beja parece denunciar uma solidão que tem raízes históricas. De acordo com Achille Mbembe:

Para os Negros, confrontados com a realidade da escravatura, tal perda [de um corpo, de uma voz, de um rosto, de um nome] é antes de mais de ordem genealógica. No Novo Mundo, o escravo negro é juridicamente destituído de qualquer parentesco. Ele é, de facto, um «Sem parentes». A condição de «sem parentes» (*kinlessness*) é-lhe imposta pela lei e pela força. Esta perda de parentesco oficial é, por

outro lado, uma condição herdada. Nascimento e descendência não dão direito a qualquer relação de pertença social propriamente dita (2014, p. 68).

No caso das personagens em questão, notamos uma mãe que perde a filha, um homem que nunca se casou, uma jovem que é proibida de viver o seu amor e netas que perderam as avós. Vale ressaltar que todas essas relações passam, direta ou indiretamente, pela questão racial. A solidão na vida dessas personagens pode ser compreendida como a impossibilidade de pessoas negras manterem vínculos afetivos. Falamos de impossibilidade, considerando um direito que foi historicamente negado. Desse modo, Olinda Beja parece construir nessa obra uma poética de ausências.

A personagem Sam Piquina teve marido e filhos, mas a narrativa não explica a ausência deles na sua vida. No entanto, Sam Piquina parece viver bem com essas ausências. Apesar de muito idosa, ela consegue realizar as suas atividades cotidianas. Ademais, não necessita de nenhum aparato tecnológico para medir o tempo, pois:

Não era o tempo que lhe ditava as leis, ela é que era o tempo. Sabia a hora exacta do nascer do sol, do nascer da lua, sabia o dia das marés vivas, o dia da saída da lula, Sam Piquina sabia tudo do tempo, um livro aberto aos ventos e às chuvas fortes da terra vermelha de África. Mas o que mais me impressionava era a hora do amanhecer! Um cronômetro perfeito neste recanto insular onde não se conheciam aparelhos sofisticados para medir ou falar do tempo (BEJA, 2011, p. 91).

Notamos que a sabedoria da protagonista tem um valor distinto dos valores das sociedades ocidentais. Sam Piquina faz parte do grupo “de gente que não conhece o desassossego artificial do tempo [ela] goza ali de um valor bem distinto das sociedades apressadas do mundo tecnológico” (CORREIA, 2017, p. 14). Afinal de contas, “não era o tempo que lhe ditava as leis, ela é que era o tempo” como afirma a narrativa.

No trecho “Ali, no meu quintal de Batepá, havia uma mulher que tinha o tempo todo na palma da mão” (BEJA, 2011, p. 91-2) indica que o *locus* de enunciação da

narradora é o mesmo que o da escritora Olinda Beja, com algumas sutis diferenças. Olinda Beja, da sua varanda de Batepá, recolheu as histórias e sóias contadas pelas pessoas mais velhas de sua comunidade. De acordo com Salvato Trigo:

A Batepá regressa agora a autora para do lugar fazer instantâneo da narração dum passado sem gestos de grandeza humana entre colonizadores e colonizadas [...] Da sua varanda de Batepá, onde no remanso das tardes se enriqueceu com as histórias da roça, como confessa, fez também a autora o posto de observação privilegiado para apelar à consciência do poder independente e das novas gerações de são-tomenses (2011, p. 14).

Num movimento parecido, a narradora observa do seu quintal de Batepá a mulher que é a própria história e a dona do seu tempo. Desse modo, vão se misturando na tessitura da narrativa as memórias da escritora e narradora. “A vida da narradora-autora vai-se ‘confundindo’ com a ficção e assim se cria a teia de biografias marcadas pela ancestralidade e pela geografia” (CORREIA, 2017, P. 16).

