

Universidade Federal de Juiz de Fora
Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários

Édimo de Almeida Pereira

**A terceira margem da África:
uma análise crítica da reconstrução de identidades
afrodescendentes na prosa de Antonio Olinto**

Juiz de Fora
2013

Édimo de Almeida Pereira

**A terceira margem da África:
uma análise crítica da reconstrução de identidades
afrodescendentes na prosa de Antonio Olinto**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, área de concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras.

Enilce do Carmo Albergaria Rocha (Orientadora)

Juiz de Fora

2013

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Pereira, Édimo de Almeida.

A terceira margem da África : uma análise crítica da reconstrução de identidades afrodescendentes na prosa de Antonio Olinto / Édimo de Almeida Pereira. -- 2013. 233 p.

Orientadora: Enilce do Carmo Albergaria Rocha
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, 2013.

1. Afrodescendência. 2. Diáspora. 3. Fluxo/Refluxo. 4. Identidade. 5. Literatura Brasileira. I. Rocha, Enilce do Carmo Albergaria, orient. II. Título.

Édimo de Almeida Pereira

**A terceira margem da África: uma análise crítica da reconstrução de
identidades afrodescendentes na prosa de Antonio Olinto**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, Área de Concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras.

Aprovada em: 22 /03 / 2013.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Enilce do Carmo Albergaria Rocha (Orientadora)
Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF

Prof. Dr. Gilvan Procópio Ribeiro
Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF

Prof.^a Dr.^a Marina Annie Martine Berthet Ribeiro
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

Prof.^a Dr.^a Íris Maria da Costa Amâncio
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof.^a Dr.^a Maria Nazareth Soares Fonseca
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUCMG

Prof.^a Dr.^a Ana Beatriz Gonçalves
Pontifícia Universidade de Juiz de Fora – UFJF
(Suplente interno)

Prof. Dr. Silvio Renato Jorge
Universidade Federal Fluminense – UFF
(Suplente externo)

Para *Clarice*, fôlego maior na aventura
dessa vida.

Para *Geraldo e Iraci*, fortes e adoráveis
raízes.

Para *Denise Nascimento*, que tão bem
compartilha a alegria da vida e dos tempos
de estudo.

AGRADECIMENTOS

Nossos agradecimentos maiores e sinceros

À Coordenação de Apoio à Pesquisa – CAPES, pela concessão da bolsa, que tanto viabilizou a realização desta pesquisa.

À Professora Doutora Enilce do Carmo Albergaria Rocha, por haver aceitado atuar na orientação do presente trabalho de pesquisa e pela autonomia e confiança com que permitiu que o mesmo fosse desenvolvido.

Aos Professores do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora – PPGLETRAS, pelo aprendizado que me proporcionaram ao longo do Curso de Doutorado.

Ao Professor Doutor Edimilson de Almeida Pereira, em especial, pela instigação inicial ao estudo da obra de Antonio Olinto e pelo diálogo teórico estabelecido já desde o Mestrado em Teoria da Literatura.

Aos colegas da Pós-Graduação, pela amizade e pelo convívio enriquecedor.

Aos amigos Cláudio Luiz da Silva e seu arguto espírito para o mundo dos livros; Iolanda Cristina dos Santos, pela co-leitura da trilogia olintiana e pelas opiniões compartilhadas durante a mesma; Walquíria Correa de Araújo Cardoso Vale, pelas serenas lições de língua francesa; e Márcia Carrano Castro, companhia sempre presente nos caminhos da escrita acadêmica e autoral.

A todos aqueles que direta ou indiretamente colaboraram para o bom termo desse trabalho.

*A palavra é o próprio homem.
Somos feitos de palavras.*

Octavio Paz

*Flor é a palavra
flor, verso inscrito no verso,
como as manhãs no tempo.*

João Cabral de Mello Neto

*A realidade é que pensamos com
palavras, amamos com palavras, odiamos
com palavras, somos felizes ou infelizes
com palavras. Quanto maior o alforje de
palavras que tenhamos, mais abrangente
será a nossa vida e a nossa obra.*

Antonio Olinto

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 DAS TRAVESSIAS E DAS ROTAS	20
1.1 Travessias do autor.....	20
1.2 Rotas para o leitor ou metodologia.....	23
1.2.1 Hipótese.....	27
1.2.2 Objetivos e referenciais teóricos.....	28
2. PASSAGEIROS DO <i>ESPERANÇA</i>: CONSTRUINDO UMA CASA NA ÁFRICA	30
2.1 Uma entrelinha na diáspora	38
2.2 A casa da África: construída por mãos do Brasil.....	43
2.3 Passageiros do <i>Esperança</i>	48
2.4 Sobre a saudade e os outros motivos deflagradores do retorno à África.....	79
3 A CASA DA ÁGUA: NARRATIVA DE PERCURSOS AFRO-BRASILEIROS NA ÁFRICA	87
3.1 Nos passos do narrador.....	88
3.2 A organização ficcional do tempo histórico.....	93
3.3 A experiência vivenciada pelo autor.....	96
4 CULTURA, NATUREZA E HIBRIDISMO CULTURAL NAS NARRATIVAS DO ROMANCE <i>O REI DE KETO</i>	104
4.1 Oralidade e tradição: quando o substrato da memória não é a escrita.....	107
4.2. Aduké, a mulher que não podia conhecer o mar.....	116
4.3. O deslocamento do Sousa em Paris.....	139
5 COLONIALISMO, PÓS-COLONIALISMO E DINÂMICAS DO RETORNO NO ROMANCE <i>TRONO DE VIDRO</i>	161
5.1 Pós-colonial colonial.....	165
5.2 A história de Mariana Ilufemi.....	180

5.3 Identificação da temática do retorno ou ainda sobre o fluxo e o refluxo.....	182
CONCLUSÃO.....	202
REFERÊNCIAS.....	208
ANEXOS.....	219

RESUMO

Esta tese parte da hipótese de que a narrativa ficcional intitulada **Alma da África**, do escritor Antônio Olinto, nascido na cidade de Ubá, Minas Gerais, fornece elementos que nos permitem compreender os mecanismos multiculturais que contribuíram para a formação das identidades afro-brasileiras em solo africano. Nossa análise abrange os três romances de **Alma da África: A Casa da Água, O Rei de Keto e Trono de Vidro**, e trata do movimento de retorno dos ex-escravizados africanos e seus descendentes brasileiros aos países do Golfo do Benim.

Propomos uma abordagem e uma discussão sobre o duplo pertencimento constitutivo da identidade da diáspora afro-brasileira no Golfo do Benim, considerando em nossa análise o intenso movimento de fluxo e refluxo cultural que se deu entre o Brasil e a África no século XIX. Este estudo aborda, igualmente, as estratégias de inserção social elaboradas pelos descendentes de ex-escravizados brasileiros nas culturas dos países africanos da antiga Costa dos Escravos, e que colaboraram para ali configurar, ainda hoje, uma imagem identitária dos indivíduos que se nomeiam “brasileiros da África”.

Palavras-chave: Afrodescendência. Diáspora. Fluxo. Refluxo. Identidade. Literatura brasileira.

RÉSUMÉ

Cette thèse part de l'hypothèse que le récit fictionnel intitulé **Alma da África**, de l'écrivain brésilien Antonio Olinto, né dans la ville de Ubá, Minas Gerais, au Brésil, nous fournit des éléments qui nous permettent de comprendre les mécanismes multiculturels qui ont contribué à la formation des identités afro-brésiliennes sur le sol africain. Notre analyse porte sur les trois romans que comprend **Alma da África: A Casa da Água, O Rei de Keto et Trono de Vidro**, et concerne le mouvement de retour des ex-esclaves africains et leurs descendants brésiliens aux pays du Golfe du Bénin. Nous y proposons une approche et une discussion de la double appartenance constitutive de l'identité de la diaspora afro-brésilienne dans le Golfe du Bénin en tenant compte dans notre analyse de l'intense mouvement de flux et de reflux culturel qui a eu lieu entre le Brésil et l'Afrique au XIXe siècle. Cette étude aborde aussi les stratégies d'insertion sociale mises en place par les descendants des ex-esclaves brésiliens dans les cultures des pays africains de l'ancienne Côte des Esclaves, et qui ont collaboré à y configurer, encore aujourd'hui, une image identitaire des individus qui se nomment "brésiliens d'Afrique".

Mots-clés: Afro-descendance. Diaspora. Flux. Reflux. Identité. Littérature brésilienne.

INTRODUÇÃO

O tema abordado na presente investigação insere-se no campo de discussão acerca das literaturas engendradas a partir da diáspora negra e/ou diáspora africana. Segundo um consenso articulado em torno dessa nomenclatura, é necessário considerarmos dois momentos da referida diáspora: o primeiro, esboçado em função da transferência dos africanos para as colônias europeias, atendendo à demanda pela mão de obra escrava decorrente do desenvolvimento da economia mercantilista já no século XVI; o segundo, configurado a partir da formulação ideológica de intelectuais nascidos nos territórios coloniais ou nas antigas metrópoles, que se ocuparam em analisar criticamente o fenômeno das novas ondas de imigração de africanos, para diferentes países, no período posterior à Segunda Grande Guerra Mundial.

Na introdução do livro **Conceitos de Literatura e Cultura**, Figueiredo (2005, p.7) relembra Walter Mignolo, para reafirmar que “as teorias viajam e, ao chegarem a lugares diferentes, são transformadas, sobretudo quando há a interferência do legado colonial, ainda na memória das elites”. Essa perspectiva tem levado os estudiosos à discussão de variados conceitos (dentre os quais, *identidade cultural, hibridação, mestiçagem, fronteira, transculturação e deslocamento*) que, surgidos em determinados países, atravessaram suas áreas de origem para, uma vez transmutados e em circulação, servirem de sustentação para as reflexões em torno de questões geradas a partir dos conflitos e tensões de ordem sociocultural que marcam a contemporaneidade. Esta, por sua vez, vale ressaltar, apresenta-se-nos permeada por intensa “negociação de identidades em culturas multifacetadas e abertas à relação com o outro”, tal como se observa em momentos decisivos da obra do martinicano Édouard Glissant (Hanciau in Figueiredo, 2005, p. 139).

A par da existência dessa realidade, entendemos que o tema desenvolvido neste trabalho de pesquisa adquire importância em razão de sua atualidade e de seu potencial em fomentar as investigações relacionadas aos estudos multiculturais. Nesse contexto, a obra de Antonio Olinto, representada pela trilogia intitulada **Alma da África** – composta pelos romances **A casa da água** (1988), **O rei de Keto** (2007)

e **Trono de vidro** (1987) –¹ mostra-se relevante não apenas por seus aspectos estéticos, mas, sobretudo, porque o autor, através de sua verve ficcional, apresenta ao leitor, à crítica literária e aos estudiosos da questão multicultural uma série de reflexões a respeito dos primeiros tempos de formação das nações independentes africanas, a partir de sua libertação política das respectivas metrópoles europeias a que estiveram historicamente subjugadas, além de outras temáticas, a exemplo de toda uma gama de aspectos voltados para a discussão acerca da formação das identidades de afro-brasileiros em território africano, por conta dos movimentos de fluxo e de refluxo dos ex-escravizados e de seus descendentes para aquele continente.

Conforme alerta Cícero Sandroni, da Academia Brasileira de Letras, em texto de apresentação ao romance **O rei de Keto** (Olinto, 2007: s/p):

A temática africana surge na ficção de Antonio Olinto a partir dos estudos que ele e Zora Seljan realizaram em Lagos, na Nigéria, sobre os fluxos culturais que o execrável regime da escravatura criou entre o Brasil e o continente da outra margem de um rio chamado Atlântico, na precisa e poética definição de Alberto da Costa e Silva.

A partir do clássico e célebre romance **A casa da água**, lançado em 1969, já traduzido em vários idiomas e em permanentes reedições, essa adesão ao africanismo, onde a pesquisa histórica se alia à fértil imaginação e ao estilo literário impecável, levou Antonio Olinto a um lugar de destaque na literatura brasileira – e na africana também.

Nos romances “africanos” de Antonio Olinto o autor não apela ao pitoresco ou ao folclórico, recursos fáceis para um escritor talentoso e experiente que, ao escapar das armadilhas do popularesco, não desdenha da peripécia ou não recusa a narrar os costumes locais, nem sempre familiares ao leitor brasileiro. No entanto, sua prosa, impregnada do imaginado, permanece na incessante busca do humano em cada personagem, da sua relação com o meio ambiente, da procura de um destino melhor e do seu estranhamento.

Enfim, tratando-se a referida trilogia de uma narrativa protagonizada por personagens principais em sua maioria femininos e com ambientação primeira no Brasil, uma vez que tem o seu início na cidade mineira de Piau, estendendo seu percurso por Juiz de Fora, pelo Rio de Janeiro e por Salvador até as terras africanas

¹ Os romances tiveram sua primeira edição respectivamente nos anos de 1969, 1980 e 1987. Apontamos aqui o ano das edições utilizadas no presente trabalho.

da cidade de Lagos, na Nigéria, acreditamos que a prosa desenvolvida por Antonio Olinto nos romances aqui apontados contém elementos capazes de ensejar discussões enriquecedoras para o campo de estudos das literaturas diaspóricas, considerada a linha de estudo em que vêm sendo desenvolvidos diversos projetos de pesquisa, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Letras – Estudos Literários, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora, qual seja, *Literatura, identidade e outras manifestações culturais*.

Na linhagem considerada – ou seja, literatura de saga,² articulada como narrativa de teor fundante de uma determinada realidade histórica, social e cultural – a trilogia de Antonio Olinto dialoga, de maneira fértil, com obras de igual teor da cena literária brasileira, a saber: **Viva o povo brasileiro**, de João Ubaldo Ribeiro e **Um defeito de cor**, romance de Ana Maria Gonçalves.³ De modo particular, a trilogia de Antonio Olinto coloca em discussão os processos de deslocamento e de reconstrução de identidades a que são lançados os sujeitos que, direta ou indiretamente, revelam-se como herdeiros das diásporas negras no Brasil.

Os conceitos teóricos de trânsito, deslocamento, exílio e estranhamento se impõem a esses sujeitos como parte inerente de seus percursos sociais e interpessoais. Daí, denota-se a evidente necessidade de se exercitar criticamente a leitura dos processos que a linguagem ficcional expõe como forma de constituir-se a si mesma e, ao mesmo tempo, como modo de intervenção no diálogo com as chamadas ciências sociais que, em grande parte, tornam-se legitimadoras e/ou leitoras críticas das relações entre as culturas da metrópole e das (ex)colônias.

Nesse sentido, não constituiria exagero afirmarmos que a prosa ficcional de Antonio Olinto estaria também num entre-lugar, numa linha fronteira, posicionada

² Cf. Moisés (2004, p. 412), o termo SAGA designa as narrativas épicas, em prosa, que circularam entre os povos da Islândia e da Escandinávia, de formas oral e anônima, antes do século XII, e de forma escrita e geralmente anônima, daí por diante. Mesclando fatos verídicos, folclóricos e imaginários, relatavam a história de reis, como *Heinskringla*, de Snorri Sturluson, ou de famílias, como *Laxdaela Saga*, de autor desconhecido. A voga das sagas começou a declinar no século XIII, em razão de a Islândia haver perdido a independência e do crescente influxo da cultura francesa. No sentido de “história de uma família”, o vocábulo foi empregado por John Galsworthy (*The Foryste Saga*, 1906-1921), e no de “jornada histórica”, por Érico Veríssimo (*Saga*, 1940).

³ Para uma abordagem crítica das narrativas de João Ubaldo Ribeiro e de Ana Maria Gonçalves, consultar, respectivamente: MACHADO, Paula da Silva. **Viva o povo brasileiro: novos e velhos enunciadores** – um estudo do romance de João Ubaldo Ribeiro. Universidade Federal Fluminense – UFF. (Dissertação de Mestrado), 2008. Mimeografado; e PIMENTEL, Clara Alencar Villaça. **Eu vim Boswide lá pequenininho, alguém me avisou pra pisar neste chão devagarinho**: diálogos diaspóricos entre Um defeito de Cor, de Ana Maria Gonçalves e Beloved, de Toni Morrison. Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. (Dissertação de Mestrado), 2011. Mimeografado.

entre a constituição de si mesma, enquanto gênero literário que se mostra capaz de se debruçar sobre o estudo e a tentativa de compreensão das realidades e das tensões socioculturais – do passado e da contemporaneidade – em torno das identidades afrodescendentes e a abertura de profundas relações com áreas do conhecimento que também se voltam para esse mesmo objeto. A respeito da complexa caracterização do chamado entre-lugar, Nubia Jacques Hanciau (in FIGUEIREDO, 2005, p. 125) afirma que:

O conceito de entre-lugar torna-se particularmente fecundo para configurar os limites difusos entre centro e periferia, cópia e simulacro, autoria e processos de textualização, literatura e uma multiplicidade de vertentes culturais que circulam na contemporaneidade e ultrapassam fronteiras fazendo do mundo uma formação de entre-lugares.

Parece-nos, assim, que a noção de entre-lugar em que se enquadraria a prosa olintiana desenvolvida na trilogia **Alma da África** lança-nos o desafio de, sem querer simplesmente enquadrá-la na vertente dos denominados romances históricos, investigar o funcionamento da ficção como meio de reflexão acerca de fatos históricos tão específicos quanto o fluxo e o refluxo de indivíduos africanos escravizados, de ex-escravizados africanos abrazeirados e de seus descendentes afro-brasileiros em direção ao continente negro, a ponto de nos colocar frente a frente com a necessidade e a possibilidade de estudo dos aspectos que se estabeleceram em torno dos processos de formação de uma identidade brasileira em determinados países do Golfo do Benim. Também devemos considerar que mesmo esses indivíduos, personagens históricos do aludido movimento de fluxo e de refluxo entre Brasil e África, caracterizam-se, igualmente, como ocupantes de entre-lugares. O africano escravizado que se torna abrazeirado, em razão dos anos de contato com a cultura brasileira, coloca-se num entre-lugar entre os elementos próprios das culturas africanas e os que são próprios da cultura brasileira. O mesmo ocorre com os descendentes desses ex-escravizados, ao experimentarem o ingresso no universo das culturas africanas. Ao longo desse trabalho, procuramos, baseados nos romances da trilogia de Antonio Olinto, investigar e demonstrar os processos de (re)formulação identitária por que passaram esses indivíduos

afro-brasileiros quando de sua chegada em África, alcançando a condição de não se reconhecerem, com exatidão, brasileiros ou africanos. Podemos afirmar o mesmo em relação aos africanos, que nascidos em determinados países do Golfo do Benim, ainda nos nossos dias se autodenominam brasileiros.

É ainda importante apresentar as reflexões possíveis a propósito dos conceitos de fronteira e de deslocamento, tendo em vista a sua relação com a prosa desenvolvida por Antonio Olinto e a expectativa de que possam auxiliar na compreensão dos caminhos percorridos tanto pela escrita do autor quanto por suas personagens. A respeito de tais conceitos, Hanciau (in FIGUEIREDO, 2005, p. 133-134) preleciona que:

Além de abarcar amplos domínios, as fronteiras muitas vezes são porosas, permeáveis, flexíveis. Deslocam-se ou são deslocadas. Se há dificuldade em pensá-las, em apreendê-las, é porque aparecem tanto reais quanto imaginárias, intransponíveis e escamoteáveis. Estudá-las se não resolve esta problemática, leva pelo menos a entender o sentimento de inacabamento, ilusão nascida da incapacidade de conceber o “entre-dois-mundos”, a complexidade deste estado/espço e desta temporalidade.

O conceito de fronteira apresenta-se igualmente ambivalente ou bifronte para a historiadora Sandra Pesavento (2001, p. 7-8), que vê uma tendência a pensar as fronteiras a partir de uma concepção que se ancora na territorialidade e se desdobra no político. Neste sentido, a fronteira constitui-se em encerramento de um espaço, limitação de algo, fixação de um conteúdo e de sentidos específicos, conceito que avança para os domínios da construção simbólica de pertencimento denominada identidade e que corresponde a um marco de referência imaginária, definido pela diferença e alteridade na relação com o outro.

Hanciau (in FIGUEIREDO, 2005, p. 131-134) pondera, ainda, que é nessa dimensão que se coloca o debate em torno das categorias presentes na nova temporalidade do mundo globalizado, no qual as fronteiras se apagam, dissolvendo os localismos e/ou acirrando as questões relacionadas com as identidades, concluindo que, na figuração de um “ir-e-vir” não só de lugar como também de situação ou época, a dimensão de fronteira apregoada por Pesavento viabiliza pelo contato e permeabilidade “o surgimento de algo novo, híbrido, diferente, mestiço, um ‘terceiro’ que se insinua de passagem”.

A reflexão de Hanciau, apoiada em Sandra Pesavento, ressalta a noção de hibridação, também importante para a proposta de investigação dos aspectos da referida trilogia de romances do escritor Antonio Olinto. A hibridação, conforme explica De Grandis (1996, p. 277) “implica um debate interdisciplinar de larga data. Há emergido continuamente em las discusiones sobre identidad, ya sea racial, política, religiosa, genérico/sexual o cultural”,⁴ evidenciando-se a relevância do estudo e as amplas implicações que este conceito, de autoria do argentino Néstor García Canclini, apresenta na contemporaneidade. Com efeito, Canclini (2011, p. XIX) define hibridação do seguinte modo: “entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”.

Outro ponto a destacar é que, ao longo desse trabalho de pesquisa, não poderiam deixar de ser abordadas as características presentes na elaboração da prosa olintiana, a partir da identificação de duas linhas discursivas delineadas ao longo da trajetória do autor, quais sejam, *a linha do discurso literário com tendência documental*, através da qual o narrador conta a vida das personagens, emoldurada por fatos históricos e sociais marcantes do século XX; e *a linha do discurso do próprio autor*, este de certo modo pontuado pelas correntes ideológicas que mesclaram e mesclam a discussão em torno da pluralidade étnico-cultural brasileira. Sob esse prisma, será possível discutir a presença de uma perspectiva luso-tropicalista⁵ em determinados posicionamentos externados pelo autor, os quais denotam a existência de uma tendência de proximidade com o pensamento engendrado pelo sociólogo Gilberto Freyre, e mesmo com o ideário propagado pela obra de ficção do escritor Jorge Amado, no que tange à formação identitária do povo brasileiro, também perceptível nos paratextos que acompanham as publicações dos supramencionados romances de Antonio Olinto.

⁴ A hibridação “implica um debate interdisciplinar de longa data. Tem surgido continuamente nas discussões sobre identidade, seja racial, política, religiosa, de gênero/ sexual ou cultural”. [Tradução nossa].

⁵ O conceito de luso-tropicalismo, criado pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, guarda a noção de que o povo português desenvolveu habilidades *sui generis* de atuação colonizadora, diferindo nisso dos demais países europeus. O estabelecimento de relações de cordialidade entre colonizador e colonizado, marcado pela viabilidade do fluxo social e sexual, deflagrou um processo de miscigenação que teria resultado numa rápida adaptação do português aos trópicos e contribuído para a configuração do mito da inexistência de racismo em países como o Brasil, cuja constituição da população bem exemplifica a possibilidade de mobilidade social e de relações inter-raciais entre portugueses e não-europeus.

Ainda sob este aspecto, interessa-nos ressaltar que os romances da trilogia **Alma da África** não são narrados, primordialmente, em primeira pessoa, o que evidencia que o narrador não é o ex-escravizado ou o seu descendente, sinal de que a estes não é dada diretamente a voz para contarem a própria história. A saga da velha Catarina e de seus descendentes é seguida de perto pelo narrador, como estratégia que lhe permite tecer um discurso que revela uma simulada proximidade com o discurso das personagens. Nesse sentido, pensamos que é possível a identificação de uma matriz ideológica ainda eurocentrista, que tangencia a obra à maneira como geralmente ocorre nas produções literárias que perpassam a temática do negro, quando não há por parte de seus autores a preocupação com a afirmação de uma identidade negra ou afro-brasileira. Nessa linha de pensamento – permitindo-nos demarcar na obra olintiana, acerca desse tema, a existência de um discurso que não se faz de “desde dentro”, mas, sim, que demonstra tratar-se de um discurso de “desde fora”– baseamo-nos no percurso teórico desenvolvido por Zilá Bernd ao chamar a atenção para o fato de que o tema do negro sempre esteve presente na literatura brasileira, no mais das vezes de maneira estereotipada.⁶ Sob esse prisma, a autora relembra nomes como Gregório de Matos, no período colonial, Castro Alves, no romantismo, e Jorge Amado, na contemporaneidade, para lançar a indagação a respeito de qual terá sido o fator determinante da fissura a partir da qual se pode falar em literatura negra e não mais em temática do negro e da escravização. Conforme Bernd, “esse demarcador de fronteiras é o surgimento de um **sujeito-de-enunciação** no discurso poético, revelador de um processo de conscientização de ser negro entre brancos”.⁷

Ainda a respeito do *locus* enunciativo do narrador olintiano que se configura nas linhas do romance **A casa da água**, é importante salientarmos que Amorim (2007, p.19), analisando especificamente a referida narrativa, sinaliza que a mesma corresponde ao um “mapeamento” da vida da personagem Mariana, o qual se dá por meio da visão de um “narrador-intruso”. É possível sabermos das ocorrências que envolvem Mariana e os demais personagens em razão da intermediação desse tipo

⁶ Para o aprofundamento sobre a presença do negro na literatura brasileira como autor e como personagem ver: FILHO, Domicio Proença. A trajetória do negro na literatura brasileira. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida (org.). **Um tigre na floresta de signos**: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010. – (Coleção Setefalas), p. 43-72.