Vale ressaltar também que o lugar de enunciação é também um *lugar de memória*¹⁵, considerando o massacre ocorrido em Batepá, em 03 de fevereiro de 1953, o qual redefine a identidade do povo são-tomense pela revitalização de sua própria história (NORA, 1993, p. 17). De acordo com Inês Rodrigues:

O massacre, que permanece praticamente desconhecido em Portugal, onde se recusa a discussão de um acontecimento que perturba a grande narrativa nacional pós-imperial de um colonialismo português mais pacífico, é, em contrapartida, mitificado em São Tomé e Príncipe e transformado num símbolo legitimador e fundador da nação, que permite a reivindicação de uma consciência política anterior à independência. Durante a luta de libertação no arquipélago, o massacre foi, assim, codificado como o episódio fundador do nacionalismo são-tomense e as suas vítimas transformadas em heróis pela liberdade da pátria. Esta narrativa acaba por se tornar o significante primordial da identidade nacional, marcando o massacre como o momento do despertar político do seu povo, onde todos aqueles que não são forros são diluídos nessa identidade coletiva (RODRIGUES, 2018, p. 31).

¹⁵ Citado a partir de Pierre Nora (1993)

Podemos notar que a referência ao massacre de Batepá permeia a obra *Histórias da Gravana*. Até mesmo no conto em questão, que é dotado de maior poeticidade, essa violência é narrada. Consideramos essa atitude como um traço comum da escrita de Olinda Beja, na qual é utilizada uma linguagem poética para encenar a violência. Podemos afirmar que a narração dessas experiências violentas é recorrente na produção literária de escritores e escritoras africanas, os de língua portuguesa para o que aqui importa, devido ao passado recente de colonização.

Mais adiante na narrativa, percebemos o questionamento da narradora quanta à sabedoria de Sam Piquina:

Para nós, que até íamos à escola, que já sabíamos ler e escrever, que sabíamos que havia mais terras noutros continentes, que sabíamos contar de um a cem e de cem a duzentos, para nós era quase impossível que ela soubesse essa história de medir o tempo. Um enigma que dava sempre certo, sempre, quer fosse na gravana ou na estação das chuvas, o tempo que ela media não enganava nunca. Foi um dia, no *nozado* de Sam Má Bêba, no quintal de Nhô Antonio, que Sam Piquina contou seu segredo. Quase em jeito de *sóia*, nesse lapso de tempo que serve para matar a saudade dos que partem, ela foi contando que tinha sido Montinho, seu avô, quem lhe ensinara a medir o tempo. Tinha que varrer dois quintais para amanhecer, para ficar dia claro, começar quando seu avô a chamasse e esse é que era o segredo (BEJA, 2011, p. 92-3).

A voz que narra a história parece ser de uma mulher muito jovem, talvez uma menina, e por isso, é compreensível a sua desconfiança em relação à sabedoria de Sam Piquina. Entendemos que os novos valores estabelecidos influenciam na maneira em que essas pessoas percebem as tradições (FONSECA, 2008, p. 144). No entanto, tal desconfiança logo é superada pela constatação de que o enigma de medir o tempo sempre dava certo.

Diferentemente dos outros contos estudados nesta dissertação, notamos que a narradora dá voz à sua protagonista, como percebemos no trecho a seguir: “-É tudo questão de olhar as últimas estrelas do céu, quando elas já estão a ficar quase quase sem luz” (BEJA, 2011, p. 93). Essa fala da personagem Sam Piquina responde ao questionamento da narradora sobre como o seu avô Montinho sabia o tempo que ela gastava para varrer dois quintais.

Não podemos deixar de mencionar a reprodução da oralidade na fala de Sam Piquina. A repetição do advérbio “quase” no trecho destacado parece denotar muito mais que iminência. Outro exemplo de oralidade é a expressão “Quê quá?” proferida por Sam Piquina para dizer “o quê?”. Notamos que traços de oralidade é uma presença constante na obra de Olinda Beja, sobretudo, nos contos protagonizados por personagens mais velhas, como é o caso desse que aqui estudamos.