⁷ BERND, Zilá. **Introdução à literatura negra**. São Paulo: Editora Brasilense. 1988, p. 48.

de narrador, que se apresenta como um “narrador onisciente”, dentro do que corresponderia à técnica literária denominada “visão por detrás”, onde o narrador sabe tudo, tanto sobre o que diz respeito às personagens quanto sobre aquilo que se sucederá com elas. A autora ainda ressalva que há momentos em que o narrador se acha alheio aos acontecimentos, uma vez que o texto aparece escrito na primeira pessoa do discurso, âmbito no qual o estado de ciência do narrador quanto aos acontecimentos seria o mesmo que o das personagens.⁸ É necessário ressaltarmos que, estando o discurso do narrador de **A casa da água** baseado na “visão por detrás”, este se coloca ao largo das possibilidades de vir a se configurar como discurso narrativo efetivamente engajado com as demandas identitárias dos sujeitos representados pelas personagens, ou seja, um discurso formulado de maneira a propiciar a estes sujeitos a oportunidade para externarem uma visão própria, ou a “visão de desde dentro” – nos exatos moldes prelecionados por Bernd – da realidade em que se inserem ou na qual se querem fazer inserir.

A partir dos elementos até então levantados, verifica-se a necessidade de investigação da trilogia **Alma da África (A casa da água, O rei de Keto e Trono de vidro)**, do escritor ubaense Antonio Olinto, uma vez que esta apresenta, enquanto prosa ficcional com raízes históricas, aproximações com os conceitos teóricos de *fronteira*, de *hibridação*, de *deslocamento*, de *estranhamento*, de *identidade cultural* e de *diáspora*, capazes de nos lançar no desafio de uma maior compreensão – a ser alcançada por meio da atividade de reflexão sistematizada – dos múltiplos aspectos que formaram e formam a miríade de interpretações das relações socioculturais estabelecidas entre as Américas, a Europa e o continente africano, no arco temporal que se forma desde o final do século XV até a contemporaneidade.

Finalmente, vale-nos ressaltar que o presente trabalho não pretende, e não poderia, esgotar a análise do tema proposto. Em razão disso, parece-nos claro que a presente investigação passa a se constituir, portanto, como uma contribuição para o estudo dos temas acima mencionados, elegendo, para tal, como ponto de partida a obra de um autor brasileiro que está a merecer maior atenção e maior ciência por parte dos estudiosos e da crítica literária acadêmica.

⁸ Para uma leitura mais detalhada sobre o assunto, vide: AMORIM, Adelina Maria Alfenas. **O narrador-intruso e os orikis em: A casa da água, de Antonio Olinto**. – Juiz de Fora: Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, 2007. (Dissertação de Mestrado). Disponível em: <web2.cesjf.br/node/3319>. Acesso em 24 set. 2012.

1 DAS TRAVESSIAS E DAS ROTAS

1.1 Travessias do autor

Antonio Olyntho Marques da Rocha, que literariamente assinava Antonio Olinto, foi crítico literário, jornalista, poeta, romancista, professor universitário e membro da Academia Brasileira de Letras, instituição em que chegou a ocupar a cadeira de número oito, em sucessão ao escritor Antonio Callado. Filho de Áurea Loures Rocha e de José Marques da Rocha, o autor nasceu na cidade mineira de Ubá, em 10 de maio de 1919, vindo a falecer, próximo aos noventa anos, na Capital do estado do Rio de Janeiro, em 12 de setembro de 2009.⁹

Antonio Olinto atuou como adido cultural do Brasil em Lagos (Nigéria), de 1960 a 1964, tendo sido posteriormente nomeado para exercer as mesmas funções na capital da Inglaterra, em 1968. Reconhecido como recriador de uma realidade africana, a qual conhecia como poucos, Antonio Olinto estabeleceu-se como autor de uma obra, já traduzida para diversos idiomas, que se insere, conforme já afirmamos, tanto no universo literário brasileiro quanto no africano.¹⁰

Tais aspectos parecem-nos confirmados por Alberto da Costa e Silva, no artigo intitulado *A África na literatura brasileira*. Nesse trabalho, o historiador ressalta o nível de proximidade que Antonio Olinto apresenta em relação às realidades dos países africanos do Golfo do Benim – as quais deram origem aos romances que fazem parte da trilogia **Alma da África** – afirmando que é com o autor ubaense que

⁹ Sobre a vida de Antonio Olinto, nome como o autor assina seus romances, ver: LIRA, José Luís. **Brasileiro com alma africana**: Antonio Olinto. Rio de Janeiro: ICAO, 2008; ALBUQUERQUE, João Lins de. **Antonio Olinto: 90 anos de paixão. Memórias póstumas de um imortal**. São Paulo: Editora de Cultura, 2009; e AMORIM, Adelina Maria Alfenas. **O narrador-intruso e os orikis em: A casa da água, de Antonio Olinto**. – Juiz de Fora: Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, 2007. (Dissertação de Mestrado). Disponível em: <web2.cesjf.br/node/3319>. Acesso em 24 set. 2012.

¹⁰ Comentando sobre seus tempos de convivência com os momentos históricos no continente africano, Antonio Olinto relata: “Nos meus tempos de África, em Dacar, Freetown, Acra, Porto Novo (Daomé) e Lagos, os jovens negros de Abidjan, lendo sob os postes, eram o signo de uma verdade nova no mundo, de um modo diferente de fazer democracia e buscar o socialismo, de formas ainda não conhecidas de reestruturar as bases da administração pública, no esforço de uma ‘africanização’ que, em maior ou menor grau, passou a ocorrer em diferentes partes do continente negro. Que as Áfricas são muitas, isso é verdade; mas todas caminham para uma união. Muitas são as Áfricas, sim. São justamente essas diferenças magníficas que levam muitos estadistas de hoje a uma total incompreensão da amplitude cultural, econômica, política e social do novo continente africano” (Albuquerque, 2009, p. 137).

a África entra efetivamente na literatura brasileira. O pioneirismo e a experiência de Antonio Olinto nesse sentido são apontados por Costa e Silva (in SECCO et. al., 2010, p. 20) por meio das seguintes palavras:

(...) o primeiro escritor brasileiro a fabular sobre uma realidade africana, ao transformar na estória de Mariana a história verdadeira de João Esan da Rocha, o ex-escravo ijexá que, ao retornar do Brasil, enriqueceu na Nigéria e construiu em Lagos a famosa “Water House”, e ao transmutar em ficção a saga dos Olímpios do Togo, desde o Francisco, que, liberto, voltou da Bahia, até Sylvanus, que foi o primeiro presidente daquele país. Alguém dirá que suas personagens principais são brasileiros e africanos abasileirados que levaram o Brasil para a África, como antes o tráfico negreiro havia trazido a África para o Brasil. Apresso-me, porém, em dizer que a África não é, nos romances de Olinto, apenas o pano de fundo ou cenário. Ela está viva nas ações das personagens, no bulício dos mercados, na longa conversação entre agudás, iorubás, sarôs e fons.

De fato, todo o conhecimento de Antonio Olinto a respeito de determinadas realidades africanas pode ser verificado em diversas ocasiões, quando publicamente se manifestou sobre o tema. Uma vez indagado sobre a religiosidade africana e sobre sua coleção de objetos africanos, Olinto comentou:

Para explicar a religiosidade africana, escrevi em **África: a arte do tempo**, que o africano não esculpe uma figura. Ele é a figura que esculpe. Não dança. Ele é a dança. Na identidade perfeita sujeito-objeto, o africano é a coisa que faz. Para ele, todos os objetos do mundo estão ligados entre si e estão ligados ao seu corpo e ao seu espírito. Essa ligação torna-o hospedeiro de Deus. Seu cântico, a voz de Deus. Seu lombo, cavalo de Deus. Nascimentos, colheitas, casamentos, partidas, chegadas, mortes, doenças, alegrias, tudo é presidido pelos deuses e pelas figuras que lembram Deus. Quer maior fascínio que isso? (ALBUQUERQUE, 2009, p. 137-138).

Do mesmo modo, a compreensão acerca da presença e da influência do ex-escravizado africano na cultura brasileira – aspecto que, como já afirmamos anteriormente, faz-se presente na obra ficcional olintiana em análise nesse trabalho de pesquisa – demonstra a ocorrência de uma investigação de natureza teórica

desenvolvida pelo autor em torno da configuração das facetas culturais que caracterizam tanto o Brasil quanto a África, o que se revela quando o escritor ubaense tece considerações sobre temas específicos como a realidade vivenciada pelos escravizados, a abolição e o racismo, conforme as que podemos verificar em Albuquerque (2009, p. 145).

(...) O suor e o sangue dos negros, portanto, sedimentaram os alicerces de nosso tecido social e da nossa cultura. Foram, na verdade, os negros que “criaram” o Brasil! Fazendo com que os portugueses trabalhassem menos, os escravos oriundos da África também nos ensinaram a anatomia do trabalho. Nos provaram que a base da vida em sociedade é a produção! Agora, isso tudo foi feito através do poder coercitivo. Nem o negro africano, nem ninguém está preparado ou predestinado a ser escravo. Antes de tudo, o escravo era visto como um animal de tração, como uma mercadoria, pelos senhores feudais. Nada mais! Mas, apesar disso, dessa mesquinhez humana por parte do regime feudal, o escravo africano trouxe para o Brasil toda a sua filosofia de vida, toda a sua cultura negra e todo o poder de sua crença. Perceba que, para o negro, para o africano, tudo é sagrado. A árvore é sagrada. O rio é sagrado. A comida é sagrada. Trouxeram, então, consigo, essa capacidade de sentimentos e sentidos: essa interpretação de que tudo é sagrado. O negro trouxe para o Brasil a noção da proximidade do homem com a natureza, a noção de se ter “os pés no chão”: de dormir no chão, de amar no chão... Algo completamente diferente da “Europa civilizada”, que introduziu, além das chamadas “boas maneiras”, as roupas e os sapatos sofisticados de sua nobreza! Uma Europa, cujos habitantes brancos queriam ganhar cada vez mais, com o mínimo de esforços. Eram os donos da terra! Os negros, não eram donos de nada, mas trouxeram como sua grande contribuição esse sentimento de trabalho e de crença, que até hoje constitui elemento fundamental para a compreensão da nossa cultura.

Linhas de pensamento como essas são capazes de revelar os inúmeros percursos que fizeram parte da formação das rotas empreendidas pelo autor Antonio Olinto. A riqueza e a variedade dos campos de atuação profissional que pontuaram a vida do escritor ubaense podem ser tomadas como elementos que terão contribuído para a transformação desse autor em um pesquisador e em um pensador não só da cultura brasileira, mas também das culturas africanas. Outrossim, vale-nos lembrar que Antonio Olinto há que ser considerado um profundo conhecedor da palavra, havendo-se dedicado a uma produção intelectual que abarca desde ensaios sobre Literatura Brasileira até mesmo dicionários das línguas

portuguesa, inglesa e espanhola, sendo certo que não terá deixado de se valer de todo esse aparato para, através de obras como os romances que integram a trilogia **Alma da África**, propiciar aos leitores e à crítica literária a oportunidade de contato e de reflexão sobre os elementos que pontuaram a aproximação e a recíproca influência entre as realidades culturais africanas e a realidade cultural brasileira.

1.2 Rotas para o leitor ou metodologia

A riqueza e a variação do quadro estético fixado pela prosa de Antonio Olinto nos romances que constituem a trilogia **Alma da África** – baseada não apenas na ficção, mas também fruto de pesquisa histórica –, bem como o aparato ideológico que a perpassa (visto que o autor, além de discutir as relações conturbadas entre colônias africanas e respectivas metrópoles europeias em aguerridos processos de negociação pela independência, aborda também questões outras ligadas ao crescimento e ao conhecimento da condição humana em cada uma de suas personagens),¹¹ evidenciam a obra do autor ubaense como repositório e como instância de reflexão sobre os processos de formação de identidades culturais afrodescendentes – notadamente a afro-brasileira – em terras do outro lado do Atlântico, salientando a contribuição dessas identidades híbridas nas intensas relações interculturais entre as nações historicamente subordinadas ao sistema colonialista e ao regime escravista, levando-se em conta inclusive os reflexos que a experiência diaspórica negra produziu nos referidos processos de formação identitária.

Diante do quadro que se apresenta, verifica-se a necessidade de recorrermos a uma metodologia que tem como referencial teórico os aportes de estudiosos de diversas áreas do conhecimento, o que confere à presente pesquisa um caráter interdisciplinar. Vale ressaltar que, no que se refere a essa característica, a investigação desenvolvida nesse trabalho toma por base sempre o texto ficcional, não pretendendo afastar-se dele, por mais que este se aproxime da realidade de

¹¹ Sobre as impressões do autor acerca de diversos aspectos das culturas africanas e a respeito da presença de descendentes de ex-escravizados abasileirados no continente africano, ver: OLINTO, Antonio. **Brasileiros na África**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964.

fatos históricos investigados pelo autor, quando então, na condição de adido cultural do Brasil em Lagos/Nigéria, estabeleceu contato pessoal com a narrativa da realidade experienciada pelos ex-escravizados e pelos seus descendentes brasileiros que singraram o Atlântico numa viagem – que, conforme almejamos discutir ao longo desse trabalho, fora de regresso apenas para os primeiros – até os países do Golfo do Benim.¹²

Desenvolvendo essa linha de raciocínio, é necessário considerarmos que a publicação da primeira edição do romance **A casa da água** ocorrera no ano de 1969, exatamente um ano após a publicação da edição de **Flux et reflux de la traite de nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos**. (Tese de 3.º Ciclo) – Mouton, Paris, 1968, de Pierre Verger, obra na qual o fotógrafo e etnólogo francês apresenta o resultado de suas pesquisas, com base em cópias de documentos históricos, sobre o tráfico de escravizados entre a cidade da Bahia e a costa africana. Na introdução à edição brasileira desta obra, Verger (1987, p. 8) assevera que:

Como resulta de um notável paralelismo, os africanos trazidos para o Brasil, e principalmente à Bahia, souberam conservar e transmitir a seus descendentes costumes, hábitos alimentares e crenças religiosas de tal forma que reconstituíram no Brasil um ambiente africano. E, em contrapartida, os descendentes de africanos abasileirados, quando retornaram há um século e meio à costa africana, também foram capazes de preservar alguns dos aspectos do modo de vida de seus parentes do além-mar. Assim, moram em sobrados de estilo brasileiro, semelhantes aos dos antigos senhores do Brasil, são católicos, comemoram a festa do Senhor do Bonfim, vestem-se e preparam sua comida à moda baiana.

Apesar destas duas comunidades terem praticamente perdido contato a partir do início do século, seus integrantes tornaram-se, em termos culturais, africanos do Brasil e brasileiros da África... consequência imprevista do fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benim e a Bahia de Todos os Santos.

¹² Estudo com base historiográfica a respeito do trânsito de escravos e de ex-escravizados entre o Brasil e os países da Costa do Benim pode ser verificado em: VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos**: dos séculos XVII a XIX. Trad. Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987. Ver também: GURAN, Milton. **Agudás**: os “brasileiros” do Benim. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000; OLINTO, Antonio. **Brasileiros na África**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964. Para uma abordagem antropológica do tema, ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África. 2 ed. rev. e ampl.. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

A proximidade de datas entre as respectivas publicações de Verger e de Antonio Olinto – para além da riqueza de detalhes acerca das consequências do refluxo de ex-escravizados e do fluxo de seus descendentes em direção à costa africana, consequências estas acima apontadas pelo primeiro dos autores em questão – revela que tanto um dos teóricos quanto o outro emprestaram sua capacidade crítica e analítica à compreensão de um tema que aproxima, e em certos momentos distancia, os dois lados do Atlântico, isto é, o território brasileiro e partes do território africano. Ocorre que Pierre Verger, por um lado, desenvolverá o referido tema sob a perspectiva histórica, utilizando como apoio o levantamento de documentos e a proposição de hipóteses capazes de explicar as relações históricas e sociais estabelecidas entre as áreas mencionadas. Antonio Olinto, por seu turno, abordará a mesma temática, tomando por base informações a partir de conversas com descendentes de ex-escravizados brasileiros, bem como a partir de elementos de raiz histórica, de modo a descortinar, mediante a construção de um discurso ficcional, alguns dos aspectos referentes à formação das identidades afro-brasileiras nos países da região do Golfo do Benim.¹³

A análise aqui empreendida toma como referência o *corpus* criativo formado pela obra ficcional de Antonio Olinto, bem como os diversos textos de crítica literária, em particular, aqueles articulados pelos autores dos denominados Estudos Culturais. Tal referencial teórico pareceu-nos o mais adequado para a abordagem do tema, embora não tenha que ser considerado como única opção para o enfoque crítico das questões atinentes aos elementos componentes do *corpus* aqui apresentado. A considerável ausência de trabalhos mais complexos que até esse momento tenham-se debruçado sobre o estudo específico da referida trilogia olintiana em sua inteireza constitui fator de relativização do conjunto de obras críticas utilizadas como

¹³ De fato, os dois autores eram amigos e conheciam reciprocamente o trabalho um do outro como pesquisadores da cultura africana. Sobre Verger, Antonio Olinto, em entrevista ao jornalista João Lins de Albuquerque, relatou que: "(...) Pierre viveu em minha casa, durante três meses, em Lagos. Essa convivência foi muito produtiva. Na época, conversamos muito sobre o Brasil, sobre nossa afrodescendência. Tinha grande interesse pelo Brasil e era fascinado pela Bahia. Era, por adoção, um iorubá. Tanto isso era verdade que, um dia, quando ainda vivia no meu endereço na Nigéria, perguntei a ele se queria me acompanhar em uma viagem de pesquisa. Ia para Abomei, visitar a tribo dos Ewe, povo originário do Golfo da Guiné, que habitou uma região onde hoje é o Benim. Respondeu secamente a minha pergunta: 'Não!'. Eu disse: 'Posso saber por quê?'. Ele: 'Ah! Você não sabe? Eles são uns bandidos! Brigaram com os iorubás numa guerra sangrenta e fizeram 500 prisioneiros. Como não tinham como alimentá-los, covardemente os venderam para o mercado de escravos. Assim, foram todos para o Brasil, para a Bahia, como escravos – incluindo mulheres e crianças! Não tolero os ewes e não pretendo nunca visitá-los!'. Fui sozinho, com a Zora. Ele ficou em Lagos! Era um verdadeiro iorubá, o Pierre!" (ALBUQUERQUE, 2009, p. 151-152).

sustentáculo para a investigação aqui realizada, aspecto que dá à mesma o caráter de um desafio a ser enfrentado, tendo em vista ser dedicada à realização de reflexões sobre aspectos de uma obra que, há muito, faz-se merecedora de olhares e de análises críticas mais sistematizados.

Cabe esclarecer que a metodologia aplicada nesse exercício de análise baseia-se na leitura de obras de cunho teórico, além das obras de criação e de crítica mencionadas, de modo a sustentar a tentativa de demonstração do funcionamento da hipótese por nós levantada.

Partindo do panorama ora exposto, a abordagem de cada um dos romances que compõem a trilogia **Alma da África** dá-se de forma pontual, valendo o alerta no sentido de que, dada a sua visível complexidade, há que se levar em conta o fato de que uma eventual pretensão em explorar a totalidade das numerosas rotas de discussão suscetíveis a partir da leitura da obra olintiana guarda em si o risco de beirar as raias da impossibilidade. Diante disso, devemos frisar que a presente investigação desenvolve-se por meio de recortes que incidem especificamente sobre questões relacionáveis à formação identitária de afro-brasileiros na África, a partir do retorno de ex-escravizados libertos ao seu continente de origem, movimento no qual levaram consigo as famílias que constituíram no Brasil, assim como sobre alguns aspectos relacionados às culturas africanas e à realidade experimentada pelos países africanos recém-independentes. Com efeito, logo após o Capítulo 1 (Das travessias e das rotas), dedicado a explicitar não só os objetivos geral e específicos como também a metodologia empregada nesse trabalho de tese, pretendemos discutir no Capítulo 2 (Passageiros do *Esperança*: construindo uma casa na África) os aspectos que permeiam a travessia atlântica de retorno desses ex-escravizados e de seus descendentes à África. Para tal, adotamos o *locus* especificamente apontado pela narrativa olintiana, qual seja, os países que compõem a região do Golfo do Benim. No Capítulo 3 (**A casa da água**: narrativa de percursos afro-brasileiros na África), tratamos da narrativa de percursos de afro-brasileiros no continente africano, quando então discutimos, dentre outros aspectos, as especificidades que caracterizam o narrador olintiano e as linhas discursivas do autor. Por sua vez, no Capítulo 4 (Cultura, natureza e hibridismo cultural nas narrativas do romance **O Rei de Keto**), atentando para os elementos que marcam a exploração estética da narrativa oral africana por parte do autor, cuidamos da investigação a respeito de aspectos atinentes às relações que se estabelecem entre

cultura, natureza e hibridismo cultural a partir das linhas deste segundo romance da trilogia **Alma da África**, reservando para o Capítulo 5 (Colonialismo, Pós-colonialismo e dinâmicas do retorno no romance **Trono de vidro**) a discussão acerca das estratégias e das intenções do autor ao colocar em evidência diversas formas de retorno a vários dos elementos e temáticas que se acham inseridos ao longo de toda a narrativa, de vez que esse é o romance de fechamento da aludida trilogia.

1.2.1 Hipótese

Conforme já afirmamos anteriormente, a trilogia **Alma da África**, composta pelos romances **A casa da água**, **O rei de Keto** e **Trono de vidro**, pode ser considerada como obra de grande importância para o quadro da Literatura Brasileira contemporânea, em razão de seus aspectos estéticos – que muito coligam criação literária e narrativa de natureza documental – e do fato de o autor se valer do referido conjunto de romances para apresentar ao leitor, à crítica literária e aos estudiosos da questão multicultural a possibilidade de desenvolvimento de toda uma escala de reflexões a respeito das implicações e das consequências que pontuaram a realidade dos primeiros tempos de formação das nações independentes no continente africano, depois da libertação político-administrativa de cada uma delas em relação às suas respectivas metrópoles, às quais estiveram diretamente submetidas até há poucos anos.

É nessa perspectiva que a abordagem da temática pós-colonial, pela via ficcional anunciada já nas linhas de **A casa da água**, percorrerá toda a narrativa olintiana, sendo retomada também na trama de **O rei de Keto** e alcançando o seu clímax ao longo da trajetória da personagem Mariana neta no romance **Trono de vidro**. A reflexão sobre as questões geradas a partir dos movimentos de independência de antigas colônias africanas encontra guarida nos estudos de vários teóricos, dentre os quais, a título de exemplo, podemos citar Frantz Fanon, em seu

conhecido trabalho **Em defesa da revolução africana**; e Stuart Hall, em sua obra **Da diáspora: identidades e mediações culturais**.¹⁴

Em síntese, reafirmamos que, a par destas características e dos elementos narrativos presentes nos referidos romances de Antonio Olinto, tomando por base os aportes teóricos acima elencados, é possível levantar a **hipótese** de que a narrativa ficcional do escritor ubaense, além de nos fornecer elementos que nos permitem compreender os mecanismos de fundo multicultural que contribuíram para a formação de identidades afro-brasileiras em solo africano, especificamente a partir do movimento de retorno de ex-escravizados abasileirados e de seus descendentes, há cerca de um século e meio, aos países do Golfo do Benim, permite-nos, outrossim, a abertura de uma seara de discussão e de investigação a propósito da estética adotada pelo autor enquanto meio para o delineamento e para a abordagem do sentido de dupla face que perpassa a noção de diáspora africana, considerado o denso movimento de fluxo e de refluxo cultural ocorrido entre o Brasil e a África no século XIX.

1.2.2 Objetivos e referenciais teóricos

A presente pesquisa possui como **objetivo geral** a investigação da estética adotada por Antonio Olinto enquanto meio para a discussão e a abordagem do fluxo e do refluxo cultural ocorrido entre o Brasil e a África no século XIX, a partir da narrativa da viagem de retorno de suas personagens ao continente africano desde as Minas Gerais, o que pode ser identificado, num primeiro momento, como um

¹⁴ Fora da esfera ficcional ora delimitada, é possível verificarmos o estudo de tensões oriundas do pós-colonialismo africano em trabalhos como o já mencionado **Brasileiros na África**, quando então, dentre outros aspectos, verificaremos Antonio Olinto externando pensamentos com o seguinte teor: “Os jovens países africanos têm, nos começos da liberdade, passado por momentos graves. Essas dificuldades – sangrentas umas, vocabulares outras, com as de origem política misturando-se às de raiz econômica – revelam aspectos importantes do modo como vem o continente africano influenciando na política internacional. As principais crises da África, nos últimos anos, foram: o assassinio de Lumumba, com o conseqüente acirramento da secessão catanguesa e da crise geral do Congo; a revolução contra Hailé Selassié, na Etiópia; o rompimento do bloco formado pela República Árabe Unida; a dos primeiros passos independentes da Argélia; o assassinio do Príncipe Louis Rwagasore, de Urundi; os esforços do Dr. Hastings Banda pela secessão niassalandeza; as lutas em Angola; os atentados contra Nkrumah, em Gana; o fracassado movimento Mamadou Dia, no Senegal; a morte do Presidente Sylvanus Olímpio, do Togo; a prisão do líder iorubano Obafemi Awolowo, na Nigéria (...).” (OLINTO, 1964, p. 47).

deslocamento em direção às origens, mas que, noutro tempo, demonstra-se também como instância de discussão a respeito dos modos como se deu o ingresso dos descendentes de ex-escravizados abasileirados no âmbito das culturas dos países africanos do Golfo do Benim. Possui como **objetivos específicos** a apresentação de uma visão panorâmica dos romances que compõem a trilogia **Alma da África**, quais sejam, **A casa da água** (1988), **O rei de Keto** (2007) e **Trono de vidro** (1987), bem como a identificação e a discussão sobre como os conceitos de *fronteira, de hibridação, de deslocamento, de estranhamento, de identidade cultural e de diáspora* (em específico a diáspora africana) se inserem e se desdobram na prosa olintiana em questão.