O recurso à oralidade parece representar um “esforço pela reconstrução de uma identidade sufocada pela colonização, [na qual] a tradição volta a ser valorizada e são reorganizadas formas de identificação do homem com a terra e com os valores transmitidos pelos mais velhos” (FONSECA, 2008, p. 132). Ainda de acordo com Nazareth Soares Fonseca:

A partir das literaturas africanas de língua portuguesa e dos mecanismos desenvolvidos por elas para restaurar tradições sufocadas pelo colonialismo, é possível identificar uma acentuada tendência de se retomarem as representações do velho, guardador da memória coletiva, e com elas compreender peculiaridades da cultura em sua constante transformação (FONSECA, 2008, p. 131).

Nesse conto Sam Piquina representa essa figura mais velha mantenedora das tradições. Contudo, tradição e modernidade convivem lado a lado. Entendemos que a tradição só pode ser preservada através de mesclas culturais (FONSECA, 2008). *A obra Histórias da gravana* ilustra tal afirmação quando notamos que ela mistura em suas narrativas a *sóia* e o conto, a língua forro e o português, dentre outros aspectos.

Ao fim da narrativa, Sam Piquina aparece-nos mais cansada, por conta da idade, como demonstra passagem que segue:

O compasso da resposta e da palavra é agora muito maior, um cansaço de tempo que quer começar a prepará-la docemente para a partida, um esvoaçar de avezita que ela não vê, mas que continua a afirmar que está no cercado só para a arreliar. Mas Sam Pequina sabe, e eu também sei, que um dia a manhã em Batepá há de ficar no silêncio profundo de uma vassourinha de *andala*... (BEJA, 2011, p. 94).

Assim como o eu lírico da epígrafe que abre esta seção, Sam Piquina sente “as folhas de tempo nascendo no teu rosto”. Seu cansaço, no entanto, denota o preparo para sua partida. A morte de Sam Piquina encerra a sua existência, mas a sua filosofia de vida pode ser perpetuada. De acordo com a narradora: “neste ritual que só se perpetua ao passarmos a senha de uns para outros, não esqueço que Adora minha mãe, já partiu, mas o som da vassoura de andala ainda continua a marcar o tempo” (BEJA, 2011, P. 94). Desse modo, a existência de Sam Piquina continuará naqueles que decidirem conservar a sua sabedoria, talvez seja o caso de Adora.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na introdução desta dissertação apresentei algumas considerações acerca dos silenciamentos das vozes negras. Apresentei também uma crítica à visão homogeneizante do continente africano e à hegemonia canônica do Ocidente. Assumi, desde o início, uma postura crítica em relação às histórias únicas, contadas a partir da perspectiva eurocêntrica.

Explicitei a importância das literaturas africanas, de modo geral, para a desconstrução de identidades estereotipadas e para a construção/afirmação de símbolos que produzem sentidos de identificação coletiva aos povos africanos das diferentes nacionalidades. No caso da obra *Histórias da Gravana*, Olinda Beja apresenta uma versão recontada da história oficial. Ela reconta a versão dos povos subalternizados, dos povos que foram colonizados e explorados.

Outro ponto que abordei na introdução merece destaque aqui. Diz respeito ao pequeno número de mulheres que movem a literatura de São Tomé e Príncipe, cinco apenas. Não esqueçamos de considerar a dimensão desse país, no que tange ao pequeno número de mulheres são-tomenses que escrevem e publicam sua literatura. Contudo, noto que os homens escritores/poetas representam mais do triplo desse número. Reafirmamos a disparidade de gênero na literatura, de um modo geral, e na literatura são-tomense, de modo particular.

Reafirmo a existência e resistência de representativas vozes femininas que compõem a historiografia literária são-tomense. Vozes insurgentes como a de Maria Manuela Margarido e Alda Espírito Santo (já falecidas, mas que as vozes ainda ecoam) Olinda Beja, Conceição Lima e Goretti Pina. Ressalto que ao escrever as ilhas, essas mulheres escrevem a si próprias e se inscrevem no espaço social que, historicamente, foi destinado aos homens.