Para tanto, a fim de lastrear as investigações em torno da prosa ficcional de Antonio Olinto, desenvolvida nos romances que compõem a trilogia **Alma da África**, tomamos como matéria de sustentação teórica os apontamentos de autores como Stuart Hall (**A identidade cultural na pós-modernidade; Da diáspora: identidades e mediações culturais**), Homi K. Bhabha (**O local da cultura**), Néstor García Canclini (**Culturas híbridas**), Eurídice Figueiredo (**Conceitos de literatura e cultura**), Walter Benjamin (*O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Lesckov*), Édouard Glissant (**Introdução a uma poética da diversidade**), Antonio Benítez Rojo (**La isla que se repite**), Pierre Verger (**Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX**), Frantz Fanon (**Em defesa da revolução africana**) – dentre muitos outros – na busca de elucidaciones para questões em torno de conceitos tais como os anteriormente enunciados, além de outros igualmente importantes para as reflexões e para os enfrentamentos a que se propõe o presente trabalho de tese sobre os referidos romances do autor de **Brasileiros na África**. Nesse sentido, julgamos necessário esclarecer, ainda, que esse trabalho se desenvolveu com base na interpretação literária da prosa olintiana e na aplicação dos conceitos teóricos supramencionados – estes respeitados em sua eventual limitação – com ênfase no reconhecimento que usufruem e na forma como foram, até então, concebidos e recepcionados no âmbito dos Estudos Culturais, aspectos que os tornam suscetíveis a servirem de fundamento à linha investigatória proposta.

2 PASSAGEIROS DO ESPERANÇA: CONSTRUINDO UMA CASA NA ÁFRICA

*'Stamos em pleno mar... abrindo as velas
Ao quente arfar das virações marinhas,
Veleiro brigue corre à flôr dos mares,
Como roçam na vaga as andorinhas!*

*Donde vem? Onde vai? Das naos errantes
Quem sabe o rumo se é tão grande o espaço!
N'esse Sahara os corcéis o pó levantam,
Galopam, vôam, mas não deixam traço!...*

Castro Alves^{*}

O geógrafo francês Michel Bruneau especifica *diáspora* como um termo que “designa os fenômenos resultantes das migrações de populações para vários países, a partir de um país ou foco emissor”. O teórico recorre à definição atribuída ao referido vocábulo no dicionário Robert (1985), no qual – numa acepção mais ampla – está relacionada à “dispersão, pelo mundo antigo, dos judeus exilados de seu país e, por extensão, dispersão de uma etnia ou conjunto dos membros dispersos de uma etnia”. Bruneau também esclarece que a palavra grega *diáspora* “significa dispersão, resultado da ação de disseminar (*speiro*), o que implica a existência primeira de um grupo, que depois se dispersa parcial ou totalmente”, salientando, além disso, que o termo tem sido utilizado, por longo tempo, somente para significar a dispersão forçada dos judeus. Tal fato levou a uma associação da palavra *diáspora* à ideia de “exílio sob coação, a uma forte consciência de identidade, proveniente de uma relação privilegiada com um deus único (noção de povo eleito), a uma presença minoritária, dominada e não-dominante, em um número bastante considerável de territórios ou países diferentes do território de origem (a Palestina)” (BRUNEAU, 1995, p. 5).

Discorrendo a respeito dos movimentos populacionais e a emergência de novas formas sociopolíticas na África, o historiador e antropólogo belga Jan Vancina

* ALVES, Castro. O navio Negreiro. In: **Os escravos**. Ed. de centenário, fac-similar da príncipe. São Paulo: GRD, 1983. (Grande antologia brasileira: Série literatura, Poesia), p. 85.

(2010, Vol. V, p. 69-70) também tece considerações quanto ao termo *diáspora*, explicitando que:

A diáspora é um movimento populacional descontínuo que tem por efeito a fundação de estabelecimentos separados da população-mãe. Todas as diásporas estão ligadas ao comércio ou a peregrinações, salvo, talvez, aquelas dos pastores fulbe, espalhados por toda África Ocidental. Os fulbe não encontraram resistência porque sua diáspora estava limitada a nichos ecológicos desocupados dos quais os outros povos retiravam apenas recursos secundários. (...)

O comércio está na origem das diásporas mais típicas. Os estabelecimentos dos fenícios, dos gregos e dos árabes na costa do Chifre da África, os pontos estratégicos dos europeus e a colônia do Cabo foram todos fundados por mercadores estrangeiros vindos de além-mar. O comércio fluvial e a pesca desempenharam um importante papel na história das diásporas. (...)

Outras diásporas deveram-se à peregrinação anual a Meca (*hādj*). Os peregrinos viajavam normalmente sozinhos ou em pequenos grupos. Quando, por uma razão qualquer, eles não podiam continuar sua viagem, estabeleciam-se onde eram obrigados a parar. (...)

As diásporas são movimentos populacionais muito visíveis. Elas supõem a existência de redes de comunicação estendidas e multiplicam-se com o desenvolvimento das rotas comerciais. Se algumas delas começaram muito antes de 1500, a maior parte daquelas que conhecemos na África pertencem ao período seguinte e dão testemunho de um novo aspecto do domínio do espaço por parte do homem. Elas ocorreram onde populações bem estabelecidas começavam a ter economias complementares ou a trocar produtos com outros continentes. Sua presença é um sinal da luta humana para se estabelecer no espaço.

Em específico, a questão da diáspora africana¹⁵ tem sido abordada pelos teóricos do multiculturalismo, sobretudo e com maior ênfase, a partir da segunda metade do século XX. Isso em função da derrocada dos antigos impérios coloniais

¹⁵ Sobre a diáspora africana ver: KNIGHT, Franklin W. A diáspora africana. In: AJAYI, J.F. A de. **História geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880** / editado por J. F. Ade Ajayi. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 875-904. Nesse capítulo, Knight (2010, Vol. VI, p. 901) assinala que “A diáspora foi uma cruel e difícil experiência para os africanos transferidos. Arrancados do seu ambiente e transportados para terras estrangeiras, submetidos à mais penosa servidão e, muito amiúde, inseridos em meio a uma população hostil, estes africanos provaram possuir uma paciência, uma perseverança, uma capacidade de adaptação e uma criatividade heroicas. Em suma, eles tornaram-se, por força das circunstâncias, parte integrante da maioria das sociedades americanas. Atravessando guerras civis e internacionais, em períodos prósperos ou de crise econômica, em meio a todo tipo de mudanças políticas, os africanos trabalharam, combateram e, finalmente, conquistaram um espaço no seio das diferentes nações que compõem as Américas e a Europa.”

(dentre os quais, os de Portugal, França e Inglaterra) e de uma ampliação do quadro de intelectuais que, forjados em estudos nas antigas metrópoles, emprestaram esse cabedal intelectual às lutas de independência e de construção de novas identidades em seus territórios de origem. A referida temática nos conduz ao pensamento acerca dos grandes deslocamentos de identidades, os quais certamente terão dado margem ao surgimento de diversas outras realidades culturais em comparação às matrizes culturais que ficaram para trás nos terrenos de África, quando do fomento do tráfico negreiro. Sob esse aspecto, não se olvide o fato de a diáspora negra haver ocorrido por meio da força¹⁶ – imposta pelo comércio gerado pelos regimes escravocratas das nações hegemônicas em sua expansão colonialista – diversamente de outros movimentos diaspóricos historicamente reconhecidos, segundo podemos verificar pelo exposto nas linhas anteriores.

Acreditamos na pertinência de prováveis indagações sobre o que, nesse ponto de nossas considerações, leva-nos a começar a abordagem do presente capítulo a partir de um tema tão amplo quanto o é a questão da diáspora africana, campo teórico pleno de detalhes e de imbricações. Fato é que, aqui, o nosso percurso se assemelha em amplitude ao oceano e nele nos colocamos à deriva, na esperança de alcançarmos algum destino. De fato, trabalharemos nesse sentido e a narrativa do escritor e jornalista Antonio Olinto, em seu romance **A casa da água**, título inaugural da trilogia que recebeu o nome de **Alma da África**, constituir-se-á como nosso porto, ponto de chegadas e de partidas.

Nesse sentido, para investigarmos a referida narrativa, pretendemos perpassar e entrecruzar reflexões de estudiosos da diáspora africana, filtrando elementos ligados à forçada travessia marítima realizada pelos negros em direção ao Novo Mundo. Todavia, é de ressaltarmos que não é a diáspora o foco de nossos estudos, mas um dos desdobramentos dela, cuja pista nos é fornecida por Stuart Hall, originariamente reconhecido como um dos mais importantes articuladores dos Estudos Culturais.

É assim que se firma como ponto chave para o presente trabalho de pesquisa a nossa intenção em abordar a temática que se encerra na experiência do *retorno*, mais especificamente no *retorno* de ex-escravizados brasileiros, acompanhados de

¹⁶ Cf. Bruneau (1995, p. 7), “Toda diáspora resulta de uma migração, voluntária ou não; mas nem toda minoria étnica pertence necessariamente a uma diáspora. (...) No seu sentido original – o de diáspora judaica depois da primeira ou segunda destruição do Templo de Jerusalém – tratava-se provavelmente de uma dispersão forçada.”

seus descendentes, ao solo africano. Por achar-se relacionado a esta temática, relembremos o emprego das palavras *fluxo* e *refluxo*, utilizadas por Verger (1987) na abordagem das diversas questões em torno dessa mesma realidade. Nesse ponto, todavia, já se evidencia e persiste um nosso cuidado em não generalizar a expressão “solo de origem”, ao que preferimos a utilização do termo “solo africano”, uma vez que, ao considerarmos os descendentes desses ex-escravizados, teremos neles uma identidade outra; e para os detentores dessa identidade a África não é, evidentemente, a almejada terra-mãe-origem.

Em linhas gerais, no romance **A casa da água**, Antonio Olinto recria uma dessas viagens de retorno e de reencontro com a África. Buscaremos demonstrar como a ficção materializada nas páginas da mencionada obra pode nos servir como instância de reflexão a respeito da formação de uma *identidade negra brasileira em solo nacional e em terras africanas*, bem como de uma *identidade africana em terras brasileiras*, conforme bem apontara Verger (1987, p. 8), reflexão sobre a qual já nos debruçamos nas linhas de introdução a esse trabalho.

Diante desse quadro, notamos a existência de uma intrincada rede de produções e de contraproduções de identidades que poderíamos sintetizar – com ressalvas ao possível reducionismo – da seguinte maneira, levando em conta não a cronologia, mas o sentido interno de cada uma das etapas: i) Num primeiro cenário, deparamo-nos com o deslocamento historicamente identificado como movimento compulsório dos africanos de suas terras de origem para diferentes áreas do Ocidente, onde vigorava o sistema escravista. Por conta disso, os africanos foram dispersos e reunidos, *a posteriori*, em terras da Europa e das Américas, com maiores ou menores concentrações de africanos e de seus descendentes submetidos ao regime da escravidão. A esse primeiro cenário, convencionou-se chamar – a partir do trabalho de estudiosos como Stuart Hall e Paul Gilroy – de diáspora negra ou diáspora africana. ii) Num segundo cenário, remetemo-nos ao movimento pan-africanista¹⁷ que, partindo de reflexões como as do teórico e ativista

¹⁷ Na África, como no exterior, os europeus, os americanos e os asiáticos depreciaram a raça negra e desestimularam a expressão de uma solidariedade internacional entre os negros. Entretanto, a ideia de um “salvamento” da África, a provocar a emancipação dos negros e demonstrar a sua capacidade, tanto em se autogovernar, quanto em contribuir para a civilização mundial, impôs-se fortemente na diáspora e provocou o nascimento dos movimentos negros internacionais de libertação. (...) estas tentativas de libertação processadas na África e na diáspora culminaram, entre 1900 e 1935, no movimento pan-africanista; os anos 1920, particularmente, conheceram uma intensa atividade, especialmente, graças aos esforços de Marcus Garvey e W. E. B. Du Bois, nos Estados Unidos da

W. E. B. Du Bois, não pressupunha o retorno em peso, ou em massa, dos afro-americanos à África. O que se pretendia, acima de tudo, era reconhecer a possível experiência democrática, vivida, após uma luta de reivindicações pelos afro-americanos, como motor para a reconquista e a reconstrução de um espaço democrático em determinadas áreas do continente africano. Du Bois, dentre outros aspectos, ao advogar a reconstrução da autonomia política e identitária dos afro-americanos, incorpora à sua linha de ação o projeto “América para a África”. Tal projeto, embora gerado como uma crítica ao processo de escravização, não se mostra de todo desprovido de certo caráter utópico. Parte desse ideário, político e geográfico, está marcada na escolha da Libéria (tendo por centro Monróvia) como referência desse retorno ao continente de origem.¹⁸

Frente ao exposto e ao conteúdo da saga escrita por Antonio Olinto, acreditamos ser relevante articular em termos teóricos qual o sentido do retorno da personagem Mariana, pois entendemos que não se trata de uma diáspora às avessas (nem o autor, nem o enredo se fundam sobre o regresso massivo dos afrodescendentes para a África – perspectiva que não se sustenta nem por um projeto político nem por uma insistente ideologia veiculada através do texto literário), nem um retorno à maneira pan-africanista de Du Bois. Trata-se, como poderemos notar ao longo de toda essa investigação, do deslocamento de uma parcela de afrodescendentes, motivado – dentre outras razões – a princípio por projetos individuais de alguns ex-escravizados que ansiavam pelo retorno; por questões de trabalho, encenadas por ex-escravizados que atuavam como agentes do tráfico, em particular nos navios negreiros; ou, de modo menos evidente, mas não menos importante, através de movimentos como o da velha Catarina, uma das muitas personagens criadas por Antonio Olinto em **A casa da água**. Este movimento ou forma de retorno proposto por Catarina surge, em parte, de um projeto pessoal permeado por uma vontade de recuperar valores simbólicos de suas origens, veja-se, por exemplo, a mudança de nome a que se propõe a personagem durante a

América do Norte, e aqueles dos estudantes africanos, na França e na Grã-Bretanha (Cf. HARRIS, Joseph E. A África e a diáspora negra. In: **História geral da África, VIII: África desde 1935** / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 850).

¹⁸ Sobre a criação da Libéria, posteriormente reconhecida como a primeira República Africana independente, em 26 de julho de 1847, ver: DAGET, Serge. A abolição do tráfico de escravos. In: AJAYI, J. F. A. **História geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880** – Brasília: UNESCO, 2010, p. 95-98.

travessia, quando deixa o nome da terra brasileira para adquirir outro apelido (Ainá), como se este fosse uma senha para uma reentrada no continente africano, a qual, no seu desdobramento, pode vir a somar-se aos projetos coletivos de retorno, embora sem o peso ideológico do pan-africanismo.

O memorialista e membro da Academia Brasileira de Letras, Alberto da Costa e Silva, que também atuou como embaixador do Brasil na Nigéria e no Benim – prefaciando o livro de Manuela Carneiro da Cunha, **Negros Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África** – tece comentários acerca dos estudos em torno da real motivação para o referido retorno de ex-escravizados abasileirados aos países da antiga Costa dos Escravos. Havendo convivido em Lagos de 1979 a 1983, o diplomata percorrerá os caminhos anteriormente visitados pelo casal de pesquisadores Manuela Carneiro da Cunha e Marianno Carneiro da Cunha, reencontrando pessoas que haviam sido por eles entrevistadas. Segundo Silva (*apud* CUNHA, 2012, p. 10-11)

(...) Alguns dos entrevistados disseram-me que Marianno os punha inteiramente à vontade para contar a experiência deles próprios ou o que neles tinha ficado da história dos pais e dos avós. Ou – pensava eu – da história como queriam que tivesse sido – o que também tem valor como documento.

De poucos ouvi, por exemplo, que seus antepassados tinham sido feitos cativos em guerra ou razia. Nos relatos mais comuns, um menino ou menino era enganado por um tio ou outro parente próximo e vendido a um mercador. No caso de um homem feito, era embriagado por amigos e ia acordar manietado no navio negreiro. Parecia-me que se tinha por vergonhoso deixar-se um homem, durante uma batalha, aprisionar: era como se escolhesse, por covardia, a escravidão à morte. Já sobre as razões do regresso à África, a maioria afirmava que se dera por saudades de dias mais felizes ou em busca de melhores oportunidades econômicas. Excetuados os mulçumanos, que tinham orgulho em ressaltar que seus antepassados haviam sido deportados da Bahia por envolvimento no *jihad* de 1835 ou por motivos religiosos, não me recordo de ter sabido por uma só pessoa que seu avô tinha sido expulso do Brasil. Várias conheci, porém, que fizeram questão de deixar claro, em voz alta, que descendiam, por um ou mais lados, de mercadores de escravos.

Nessa estratégia de muitos dos retornados em ressaltar a própria descendência em antigos comerciantes brasileiros de escravizados, evidenciamos a

tentativa em salientar um suposto liame com certos indivíduos que usufruíram de considerável *status* nas sociedades africanas, caso específico de alguns personagens históricos que, graças à atuação no negócio escravista, fizeram fortuna e alcançaram até mesmo lugar de destaque ao lado de monarcas no continente negro.¹⁹ Acerca de outros motivos – além da ligação com o próprio comércio negreiro – que teriam levado os ex-escravizados oriundos do Brasil a regressarem ao território africano, todavia, Alberto da Costa e Silva, pontua que

Manuela Carneiro da Cunha amplia o quadro: as desconfianças com que eram vistos os libertos no Brasil, sobretudo os africanos, e os obstáculos que enfrentavam no dia a dia empurravam emocionalmente os mais resolutos e empreendedores, entre os que tinham meios, para os navios que demandavam a África, de onde chegavam boas-novas de muitos dos que para lá haviam ido. E, ao descrever as políticas adotadas pelas autoridades baianas contra os libertos urbanos – as mesmas autoridades que os encorajavam a voltar para a África –, ela destaca as proibições e os entraves ao exercício de ofícios especializados por ex-escravos africanos (SILVA *apud* CUNHA, 2012, p. 11).

Ainda conforme podemos verificar nas linhas prefaciais ao trabalho de Manuela Carneiro, elaboradas por Alberto da Costa e Silva, o referido historiador (*apud* CUNHA, 2012, p. 11) assevera que reside nesse fato “o porquê da presença de tantos artifices de alto nível nas comunidades brasileiras da África Ocidental”, os quais, sem perspectivas de vida no Brasil, atravessaram o Atlântico para atender à demanda de mão de obra que se formara com a instalação dos europeus no continente africano. Para além disso, é-nos possível identificar tais movimentos de retorno como sendo, sob certos aspectos apontados pelos teóricos anteriormente mencionados, caracteristicamente diaspóricos, visto que deflagrados em razão da procura por melhores condições de sobrevivência, em função das políticas adversas

¹⁹ Dentre esses personagens, destacamos, por exemplo, a figura de Francisco Félix de Souza, o Chachá I. Consoante Guran (2000, p. 22), nascido na Bahia em 1754, Francisco Félix de Souza era escrivão e mais tarde se tornou responsável pelo Forte São João Baptista da Ajuda. Também comerciante de escravos, Francisco Félix foi feito prisioneiro pelo rei Adandozan por conta de uma disputa de dinheiro. Em troca da liberdade, aliou-se, por meio de um pacto de sangue, ao príncipe Gakpé (irmão mais jovem do rei), ajudando-o na realização de um golpe de Estado que destituiu o monarca. Assumindo o poder, agora com o nome de Guêzo, o novo rei do Daomé consagrou Francisco Félix vice-rei de Uidá, atribuindo-lhe o título de Chachá e lhe entregando o direito de monopólio sobre o tráfico de escravos no reino daomeano.

e persecutórias implementadas em desfavor dos escravizados libertos em território brasileiro. Antes movidos pela necessidade que pela saudade ou pela esperança de volta ao país da infância e da juventude, os retornados brasileiros, uma vez em África, passaram a dominar determinados setores para os quais acabaram se tornando mais preparados, em razão do duro aprendizado de habilidades adquirido no Brasil. Sob esse sentido, chegaram, inclusive, a constituir escolas com aprendizes, e praticamente passaram a dominar o comércio com o Brasil, aspecto que – consoante o apontado por Silva – levou a que Manuela Carneiro da Cunha definisse tais grupos como uma “diáspora mercadora”. Vale observarmos que nesse(s) processo(s) de formação identitária nos movimentos diaspóricos entre o Brasil e a Costa da África dá-se, de certa maneira, a configuração do fenômeno da transculturação a que se refere Hall (2003, p. 31), ao afirmar que “através da transculturação ‘grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante”. É nessa dinâmica que os ex-escravizados, que se tornaram abasileirados, regressam ao solo africano portando a memória e a prática dos aparatos culturais adquiridos no Brasil.²⁰ Num primeiro momento, conforme ressalta Silva (*apud* Cunha, p. 12), é-nos admissível coadunar com o pensamento do estudioso ao constatar que

Em muitos lugares esses libertos arrimaram-se às comunidades formadas pelos comerciantes de escravos provenientes do Brasil e suas famílias africanas e se beneficiaram da rede de cooperação por eles criada ao longo da costa. Adquiriram uma identidade própria, a de brasileiros, agudás ou amarôs, que os distinguia das gentes entre as quais se fixavam. Eram diferentes porque haviam eles, ou seus pais, vivido no Brasil. Por isso falavam português, vestiam-se à europeia, eram vistos como católicos, organizavam procissões, carnavais, piqueniques e festas que eram

²⁰ Importante atentarmos para o processo de readaptação do indivíduo diaspórico quando desse regresso ao solo natal, após tempos de contato e negociação com outros aparatos de outras culturas diferentes da sua. A partir dos excertos de Mary Chamberlain, no livro **Narrative of Exile and Return**, Stuart Hall (2003, p. 29) analisa mecanismo semelhante, num contexto Caribenho, ressaltando que “Os entrevistados de Chamberlain também falam eloquentemente da dificuldade de adaptação por muitos dos que retornam em se religar a suas sociedades de origem. Muitos sentem falta dos ritmos de vida cosmopolita com os quais tinham se aclimatado. Muitos sentem que a ‘terra’ tornou-se irreconhecível. Em contrapartida, são vistos como se os elos naturais e espontâneos que antes possuíam tivessem sido interrompidos por suas experiências diaspóricas. Sentem-se felizes por estar em casa. Mas a história, de alguma forma, interveio irrevogavelmente. Esta é a sensação familiar e profundamente moderna de deslocamento, a qual – parece cada vez mais – não precisamos viajar muito longe para experimentar.”

só deles, representavam peças de teatro e tocavam violão, cavaquinho, prato e faca e alguns outros instrumentos que os demais desconheciam.

Por outro lado, do ponto de vista dos descendentes desses ex-escravizados, nascidos no Brasil, verificamos a ocorrência dessa mesma experiência transcultural, à medida que, aportados em África, tornar-se-ão personagens atuantes no expediente de manter viva, a despeito do contato direto com as culturas africanas, a hibridez de sua formação cultural brasileira. Assim, os descendentes de ex-escravizados africanos estabelecem uma série de negociações com as realidades culturais africanas para matizá-las de elementos da cultura afro-brasileira, tal qual podemos verificar na passagem da ficção olintiana em que a heroína Mariana adquire uma máscara gueledé, encimada pela figura de um pássaro, a que a personagem atribui o *status* de imagem do Espírito Santo da fé católica.²¹

2.1 Uma entrelinha na diáspora

A experiência diaspórica, umbilicalmente ligada à questão da identidade, é ainda marcada por uma entrelinha, ou seja, a expectativa de que – apesar de toda a dispersão – haja um possível *retorno* às origens. Trabalhando o conceito de diáspora, num contexto mais moderno e voltado para os afro-caribenhos, Hall (2003, p. 28) fornece-nos considerável informação no sentido de que tais movimentos de dispersão e de expectativa de retorno redentor estão e estiveram presentes nos discursos libertadores negros do Novo Mundo.

Essencialmente, presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do

²¹ O autor descreve essa passagem do seguinte modo: “Na volta parou num mercado à beira do caminho, viu uma escultura de madeira que mostrava um pássaro de asas abertas sobre a cabeça de um homem, devia ser um tipo de máscara gueledé, Mariana comprou-a e disse ao filho: – Tome. O Espírito Santo é um pássaro e protege a inteligência da gente. Na terra em que eu nasci havia um Espírito Santo enorme no altar-mor. Parecia-se com este pássaro. Vamos fazer de conta que este é o Espírito Santo. Vou rezar a ele para conservar sua inteligência (OLINTO, 1988, p. 195).

parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior. É impermeável a algo tão “mundano”, secular e superficial quanto uma mudança temporária de nosso local de residência. A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades – os legados do Império em toda parte – podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento – a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor.

Essa interpretação potente do conceito de diáspora é a mais familiar entre os povos do Caribe. Tornou-se parte do nosso recém-construído senso coletivo do eu, profundamente inscrita como subtexto em nossas histórias nacionalistas. É modelada na história moderna do povo judeu (de onde o termo “diáspora” se derivou), cujo destino no Holocausto – um dos poucos episódios histórico-mundiais comparáveis em barbárie com a escravidão moderna – é bem conhecido. Mais significativa, entretanto, para os caribenhos é a versão da história no Velho Testamento. Lá encontramos o análogo crucial para a nossa história, do “povo escolhido”, violentamente levado à escravidão no “Egito”; de seu “sofrimento” nas mãos da “Babilônia”; da liderança de Moisés, seguida pelo Grande Êxodo – “o movimento do Povo de Jah” – que os livrou do cativo, e do retorno à Terra Prometida. Esta é a *ur*-origem daquela grande narrativa de libertação, esperança e redenção do Novo Mundo, repetida continuamente ao longo da escravidão – o Êxodo e o *Freedom Ride*. Ela tem fornecido sua metáfora dominante a todos os discursos libertadores negros do Novo Mundo. Muitos creem que essa narrativa do Velho Testamento seja muito mais potente para o imaginário popular dos povos negros do Novo Mundo do que a assim chamada estória do Natal.

Pelo que podemos depreender dos excertos de Stuart Hall, a diáspora constitui-se de um tema de larga envergadura e tem fornecido significativas leituras por parte daqueles que se dedicam ao seu estudo. Interessa-nos, em especial, nas reflexões do autor de **Identidade cultural na pós-modernidade**, o detalhe da *expectativa do retorno redentor às origens*, apontado como comum às experiências diaspóricas, tendo em vista que, conforme já mencionado, tal aspecto constitui um dos temas trabalhados por Antonio Olinto no romance **A casa da água**. Devemos observar que, na linha de reflexões sugerida por Hall, evidencia-se algo de utópico que marca determinada fase da diáspora, isto é, aquela fase em que a experiência diaspórica nutre os ex-escravizados de momentos de notória projeção de certos modelos de identidade. Retornar é, sob esse aspecto utópico, um movimento que, dentre outras espécies de movimentação social, permite ao ex-escravizado afirmar-se como portador de uma identidade não alienada, que se contrapõe àquela que lhe fora imposta pelo regime de escravização e de deslocamento compulsório.

Ultrapassando os limites conceituais de Stuart Hall acerca da diáspora africana, vale ressaltar também algumas reflexões de Paul Gilroy em sua tentativa de estabelecer um ponto de partida para a empreitada que consiste na discussão sobre a existência de certa unidade formal de elementos culturais diversos na modernidade, unidade formal esta a que o teórico chamou de *Atlântico negro*. No livro intitulado **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**, Gilroy se opõe às abordagens nacionalistas ou etnicamente absolutas e sugere que os historiadores culturais poderiam adotar o Atlântico como uma unidade de análise nas discussões da modernidade, utilizando-a sob um ângulo de visão explicitamente transnacional e intercultural. Assim sendo, especificamente identificado com os movimentos culturais que se estabeleceram a partir do Atlântico, o autor (2001, p. 38) toma como ponto de partida para o desenvolvimento de suas reflexões a *imagem de navios em movimento*, explicitando:

(...) Decidi-me pela imagem de navios em movimento pelos espaços entre a Europa, América, África e o Caribe como um símbolo organizador central para este empreendimento e como meu ponto de partida. A imagem do navio – um sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento – é particularmente importante por razões históricas e teóricas que espero se tornem mais claras a seguir. Os navios imediatamente concentram a atenção na *Middle Passage* [passagem do meio], nos vários projetos de retorno redentor para uma terra natal africana, na circulação de ideias e ativistas, bem como no movimento de artefatos culturais e políticos chaves: panfletos, livros, registros fonográficos e coros.

A explicação para a expressão *middle passage* é importante para a leitura da obra de Antonio Olinto, a qual pretendemos desenvolver neste capítulo e ao longo de todo o presente trabalho de tese. Tal expressão é de uso consagrado na historiografia de língua inglesa, designando o trecho mais longo e mais sofrido da travessia do Atlântico realizada pelos navios negreiros. Para completar, vale-nos ainda destacar o entendimento de Gilroy (2001, p. 61) no sentido de que o navio seria o primeiro dos cronótopos modernos pressupostos pelas tentativas de pensar a modernidade através da diáspora africana no hemisfério ocidental.

Lançados ao mar, a bordo de um *navio-máquina* em movimento, ressaltamos que há ainda outros dados importantes a serem considerados, antes de passarmos

à abordagem da obra de Olinto e à análise de como os elementos teóricos até aqui apontados estabelecem liames com a ficção desenvolvida no primeiro dos romances da trilogia **Alma da África**. Cabe-nos esclarecer, por primeiro, que a expressão *navio-máquina* é utilizada aqui em desdobramento ao pensamento de Antonio Benítez Rojo em seu livro **La isla que se repite**. O autor trabalha a ideia de existência de uma máquina de exploração engendrada por Cristóvão Colombo e posta em funcionamento no Novo Mundo, baseada num complexo sistema denominado frota (composto desde navios até um rico conjunto de portos, armas, depósitos, fortalezas, muralhas, oficinas etc., tudo isto colocado a serviço do escoamento seguro das riquezas americanas até Sevilha). Nas Américas, a máquina configurou-se em diversas outras espécies, como a máquina *Plantación*. Consoante Rojo (1998, p. 24), “... o singular desta máquina é que produziu, também, nada menos que dez milhões de escravos africanos e centenas de milhares de *coolies* provenientes da Índia, da China e da Malásia”.²²

Com efeito, a configuração de um *navio-máquina* a serviço da sanha exploratória do colonizador como assevera Antonio Benítez Rojo pode ser verificada também no diário do reverendo Pascoe Grenfell Hill (1804-1882), transformado no livro **Cinquenta dias a bordo de um navio negreiro**, no qual o autor descreve a rotina de um tumbeiro português, denominado *Progreso*, após ter sido apresado em 1843 pela marinha inglesa em razão do combate ao tráfico escravista. Ao detalhar a viagem até a Cidade do Cabo, local para onde eram conduzidas essas embarcações e depois libertados os cativos, Hill nos traz a noção de como era a constituição dessas embarcações, bem como do tratamento a que os escravizados eram submetidos no interior dos navios negreiros. Prefaciando esta obra, o historiador Alberto da Costa e Silva acrescenta que

O navio negreiro era máquina complexa. A sua carga tinha de ser bem cuidada, a fim de que se evitassem ao máximo as perdas, pois da quantidade de escravos que chegasse a bom porto dependiam os lucros do empreendimento. Havia quem tomasse conta da água e da comida, armazenadas em grande quantidade, e as racionasse conforme o avanço da viagem. Havia quem zelasse para que o convés e os porões estivessem limpos. Quem procurasse adivinhar as tentativas de revoltas. Quem forçasse garganta abaixo a comida naqueles negros que, deprimidos, inconformados com sua

²² Tradução nossa.

condição e desejosos de morrer, a recusavam. Os alimentos eram, aliás, escolhidos de forma a atender, se possível, aos hábitos da região de onde provinham os cativos. E os interesses comerciais faziam com que, para atender aos enfermos, em muitos barcos não faltasse um médico ou um cirurgião, ainda que nem sempre fosse competente (SILVA *apud* HILL, 2006, p. 10).

Mediante a herança histórica repassada pelos relatos da exploração econômica das culturas do Novo Mundo pelas nações europeias, a qual por muitos anos baseou-se no tráfico negreiro como fonte de geração de riqueza, outro dado a ser considerado é a abordagem da questão em torno das viagens de retorno de ex-escravizados e de sua descendência brasileira ao continente africano, tema que – ao contrário das velhas imagens estereotipadas do negro, frutos de um regime de exclusão e de apagamento identitário, constantemente lembradas pelo discurso hegemônico e pelo imaginário sociocultural brasileiro – ainda demanda severos e inaugurais estudos. Tal assertiva encontra respaldo nas palavras de Rodrigues (1988, p. 30), o qual, ao discutir a presença do negro no cinema brasileiro, argumenta no sentido de que:

É raríssima a aparição de um liberto ou ingênuo nos filmes ambientados no tempo da escravidão: todos são escravos ou quilombolas. Isso vem confirmar certa tendência de nossos cineastas de preferirem tipos e personagens de exceção a representações da maioria. Ainda assim, dois dos momentos mais expressivos do separatismo negro permanecem inéditos: o jihad dos mulçumanos e a volta de famílias baianas à África. Esse êxodo é inclusive tema de um interessante romance (*A casa da água*, de Antonio Olinto).

A trajetória de Antonio Olinto como adido cultural do Brasil na cidade nigeriana de Lagos é relativamente conhecida por aqueles que se dedicam ao estudo de sua obra literária. Dessa experiência cultural nasceram os romances da trilogia **Alma da África**, nos quais a formação de identidades afro-brasileiras em solo africano aparece pontuada por tempos de adaptação, de reconhecimento e de constante construção, elementos que merecem estudo, pois, demarcar os passos e a importância da presença afro-brasileira no continente africano representa uma realidade necessária para que o Brasil possa se reconhecer como berço de uma

sociedade que, passando ao largo de ideologias étnico-dominantes, tem em sua conformação o signo da diversidade. No presente enfoque, o navio que serviu de transporte aos personagens de Antonio Olinto até o continente negro será o ponto sobre o qual teceremos nossas considerações. Pretendemos, portanto, estabelecer uma ligação entre o que representaram os navios negreiros no traslado de cativos para o Novo Mundo e também os navios que serviram ao movimento de retorno de ex-escravizados e de seus descendentes à África, aproveitando-nos, para tal, da noção abraçada por Paul Gilroy no sentido de ser o *navio* um sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento, inegavelmente importante tanto na disseminação de formas de cultura em suas travessias pelo Atlântico negro, quanto no campo da criação literária aqui investigada. O *navio* em movimento, assim considerado, demonstra a condição de elemento básico que se caracteriza significativamente como *locus* para a veiculação da experiência e do conhecimento auferidos por Antonio Olinto ao longo de sua trajetória como intelectual, os quais se fazem presentes na narrativa ficcional elaborada pelo escritor quando este descreve a viagem das principais personagens de **A casa da água** em direção ao continente africano a bordo de um veleiro que se iguala a outros tantos que, consoante os registros históricos, transportaram ao mesmo destino a esperança dos ex-escravizados em voltar a pisar o solo natal, acompanhados das famílias que sua tenacidade conseguiu formar no Brasil.

2.2 A casa da África: construída por mãos do Brasil

Importa-nos, nesse momento, fazer um breve apanhado do romance **A casa da água**, publicado originalmente em 1969. Podemos afirmar, em linhas básicas, que a narrativa, além de ser “a viagem de Mariana” – como o declara o narrador logo nas primeiras páginas –, é organizada em torno de um percurso que, iniciado na cidade de Piau, Zona da Mata mineira, irá culminar em terras de África, onde os personagens (principalmente a matriarca Catarina) passarão por um processo de reencontro com as origens, mas, além disso, ligar-se-ão ainda a experiências de

construção identitária (caso específico de Epifânia, filha de Catarina; e de Mariana, Emília e Antonio, netos da velha africana).

Catarina nasceu na cidade nigeriana de Abeokutá e, tendo sido vendida aos dezoito anos pelo próprio tio ao comércio de mão de obra escravizada, acaba por ser transplantada para o Brasil.²³ A data é 21 de março de 1898, quando, na cidade de Piau, após mais de cinquenta anos de permanência no Brasil, movida pelo desejo de retornar à terra natal, Catarina deixa a casa de tio Inhaim (Joaquim),²⁴ fazendo-se acompanhada pela filha Epifânia e pelos três netos. A família atravessa as cidades de Juiz de Fora, Rio de Janeiro e Salvador, onde permanece por um relativo período até tomar um saveiro, o *Esperança*, em direção à cidade de Lagos, numa travessia atlântica de retorno à Nigéria.

Desse ponto em diante, a narrativa revela tempos de grandes transformações e de experiências vivenciadas pelas personagens, nos quais podemos detectar o estranhamento da própria Catarina em relação àquela que fora sua terra de origem, bem como o longo processo de adaptação a ser perpassado por Epifânia e pelos seus filhos, Antonio, Emília e Mariana, esta que despontará como o grande personagem de toda a narrativa. De fato, Mariana é a imagem da heroína que irromperá períodos de vida entre dificuldades e amadurecimentos para, ao final,

²³ Acerca do tráfico de escravizados na Baía do Benim, Verger (1987, p. 211) adianta-nos que: “uma das consequências diretas da lei de 30 de março de 1756, destinada a tornar o comércio na Costa da Mina livre para todos, foi controlá-lo no porto de Uidá, onde o diretor da fortaleza devia fazer respeitar as ordens do rei de Portugal, enquanto o comércio tomava maior extensão em outros portos da baía de Benim, nos quais os capitães podiam fazer seu tráfico todos ao mesmo tempo, sem obstáculos. Originariamente, os holandeses haviam concedido quatro portos aos portugueses para que fizessem seu tráfico na Costa a Sotavento da Mina: Popo, Ajudá, Jaquin e Apá. Em seguida, novos centros de tráfico foram criados em Porto Novo, Badagris e Onim (nome dado na época a Lagos). O nome deste novo porto (Porto Novo) aparece em 1758 na correspondência de Theodozio Roiz da Costa: ‘... vindo os cativos do preço desaseis rolos a treze, em este porto... [Ajudá]... e no novo porto, que a V. Ex.^a avizey abrira João de Olyveira de doze rolos a oito...’ Esse João de Olyveira era um antigo escravo alforriado, tão bem adaptado à vida brasileira que não fizera a viagem de volta à África para reencontrar a terra natal, mas para comerciar com negros e enviá-los para a Bahia”. Como vimos, na trilogia **Alma da África**, é para a cidade de Lagos (Nigéria) que Catarina – vitimada pelo tráfico negreiro na Costa da África, de cujas origens Verger nos fornece a presente nota histórica – retornará com seus descendentes anos mais tarde.

²⁴ Na ficção, o autor não apresenta maiores informações a respeito do personagem, tio Inhaim (Dr. Joaquim Santos, cf. OLINTO, 1987, p. 356). Provavelmente trata-se de um ex-senhor, de cuja casa, após uma grande enchente, a velha Catarina parte com a família, motivada pelo desejo de rever a terra natal. Fora da ficção, Romana da Conceição, inspiradora da personagem Mariana, fornece-nos dados que confirmam a suposição aqui levantada. Segundo Olinto (1964, p. 168): “Romana da Conceição fala de vez em quando sobre acontecimentos de sua vida na Nigéria. Conta casos de brasileiros. Lembra-se da avó, Catarina Pereira Chaves, mulher de confiança de fazendeiro pernambucano e guardiã das chaves da casa, da dispensa e de tudo o que fosse importante nas dependências da fazenda”.

sair-se vitoriosa. O marco inicial da grande transformação por que passará a trajetória da personagem decorre da ideia de construção de um poço, no terreno de um sobrado da Rua Bangbose (na cidade de Lagos), ao qual é dado o nome de “Casa da água” (omi, água, water). Comercializando água potável, e posteriormente outros produtos, inclusive importados do Brasil, Mariana faz fortuna e se transforma numa grande empreendedora, o que lhe permite educar os filhos (Joseph, Sebastian e Ainá) na França e na Inglaterra. O mais novo dos filhos homens, Sebastian Silva, transforma-se no primeiro presidente do recém-liberto Estado Nacional do Zorei, quando, então, a narrativa aproxima-se bastante do processo histórico de libertação e de independência das várias ex-colônias europeias na África.

Antonio Olinto, para criação e composição da personagem Mariana, buscará inspiração na história pessoal de Romana da Conceição.²⁵ Conforme nos informa o próprio autor,

Romana da Conceição chegou do Brasil em 1900, aos 12 anos de idade, num veleiro chamado “Aliança”. Nina Rodrigues fala nessa viagem no livro “Africanos no Brasil”. Quando lhe pergunto: “Que tal a viagem no veleiro, minha tia?”, ela responde: “Foi uma consumição!” (...)

A avó de Romana da Conceição, que nascera na Nigéria, sempre tivera o sonho de voltar à terra natal. Conseguiu convencer a filha, já nascida no Brasil e mãe de Romana, a ir com ela e levar os filhos: Manuel, Romana e Luísa. Cerca de sessenta brasileiros pegaram o veleiro “Aliança” na Bahia. A viagem de Salvador demorou seis meses. Houve semanas de calma em que Romana me conta que ficava olhando o mar. Começaram a faltar víveres. Doze pessoas morreram. A viagem parecia não terminar mais. Quando aportaram a Lagos, as autoridades inglesas colocaram todo mundo de quarentena e não deixaram que descessem com um objeto sequer. Roupas, joias, pertences de qualquer tipo, foram, por medo de contaminação por doenças, retirados dos viajantes brasileiros, que desceram em Lagos com pedaços de pano enrolados no corpo ou com roupas emprestadas. Encontrei ainda em Lagos passageiros dessa viagem do “Aliança”: Romana, Maria Ojelabi, Manuel Emídio da Conceição, Luíza da Conceição e Júlia da Costa (OLINTO, 1964, p. 165).

²⁵ Sobre o tema, ver também: FIGUEIREDO, Eurídice. Identidades em trânsito. In: CARRIZO, Silvina Liliana; NORONHA, Jovita Maria Gerheim (orgs.). **Relações literárias interamericanas: território e cultura**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010, p. 136.

Verificamos, assim, na trajetória real de Romana da Conceição, o enredo re-criado na narrativa da saga experienciada pela Mariana de **A casa da água**. A viagem no veleiro *Aliança* até a cidade de Lagos, a estrutura familiar da velha brasileira, nascida na capital pernambucana, além de outros elementos da vida de Romana da Conceição e de outros brasileiros de Lagos servem efetivamente de mote às linhas do romance. Outro exemplo característico do entrecruzamento que Antonio Olinto estabelece entre realidade e ficção na composição do aludido romance é a história de Cândido Rocha, brasileiro que, consoante o autor, enriqueceu com a venda da água retirada de um poço perfurado no quintal da própria casa,²⁶ assim como ocorre com a personagem principal de **A casa da água**. Tal aspecto também pode ser verificado em Albuquerque (2009, p. 217), quando o escritor ubaense tece considerações a propósito da trilogia **Alma da África**. De fato, em entrevista ao referido jornalista, Olinto reitera:

Para falar a verdade, considero a **Alma da África** minha obra mais importante, porque liga Minas Gerais ao continente africano. Liga Ubá – onde nasci – e o Piau da minha infância a Lagos. Assim, conto a história de ex-escravos da minha região, que depois da abolição, em 1888, voltaram para Lagos, na Nigéria. Conheci até descendentes deles, enquanto realizava minhas pesquisas. Em Lafiaji, bairro dos escravos libertos do Brasil, no século XIX, ainda encontramos a casa de Cândido Rocha, que furou um poço em seu quintal e ficou rico vendendo água. E veja que coisa fantástica: até hoje a cidade está repleta de poços artesanais comerciais, onde os vendedores de água – que se tornou uma profissão comum – vão se abastecer (OLINTO *apud* ALBUQUERQUE, p. 217).

Valendo-se, portanto, do entretecer de realidade e de criação, a partir da história da matriarca em que se transmuta Mariana – a neta brasileira da ex-escravizada Catarina – Antonio Olinto insere o leitor no imaginário e nas experiências cotidianas da África, através de menções à língua iorubá, na qual são

²⁶ Olinto (1964, p. 220) relata a história do abastado patriarca da família Rocha, o baiano João Esan da Rocha, cujo sobrado em Lagos recebeu o nome de “Water House”, tendo em vista que ali foi aberto o primeiro poço de água potável da cidade, numa época em que esta recebia a água vinda de Abeokutá, situada a setenta quilômetros a Noroeste. O autor ainda acrescenta que: “Com o tempo, em sucessivas viagens à Bahia, resolveu João Esan da Rocha, que enriquecia na Nigéria, levar para a costa ocidental da África a mulher e os filhos, que eram: Cândido João da Rocha, Moisés João da Rocha, Joana da Rocha e Josefina da Rocha (mais tarde, Martins). O filho mais velho, João Cândido da Rocha, foi herdeiro principal do pai e, tão bom negociante como ele, aumentou a riqueza recebida”.

professados os orikis, ao culto dos antepassados (por meio dos egunguns), aos orixás e ao convívio com os grandes líderes religiosos, dentre outros inúmeros e ricos aspectos da cosmogonia africana. Chama a atenção a narrativa de uma memória tipicamente brasileira, materializada na realização de folguedos como os bumba-meu-bois, dançados e cantados pelos afro-brasileiros nas cidades africanas que os receberam juntamente com os retornados, na religiosidade, nos liames estabelecidos por meio da leitura de romances de autores brasileiros e na lembrança das cidades de origem em Minas Gerais. Se tais elementos, em um primeiro momento, ensejam a realização de uma análise em torno das negociações culturais diaspóricas não apenas dos retornados, mas também em relação às negociações culturais experimentadas pelos seus descendentes, num segundo tempo, servem também como tema à discussão e ao estudo a respeito da configuração do texto literário em questão, que se mostra de determinado modo produzido na contramão do próprio discurso do autor. Ocorre que o referido discurso faz-se ainda marcado por traços de certa índole de natureza eurocêntrica, aspecto apontado nas linhas introdutórias e que terá sua abordagem ampliada no Capítulo 3 desse trabalho de pesquisa.

A presença de todos esses elementos, sobretudo a narrativa da viagem das personagens a bordo do navio *Esperança*, faz do romance **A casa da água** uma obra singular. Diante disso, podemos notar o potencial que a verve ficcional – aliada à pesquisa histórico-antropológica – desenvolvida por Antonio Olinto reserva, de modo a vir a se constituir como base de análise para as reflexões a que se propõe a presente tese.

2.3 Passageiros do *Esperança*

*Lá vem o navio negreiro
Cheio de melancolia
Lá vem o navio negreiro
Cheinho de poesia...
Lá vem o navio negreiro
Com carga de resistência
Lá vem o navio negreiro
Cheinho de inteligência.*

Solano Trindade*

Os nomes dos navios negreiros aludiam, ironicamente, a temas ou circunstâncias que denotavam bem-estar (*Esperança*) e ou melhoras de vida (*Progresso*). Não raro, nomes de acento cristão batizavam essas embarcações, cujos horrores dos porões contrastavam com a luminosidade de suas nomeações. Esse tema teve forte apelo entre poetas afro-americanos, mais do que, até o momento, entre autores afro-brasileiros. Um exemplo desse cenário está na série de poemas que os poetas afro-americanos Robert Hayden e Lucille Clifton dedicaram aos navios negreiros e seus nomes.²⁷ Por sua vez, a saga vivida por Mariana tem seu início na cidade de Piau, situada em Minas Gerais, durante a ocorrência de uma grave enchente. Assim, sempre marcada pelo signo da água, a narrativa porta instantes significativos, passados a bordo do navio a que Antonio Olinto, com habilidade, dá o nome de *Esperança*.

O autor nos coloca diante de um movimento contrário ao que trouxe forçadamente os africanos para as terras brasileiras. Se no passado não havia esperança para os negros capturados e submetidos ao comércio escravista, há no presente uma redobrada esperança da personagem Catarina em rever a terra natal. O mesmo não se poderá dizer de Epifânia e de seus filhos, pois não nasceram em solo africano e, para eles, a viagem não representa aquilo que, na experiência da

* TRINDADE, Solano. Navio negreiro. In: CAMARGO, Oswaldo de (org.). **A razão da chama:** antologia de poetas negros brasileiros. São Paulo: GRD, 1986, p. 38-39.

²⁷ Veja-se essa referência em HATTNER, Álvaro Luiz. Chamados e respostas: diálogos da negritude em textos afro-brasileiros e afro-americanos, In: **Transit Circle: Revista Brasileira de Estudos Americanos**. Niterói: Universidade Federal Fluminense (UFF)/ Instituto de Letras, vol. 1, Nova Série, 2002, p.144.

diáspora seria, conforme apontara Stuart Hall, a expectativa e a *promessa de um retorno redentor* que pontua a existência dos indivíduos que se viram submetidos, forçadamente ou não, à experiência da dispersão, do espalhamento. Mesmo muito tempo antes de ingressarem no saveiro, este temor em relação a um deslocamento – que aparenta ser exclusivo do descendente do ex-escravizado que deseja retornar – aparece em trechos do romance **A casa da água**, tal como o que se segue:

As crianças gostavam da aventura, Epifânia sentia-se quebrar por dentro. Nunca abandonara o Piau a não ser pra idas curtas a fazendas de gente conhecida, agora tinha de seguir a mãe, que insistira, teimara. Muitos anos mais tarde eu veria no retrospecto de Mariana o muito que Epifânia lhe dissera do sofrimento com que se afastava de tudo. Seu homem sumira, ela tivera aqueles três filhos com facilidade, nunca fora escrava feito a mãe, contudo trabalhara muito, ali estavam suas coisas, suas imagens, sua igreja, suas missas. Ficara olhando o lugar com a sensação de que talvez não fosse preciso continuar a viagem apenas iniciada. Talvez tudo o que ainda ia acontecer não acontecesse e ela fosse voltar com os filhos para a casa em que sempre morara (OLINTO, 1988, p. 19).