Como vimos anteriormente, o objetivo central desta dissertação foi analisar as construções identitárias agenciadas pela memória e o recurso à oralidade. Desse modo, no primeiro capítulo, intitulado “As ilhas do meio do mundo”, apresentei uma breve contextualização histórica, política e cultural de São Tomé e Príncipe.

Destaquei a existência e a resistência da literatura são-tomense no contexto da pós-colonialidade.

Dentro desse contexto de resistência, destaquei também as vozes femininas da literatura são-tomense. Apresentei, mais detalhadamente, a trajetória literária e intelectual de Olinda Beja e a sua inscrição nos corpos literário e social são-tomenses.

No segundo capítulo apresentei uma análise sobre as construções de uma identidade cultural são-tomense representada na obra *Histórias da Gravana*. Selecionei dois contos: “Maiá” e “Homenagem”, nos quais analisei as questões identitárias e estratégias de resistência empreendidas nessas narrativas.

Por fim, a proposta para o terceiro e último capítulo consistiu em estudar dois contos que apresentam as questões identitárias. No entanto, elegi aqueles que possuíam uma linguagem com maior poeticidade. São exemplos os contos “O amarrador de chuva” e “O segredo do tempo de Sam Piquina”.

A partir da análise da obra em questão, notei que, em suas narrativas, Olinda Beja deixa seu legado de são-tomensidade. Refletindo sobre a história do país, o conjunto de textos que compõe *Histórias da Gravana* dissemina a cultura de um povo que se expressa por meio da variedade de línguas, dos costumes, das crenças, entre tantos outros relevantes aspectos, como os “[...] relacionados à interseção entre a oralidade e a escrita, à identidade cultural híbrida [...], à própria experiência pessoal da emigração assim como às preocupações de ordem social, política, [...] que se colocaram para o país no passado e que se colocam com similar força na contemporaneidade” (QUEIROZ, 2009, p. 6).

Desse modo, ao mesmo tempo em que os contos constroem imagens, permitem reconhecer, por diferentes enfoques temáticos, símbolos e imaginários coletivos que produzem sentidos de identificação. A partir da análise dos contos selecionados, consideramos que *Histórias da Gravana* dissemina a cultura de um povo que se expressa por meio da variedade de línguas, dos costumes, das crenças, dentre tantos outros relevantes aspectos que se relacionam com a identidade cultural de São Tomé e Príncipe. Fazendo refletir também sobre a história do país, as

narrativas denunciam os desmandos do sistema colonial e permitem o protagonismo daqueles que foram oprimidos e colocados à margem nesse sistema.

Segundo Zuleide Duarte, em prefácio da obra, nesse livro de Olinda Beja “apreende-se a poetização do cotidiano ilhéu, magia, terreno de sonho, no cenário idílico do reino das garças, terra de desejos e fantasia. Nessas narrativas, o mar e a terra, o humano e o divino aproximam-se harmoniosamente ignorando fronteiras que o registro da língua não ousa” (2011, p. 18).

Reafirmo a importância de estreitar, através da literatura, os laços de mútuo conhecimento entre São Tomé e Príncipe e Brasil, laços que passam, especialmente, pela língua. De acordo com Inocência Mata, é necessário lembrar as contribuições culturais que o Brasil legou a São Tomé e Príncipe, como “o vestuário (por exemplo, o traje tradicional da mulher são-tomense é retirado do figurino da baiana) e na alimentação (até mantendo os mesmos nomes: a calulu, a farofa, a moqueca, o bobó, o pé-de-moleque/doce de ginguba, entre outras semelhanças)” (2010, p. 15).

A referida produção literária narra questões de identidade cultural, tratando-se de uma nação que possui apenas quarenta e três anos de formação, considerando-se, assim, a realidade histórico-cultural de um país que conquistou sua independência em 1975. Entendendo que essa literatura permite refletir (pensar, questionar) sobre essa realidade, bem como descortinar práticas históricas de dominação, o que leva a reafirmar que a literatura é também um instrumento político.