Com efeito, Antonio Olinto não transporta Catarina e sua família, assim como todos aqueles que também almejavam o retorno à África, de imediato para o interior do veleiro – e, conforme explicitaremos mais adiante, deveria ser um navio a vela e não um vapor²⁸ – mas tece paulatinamente a experiência da viagem, contando-nos os detalhes dos preparativos, a passagem por Juiz de Fora, depois pelo Rio de Janeiro e posteriormente por Salvador, cidade na qual as

²⁸ Cunha (2012, p. 160) dá-nos notícia da problemática que o transporte representava para o comércio entre o Brasil e Lagos. Conforme a autora: “Em 1883, a National African Company Ltd., de Londres, experimenta oferecer seus serviços para frete e passageiros com destino à Bahia e dali a outros portos brasileiros. Em 1888, dá-se nova tentativa, já sem dúvida em resposta à iniciativa do governador Moloney, que queria promover a imigração de agricultores do Brasil. Moloney encorajou o estabelecimento de uma linha regular de vapores ligando Lagos à Bahia. Após duas viagens em 1890 e 1891 e pesadas perdas, a experiência foi abandonada. O fluxo de libertos com que Moloney contava não havia vindo: a abolição da escravidão no Brasil, em 1888, encontrou já poucos africanos (os últimos haviam entrado em 1850) e não necessariamente desejosos de ir para a África. Os que foram não queriam ser agricultores. As passagens, além disso, eram caras, e o governo britânico recusou-se a subsidiar a linha de vapores. Sem esse subsídio, a companhia não quis levar a experiência adiante. Os veleiros continuaram a assegurar o transporte, levando de um a três meses num percurso que os vapores faziam em duas semanas.

personagens ainda permanecem por um longo período. Em Salvador dá-se um período para reencontros e para uma adaptação ao ritmo da cidade, assinalado por um intercâmbio comercial e conseqüentemente cultural acentuado com a África, aspecto da narrativa que se acha revelado nos seguintes fragmentos:²⁹

Quando a filha e a neta se afastaram, Catarina ficou de cachimbo aceso, olhando as coisas do mercado, era comum deparar com gente de marcas no rosto, iguais às de sua cidade, três riscos de cada lado, de cima para baixo, não sabiam como essas marcas lhe faltavam, lembrava-se do tio com elas, no começo, depois de ter sido vendida pelo tio, tivera raiva de quem mostrasse os mesmos sinais, hoje eles surgiram como reencontro, ou como pausa a caminho do reencontro a mulher voltava, laboriosa e lentamente, mas voltava, e sentia na presença da filha e dos netos o dever de reconduzir à normalidade um rumo que se havia desviado, cada vez mais necessário lhe parecia esse regresso, como se reconquistasse uma vida que se perdera, enquanto esperava fora se aproveitando do que os dias pudessem conter de bom, dançara, tivera grandes emoções depois da travessia, dormira em lençóis claros. Desde que descera na Bahia estava em paz consigo mesma. A gente do mercado era a sua. As marcas no rosto constituíam uma visão natural. A farinha que vendera, o inhame, o peixe, faziam parte de um mundo próximo, o acará com pimenta exibia o mesmo gosto dos acarás de sua infância. Adivinhava, em cada coisa, uma proximidade com o que havia cessado de existir e agora, num milagre, voltava. Deixara de ter pressa. Diziam-lhe que um navio estava perto de sair, mas ninguém oferecia uma informação precisa. Vira cartas chegadas da África, de pessoas que haviam embarcado na Bahia e viviam hoje contentes em Lagos, Abeokutá e Badagre. Conversara longamente com homens que se preparavam para embarcar no próximo navio (OLINTO, 1988, p. 39).

As histórias que se contavam na barraca Mariana não esqueceria mais. Os africanos que chegavam e traziam notícias, mostravam búzios, a avó fez um enfeite de búzios que a menina passou a usar com orgulho, acostumou-se a mascar obis e orobôs, a noz de cola no começo era amarga, depois dava um prazer, a boca sentia falta do gosto, pedia por ele, Seu Miguel era o homem que trazia essas coisas da África, a avó queria saber quando viera, em que navio, haveria outro para lá, mas ninguém sabia quando, (...) (OLINTO, 1988, p. 43).

²⁹ Verger (1987, p.19) afirma que “no passado, estreitas relações criaram uma ligação entre a Costa da Mina na África e a Bahia, deixando excluídas outras regiões do Brasil”. Tais aspectos fizeram da Bahia local de referência, até os dias de hoje, no que tange à concentração e manifestação de elementos da cultura das comunidades africanas oriundas da região do Golfo do Benim.

Passados mais de dois anos, a viagem das personagens a bordo do Esperança tem seu início. Nesse ponto é possível verificar que Antonio Olinto trabalha as imagens do retorno de maneira significativa, numa simbologia que talvez possa ser resumida na ideia de um *navio negreiro visto em seu sentido contrário*, em que aspectos que marcam a *semelhança* e a *diferença* entre as duas realidades são sutilmente recriados. Senão, vejamos o fragmento seguinte:

(...) e formou-se um cortejo, dois mulatos carregavam o baú, um pouco à frente três homens de barbas brancas andavam com calma, de vez em quando paravam e abraçavam amigos, gente chorava, outros riam, achando graça em tudo, a manhã caminhava clara, Mariana reparou que os do meio é que iam viajar, um moço lindo como nunca vira igual tinha um tambor pequeno embaixo do braço direito, a avó quase desaparecida naquele movimento, Epifânia segurava as crianças, seu vestido reto e liso se destacava de todos, os que chegaram primeiro tomaram barcos, logo era a vez de Catarina e sua gente, ficaram esperando. O mar batia na pedra da amurada, um barco veio se aproximando, tinha dois remadores, um deles ajudou a mulher mais velha a passar para a embarcação, Epifânia, Mariana, Emília, Antonio e mais algumas pessoas sentiram a canoa subir numa onda, um pouco além um casco maior de embarcação recebia o sol de lado, a menina ouviu dizerem que era o navio deles, foi levantada até o convés, Catarina conduziu toda a família ao porão, escolheu um canto, desdobrou esteiras, Mariana saiu, o convés do navio estava alegre, homens gritavam coisas, as palavras olorum, aláfia e Alá eram as mais repetidas, (...) a menina distraiu-se com as cordas do navio e com os mastros que subiam ao sol.

O capitão segurou a menina por um braço:

– Vem comigo.

Desceram ao porão, ele ia examinando as pessoas, parou perto de Catarina, explicou:

– Não é aqui que se dorme, não, iaiá. Mande os homens trazerem seu baú que eu lhe mostro seu lugar.

Subiram, desceram, chegaram a um compartimento largo, havia enormes prateleiras contra as paredes do navio, eram as camas, o capitão indicou três delas, enfileiradas:

– Vão dormir aqui, a iaiá e sua filha. As crianças ficam juntas numa cama só (OLINTO, 1988, p. 55-56).

Dos aspectos a se destacar na passagem acima transcrita, dentre eles o antagonismo das sensações experimentadas pelos viajantes (“andavam com

calma, de vez em quando paravam e abraçavam amigos, gente chorava, outros riam, achando graça em tudo, a manhã caminhava clara,”) a unidade familiar preservada (“Catarina conduziu toda a família ao porão,”), a pluralidade de pessoas e de idiomas (“o convés do navio estava alegre, homens gritavam coisas, as palavras *olorum*, *aláfia* e *Alá* eram as mais repetidas,”), talvez nenhum outro mereça maior atenção que o fato, sutilmente trabalhado pelo autor, de a família ser levada do porão do navio – ao qual fora conduzida por equívoco ou por uma memória corporal do passado vivido pela matriarca Catarina – a instalações com camas para se dormir (“– Não é aqui que se dorme, não iaiá. Mande os homens trazerem seu baú que eu lhe mostro seu lugar.”). A expressão *seu lugar*, direcionada à personagem Catarina, guarda importante significado nesse navio outro, se considerarmos que a velha matriarca outrora conhecera toda a escuridão, a violência e as incertezas do porão de um navio negreiro.

Inúmeros relatos da crueldade praticada contra os negros nos porões dos navios negreiros rebatem, em sentido contrário, a experiência do retorno aqui narrada. Entretanto, há que ressaltar a nuance de utopia circunscrita na ideia de retorno, uma vez que, para os indivíduos dela imbuídos, tal noção projeta uma identidade em um lugar que lhes é sempre melhor do que aquele ocupado no presente. Nesse sentido, um dado que, no âmbito da questão da viagem dos retornados, não pode deixar de ser considerado consiste na inadaptação de muitos deles à realidade encontrada em África, bem como na não identificação de uma terra cuja configuração, alimentada apenas pela memória, ficara há muito para trás. Esses elementos, em casos não raros, acabaram implicando no próprio desejo de volta ao Brasil. Alberto da Costa e Silva (*apud* CUNHA, p. 13) identifica essa dupla viagem empreendida pelos ex-escravizados, envolvidos no dilema aqui mencionado, ao tecer as seguintes considerações:

(...) esses ex-escravos que retornaram do Brasil para a África ficaram marcados por duas travessias do oceano: a primeira, uma viagem cheia de medo, rumo a um desconhecido que o estar manietado num porão sufocante e escuro do navio antecipava monstruoso; a segunda, uma viagem de esperança, durante a qual os dias da meninice se tornavam cada vez mais próximos. Ao longo dos anos de cativo em terras brasileiras, tinham acarinhado a lembrança da aldeia natal, um paraíso de que tinham sido exilados, mas que esperavam um dia reabitar. Essa saudade se abrandou, mas não

morreu neles, quando já na África, viram ser impossível voltar ao chão da infância e, mais ainda, ao tempo perdido. Começaram, então, a entretecer novas saudades: as da juventude e mocidade, passadas num Brasil que nas suas memórias se adoçava. Houve, e não foram poucos, aqueles que, arrependidos ou inquietos, voltaram a atravessar o oceano, e mais de uma vez. Na África eram tomados pela nostalgia do Brasil; no Brasil, tinham saudade da África.

Consideradas, cada uma em seu tempo específico, as muitas experiências de travessia oceânica resguardam leituras e interpretações diversas. Édouard Glissant,³⁰ por exemplo, em seu livro **Introdução a uma poética da diversidade**, concentra-se na questão da diversidade que se formara no interior dos navios negreiros, demonstrando, de certo modo, os critérios de similitude e diferença a que nos referimos anteriormente entre o fictício veleiro *Esperança*, que conduz os ex-escravizados e seus familiares brasileiros à África, e o histórico tumbeiro que transplantava os negros aprisionados para as Américas, o mais das vezes, fragmentando seus laços de família, e muito além disso, sua identidade.

Por outro lado, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2012, p.44) – ao tratar das espécies de solidariedades que se estabeleciam entre a população de libertos e de escravizados no Brasil – lembra a solidariedade que aparentemente gerava a união de membros eventualmente pertencentes a etnias diferenciadas, qual seja, a solidariedade surgida no interior dos navios negreiros. Manuela Carneiro ainda faz uma ressalva no sentido de que a referida solidariedade se tratava de uma “irmandade de sofrimento, mas que podia cessar com a dispersão dos escravos recém-chegados”, e remonta a outros teóricos para destacar que os companheiros de viagem no tumbeiro chamavam-se uns aos outros por *malungos*, cultivando a afeição uns pelos outros. Esse mesmo vocábulo também foi o que, significativamente, veio a ser empregado – noutro capítulo da

³⁰ “Mas se examinarmos as três formas de povoamento, 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 despojados de sua 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.” (GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Trad. Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 19).

resistência ao sistema escravocrata implantado no Brasil – como mútuo tratamento entre os habitantes do quilombo de Palmares.

Procedendo à retomada da narrativa de Antonio Olinto, vale-nos lembrar que, anteriormente, afirmáramos a importância que devemos atribuir ao detalhe de o *Esperança* tratar-se de um saveiro. Tal qual os navios negreiros, o *Esperança* enfrentou um período de calma em alto-mar e fez a *middle passage* a que se refere Paul Gilroy em excerto já mencionado nesse trabalho. Havia de ser, assim, um navio a vela, para se render à ausência de vento e, de certa maneira, permitir ao narrador de **A casa da água** o rememorar das agruras por que passavam os negros de África na sua transplantação até o Novo Mundo. Essas e outras informações a respeito dessa *travessia atlântica inversa* realizada pelo *Esperança* nos são repassadas pelo autor, por meio da descrição de cenas como as que se seguem.

Maria Gorda pegou-a no colo, começou a falar, tinha uma voz boa e gorda também, contou histórias, quis saber de onde a menina era, para onde ia, Mariana esqueceu a trave, respondeu e também perguntou:

- Quanto tempo vai durar a viagem?
- Num patacho, a gente deve levar mais de mês.
- Que é patacho?
- É um veleiro, um navio a vela, como este em que estamos.

(...)

Na manhã seguinte Mariana foi ver as velas, o vento as enchia, a vela de trás dançava no ar, (...) numa certa hora Mariana viu um grupo de pretos de saia comprida deitar-se no chão e rezar na direção de um dos lados do navio.

– São os malês – disse Maria Gorda. – Estão rezando voltados para Meca, a cidade sagrada deles (OLINTO, 1988, p. 57-58).

Catarina saía da cama para ir fazer comida, ficava horas de cócoras no meio da sala, fumava seu cachimbo, conversava em voz baixa, vivia o mais quieta possível, não queria perturbar o esquema de coisas que lhe permitiria cumprir a promessa, que fizera a si mesma, de voltar. Estava no navio que levava, a ela, filha e netos, para a África, a seu lado via gente sua, até os malês, os muçurumins, de quem na infância tivera medo, eram gente sua, começou a só falar iorubá, como se tivesse esquecido o português, (...) (OLINTO, 1988, p. 59).

Durante vários dias o vento não veio, o mar não se moveu, depois de uma semana de imobilidade o capitão pediu que todos se reunissem no convés, apareceu e explicou:

– Estamos numa zona de calmaria. Nossa água dá para mais de oito meses e quanto à comida, não há problema, cada um trouxe o que podia e o navio tem provisões para muito tempo.

(...)

O primeiro a ficar doente foi um mulato de Pernambuco, um dia não saiu da cama, o capitão foi vê-lo, a menina ouviu a palavra desinteria, e logo havia mais três doentes, uma das irmãs Borges em vez de coco fez sangue, (...)

A primeira morte ocorreu quando a calmaria durava mais de mês, foi de um preto de Alagoas, tinha sido dos mais silenciosos, deixara de comer, como viajava sem família ninguém lhe dera atenção, amanheceu morto, o capitão mandou que o corpo fosse levado para cima dentro de um lençol.

(...) os homens que seguravam o lençol levaram-no até a borda do navio, deixaram o morto escorregar, mas o corpo não afundou, ficou boiando, daí a pouco havia peixes que atacavam o cadáver, (...) (OLINTO, 1988, p. 63-65).

Importante salientarmos, a partir desse último fragmento, o modo como o autor explora os aspectos do substrato da dor implantada pelo tráfico negreiro. Nesse sentido, a cena descrita assemelha-se a tantas outras que se perpetraram no interior dos tumbeiros, cujas quilhas abriram as águas do Atlântico em direção ao Novo Mundo. O navio de volta, o do retorno redentor para os ex-escravizados – ou africanos abraçileirados, na expressão de Verger (1987, p. 8) – é transfigurado na ficção olintiana como sendo o mesmo navio de vinda. Sob outro ângulo, considerando a mesma realidade experimentada pelos descendentes desses africanos que partem em busca de suas origens, a travessia em direção à África não deixa de ser também, com as devidas ressalvas, uma narrativa marcada pela dor.

Baseados nisso, chamamos a atenção para a necessidade de que a travessia narrada por Olinto se complete, a fim de que a heroína Mariana possa continuar sua história no continente negro que não era o seu, tal como ocorrera com muitos dos cativos que sobreviveram ao horror dos navios negreiros durante a forçada transplantação para as Américas.

Dessa maneira, o *Esperança* volta a se mover – a despeito das inúmeras mortes e corpos lançados ao mar. O narrador relata um último falecimento, como

que a prenunciar que outras baixas não voltariam a ocorrer até atracarem no continente.

O navio pegou vento durante muitos dias, às vezes vento forte, poucos podiam atravessar o convés em segurança, (...). O vento soprava há duas semanas quando morreu um marinheiro, foi a última das mortes na viagem, diziam que o homem passara dias sem tomar conhecimento do mundo, a reunião para jogar o corpo no mar se fez quase com raiva, os passageiros olhavam sérios para o lençol, cada um voltado para o rosto quase roxo do morto, carecia atirá-lo o mais depressa possível nas águas, enquanto o faziam era como se soubessem que não haveria outras mortes e tornava-se necessário acabar depressa com aquela, dispor do cadáver rápido e concentrar a atenção no vento que levava o navio em subidas e descidas sobre as ondas, a tempestade que se abateu sobre ele naquela noite não provocou muitos medos, vento e chuva não permitiam que o navio se detivesse, a calma da manhã seguinte foi que assustou, mas o vento continuava a bater nas velas (OLINTO, 1988, p. 66-67).

Mariana ia descendo a escada, parou num degrau, sentou-se e a moleza voltou-lhe ao corpo, cabeceou de sono e despertou a um toque mais forte do tambor, de madrugada viu-se encostada na madeira úmida e fria da porta, um barulho de vozes se erguia perto dela, era a terra que aparecia (OLINTO, 1988, p. 67).

Pontuada pelo “toque forte do tambor”, a travessia vivenciada pela ex-escravizada Catarina e por sua família é narrada pelo autor com acentuado apelo simbólico, a exemplo do que ocorre na passagem em que se dá a morte do marinheiro, que nos parece bastante característica, de vez que o mesmo não representa ninguém mais que o próprio traficante de escravizados, o qual atirava nas águas do Atlântico o corpo do cativo que perdia a vida no interior dos tumbeiros. Na seara da ficção, o narrador de **A casa da água** descreve em Olinto (1988, p. 67) que “O vento soprava há duas semanas quando morreu um marinheiro, foi a última das mortes na viagem,”. Ao especular que os passageiros “diziam que o homem passara dias sem tomar conhecimento do mundo”, este mesmo narrador nos alerta para o fato de que o procedimento do traficante de escravizados em relação ao cativo doente que “passava dias sem tomar conhecimento do mundo” não era outro que não o de atirá-lo ao mar. Na

passagem em questão, devemos ressaltar a simbologia que há na narrativa de que “a reunião para jogar o corpo no mar se fez quase com raiva”, como a denunciar que a raiva se voltava inteiramente contra o corpo do traficante de escravizados. Ao atirar no mar – com raiva – o corpo do algoz, o escravizado liberto concebido na ficção olintiana sepulta simbolicamente a memória do navio negreiro. Enfim, ressaltemos em tal passagem a necessidade do ex-escravizado em proceder primeiramente ao sepultamento do traficante que lhe arrancara a origem (aqui representado pelo marinheiro), para só então retornar ao solo natal. A proximidade entre ficção e realidade histórica uma vez mais se faz evidente nas linhas do romance **A casa da água**, já que, tomando por base um relato da rotina de um navio negreiro do século XVII, podemos verificar o trabalho de recriação empreendido pelo autor. Historicamente, no ano de 1843, o reverendo inglês Pascoe Grenfell Hill (1804-1882) relatou os dias que passou a bordo de um navio negreiro, o *Progresso*, de bandeira brasileira, o qual fora apresado, em 12 de abril, pela marinha inglesa já numa era de combate ao tráfico de escravizados. Nas linhas que resultaram no livro **Cinquenta dias a bordo de um navio negreiro**, inúmeros são os testemunhos do reverendo sobre o lançamento de corpos – de cativos e de marinheiros – nas águas do Atlântico, para além de outros eventos que geram pesar e espanto por sabermos não se tratarem de ficção; senão vejamos:

20 de abril, quinta feira – Hoje de manhã um negro morreu tendo se empanzinado com comida seca e feijão cru. Quando jogado ao mar, devido à calmaria, seu corpo flutuou de barriga para cima durante meia hora, o rosto acima da água, perto do navio e algumas vezes até batendo do lado. Estávamos aflitos com medo de que algum tubarão pudesse se aproximar e pegá-lo (HILL, 2006, p. 76).

25 de abril, terça-feira – O pobre infeliz que havia aguentado bravamente durante doze dias, desde as contusões recebidas na primeira noite, hoje terminou seus sofrimentos, e, quando jogado ao mar, afundou como uma pedra. Agora estamos exatamente no Trópico, tendo percorrido só 350 milhas da nossa viagem, devido às frequentes calmarias. (...) Hoje de manhã um marinheiro me disse: “Vi um tubarão, senhor, *quase o dobro do seu tamanho*, nadando ao lado do navio”. Um bem maior foi pescado logo depois, e, misturado com farinha, fez uma refeição para os negros, que parece terem

apreciado muito. Nosso receio ao abrir o monstro, era de que pudéssemos encontrar restos dos nossos camaradas falecidos, mas o estômago vazio explicava a maneira voraz com que abocanhou a isca logo que foi lançada (HILL, 2006, p. 79, itálicos do autor).

26 de abril, quarta-feira – Seis ingleses, inclusive eu, estamos com sintomas de febre, embora nenhum em grau tão forte quanto os espanhóis. Fui informado que Manoel, o cozinheiro português, hoje de manhã começou a delirar, e que talvez não sobreviva ao dia. Fui vê-lo no alojamento masculino, onde ele estava em um beliche estreito.

(...)

O português não podia reconhecer mais ninguém. Para minha pergunta, se ele me conhecia: “Manoel, quem sou eu?” Ele respondeu: “*Si, o tiburón!*” (Sim, o *tubarão*, talvez pensando nas mandíbulas ferozes que brevemente iam atacá-lo).

Às quatorze horas ele morreu. O corpo foi costurado dentro de um saco, com um chumbo para fazê-lo afundar, depois foi trazido para a popa, onde os ingleses e os espanhóis esperavam, eu li o modelo de Serviço Fúnebre indicado para ser usado no mar: “Entrego seu corpo com honras ao mar, esperando pela sua ressurreição, quando o mar deverá entregar seus mortos e a vida do mundo ocorrer” (HILL, 2006, p.81, itálicos do autor).

A marinha britânica, ao apresiar um navio com indivíduos escravizados, submetia à detenção a tripulação, substituindo-a por outra, constituída por militares ingleses. O navio era conduzido para Serra Leoa ou outra localidade na costa africana onde houvesse ocupação europeia, como por exemplo, a Cidade do Cabo. Os negros eram libertados e permaneciam nestes locais, como aprendizes de trabalhos que lhes eram designados pelos europeus. Até que alcançassem esse destino, passavam por uma viagem que – apesar da liberdade – ainda se dava sob as mesmas péssimas condições e os ditames do chicote. Como muitos oficiais – à exceção daqueles mais experientes no combate ao tráfico – que assumiam o comando de naus abarrotadas com centenas de escravizados não sabiam como lidar com a rotina a ser empregada a bordo, muitas vezes mantinham no navio alguns dos negreiros, deixando de enviá-los como prisioneiros para vasos de guerra britânicos (Cf. ALBERTO DA COSTA E SILVA *apud* HILL, 2006, p. 9-12).

No caso do *Progresso*, dentre os negreiros aprisionados, permaneceram no navio Antonio Vallel, um espanhol de Barcelona, outro da Galícia, chamado

Sebastien Vicente, e o português, de nome Manoel, cuja morte é narrada no excerto acima, admitido para cozinhar para os negros (HILL, 2006, p. 65).

Percorremos todos esses detalhes a fim de, num exercício comparativo, destacarmos como, mesmo na morte e no despojar dos corpos ao mar, negros e marinheiros recebiam tratamentos diferenciados, somente iguados pela fúria e pela voracidade dos tubarões. O corpo do negro falecido no dia 20 de abril de 1843, jogado ao mar, flutua de barriga para cima, deixando à mostra um rosto acima da linha da água. O corpo do segundo, vitimado pelas contusões sofridas no porão do tumbeiro, afunda como pedra. Ao traficante e cozinheiro português Manoel fez sucumbir a febre (malária, febre amarela?), mas seu corpo é despojado ao mar com as regalias de pano e chumbo que o fizessem afundar, além de haver recebido o “modelo do Serviço Fúnebre indicado para ser usado no mar”. Aos negros nem pano, nem chumbo, nem reza. Apenas a justiça dos famigerados tubarões, cuja pesca e evisceração geram no marinheiro o receio de ver nas entranhas da fera os “restos dos camaradas falecidos”. O relato de Pascoe Hill é histórico e real; porém, encerra enigmática proximidade com a ficção ao registrar o delírio de Manoel – o negreiro português – que à beira da morte só tem olhos para “as mandíbulas ferozes do tubarão que brevemente iam atacá-lo”. Nesse mesmo sentido, a indignação do rosto do negro que boia fora da água do oceano em calmaria, como a denunciar a indignação pela natureza humana que por tantos anos alimentou terrivelmente, entre a África e o Novo Mundo, o tráfico de vidas humanas.

A partir das informações contidas no relato do reverendo Pascoe Hill, poderíamos chegar à afirmação de que o imaginário em torno da rotina do tráfico escravista e dos navios negreiros permanece aparentemente pouco tocado no que diz respeito ao campo da criação ficcional brasileira. Importante ressaltar que, no âmbito da prosa – ressaltando o pioneirismo de Antonio Olinto acerca do tema, que se materializa através da publicação de **A casa da água** – a narrativa da travessia atlântica diaspórica imposta aos africanos escravizados assim como a abordagem da viagem dos retornados (e de seus descendentes aqui nascidos) à África receberam a atenção também da escritora Ana Maria Gonçalves, no romance denominado **Um defeito de Cor**, que teve sua edição inaugural no ano de 2006.

No romance **A casa da água**, o *Esperança* – esta espécie de tumbeiro transmutado pela escrita do autor – efetivamente alcança a costa africana. Após dias de quarentena no litoral, as personagens desembarcam para continuar sua história a

partir da cidade de Lagos.³¹ Para os ex-escravizados tal fato representa um possível reencontro com a terra natal e com a identidade há muito deixada para trás; para os seus descendentes, é a inauguração de um tempo de (re)construção dessa identidade. Seguindo as análises de Milton Guran, no seu livro **Agudás**: os “brasileiros” do Benim, é possível verificarmos a observação do autor no sentido de que o antigo escravizado que retornara do Brasil, ainda que continuasse sendo um africano, ao chegar à África, já não era mais aquele mesmo indivíduo, noutros tempos, facilmente identificado como sendo filho de fulano, casado com determinada pessoa, natural de determinada aldeia e súdito de um determinado rei. O teórico prossegue lembrando que todos os laços familiares e sociais desse indivíduo que retornara haviam sido “cortados pela escravatura, o que fez dele, uma vez de retorno, uma espécie de *africano genérico* – para utilizar o conceito de Darci Ribeiro (1995: 318) a propósito dos índios destribalizados no Brasil”, destacando ainda o fato de que a volta de um retornado tinha como destino imediato o porto em que outrora fora embarcado em direção ao Brasil. Em razão das mudanças ocorridas na aldeia de origem ou no seu meio social, isso quando não do absoluto desaparecimento dessas realidades, tal indivíduo culminava por ficar na região do próprio porto de reembarque em África (GURAN, 2000, p. 6).

Algo que aparenta estar em posição de bastante circunvizinhança com essas observações, nas quais verificamos que nem sempre o retorno do ex-escravizado implicava no reencontro com a realidade africana deixada para trás, por ocasião do forçado traslado para o Novo Mundo, pode ser depreendido do relato apresentado por Alberto da Costa e Silva (*apud* CUNHA, 2012, p. 10), quando o diplomata – que, conforme anteriormente informado, chegou a residir na cidade nigeriana de Lagos por cerca de cinco anos – revela-nos também a visão que os descendentes de ex-escravizados brasileiros demonstram em relação à realidade da África que passam a conhecer efetivamente, ao rememorar os seguintes fatos:

Alguns meses depois, voltei a Lagos. E encontrei duas senhoras brasileiras que eram, por assim dizer, malungas, pois em 1900 tinham viajado, meninas, para a Nigéria, no mesmo barco, o

³¹ Cf. Cunha (2012, p. 160), em 1889, um veleiro de nome *Aliança*, utilizado no comércio e no transporte de retornados, fez uma viagem trágica. Por haver sido declarada quarentena à conta da suspeita de febre amarela, os passageiros foram posteriormente compelidos a deixar abandonados no navio todos os seus pertences.

Aliança. A mais velha, dona Romana da Conceição, falava um português doce e perfeito. Ambas tinham saudade de suas infâncias brasileiras e me disseram, numa confiança de primeiro encontro, o que, vinte anos mais tarde, ouvira de outras bocas tantas vezes: a decepção com a África que encontraram e que não correspondia ao que alguns tinham guardado na memória e outros imaginado a partir do que lhes narravam pais ou avós. Como só muito excepcionalmente um deles se reincorporava à sua terra natal e à sua linhagem, mesmo os auoris, os ijebus, os ijexás e os egbás que retornavam do Brasil sentiram-se na Nigéria – e isso me afirmaram seus netos e bisnetos – o que quase todos eram ou se tinham tornado: estrangeiros. Viveram, assim, duas vezes a condição de expatriados: a primeira como escravos africanos no Brasil; a segunda como ex-escravos brasileiros na África. Como se estivessem para sempre fadados a estar no exílio em casa.

Destacamos aqui o sentimento de saudade da infância vivida no Brasil que assola as depoentes, aspecto que lhes assinala, em território africano, a condição de conflito vivenciada pelo indivíduo que, estando num espaço que não lhe é a terra natal, esforça-se – e muito – para se adaptar a essa nova realidade. Curiosamente, relembando as palavras do próprio historiador Alberto da Costa e Silva, transcritas em linhas anteriores, a propósito das saudades reveladas pelo ex-escravizado em relação à infância em África, podemos verificar a ocorrência de uma imagem espelhada, na qual, captamos como reflexo o contrário materializado pela saudade que o descendente afro-brasileiro desse mesmo ex-escravizado, quando em África, sente em relação à infância em terras brasileiras.

Baseados nessa imagem, e retomando o âmbito da ficção olintiana, sem deixar de lado as aproximações e os distanciamentos entre o que representam o *Esperança* e o navio negreiro, vislumbramos a possibilidade de pensar na experiência vivida pelo negro recém-chegado à costa brasileira e naquela experimentada pelo afro-brasileiro – descendente de ex-escravizados – recém-chegado ao continente africano. É evidente que este último não terá chegado à África na condição de prisioneiro, de escravizado, tal como ocorrera com os seus ascendentes. No entanto, curiosamente, a História e a ficção colocam um e outro diante de situações de absoluta incerteza quanto ao futuro numa terra totalmente desconhecida.³²

³² *Agudás*: assim são designados em iorubá, fom ou mina os ‘parentes de Uidá’, ou seja, os Benimenses que possuem sobrenome de origem portuguesa. Na Nigéria do século passado, todos os católicos eram igualmente agudás (Cunha, M., 1985: 189), e no Togo atual, por sua vez, são assim

Antonio Olinto pontua esse tempo inaugural na vida de Mariana, valendo-se de uma imagem outra que é descrita quase como se fosse um ritual de passagem, nos seguintes moldes:

Mariana sentiu-se mal, estaria doente outra vez?, a distância entre o navio e a costa não era longa, mas como demorava, de repente a menina teve uma dor que lhe descia pelo ventre, uma dor e um calor, alguma coisa como que se rebentava dentro dela, o calor aumentou no sexo, Mariana pôs a mão e viu que estava molhada, levantou o lençol, havia sangue no fundo do barco e no branco do pano, Epifânia segurou a filha, o barco se aproximava da terra, a mulher e um dos remadores ajudaram a levar Mariana até um trecho de capim, sob uma árvore, a mãe pegou no lençol, abriu as pernas da filha, limpou-lhe cada lado da coxa, Mariana tornou a cobrir-se com o lençol, um cheiro forte e acre andava no ar, o sol batia na terra amarela que havia além do verde (OLINTO, 1988, p. 70).

A tessitura das representações criadas pelo autor para o momento de chegada da afro-brasileira Mariana em África reveste-se de simbolismos, como a destacar, a um só tempo, a importância da consumação da sofrida travessia atlântica rumo ao continente africano e as expectativas de ingresso e de recomeço de vida em uma nova terra que se mostra absolutamente desconhecida para as personagens nascidas no Brasil. Com base nesses aspectos, é relevante destacarmos os traços semânticos que o nome da personagem Epifânia guarda em si. Com efeito, *epifania* pode dizer respeito a uma aparição ou manifestação divina, ou ainda de festividade religiosa com que se celebra essa aparição.³³ Assim, para as personagens olintianas, superar a travessia oceânica tem o significado de algo que deva ser comemorado, senão de algo próximo à

designados também os membros das colônias libanesa, síria ou indiana. [...] O fato é que os agudás têm origens diversas e se encontram atualmente em todas as classes sociais, sendo católicos, na maioria, ou muçumanos. A maior parte dentre eles, sem dúvida, é constituída por descendentes de traficantes ou de comerciantes de antigos escravos retornados do Brasil. Mas existem também aqueles cujos ancestrais nunca tiveram ligação com o Brasil, embora fossem social ou economicamente ligados aos brasileiros, e tenham sido então absorvidos pela dinâmica cultural destes (GURAN, 2000, p. 15-16).

³³ Cf. Ferreira (1986, p. 672): Epifania. [Do gr. *epiphaneî*, pelo lat. *epiphania*.] S.f. 1. *Rel.* Aparição ou manifestação divina. 2. Festividade religiosa com que se celebra essa aparição. 3. V. dia de Reis. [V. ano litúrgico. Cf. Epifânia, antr. f.].

sublimação divina de um sacrifício, a qual se faz digna de ser festejada. Associada ao simbolismo da fertilidade e da vida, inscrito na ocorrência dos primeiros sangues³⁴ da jovem Mariana – marco de amadurecimento do físico feminino – a epifania da chegada enriquece-se com as expectativas pelo novo, isto é, pelo desafio lançado aos descendentes da ex-escravizada africana Catarina em adaptarem-se a essa nova realidade territorial e cultural que se lhes apresenta.

Nesse instante, Mariana deixa definitivamente para trás a realidade da menina que partiu da cidadezinha mineira de Piau para ingressar no universo da adolescente – da jovem mulher – agora posta diante de uma terra inteiramente nova, ambiente no qual deverá dar prosseguimento e direção à sua própria vida. Decorre daí, uma vez mais, a retomada da simbologia inserida nessa passagem de **A casa da água**, associada ao *vermelho*, símbolo de vida, com sua força, poder e brilho, cor de fogo e de sangue, conforme claro ou escuro. Segundo o que podemos verificar em Chevalier e Gheerbrant (1996, p. 944), “o vermelho-claro, brilhante, centrífugo, é diurno, macho, tônico, incitando à ação, lançando, como um sol, seu brilho sobre todas as coisas, com uma força imensa e irredutível.” Ainda sob essa perspectiva, a passagem em questão é prenúncio da força, do brilho e da capacidade de ação que Mariana passará a representar e desempenhar ao longo de toda a narrativa inscrita na trilogia **Alma da África**.

No entanto, a passagem em comento guarda ainda a possibilidade de uma segunda linha de análise, a ser desenvolvida mediante um apanhado acerca da ambivalência na simbologia do vermelho, o que nos leva a pensar que esse trecho do romance olintiano faz-se repleto de significações, à medida que envolve, simultaneamente, algo que parece ser vida e incitação à ação – dado à possibilidade de presença do vermelho-claro, de conformação centrífuga, conforme apontam Chevalier e Gheerbrant – mas que traria também a ambivalência de algo sombrio e fúnebre, capaz de estabelecer uma ligação com a simbologia da morte. A noção de ambivalência desenvolvida por Homi Bhabha enquadra-se na presente análise, uma vez que podemos detectar na passagem

³⁴ Segundo Chevalier e Gheerbrant (1996, p. 800), o sangue simboliza todos os valores solidários com o fogo, o calor e a vida que tenham relação com o Sol. A esses valores associa-se tudo o que é belo, nobre, generoso, elevado. Também participa da simbologia geral do vermelho. O sangue é universalmente considerado o veículo da vida. *Sangue é vida*, se diz biblicamente. Às vezes é até visto como o princípio da geração. (...) O sangue corresponde, ainda, ao calor vital e corporal, em oposição à luz, que corresponde ao sopro e ao espírito.

em questão – conforme seja o caminho interpretativo dos símbolos apresentados (sangue, vermelho, menstruação) – não apenas a significação de uma inviabilização ou ausência da vida (morte), mas também de algo que é exatamente o contrário disso, já que nas linhas anteriormente desenvolvidas tornou-se possível uma apreciação nesse sentido inverso. A ideia de ambivalência pode ser depreendida do posicionamento do teórico indo-britânico Homi Bhabha (1998, p. 130-131), para quem, dentro das relações de conflito do universo colonial,

(...) a mímica representa um discurso irônico, ou seja, a mímica colonial “é o desejo de um Outro reformado, reconhecível, *como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente*. O que equivale dizer que o discurso da mímica é construído em torno de uma *ambivalência*; para ser eficaz, a mímica deve produzir continuamente seu deslizamento, seu excesso, sua diferença. (...) O que todos têm em comum é um processo discursivo pelo qual o excesso ou deslizamento produzido pela *ambivalência* da mímica (quase o mesmo, *mas não exatamente*) não apenas “rompe” o discurso, mas se transforma em uma incerteza que fixa o sujeito colonial como uma presença “parcial” (BHABHA, 1998, p. 130-131).

É nesse sentido de deslizamento produzido pela ambivalência que procedemos à interpretação da descrição da cena que se sucede ao desembarque da personagem Mariana em África. Por evidente, vale ressaltar que se trata de expediente empreendido tomando por base tão somente a zona limitada da análise simbólica do termo “vermelho” que foi dicionarizada segundo os critérios de Chevalier e Gheerbrant. Resulta disso a necessidade de chamarmos a atenção no sentido de que outros percursos interpretativos podem se fazer possíveis, uma vez admitida a hipótese de existência de muitas outras análises da simbologia aplicada ao vermelho que não apenas a dos autores em questão. Referido aspecto leva-nos a reconhecer – dentro da linha interpretativa que se nos viabiliza através do entrecruzamento dos aspectos teóricos apontados por Homi Bhabha e pelos mencionados dicionaristas – que o exercício de escrita olintiano possui, conforme vimos alegando, elementos simbólicos que significam “quase o mesmo, mas não exatamente”, ou que podem nos levar “quase ao mesmo desfecho interpretativo, mas não exatamente”. Tal efeito cria-se pela

presença da ambivalência simbólica que há no próprio vermelho, a qual nos é apresentada por Chevalier e Gheerbrant (1996, p. 944), ao afirmarem que, em comparação ao vermelho-claro,

O vermelho-escuro, bem ao contrário, é noturno, fêmea, secreto, e em última análise, centrípeto; representa não a expressão, mas o mistério da vida. Um seduz, encoraja, provoca, é o vermelho das bandeiras, das insígnias, dos cartazes e embalagens publicitárias; o outro alerta, detém, incita à vigilância e, no limite, inquieta: é o vermelho dos sinais de trânsito, é a lâmpada vermelha que proíbe a entrada num estúdio de cinema ou de rádio, num bloco de cirurgia etc. (...)

Este vermelho, como se vê, é matriarcal, uterino. Só é licitamente visível no curso da morte iniciatória, onde adquire um valor sacramental. (...)

Iniciático, este vermelho, sombrio e centrípeto, possui também uma significação fúnebre: *a cor púrpura, segundo Artemidorus, tem relação com a morte (Mistérios do Paganismo, in PORS, 136-137).*

Ainda segundo os mesmos autores, essa é a ambivalência desse vermelho sangue profundo: escondido, expressa condição de vida; espalhado, traz a significação de morte, aspecto que originou o interdito que atinge as mulheres menstruadas, ao se considerar impuro o sangue que deitam fora, o qual ao passar da noite uterina para o dia, inverte sua polaridade e passa do direito ao esquerdo (CHEVALIER e GHEERBRANT, 1996, p. 944). Incorporando tais elementos à análise da criação olintiana acerca da chegada de Mariana em África e trabalhando com a possibilidade de que o sangue descrito pelo narrador poderia trazer em si a cor vermelho-escuro, considerada a mencionada ambivalência do vermelho, caminhamos no sentido de uma representação simbólica da morte. Todavia, tal expediente se dá tendo por noção a possibilidade de interpretação da presença simbólica da morte como rito de passagem, lembrando que já havíamos apontado uma nuance de rito de passagem na experiência especificamente vivida pela personagem principal de **A casa da água**. Nessa linha de pensamento, podemos, assim, considerar a morte da infância de Mariana, infância que cederá lugar ao amadurecimento da personagem, paulatinamente consumado à medida que a mesma ingressa num mundo que lhe é desconhecido e novo e passa a fazer parte dele, em razão de sua capacidade empreendedora e da personalidade

heroica com que o autor a reveste. É possível pensar, outrossim, na morte da ligação direta da personagem com o Brasil, sua terra natal, uma vez que Mariana jamais retornará a este país, embora estabeleça com o mesmo uma intensa relação comercial motivada pela atividade empresarial que a levou à prosperidade. De fato, considerarmos a morte como ela própria um rito de passagem, é percurso interpretativo que se nos parece plausível a partir das informações contidas nos excertos de Chevalier e Gheerbrant (1996, p. 621), ao pontuarem que

Enquanto símbolo, a morte é o aspecto perecível e destrutível da existência. Ela indica aquilo que desaparece na evolução irreversível das coisas: está ligada ao simbolismo da terra. Mas é também a introdutora aos mundos desconhecidos dos Infernos ou dos Paraísos; o que revela a sua ambivalência, e a aproxima, de certa forma, dos ritos de passagem.

Assim, o variado exercício de análise aqui desenvolvido evidencia os aspectos de riqueza da prosa abraçada por Antonio Olinto nas linhas do romance **A casa da água**, tendo em vista que, ao criar a cena da chegada da personagem Mariana – que se configura como representação dos descendentes afro-brasileiros de ex-escravizados que ingressam em África –, o autor dá margem a que se estabeleçam diferentes e ambivalentes caminhos interpretativos de sua escrita, os quais perpassam desde a ideia de vida e de força irredutível para explorar a nova terra até à noção de morte da ligação física da personagem com o Brasil e simbolicamente a passagem para um mundo desconhecido, bom ou ruim, receptivo ou não, em solo africano.

Voltando à abordagem a respeito do percurso do patacho de nome *Esperança*, podemos assegurar que acompanhar a sua fictícia trajetória é, de certa maneira, acompanhar simbolicamente a travessia de um dos muitos navios negreiros que sangraram as águas do Atlântico no percurso entre a África e o Novo Mundo. Parece-nos que não se pode falar de um sem mencionar o outro, como uma imagem espelhada em seus contrários e em suas similitudes. Em comum, vemos neles o traslado de pessoas que, entre ficção e realidade, também trasladaram consigo todo um aparato cultural, o qual – à base de custosa

adaptação e de sofridos processos de negociação até hoje em andamento³⁵ – fez e ainda faz parte não só de nossa realidade sociocultural mas também da mesma realidade de muitos dos atuais países africanos que, no seu passado histórico, receberam em seu bojo a presença de brasileiros, de afro-brasileiros e de escravizados oriundos do Brasil.

Levando em conta esses elementos, ao dissertar a respeito da cultura brasileira como meio de inserção social dos antigos escravizados retornados do Brasil para a África, Guran (2000, p. 9-10) explicita:

Um dos aspectos mais importantes a destacar do estudo deste grupo social é, sem dúvida, a maneira exemplar com que estes antigos escravos conseguiram se inserir na própria sociedade que os havia excluído. Eles eram certamente libertos no Brasil, mas não na África, onde eram considerados pela maioria da população como escravos. Ora, foi justamente na sua própria condição de escravos, ou seja, na experiência da escravatura no Brasil, que eles foram buscar a matéria-prima para construir uma nova identidade coletiva que lhes permitiu ter uma função social e econômica na plena condição de cidadania na mesma sociedade que os havia rejeitado.

A origem, a religião e a língua são geralmente consideradas os principais pontos de apoio para a constituição de um grupo étnico. De fato, para conseguir se inserir na sociedade local, os ex-escravos valorizaram sua “estada” no Brasil, único ponto comum a todos eles, que tinham na verdade as mais diversas origens étnicas. É como se a escravatura fosse tomada como o ponto de partida para uma nova vida, como se ela fosse miticamente escolhida como a nova origem comum. Desta forma, é justamente a cultura adquirida no Brasil que comanda o processo. A língua portuguesa e a religião católica são utilizadas para compor a nova identidade coletiva, que é, na verdade, a identidade dos brasileiros já estabelecidos na região.

Por seu turno, Alberto da Costa e Silva tece considerações muito parecidas acerca do mesmo aspecto representado pela utilização do aparato cultural brasileiro adquirido pelos ex-escravizados retornados como meio de inserção no tecido social das comunidades africanas. Assim, seguindo essa linha de

³⁵ Consideradas as formas de utilização da mão de obra escravizada no Brasil impostas pelos portugueses, baseadas em critérios de desarticulação de qualquer espécie de unidade, principalmente a linguística, de modo a evitar rebeliões e fugas, é possível perceber que os africanos passaram por um laborioso processo de elaboração e reelaboração dos diversos padrões de cultura trazidos na memória de seu continente de origem. Apenas para exemplificar essa fragmentação e o trabalho de se dar a ela uma unidade, basta a verificação do fato de o panteão das divindades negras cultuadas no Brasil ter sofrido sensíveis modificações em relação ao que se estabelece originariamente na África.

raciocínio, o mencionado historiador (*apud* CUNHA, 2012, p.12) complementa as reflexões quanto a esses libertos que voltaram para Lagos, afirmando que foram

Discriminados, no início, pelos demais africanos, por serem ex-escravos ou descendentes de escravos, transformaram habilmente o opróbrio em marca de prestígio, e o cativo em um exílio enriquecedor, que os tornou íntimos dos valores, das técnicas e dos modos de vida que os europeus estavam trazendo para a África. A rejeição inicial os isolou na cidade em que viviam, mas aproximou-os das comunidades de brasileiros existentes em outros lugares, que passaram a ligar-se por laços familiares, de compadrio e clientela. Como defesa, desenvolveram o orgulho da diferença. E surpreendentemente transformaram o Brasil onde tinham sido maltratados e humilhados num ícone grupal e na mais importante referência da memória coletiva. Comemoravam anualmente o aniversário do imperador d. Pedro II e procuravam acompanhar o que se passava no Brasil. Foi, assim, com grandes festas que celebraram a assinatura da Lei Áurea.

As reflexões de Milton Guran conduzem-nos a uma ordem de investigação no sentido de buscar esclarecimento a respeito dos processos orientadores da noção de comunidade e de identidade que fizeram se reunir em regiões específicas do continente africano, a exemplo dos países da Costa do Benim, os escravizados abasileirados e seus descendentes, naquilo que, por um lado, consistiu numa autêntica transferência da experiência cultural vivenciada no Novo Mundo pelo ex-escravizado africano retornado, e por outro, num intenso processo de negociação cultural para os descendentes desses mesmos ex-escravizados, ao aportarem em realidades sociais e culturais que não eram originariamente suas. É fato que – segundo o que nos apontam, não apenas Milton Guran (2000) mas também, antes mesmo dele, Pierre Verger (1987), Manuela Carneiro da Cunha ([1985] - 2012) e o próprio escritor Antonio Olinto (1964) – um determinado senso de identidade fez reunir em comunidade os “brasileiros de África”.³⁶

³⁶ Olinto (1964, p. 161) descreve que “O Bairro Brasileiro de Lagos estende-se por dois quilômetros de extensão e mais de um de largura, no lado da ilha de Lagos que dá para a laguna formada pela junção dos rios Oxum e Ogum. Três ruas importantes correm ao longo do bairro: Bangbose Street (pronuncia-se ‘bangboxê’), Tokumboh Street (‘tocumbó’) e Ibosere Road (‘iboxerê’). Perto de doze ruas cortam-no lateralmente: Harley Street, Carrena Street, Campos Street, Okesuma Street, etc. Seu centro é a Campos Square (Praça Campos), dominada por um sobrado de estilo baiano. Outras ruas laterais – Kakauwa Street, Odunlami Street – integram também o conjunto, que ainda hoje figura nas plantas de Lagos como ‘Brazilian Quarter’. De que maneira surgiu no centro desta cidade, cujo nome

Seguindo muitos dos passos de Pierre Verger, Milton Guran aborda a experiência e a condição de (re)inserção social dos antigos escravizados, quando de seu retorno do Brasil para a África (os então, também denominados “agudás”).³⁷ De fato, podemos perceber que há ainda muito o que pesquisar a respeito das experiências identitárias que se formaram a partir de realidades bastante específicas, as quais se fazem representar não apenas pelo sangue diaspórico do ex-escravizado que retorna à África, modificado pela experiência da escravidão e, apesar de todos os pesares, pelo acúmulo de um certo patrimônio cultural;³⁸ mas, sobretudo, pelo movimento do sangue afro-brasileiro, isto é, do sangue da descendência daqueles antigos escravizados, que traslada para o continente africano, impulsionado, senão compelido, pela ânsia/esperança de um retorno redentor, ou por motivos outros, que são exclusivos de seus ascendentes libertos. No que toca às várias motivações que possam haver deflagrado o movimento de retorno dos antigos cativos ao continente africano, ressaltamos que, amparados pelas proposições de Manuela Carneiro da Cunha, procuraremos desenvolver o seu estudo em outro item específico desse Capítulo 2.

Também em busca de elementos formadores de uma identidade brasileira na Costa do Benim, Cunha (2012, p. 186), considera as relações entre os agudás e o catolicismo, ressaltando que “a religião católica foi o foco principal, o sinal por excelência da identidade brasileira em Lagos, que para tanto a reservou

se deve aos portugueses (Século XVII) e que depois virou domínio da Inglaterra, um bairro de características tão brasileiras? Há poucos registros de quando começaram ex-escravos brasileiros e alforriados a voltarem para aquela parte da costa ocidental da África. A presença de Francisco José de Sousa (o Xaxá de Sousa I) em Uidá – hoje no Daomé – parece constar de documentos datados de fins do Século XVIII e começos do XIX. Em suas pesquisas encontrou Pierre Verger provas de que Francisco de Sousa, nascido na Bahia, ali já se achava nos primeiros anos do Século XIX. (...) Em Lagos, já na primeira metade do século XIX, vários antigos escravos voltavam à terra natal e com eles traziam filhos e netos já nascidos no Brasil. Na década de 1840 a 1850, esses ex-escravos começaram a construir casas no estilo brasileiro no lugar que com o tempo acabou sendo o ‘Brazilian Quater’ ou, como chamavam os iorubanos o ‘Popo Agudá’”.

³⁷ Ver nota número 32.

³⁸ Guran (2000, p.16-17) aponta que “Os descendentes dos brasileiros e portugueses estabelecidos na África no século XVIII e no começo do século XIX, ou seja, os primeiros agudás, consideram-se como os únicos “brasileiros” *autênticos*, embora não se vangloriem publicamente desta condição. (...) No entanto, o grupo mais numeroso é mesmo composto por descendentes dos antigos escravos, que, ao voltarem para a África, levaram do Brasil além do patrimônio cultural, os sobrenomes de seus proprietários ou outros adquiridos no Brasil”.

ciumentamente para si”. Não nos custa esclarecer, inclusive, que o termo agudá pode, outrossim, significar português, brasileiro ou católico.³⁹

A professora doutora Enilce do Carmo Albergaria Rocha, no artigo intitulado *Comunidade e Sociedade em O Sangue da Bouganvília*, de Ana Paula Tavares, recupera o conceito de *identidade concreta* elaborado e apresentado pelo sociólogo alemão Ferdinand Tönnies (1855-1936) no livro **Gemeinschaft und Gesellschaft (A comunidade e a sociedade)**. Conforme Rocha (2008, p. 235) :

Tönnies (...) investe contra a identidade abstrata (a singularidade e a individualidade), afirmando que as ideias e valores não são construções mentais ou morais, mas decorrem da vida social. Para F. Tönnies, não existe nenhum homem em estado de natureza e é na identidade concreta, isto é, na relação com os outros homens, que o homem se reconhece e encontra sua identidade.