Com a escrita dessa dissertação busquei “contribuir para o enfrentamento da ideia da existência de um sentido único, emanado de um centro imutável, no qual, segundo a percepção nele hegemônica, só haveria uma única forma 'coerente' de olhar o mundo e dizê-lo” (MATA; PADILHA, 2007, 16-7). Desejo, assim, “colocar mais uma pedra no edifício construído com a argamassa da diferença” (idem), a partir da investigação que realizei sobre a literatura são-tomense.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BAYER, Adriana Elisabete. *Poesia são-tomense: geografias em dispersão*. 2012. 2015 f. Tese (doutorado em teoria da literatura) - Faculdade de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10923/4133>. Acesso em mar de 2018.

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Ed). *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010. p 167-212. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ue000318.pdf>>. Acesso em: fev. 2018.

BEJA, Olinda. *Aromas de cajamanga*. São Paulo: Escrituras, 2009.

BEJA, Olinda. *Histórias da Gravana*. São Paulo: Escrituras, 2011.

BONNICI, Thomas. *Teoria Literária: Abordagens históricas e tendências contemporâneas*, Maringá: Eduem, 3. ed. rev. e ampl. , 2009.

BONNICI, Thomas. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: Eduem, 2000.

BORGES, Telma. A escrita bastarda de Salman Rushdie. 2006. 247 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em <http://hdl.handle.net/1843/ALDR-6WEPQG>. Acesso em abr de 2018.

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. 4.a ed. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros. Instituto Camões, 2000.

CANDAU, Joel. *Memória e identidade*. Tradução: Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CASTAÑO, Inês Filipa de Abreu. *São Tomé e Príncipe: cultura(s)/ património(s)/ museu(s)*. 2012. 120 f. Dissertação (Mestrado em Museologia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa. Disponível em <http://hdl.handle.net/10362/9288>. Acesso em julho de 2018.

CORREIA, Regina. “Prefácio a *Chá do Príncipe*”. Prefácio. Lisboa: Rosa de Porcelana, 2017.

DUARTE, Zuleide. “Prefácio a *Histórias da Gravana*”. Prefácio. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ESPÍRITO SANTO, Alda. *É nosso o solo sagrado da terra: poesia de protesto e luta*. Lisboa: Ulmeiro, 1978.

EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. Rio de Janeiro: Pallas editora. 2003.

EVARISTO, Conceição. *Poemas de recordação e outros movimentos*. Nandyala. 2008

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.

FERREIRA, Manuel. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Biblioteca Breve; Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1977. 1 v.

FONSECA, Nazareth Soares. *Literaturas Africanas de Língua Portuguesa: percursos da memória e outros trânsitos*. 1. ed. Belo Horizonte: Veredas e cenários, 2008.

GIROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Kinipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes. Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Eunice do Carmo Albergaria e Rocha. Juíz de Fora: Editora UFJF, 2005.

HALL, Stuart; WOODWARD, Kathyn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Tomaz Tadeu Silva (Org). Petrópolis: Vozes, 2000.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Liv Sovik (org); Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HAMILTON, Russel. A literatura dos PALOP e a teoria pós-colonial. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas/FFLCH/USP, 1999, v. 3, p.12-23, Col. *Via Atlântica*.

KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África: metodologia e pré-história da África*.

2. ed. Brasília: Unesco, 2010. p. XXXII(Introdução geral). Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ue000318.pdf>>. Acesso em: fev. 2018.

LEITE, Ana Mafalda. *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. Lisboa: Colibri, 2003.

LEITE, A. M. *Oralidades & Escritas nas literaturas africanas*. Lisboa: Edições Colibri, 2014.

LIMA, Conceição. *O útero da casa*. Lisboa: Editorial caminho, 2004.

MARGARIDO, Maria Manuela. *Alto como o silêncio*. Coleção Cancioneiro geral, vol. 20. Lisboa: Publicações Europa-América, 1957.

MATA, Inocência. *Diálogos com as ilhas: sobre cultura e literatura de São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Editora Colibri, 1998.