Retomando os conceitos do livro *Gemeinschaft e Gesellschaft*, a eles o sociólogo associa o conceito de vontades humanas: a *Wesenville* e a *Kurville*. A *Wesenville* é uma vontade enraizada, proveniente dos meios particulares, estáveis, com os quais a pessoa interage. Todavia ela não é uma vontade que está associada à *Gemeinschaft* e nem tampouco possui uma natureza própria (seja comunitária, ou não). Seus componentes são a vida vegetativa (que é parcialmente biológica), a vida animal e a vida mental (adquiridos socialmente), e correspondem respectivamente ao prazer, aos hábitos e à memória, que não seria eliminada, mesmo com a separação precoce da criança dos pais. A *Kurville* é uma vontade sugerida pelo meio social: trata-se de uma alternativa de ação pessoal em contradição com a *Wesenville*, de uma possibilidade de transformação do homem em agente social individuado. Através dela a cultura deixa de ser meramente reprodutiva, posto que a produção é introduzida enquanto possibilidade; e a intervenção inovadora proposta pela *Kurville*, que reivindica uma alteração dos valores já estabelecidos, poderá ser reproduzida pela *Wesenville* quando – e se – a ela for integrada. Assim, a *Kurville* parte do sujeito singular, mas torna-se uma proposta do meio sugerida a novos agentes possíveis, pois, para que o ato inovador signifique, é necessário que ele seja reproduzido.

O conceito de identidade concreta, associado ao da alternativa de ação pessoal contido na *Kurville*, com sua vontade inovadora que irá refletir na comunidade como um todo, parece-nos aplicável às comunidades agudás, se pensarmos no sentido de que a iniciativa individual de retorno dos ex-escravizados

³⁹ Ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. 2 ed. rev. e ampl.. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 187-240.

abrasileirados ou alforriados na companhia de seus descendentes, repetida muitas vezes por outros, levou-os, assim como a seus descendentes, a que permanecessem reunidos em torno de comunidades específicas no território africano. Considerando o pano ficcional da narrativa olintiana, a iniciativa da velha Catarina em retornar à Nigéria, assim como a iniciativa inovadora de Mariana em cavar o único poço de água da cidade de Lagos – absoluta inovação para aquela localidade e para a gente que a habitava, o que impulsionará o sucesso da personagem como grande comerciante – bem exemplificam a teoria de Ferdinand Tönnies.

A reunião dos agudás em comunidades específicas na África, com a preservação de aspectos culturais nitidamente brasileiros – tais como a culinária, as festas religiosas e os folguedos populares (bumba-meu-boi, por exemplo) – conduzem-nos a pensar na origem da teoria de Ferdinand Tönnies acerca da comunidade e da sociedade. A importância que Tönnies dá à comunidade, no desenvolvimento de sua teoria, segundo informa Orlando de Miranda (1995) nas notas biográficas sobre o sociólogo, está relacionada com suas origens. Tönnies nasceu numa comunidade agrária independente, nunca submetida à servidão feudal, o que lhe conferiu uma duradoura relação com o campo, as tradições e a solidariedade camponesa, o que nos reporta aos elementos que tornaram unidos numa comunidade culturalmente independente – bastante semelhante àquela em que nasceu o sociólogo alemão – os brasileiros da África.

Ao refletirmos sobre as forças que impulsionaram o movimento de adaptação e de re(construção) de identidades por parte dos descendentes de ex-escravizados abrasileirados ao e no continente africano, a ponto de serem reconhecidos contemporaneamente como brasileiros da África, alcançamos o entendimento de que há, nesse processo de formação identitária, uma clara noção de pertencimento que possa talvez ser explicada e alicerçada pelo fenômeno da convivência em comunidade, representada num primeiro momento por grupos desses brasileiros, e atualmente de seus descendentes, os quais constituíram em África uma unidade em torno de suas origens no Brasil. No romance **A casa da água**, as personagens olintianas, recém-chegadas a Lagos, instalar-se-ão num bairro com concentração

de brasileiros, o que historicamente corresponde ao já mencionado “Brazilian Quater”.⁴⁰

Os movimentos de regresso de antigos escravizados e de suas famílias brasileiras em direção à África permanecem ainda pouco estudados, não obstante sejam representativos no entendimento acerca do efetivo significado da presença negra nas raízes históricas da sociedade brasileira, bem como da presença afro-brasileira na organização social de países africanos que receberam os retornados e sua descendência.

Seguindo esse raciocínio e considerando os referidos movimentos de regresso, é-nos possível verificar que o olhar afro-brasileiro da personagem Mariana, lançado sobre as realidades culturais de raízes africanas retratadas nas linhas de **A casa da água** – assim como nas duas outras narrativas que compõem a trilogia **Alma da África** – evidencia a configuração do fenômeno da *transculturação* apontado por Stuart Hall conforme mencionamos anteriormente.

Com efeito, podemos notar nas inúmeras passagens criadas por Antonio Olinto o fato de que, se por um lado, elementos das culturas africanas atravessaram o Atlântico na pele dos escravizados africanos outrora trazidos para o Brasil, lado outro, aspectos da cultura brasileira também foram trasladados para a África no movimento de retorno dos ex-escravizados em direção ao continente africano, no qual carregaram consigo sua descendência constituída de brasileiros de nascimento. O aparente conflito entre essas diferentes realidades culturais, vivenciado pela personagem Mariana, e o relato da adaptação de afro-brasileiros ao solo africano surgem em trechos de **A casa da Água**, romance primordial da citada trilogia, no qual se inicia a narrativa da saga da referida afro-brasileira em terras africanas.

É possível afirmar que são as raízes culturais e suas matrizes o elemento que une esses brasileiros em solo africano, num processo de negociação que nem sempre se fez de forma pacífica em relação aos africanos, de vez que o ponto de vista de africanos no que diz respeito a aspectos da cultura brasileira e o ponto de vista de brasileiros no que se refere a aspectos das culturas africanas, evidentemente, não se deslocaram numa mesma direção. Esses elementos, muitas vezes discordantes, podem ser evidenciados em passagens de **A casa da água**, como a que se segue.

⁴⁰ Ver no Anexo III: planta do centro da cidade de Lagos, com a localização do “Brazilian Quater” (Cf. Olinto, 1964).

(...) Só voltou à casa de Seu Alexandre junto com a mãe e a avó, foi numa festa de brasileiros, falava-se em voz baixa, devia ser algum segredo, quase de noite ela descobriu o que era quando um homem disse:

– Os calungas vão sair.

Os calungas eram enormes figuras da mulher, do boi, do burro, da ema, que formavam o bumba-meu-boi, Mariana ficou sabendo que em Lagos chamavam essa brincadeira de burrinha, viu quando um homem entrou dentro da armação da mulher, tocaram música em instrumentos e cantaram, o boi investia contra os que estavam ao redor, estes davam berros e fugiam, o homem que estava em baixo do boi dançava bem, fazia piruetas no meio da roda, todos gritavam êh boi, êh boi. De repente surgiu uma briga num canto, homens com pedaços de caixote nas mãos começaram a bater nos que dançavam, pessoas da casa foram em defesa dos amigos, o boi correu para dentro, na porta de entrada do sobrado de Seu Alexandre estava escrito um cartaz escrito *Viva Deus*, exatamente na hora em que o boi passou embaixo da porta Mariana distinguiu, à luz do archote que um menino segurava, o que estava escrito, Epifânia foi apanhá-la, puxou-a para longe da briga, esta era diferente da do Piau, onde só dois homens rolavam no chão, aqui todos brigavam, o barulho de paus e os gritos davam na gente a dúvida se eles estavam se divertindo ou brigando mesmo, Seu Alexandre mandou fechar a porta, a brincadeira do bumba-meu-boi continuou lá dentro, mais animada ainda, Epifânia conversava com a velha Teresa que dizia ser sempre assim, era só os brasileiros irem para a rua nas suas festas que os africanos intervinham e provocavam briga. Epifânia perguntou:

– Por que é que a senhora chama eles de africanos?

– Porque eles são africanos.

– E nós que somos?

– Nós somos brasileiros. Você chegou de fora e não sabe como são as coisas por aqui. Somos gente civilizada, diferente dos outros. Fomos nós quem ensinamos o povo daqui a ser marceneiro, a construir casas grandes, a fazer igrejas, trouxemos para cá a mandioca, o caju, o cacau, a carne-seca, o coco-da-baía. Eles têm olhos grandes na gente e não sabem se divertir. Só sabem atrapalhar nossas festas. É só sair um bumba-meu-boi animado e bonito que dá briga (OLINTO, 1988, p. 78).

O processo de transculturação e de afirmação de uma identidade brasileira presentes na descrição da festa do bumba-meu-boi, na briga deflagrada pelos africanos e na fala da personagem Teresa aparecem explicitamente no excerto acima. Todavia, a mesma afirmação identitária parece-nos titubeante e manifesta-se através da pergunta de Epifânia (mãe da protagonista Mariana em **A casa da água**), como que a evidenciar o conflito que se instaurara no descendente brasileiro de ex-escravizados africanos (“– E nós que somos?”) que chegara à África, valendo-nos ressaltar que o referido conflito também vai acompanhar a personagem

Mariana ao longo de sua existência. É assim que, na passagem seguinte, vamos reconhecer, a um só tempo, a mesma dúvida geradora do conflito aqui relacionado e a existência de um processo de construção de uma identidade brasileira em África, à qual podemos atribuir uma natureza de configuração híbrida.

Catarina levou Mariana a casa de Seu Gaspar, era um brasileiro que dirigia o culto dos orixás na Rua Bangboshe, também tomava conta dos eguns, das festas em homenagem ao espírito dos antepassados, às vezes Emília e Antônio acompanhavam a avó e Mariana, brincavam com uma estátua de Xangô, havia conversas longas, o homem tinha um olhar que se demorava nas pessoas, falava com calma, um dia Mariana perguntou a Epifânia:

- Mamãe, nós somos brasileiros ou africanos?
- As duas coisas, minha filha (OLINTO, 1988, p. 86).

Chamamos a atenção para a mudança de ponto de vista experimentada por Epifânia que, sem abrir mão da identidade brasileira, associa-a agora a uma identidade africana (“– As duas coisas, minha filha.”), embora a dúvida permaneça no espírito da filha (“– Mamãe, nós somos brasileiros ou africanos?”), sempre suscitada pela observação da realidade local, no caso, a convivência com um brasileiro que dirigia o culto dos orixás na Rua Bangboshe e que também tomava conta dos eguns e das festas em homenagem ao espírito dos antepassados, em cuja casa os irmãos de Mariana “brincavam com uma estátua de Xangô”.

O processo de enquadramento aos moldes culturais africanos ainda não se formara por completo na jovem Mariana e nem mesmo na própria mãe. Mesmo mais tarde, o narrador vai nos dar pistas disso ao descrever que:

(...) A moça passara a perder noites pensando em como seria a vida de todos dali por diante, a mãe se adaptara a Lagos, frequentava festas, conversava, trabalhava, mas não era mais a mesma. A última vez que a vira alegre de verdade fora ainda na Bahia, durante as visitas à casa de Padre José, Mariana lembra-se de como Epifânia sorria, cantava, até nos momentos de silêncio os olhos tinham um entusiasmo pelas coisas, a moça recupera imagens daquele tempo, quando ela também se sentira livre e contente. Sofreu quando a mãe lhe contou:

- Estou aqui em Lagos, minha filha, mas é só fechar os olhos que me sinto como se estivesse no Piau, o adro da igreja bem em

frente a casa, a janela que dava para o rio. Outras vezes é como se estivesse na Bahia, a casa do Padre José fica logo ali adiante, a igreja é do lado, a torre de onde ele atirava coisas era alta e imponente (OLINTO, 1988, p. 100).

(...) Mariana olhou para a sala, viu as roupas azuis das mulheres, panos na cabeça, Seu Alexandre presidia a reunião, Joseph brincava num canto, Ainá estava presa nas costas da avó, Epifânia olhava para as pessoas sem dizer nada, via aqueles homens e mulheres discutindo, achava que o bom era voltar para o Piau ou para a Bahia, deixar a vida correr sem preocupações, aqui havia sempre o que resolver, dificuldades todos os dias, para onde a velha Ainá tinha trazido a família, meu Deus, para onde? (OLINTO, 1988, p. 119).

Observamos, nesse último excerto, as dificuldades de adaptação das personagens ao modo de vida africano, mesmo certo espírito de revolta em face dos ascendentes que os levaram de uma realidade cultural brasileira para inseri-los num contexto cultural africano, tão cheio de problemas e coisas a resolver, quando o ideal era estar no lugar de origem (“achava que o bom era voltar para o Piau ou para a Bahia, deixar a vida correr sem preocupações, aqui havia sempre o que resolver, dificuldades todos os dias, para onde a velha Ainá tinha trazido a família, meu Deus, para onde?”).

A propósito de apresentar esse olhar de estranhamento, do descendente brasileiro que acompanha o ex-escravizado liberto no Brasil, em relação às realidades culturais que encontra na África, Guran (2000, p. 70-73), tomando por base o relato de um velho “agudá” de nome Francisco, coletado por Manuela Carneiro da Cunha no livro **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**, disserta no sentido de que

Neste relato, encontramos vários aspectos que marcaram a tomada de posição dos antigos escravos retornados face à sociedade africana reencontrada. Em primeiro lugar, há as diferenças de perspectiva entre o velho africano e o crioulo, o que é bastante importante porque pode servir de paradigma para ajudar a compreender o africano que partiu ainda menino para o Brasil. “Eu vinha de um país civilizado, e de repente me encontrava entre os selvagens...”, se queixava o velho Francisco. Esta maneira de ver a realidade africana – a oposição civilização/selvageria – indica a postura dominante entre os ex-escravos e crioulos face aos

autóctones, cuja repercussão chega até nossos dias, e de forma bastante ativa.

De um modo geral, toda a narrativa de **A casa da água** está impregnada de episódios que revelam o árduo processo de formação identitária por que passaram a personagem Mariana e seus familiares ao ingressarem na África, o que nos permite reafirmar, por exemplo, que a opinião da protagonista em relação a elementos de matriz cultural notadamente africana – temática que voltaremos a discutir no Capítulo 4 desse trabalho de pesquisa – está longe de ser a opinião de uma africana ou de uma brasileira africanizada. O ponto de vista é de alguém que, muito embora tenha experienciado uma adaptação à terra de seus ancestrais, chega a estar, muitas vezes, fora da realidade cultural originária desse lugar.

Até este ponto do presente Capítulo 2, baseados no romance **A casa da água**, do escritor Antonio Olinto, procuramos estabelecer uma ligação entre a realidade dos navios negreiros no traslado de cativos para o Novo Mundo e os navios que serviram aos referidos movimentos de regresso de ex-escravizados e de seus descendentes ao continente africano. Nesse mister, lançamos mão, dentre os aportes teóricos de outros estudiosos, das reflexões desenvolvidas por Paul Gilroy, em seu livro denominado **O Atlântico negro**, as quais firmaram os navios como sistemas vivos, microculturais e micropolíticos, que postos em movimento entre a Europa, a América, a África e o Caribe, funcionaram como importante meio de disseminação de culturas a que o referido teórico atribui uma unidade formal denominada Atlântico negro.

A narrativa elaborada pelo escritor ubaense, notadamente alçada sobre fundamentos de natureza histórica, ao descrever a viagem de regresso de suas personagens em direção à África a bordo de um veleiro, viabilizou o entrecruzamento de aspectos relativos aos históricos navios empregados no transporte e no tráfico de cativos africanos e aqueles que serviram para a experiência de retorno dos ex-escravizados abrasileirados e de traslado de seus descendentes afro-brasileiros para a outra margem do Atlântico. Em ambos os movimentos, verificamos que é possível considerar os referidos navios, guardadas as devidas especificidades, como meios ou mecanismos de transporte e de disseminação de identidades e de patrimônios culturais que se fizeram importantes

tanto para as realidades cultural, econômica e social brasileira quanto para as mesmas realidades africanas.

A abordagem da citada obra do autor permitiu-nos também a elaboração de questionamentos em relação à condição e aos conflitos relativos à afirmação identitária enfrentados pelos descendentes brasileiros dos ex-escravizados abasileirados em continente africano, tendo em vista que, para tais descendentes, a viagem ao continente não representava um regresso à identidade cultural de origem, mas, sim, um ingresso em outras culturas que não a sua. Percebeu-se nisso a existência de um movimento de travessia atlântica inverso – porém, ao mesmo tempo, semelhante – ao experimentado pelos cativos africanos quando de sua transplantação para o Novo Mundo, ressaltando-se – evidentemente – a diferença de que, além de outros importantes aspectos, o traslado de brasileiros para a África, nesse contexto, não se deu pela força e nem a bordo de navios negreiros. Seguindo esse pensamento, julgamos acertado esclarecer que a noção de diáspora nem sempre está ligada a movimentos forçados, resultantes de coação, tal como ocorreu com a diáspora africana, no traslado de escravizados africanos para o Novo Mundo, a América e o Caribe. Vale dizermos, com base nos posicionamentos do geógrafo Michael Bruneau, citado nas primeiras linhas deste Capítulo 2, que existem outras forças ou elementos, nem sempre relacionados às ideias de coação e de violência, que justificam a dispersão deflagrada nos fenômenos diaspóricos. Assim, conforme assevera Bruneau (1995, p. 7),

No seu sentido original – o de diáspora judaica depois da primeira ou da segunda destruição do Templo de Jerusalém – trata-se provavelmente de uma dispersão forçada. É o caso de muitas diásporas resultantes de uma catástrofe ou de um genocídio, como a dos armênios, dos assiro-caldeus, dos gregos pânticos. Muitas vezes, não é possível fazer uma distinção estrita entre os que migram por razões políticas e os que o fazem por razões econômicas. Há partidas mais ou menos forçadas, em virtude da opressão, da fome ou de condições de vida julgadas insuportáveis por aqueles que tomam a decisão de migrar.

Analisando o elemento responsável pelo movimento migratório dos ex-escravizados abasileirados em direção à Costa do Benim, verificamos, neste capítulo, seu liame com a esperança de um retorno redentor à terra de origem.

Ressaltamos, como antes o fizéramos, que não fora esta esperança o motivo a deflagrar a migração dos afro-brasileiros descendentes desses ex-escravizados em direção ao continente africano. Fato é que os mesmos aderiram ao projeto de seus ascendentes, seja na condição de crianças (como ocorreu com a protagonista do romance **A casa da água** e com seus irmãos), seja na condição de adultos (como se deu com a personagem Epifânia), por necessidade de acompanhar o projeto dos ascendentes a que estavam ligados, hipótese em que podemos verificar fatores de ordem familiar, ou de ordem cultural, a justificarem a migração. O mesmo Michael Bruneau (1995, p. 9-11) nos fornece a confirmação de que estes fatores atuam como componentes de motivação das ondas migratórias que se configuram como fenômenos diaspóricos, ao considerar a comunidade em diáspora:

Na maioria dos casos, a comunidade em diáspora e, ao menos parcialmente, o agrupamento de indivíduos e famílias originários de uma mesma região e, às vezes, de uma mesma aldeia. É em parte o resultado de uma cadeia migratória, cujos primeiros migrantes chamaram seus parentes próximos e depois seus vizinhos, originários da mesma aldeia ou de uma aldeia vizinha. Também pode ser o agrupamento de uma mesma associação de migrantes que compartilham a mesma cultura regional: os cretenses dos bairros oeste de Sydney ou os gregos originários de Castellorizo em Perth. Mas a comunidade em diáspora pode também constituir-se em torno de um lugar de culto e de uma escola construída por ela própria. Nesse caso, a vizinhança é um fator que prevalece sobre os outros. Por exemplo, todos os imigrantes gregos de um mesmo bairro, qualquer que seja a sua origem local ou regional, tendem a reunir-se e a conjugar esforços para poder dispor de uma igreja ortodoxa e de uma escola.

Desse modo, verificamos também a reunião dos migrantes afro-brasileiros, os agudás, em torno de comunidades específicas no continente africano, como as que se formaram nos países da Costa do Benim – quando então destacamos o especial caso da cidade de Lagos, na Nigéria. As pesquisas de natureza histórica e antropológica realizadas por estudiosos como Pierre Verger, Milton Guran, Manuela Carneiro, bem como pelo próprio escritor Antonio Olinto, em certa medida, como pudemos constatar, restaram transferidas para o campo da ficção literária graças ao trabalho de recriação dos percursos de afro-brasileiros em terras africanas que se encontra presente nas linhas do romance **A casa da água**.

2.4 Sobre a saudade e os outros motivos deflagradores do retorno à África

Conforme antes anunciado, ainda com base nas linhas de investigação suscitadas pela narrativa inscrita no primeiro romance da trilogia **Alma da África**, acreditamos providencial a ampliação das reflexões a respeito da motivação que haverá deflagrado o movimento dos ex-escravizados e de seus familiares em direção aos países da África Ocidental.

A referida discussão se instaura a partir do considerado desejo e projeto pessoal de ex-escravizados em voltar para a África, supostamente motivado pelo sentimento de saudades da terra natal, no qual persiste como elemento básico a esperança de um retorno redentor ao solo de origem como alimento ao espírito do indivíduo outrora compelido ao dramático transplante diaspórico em direção ao Novo Mundo por conta do comércio negreiro. Entretanto, a professora titular da Universidade de São Paulo, Manuela Carneiro da Cunha, na já aludida obra intitulada **Negros estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África, ao analisar as políticas e práticas excludentes e exploratórias que se fizeram materializar em relação aos escravizados libertos no Brasil do século XIX, evidencia-nos o fato de que nem sempre foram as razões de natureza sentimental as que deflagraram o movimento dos retornados. É preciso considerar que, não obstante o regime da escravidão tenha sido abolido oficialmente no Brasil no ano de 1888, o reconhecimento oficial do fim do escravismo demorou ainda alguns anos para ser inteiramente acolhido pela sociedade. De fato, já que por parte das autoridades governantes incorreu o fomento de qualquer espécie de estrutura ou política de maneira a receber no âmbito da sociedade brasileira o imenso contingente de escravizados em sua nova condição de libertos, o que se verificou foram as práticas persecutórias em relação aos ex-cativos, que passaram de certa maneira a constituir uma massa de indivíduos ignóbeis, cuja presença no país era indesejada.

Ao tomarmos em consideração o romance **A casa da água**, perceberemos que Antonio Olinto não tece maiores explanações a respeito dos motivos que tem a velha ex-escravizada Catarina para buscar novamente as terras de sua infância e de sua juventude na cidade nigeriana de Abeokutá. Sobre esse aspecto, o autor parece escapar ao enfrentamento da temática em torno das linhas de conflito historicamente surgidas a partir da libertação dos escravizados e da intolerância dos brasileiros no

que tange à efetiva inserção desses indivíduos no cerne da estrutura social nacional. O curso narrativo trazido a efeito no romance **A casa da água** permite-nos, a princípio, chegar à interpretação de que as razões para o refluxo da personagem Catarina em direção ao continente de origem tenham sido de índole sentimental, alimentadas por uma nostalgia da África, que foi urdida ao longo de mais de cinquenta anos de submissão da personagem ao regime de escravidão no Brasil. Esse mesmo itinerário interpretativo parece-nos haver sido feito por Figueiredo (*apud* CARRIZO e NORONHA, 2010, p. 141), tendo em vista que, segundo a autora:

A avó Catarina, nascida na África, vendida por um tio aos 18 anos, nunca perdeu o desejo de voltar durante os 50 anos que passara no Brasil, mas Epifânia segue a mãe contrariada, pois nunca havia saído de Piau. Se Catarina considera o regresso necessário, Epifânia acha que é uma iniciativa condenada ao fracasso. Frustrada, pelo menos no início, ela acaba adaptando-se à vida africana e morre aos 79 anos. Catarina vive a dura experiência de retorno, já que o país real não corresponde ao país sonhado, imaginado.

Evidenciamos por intermédio das palavras de Figueiredo as linhas de tensão que se estabelecem a partir da experiência do regresso dos ex-escravizados, dentre elas, principalmente aquela criada pela falta de opção que se instaura em relação ao familiar não africano, o qual se vê compelido, pelos laços do parentesco, a abraçar o projeto da viagem até a África e a ingressar em realidades culturais diversas daquela a que está habituado no Brasil.

Por outro lado, retomando a questão da motivação para o retorno, temos que um olhar voltado para a história de uma outra Catarina, avó de Romana da Conceição, a afro-brasileira de Lagos que serviu de inspiração para a escrita do romance inaugural da trilogia em questão, conforme assinalamos anteriormente nesse trabalho de pesquisa, bem nos aproxima da possibilidade de confirmação da hipótese de que a volta da fictícia Catarina de **A casa da água** terá ocorrido – num exercício de recriação a partir do qual o autor parece abrandar o rigor das reais condições historicamente consideráveis – pelas mesmas razões que desencadearam a viagem de retorno da real Catarina Pereira Chaves à Nigéria. Ainda nessa direção de pensamento, relembramos que a referida avó de Romana

da Conceição era mulher de confiança de um fazendeiro pernambucano.⁴¹ Destarte, em **A casa da água**, não só o prenome de Catarina Pereira Chaves é mantido, como também a relação de assistência e criadagem que terá ocorrido entre a ex-escravizada e seu ex-senhor, o mencionado fazendeiro de Pernambuco, parece refletir no campo da ficção, quando Antonio Olinto dá vida ao tio Inhaim (Dr. Joaquim Santos, segundo podemos verificar in OLINTO, 1987, p. 356), provavelmente o antigo senhor – só que mineiro – da personagem Catarina.⁴² Nesse ponto, encontramos um elo com a argumentação e com os estudos desenvolvidos pela professora Manuela Carneiro da Cunha, na medida em que as relações de proximidade de uma escravizada liberta com seu ex-senhor e a alimentada saudade da terra natal africana, que irá gerar o impulso para a viagem de muitos dos retornados, constituem fatos palpáveis acerca do histórico da escravidão implementada no Brasil, os quais, tomados na sua forma menos rica em tensões – a saudade da terra natal e o eventual e hipotético incentivo do ex-senhor – bem servem de enredo e de inspiração para uma narrativa romanesca da estirpe de **A casa da água**.