MATA, Inocência. *A Suave Pátria: reflexões políticos-culturais sobre a Sociedade São-tomense*. Lisboa: Editora Colibri, 2004.

MATA, Inocência; PADILHA, Laura (Org). *A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente*. Inocência Mata e Laura Padilha. Lisboa: Editora Colibri, 2007.

MATA, Inocência Mata: a essência dos caminhos que se entrecruzam. *Revista Crioula*, São Paulo, n. 5, p.1-19, 2009. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/crioula/article/viewFile/54948/58596>>. Acesso em: 18 jul. 2013.

MATA, Inocência. *Polifonias insulares: cultura e literatura de São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Editora Colibri, 2010.

MATA, Inocência. Estudos pós-coloniais. Desconstruindo genealogias eurocêntricas. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 14, núm. 1, jan-abril, 2014, pp. 27-42 Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul Porto Alegre, Brasil. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74230601003%>

MATA, Inocência. O pós-colonial nas literaturas africanas de língua portuguesa. Congresso Internacional da ALADAA (Associação latino-americana de estudos de Ásia e África, 10, 2000, Rio de Janeiro. *Anais*. Disponível em: bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/mata.rtf. Acesso em ago de 2016.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução de Marta lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

PADILHA, Laura. *Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. Niteroi: EdUFF, 1995.

QUEIROZ, Amaralino Oliveira. *Onde canta o ossobó: vozes literárias femininas do Arquipélago de São Tomé e Príncipe*. Luanda, Disponível em: <http://www.uea-angola.org/artigo.cfm?ID=882>. Acesso em: 13 de jul. de 2013.

RIBEIRO, Margarida Calafate; JORGE, Silvio Renato. (Org). *Literaturas insulares: leituras e escritas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe*. Porto: Edições Afrontamento, 2011.

RODRIGUES, Inês Nascimento. Descolonizar a fantasmagoria. Uma reflexão a partir do “Massacre de 1953” em São Tomé e Príncipe. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 115 | 2018. Disponível em <http://journals.openedition.org/rccs/6954>

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução Tomás Rosa Bueno. 1. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAID, Edward. *Representações do Intelectual: as conferências Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTO, Carlos Espírito. *A coroa do mar*. Lisboa: Editorial Caminho, 1998.

SANTOS, Thaíse de Santana; RODRIGUES, Inara de Oliveira. Um canto de santomensidade em *Histórias da Gravata*, de Olinda Beja. *Revista Crioula*, São Paulo, n. 20 – v. XX, p. 337-354, 2017.

SECCO, Carmen Lúcia Tindó; SALGADO, Maria Teresa; JORGE, Silvio Renato. (Org) *África, escritas literárias: Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Angola: UEA, 2010.

SEIBERT, Gerhard. Colonialismo em São Tomé e Príncipe: hierarquização, classificação e segregação da vida social. *Revista Anuário Antropológico*, Brasília, n. 2, v. 40, p. 99-120, 2015.

SEMEDO, Odete. *No fundo do canto*. Belo Horizonte: Nandyala, 2007.

SILVA, Assunção de Maria Sousa e. *Nações entrecruzadas: tessitura de resistência na poesia de Conceição Evaristo, Paula Tavares e Conceição Lima*. 2016. 271 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em <http://portal.pucminas.br/pos/letras/index-padrao.php?pagina=5678>. Acesso em abr de 2018.

SOUZA, Noémia de. *Sangue negro*. São Paulo: Kapulana, 2016.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução Sandra Regina Goulart Almeida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

TAVARES, Ana Paula. *O Lago da Lua*. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.

TRIGO. Salvato. “Prefácio a *Histórias da Gravana*”. Prefácio. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

WOOLF, Virginia. *Um teto todo seu*. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo: Círculo do Livro, 1929: 1990.

Site consultado

<https://www.dw.com/pt-002/massacre-de-batep%C3%A1-despertou-leonel-m%C3%A1rio-dalva-para-a-luta-independentista/a-17940249>