No entanto, é preciso salientar, com base nas lições de Manuela Carneiro, que a escravidão e a configuração das relações que se formam no âmbito de uma sociedade que a adota como sistema consistem em temas de considerável complexidade. De fato, as tensões sociais e culturais no cerne de uma sociedade escravocrata tendem a aumentar à medida que cativos escravizados passam a conviver com uma crescente população de libertos. Assim sendo, não devemos ignorar que a presença de libertos no âmbito da sociedade brasileira conformou-se como elemento gerador de inúmeras revoltas e de situações críticas de convivência que, em diversos casos, senão pela deportação ou expulsão, culminaram em motivação para a manifestação do desejo íntimo do ex-escravizado em retornar ao continente africano.

⁴¹ Verificar nota número 24.

⁴² Amorim (2007, p. 17) ressalta no personagem tio Inhaim a condição de ex-senhor da velha Catarina, estando a ex-escravizada, bem como seus familiares, sob a proteção do mesmo, além de apontar a perda da moradia em decorrência de uma enchente, como motivos deflagradores da viagem de retorno à Nigéria. Conforme a estudiosa: “Catarina, uma africana nascida em Lagos, na Nigéria, foi vendida como escrava pelo tio a um senhor brasileiro que morava em Piau – uma cidade no interior de Minas Gerais. No entanto, o tempo não apagou suas lembranças de infância bem como o enorme desejo de retornar à suas origens. Depois de perder a casa onde morava, por causa de uma enchente, Catarina, agora, ex-escrava, procura voltar para a África,”

Ao abordar a condição dos libertos no sistema escravista, Cunha (2012, p. 77) aponta a relação que há entre a escravidão, a liberdade e a propriedade da terra enquanto meio de produção, afirmando que “A existência de uma população de libertos tem de ser apreciada dentro do sistema da escravidão. E esta, por sua vez, à luz de uma apropriação específica da terra. Específica porque reservada a uma oligarquia, com medidas para a manutenção dessa situação”.

A autora acrescenta ainda a problemática que se forma a partir do fato de o senhor ter de obter mão de obra para produzir para o mercado, para a própria manutenção e para o desenvolvimento de suas propriedades, num país extenso em que os indivíduos poderiam hipoteticamente adquirir uma porção de terra e trabalhar pelo próprio sustento. Levando em conta que o escravizado não podia ser proprietário, a exclusão dos ex-escravizados da possibilidade de acesso à terra era uma forma de garantir mão de obra para as culturas de curta duração. Enfim, segundo a teórica, “Os homens livres tinham lugar, portanto, no projeto dos dominantes, mas um lugar dependente”, ou seja, deveriam ser mantidos na sua condição de pobreza e de dependência, muito embora tenham ocorrido casos de ex-escravizados que enriqueceram com a agricultura e a produção açucareira (CUNHA, 2012, p. 78).

É assim que, num primeiro momento, tendo em vista a necessidade de manutenção da quantidade de mão de obra disponível para o sistema de *plantation*, muito se fez para tentar fixar a força de trabalho dos libertos próximo às zonas de produção agrícola. Nessa condição, muitos ex-escravizados – mesmo libertos – acabaram por estabelecer relações de dependência e de servilismo para com antigos senhores, tendo em vista que recebiam deles pequenas porções de terra, nas quais desenvolviam atividades agrícolas de subsistência e, ao mesmo tempo, abasteciam os ex-senhores por meio de um sistema de troca de parte da produção (CUNHA, 2012, *idem*).

Outros fatores são ainda apontados pela mesma autora (2012, p. 81) como geradores do servilismo e da dependência do ex-escravizado para com seus ex-senhores, tais como a proteção, já que um liberto que pudesse ser facilmente identificado como africano – pelo sotaque, por exemplo – tinha sempre menores chances de ser confundido com um escravizado caso estivesse em um lugar em que não fosse conhecido. Isso, num universo social em que bastava ser negro para ser

um escravizado, e longe do olhar do senhor, um escravizado em fuga constituía sempre elemento de segurança a ser levado em conta.

Esse panorama, tipicamente rural, sofre uma transformação quando a realidade experimentada pelo ex-escravizado é urbana. Nas cidades, não se formavam as mesmas relações entre ex-senhores e libertos no sentido de se tornarem estes últimos meros agregados daqueles. Desse modo, nos centros urbanos buscava-se compelir o ex-escravizado pobre a se assalariar, havendo inclusive a criação de meios coercitivos para que esta população liberta se empregasse. Para além disso, questões de segurança e ainda as relacionadas à reserva de mão de obra deram origem a uma série de medidas legais restritivas destinadas especificamente aos libertos, tais como a instituição de pagamento de taxas especiais para o pleno exercício do direito à liberdade, a determinação de que sofressem castigos físicos tais como se escravizados ainda fossem em casos de prática de determinados delitos, aspectos que somados ao temor constante de revoltas, sobretudo a partir da Revolta dos Malês, em 1835, fizeram com que um verdadeiro pavor nacional viesse a incidir sobre os ex-escravizados, por imaginar que sempre poderiam vir a ser organizadores e fomentadores de insurreições (CUNHA, 2012, p. 93-98). Enfim, o que podemos evidenciar é que, nesse contexto conturbado e hostil para o ex-escravizado, dá-se a paulatina formação de certa corrente de pensamento no sentido de promover a exclusão dos negros libertos do território brasileiro.

Sob esse prisma, ainda devemos acrescentar outros dados importantes para o exercício de compreensão da política de exclusão que passou a recair sobre os libertos. Um deles é que os referidos indivíduos não eram brasileiros, ou seja, eram africanos de origem, e sua permanência no território nacional, a partir da competição que passaram a estabelecer com a própria mão de obra escrava e o envolvimento de alguns grupos de libertos em movimentos de liderança revoltosa, passou a representar situação de ameaça para os dominantes. Outro aspecto é que a perseguição e a sujeição que atingiam o escravizado negro permaneceram em plena prática em relação aos libertos, fazendo com que a cor da pele resumisse ou implicasse a condição de escravizado e, portanto, a perpetração da pecha de perigoso, de assustador, de horrível. Lembramos que, quanto a esse ponto, a mão do negro, escravizado ou liberto – e aqui pensamos, outrossim, no capataz, muitas vezes um ex-escravizado mantido na condição de dependência de seu ex-senhor –

avocou o lugar dos senhores na prática de tarefas abjetas e humilhantes, fazendo com que uma representação demoníaca e assustadora do negro se formasse na sociedade brasileira.

Por conseguinte, nesse sentido, vale-nos lembrar, a partir do exposto em Pereira, Édimo (2010, p. 62-63), que a condição de estrangeiro e a carga de estereótipos atribuída a escravizados e a ex-escravizados no Brasil, durante o período em que perdurara o sistema escravocrata, desdobrou sua influência até os nossos dias, vindo a atingir contemporaneamente os afrodescendentes com sua carga altamente pejorativa. Enfim, podemos pensar que se essa imagem, forjada bem no cerne elitista da sociedade brasileira, do negro – cativo ou liberto – como elemento estranho, atroz, bárbaro, homicida e torturador, houvera de ser tão robusta de modo a lançar reflexos sobre a sociedade contemporânea, por si só, é também reveladora da situação de constante aversão impingida aos cativos e aos ex-escravizados, desde sempre tratados no Brasil como estranhos, porque estrangeiros, porque desconhecidos.⁴³ Assim sendo, não nos parece vã a assertiva de Cunha (2012, p. 21) a nos apontar que

As perseguições políticas, baseadas no medo à população livre de cor, que se moveram aos libertos, não foram ainda, que eu saiba, sistematicamente historiadas e comentadas. (...) Mas menos analisadas ainda eram as dimensões ideológicas da alforria. A preservação inquestionada até 1871 do direito exclusivo que competia ao senhor de alforriar ou não seu escravo, podendo recusar a liberdade ao escravo que oferecesse seu valor em dinheiro, foi uma das bases dessa forma de vinculação pessoal do liberto e do seu patrono. O paternalismo que Gilberto Freyre descreveu, e que foi tão contestado posteriormente, teve uma existência real e até crucial. O que evidencia, porém, não é a benignidade da escravidão no Brasil, mas a forma brasileira, feita de favores, lealdades, clientelismos, de constituição de camadas dependentes.

Para além das injustiças e das práticas persecutórias em desfavor de escravizados e de ex-escravizados, percebemos, a partir da análise de todos os elementos até aqui levantados, a possibilidade de admissão da existência de outros

⁴³ Segundo Cunha (2012, p. 22), “Se essa ‘estranheza’ fazia dos africanos, na primeira metade do século XIX, os escravos por excelência, essa mesma ‘estranheza’ fazia deles, quando libertos, o epítome do perigo, a não ser que laços de sujeição pessoal conseguissem incorporá-los, individualmente, ao séquito ou à clientela de poderosos”.

prováveis mecanismos de pressão e de tensão social – e não apenas o desejo pessoal, o sentimento de nostalgia em relação à terra natal ou a esperança do retorno redentor – que durante o século XIX hajam igualmente contribuído como elemento deflagrador dos movimentos de volta dos ex-escravizados, pelo menos aqueles que amealharam condições para tal, ao continente africano, principalmente com destino aos países da antiga Costa dos Escravos (Nigéria, Benim, Togo e Gana).

Em sede de conclusão, ressaltamos uma vez mais que tais aspectos em torno da motivação para a viagem da ex-escravizada Catarina, do romance **A casa da água**, rumo à Nigéria parece não terem sido explorados por Antonio Olinto, aproximando-se o autor muito mais da possibilidade de atribuir o desejo da volta a uma iniciativa pessoal da matriarca, iniciativa esta que se fez sustentar a partir do sentimento de nostalgia dos tempos de infância na terra em que nascera. Percebemos na escrita olintiana a verve criativa de um homem coadunado com a realidade social brasileira e com a política internacional do país em relação ao continente africano perpetradas em seu tempo. Efetivamente, Antonio Olinto fora nomeado como o primeiro adido cultural brasileiro na Nigéria, atuando naquele cargo entre os anos de 1960 e 1964. Merece um exercício de compreensão o fato de que talvez, nessa condição, tenha o autor sido motivado a amainar, relativizar ou moderar em sua criação a carga de conflito em torno das questões atinentes à inserção de identidades africanas na sociedade brasileira, bem como a de identidades afro-brasileiras no âmbito das sociedades africanas junto às quais representou diplomaticamente o Brasil. Conforme assevera o próprio Olinto (*apud* ALBUQUERQUE, 2009, p. 132), “No início da década de 1960, começaram a surgir algumas iniciativas no sentido de fazer com que o Brasil estreitasse suas relações com a África negra. Embora nessa ocasião alguns diplomatas se referissem à política africana como uma ‘diplomacia traumática’, não se podia negar que uma aproximação realmente havia sido estabelecida”. Apesar, portanto, desse caráter de cautelosa aproximação com a África, detectável nas linhas de **A casa da água** e dos demais romances que compõem a trilogia em estudo nesse trabalho de pesquisa, não podemos, todavia, negar o largo potencial e a riqueza interpretativa inculcados na prosa olintiana, uma vez que a mesma tornou viável todo o exercício de reflexão e de pesquisa acerca de que outros motivos teriam levado os agudás a

buscarem o caminho de volta ao solo africano, onde na qual arrastaram consigo familiares e pertences culturais tipicamente brasileiros.

3 A CASA DA ÁGUA: NARRATIVA DE PERCURSOS AFRO-BRASILEIROS NA ÁFRICA

*Na situação da diáspora,
as identidades se tornam múltiplas.*

Stuart Hall*

Uma quase inacreditável sequência de números e de palavras, revelada através dos trabalhos de diversos estudiosos do assunto, demonstra que cerca de dez milhões de africanos foram transplantados para as Américas no entremeio dos séculos XVI e XIX. As estimativas variam de teórico para teórico, frente à complexidade de seu efetivo levantamento, havendo, todavia, autores que chegam a afirmar que aproximadamente seis milhões de negros, das mais diversas etnias, foram trazidos à força para o Brasil entre os anos de 1550 e 1850.⁴⁴

Tais números – se observados por outro viés que não o da exploração e o do imperialismo deflagrado pelas nações historicamente hegemônicas responsáveis pelo fomento do sistema escravista como forma de acumulação de riquezas, mas, sobretudo, se orientados pela ideia de que trazidos para o Novo Mundo foram, antes de tudo, indivíduos portadores de outras culturas – demonstram a existência de uma rica variedade de liames que foram se formando entre o Brasil e a África, de modo a nos fazer refletir um tanto mais a respeito dos significados culturais da diáspora africana sobre a constituição de nossas identidades.

Nesse sentido, asseverarmos que a associação do histórico da diáspora africana à ideia de uma grande narrativa da dispersão dos povos africanos pelas Américas, por conta do comércio e da exploração da mão de obra escrava, constitui um procedimento factível.

Do mesmo modo, poderíamos considerar que o apanhado dos efeitos da diáspora negra na formação de novas identidades culturais ao longo da história dos países de raízes histórico-culturais coloniais – como o Brasil – por si só, também

* HALL, Stuart. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Org. Liv Sovik; Trad. Adelaine La Guardia Resende [et al.]. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 27.

⁴⁴ Cf. Florentino (1997, p. 23): “Entre os séculos XVI e XIX, 40% dos quase 10 milhões de africanos importados pelas Américas desembarcaram em portos brasileiros.”

possibilitaria a visualização de uma narrativa de grandes proporções, visto o extenso período compreendido entre o início, a expansão e a derrocada da exploração do trabalho de africanos escravizados implementado pelas nações europeias a partir do século XVI.

Conforme afirmamos anteriormente nas linhas de introdução a esse trabalho de pesquisa, baseados em Rodrigues (1988, p. 30), as referências a respeito da vida de ex-escravizados e dos processos de adaptação de brasileiros – descendentes de ex-escravizados em países do continente africano – quando do retorno de seus ancestrais à terra natal após a Abolição da Escravatura ou, antes disso, depois de havida a liberdade por meio das alforrias, representa ainda um campo pouco abordado entre aqueles que se dedicam aos estudos sobre a diáspora africana.

Tomando por norte esses aspectos, buscaremos estabelecer neste capítulo um percurso de abordagem de alguns pontos específicos da narrativa desenvolvida por Antonio Olinto no romance **A casa da água**, de modo a perscrutar possíveis respostas para questionamentos acerca de como a literatura – especialmente através do romance – serve-se de instrumento para a recuperação de experiências histórico-identitárias tão próximas às realidades experimentadas por nossa sociedade. Para tanto, traçaremos linhas de estudo em torno de especificidades como a *questão do narrador*, a *organização do tempo histórico* e a *experiência vivenciada pelo autor*.

3.1 Nos passos do narrador

Ao tecermos considerações acerca do narrador, tomando por objeto o romance **A casa da água** e adotando por fundamento os excertos de Walter Benjamin, no estudo intitulado O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov, incluído no livro **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**, nosso discurso, neste item do Capítulo 3, é a um só tempo de aproximação e de afastamento em relação a diversos aspectos levantados pelo também autor de **Origem do drama barroco alemão** no texto em questão. Desse modo, numa prática dialética, apresentamos um ponto de modesta divergência em relação ao pensamento de Walter Benjamin, quando em sua época já sentenciava

que eram cada vez mais raras as pessoas que sabiam narrar devidamente. Parece-nos que o autor se deixa tomar por um notável pessimismo pós-guerra – tempo no qual as lembranças daquela experiência haviam deixado pouco de agradável que pudesse inspirar a narrativa – generalizando e prevendo, naquele momento específico da História da humanidade, o fim catastrófico da arte da narração. Nessa esteira, Benjamin (1994, p. 201) invade a esfera do romance para preconizá-lo como responsável pela morte da narrativa. Assim, o ensaísta argumenta:

O primeiro indício da evolução que vai culminar na morte da narrativa é o surgimento do romance no início do período moderno. O que separa o romance da narrativa (e da epopeia no sentido estrito) é que ele está essencialmente vinculado ao livro. A difusão do romance só se torna possível com a invenção da imprensa. Tradição oral, patrimônio da poesia épica, tem uma natureza fundamentalmente distinta da que caracteriza o romance. O que distingue o romance de todas as outras formas de prosa – contos de fada, lendas e mesmo novelas – é que ele nem procede da tradição oral nem a alimenta. Ele se distingue, especialmente da narrativa. O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes. O romancista segrega-se. A origem do romance é o indivíduo isolado, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos nem sabe dá-los.

De certa maneira, as palavras de Benjamin desconheciam a evolução por que passaria o romance. Tal evolução terá alcançado mesmo os tempos a que os teóricos chamam Pós-modernidade. Contemporaneamente, ainda não há como deixarmos de levar em conta o fato de que o narrador de **A casa da água** fez do romance, enquanto gênero, o campo de trabalho de onde narra, ao contrário do que previra o teórico alemão, aspectos da História que, pela vergonha que inspiram, deveriam retirar-lhe o ímpeto em reavivar-nos a lembrança de que um dia vieram a ocorrer. O que desejamos evidenciar é que a raiz da narrativa efetivada pelo narrador olintiano está, antes de tudo, na escravidão a que foram submetidos os negros africanos, recriada na narrativa da experiência vivenciada pela personagem Catarina. Todavia, encontra-se também na superação de desafios culturais e na busca identitária experienciada pelos afro-brasileiros em território africano, tendo na personagem Mariana a sua principal representação. Nesse expediente, o autor vai

se valer de elementos da oralidade africana, para tecer sua rede de histórias e transportar o leitor para o âmbito das experiências de seus personagens. Assim acontece quando a africana Catarina e seus descendentes (re) aprendem, por exemplo, a se expressar por meio dos orikis e a ter na dança sua forma de expressão. O narrador do romance em comento volta-se para a narrativa histórica e para a oralidade que dela se pode extrair. Em 1969, data da primeira edição de **A casa da água**, o romance será ainda o eficaz gênero narrativo que dará ao seu autor as condições para abordar não apenas a história de ex-escravizados retornados às suas origens mas outrossim a história de afirmação e de re-construção identitária de seus descendentes em terras e em culturas que não são as suas. É, por conseguinte, que frente a esses elementos não podemos considerar cabalmente que a narrativa oral morreu pelas mãos do romance, ou mesmo pensar que este também haja sucumbido quando a literatura, por ora, terá dado apenas alguns curtos passos por caminhos que ainda instigam em muito o pensamento dos teóricos que se dedicam ao seu estudo.

A teoria de Walter Benjamin nos permite, em muitos de seus aspectos, perseguir com certa clareza os passos do narrador, de modo a visualizar a aplicação de algumas afirmações do ensaísta alemão em diversos pontos da narrativa de Antonio Olinto no romance objeto dessa abordagem. Nesse sentido, é assim que Benjamin (1994, p. 205) tece sobre a narrativa as seguintes considerações:

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio artesão – no campo, no mar e na cidade –, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. Os narradores gostam de começar sua história com uma descrição das circunstâncias em que foram informados os fatos que vão contar a seguir, a menos que prefiram atribuir essa história a uma experiência autobiográfica.

Perscrutando o trajeto narrativo de Antonio Olinto em seu mencionado romance, é possível verificarmos que o autor, embora imbuído de informações históricas a respeito do movimento diaspórico africano, do êxodo de ex-escravizados

em direção à África, bem como o deslocamento de descendentes desses ex-escravizados rumo ao mesmo destino, não está tão somente interessado em transmitir essas informações. Pelo contrário, na pele do narrador, Olinto insere-se, mergulha na coisa narrada, imprimindo-lhe a sua marca de escritor. Para além disso, parece-nos claro o posicionamento do narrador – demonstrado pelo autor logo à primeira página do romance, num interessante exercício metalinguístico – no sentido de que sua voz é ainda a que prevalecerá no enunciado do discurso narrativo da história das personagens, ou seja, a história do retorno de ex-escravizados abasileirados e de seus descendentes afro-brasileiros à África não será narrada pelos seus próprios protagonistas. Vale dizer que, já no prenúncio da narrativa, ao contrário de reconhecermos a voz de Mariana, será a voz do narrador aquela a tomar o lugar de enunciador da história alheia. Senão, vejamos:

Ponho esse despertar com enchente como o início das lembranças de Mariana, e pensei muito na melhor maneira de contar o que aconteceu com ela. Poderia ter escolhido o sistema do narrador alheio, separado dos acontecimentos, mas de tal modo me é íntima, conhecida, a história de Mariana, que só consigo transmiti-la colocando-me de dentro e narrando-a como se eu estivesse, a cada passo, acompanhando as cenas, ouvindo diretamente os diálogos e recebendo na cara as emoções da longa viagem da menina. Porque é de uma viagem que se trata e dela irei falar, a partir da manhã em que Mariana foi tirada da cama e levada para a rua, que ficava em plano mais alto do que a casa (OLINTO, 1988, p. 13-14).

Ainda a respeito do narrador de **A casa da água**, percebemos, não obstante, que o mesmo denota conhecimento de uma determinada historiografia, aspecto em que o romance de Antonio Olinto vai se aproximar um tanto mais dos excertos de Benjamin (1994, p. 209), quando o ensaísta afirma que “O cronista é o narrador da história”. Retomando, de certo modo, nossa anterior afirmativa no sentido de que a preocupação de Olinto parece não ser puramente histórica – ainda que a História esteja presente no romance em questão e o autor demonstre ser versado nela – é válido, nesse ponto de nossa reflexão, destacarmos uma certa intenção de Olinto em trazer ao leitor a narrativa relativa a indivíduos que foram estrategicamente excluídos da História, muito embora possamos notar na obra a voz de um narrador que ainda traz em si os resíduos de uma visão europeizada e centrista da África, considerando-

a, portanto, como uma grande margem. Desse modo, podemos verificar que em outras passagens da narrativa, a metalinguagem aparecerá marcadamente como forma de aproximação com o relato de fatos históricos, nela prevalecendo, entretanto, o ponto de vista do narrador e não o ponto de vista do escravizado deportado (como ocorreu com muitos dos participantes da revolta dos Malês na Bahia de 1835), ou o do ex-escravizado alforriado que deseja retornar à terra natal, ou ainda a visão do escravizado liberto a partir da evolução das leis que impediam a manutenção do regime escravocrata no Brasil, processo que culminou com a Lei Áurea, cujos efeitos, para além da libertação dos cativos, implicaram a deflagração de um processo de marginalização e de exclusão das populações negras, na medida em que a libertação se viu desacompanhada de qualquer política de inserção do contingente de libertos no âmbito da sociedade brasileira.

Ponderando ainda sobre a História e lembrando que o tempo é um dos principais objetos de estudo dessa área do conhecimento, um aspecto que também deve ser destacado nessa investida sobre o romance **A casa da água** diz respeito à cronologia aplicada por Olinto à sua narrativa. Ao longo da história de Mariana, o tempo escoa como que de forma imperceptível para o leitor. Sabemo-la menina, ainda na cidade de Piau/Minas Gerais, e como que levados a uma imersão na narrativa – aqui retomamos a expressão de Benjamim – toda uma vida cheia de desafios e conquistas transcorre até encontrarmos Mariana já avó de outra Mariana, a única filha de Sebastian Silva, segundo filho da heroína. Do mesmo modo, falando de vida – a vida cotidiana de suas personagens – e mencionando, aqui e ali, fatos da História, Antonio Olinto lida com o tempo, em passagens como as seguintes:

 Não sei como surpreendê-la no começo de minha história – de sua história – mas vejo-a, naquela manhã de enchente, sendo arrancada da cama e do sono, ouvindo palavras cujo sentido completo nem se dava conta, sabendo que havia perigo e que desejavam protegê-la – é assim que imagino Mariana começando sua aventura, carregada por alguém, a luz ainda não viera de todo, um pouco de noite se prendia como água nas coisas, e só a ideia de que o rio transbordara lhe dava medo, mas ao mesmo tempo a sensação de que o peito no qual punha a cabeça constituía um abrigo seguro fazia-a considerar a inundação como um espetáculo que poderia apreciar com prazer pelo menos assim que o dia, chegando por fim, mostrasse a casa, a entrada lateral de pedra, a descida cercada de mato, o córrego em que as crianças tomavam banho e que ia terminar na correnteza maior lá de baixo, o bambual

fazendo barulho quando ventava, os pias saltando na vargem alagada, o corpo miraculosamente ágil do peixe de súbito imobilizado por uma paulada (OLINTO, 1988, p. 13).

Antonio voltou a Lagos, a vida retomou seu ritmo na Casa da água, Jean da Cruz levou os filhos para Porto Novo, onde havia escolas para as crianças, Mariana deu um presente a cada uma, esteve em Cotonu, a cidade parecia maior do que Porto Novo, estava no Daomé há tanto tempo e não pensara ainda em ter uma loja ali, uma casa no estilo da de Seu Haddad, que vendesse tecidos e rendas, sabonetes e linhas, alfinetes e fitas, ao subir as escadas do sobrado sentiu um cansaço nas pernas, sentou-se na janela da frente, diante do mar, e caiu em si: estava com quase quarenta anos, como teria sido aquilo possível?, ainda outro dia chegava a Lagos de navio, ia dormir na esteira de uma casa pequena da Rua Bangboshe, o marido morrera há mais de quinze anos, o areal continuava mar adentro, o movimento das águas lá longe era como o do *Esperança*, Mariana pegou na sua *Oxum*, a deusa exibia a racha do sexo com orgulho, imutável, permanente, com a força dos orixás dos santos, fazer qualquer coisa era melhor do que pensar, Mariana procurou um terreno em Cotonu, (...) (OLINTO, 1988, p. 196).

Em Uidá, Mariana pôs o desenho da Rua Bangboshe na parede, agora a sala estava cheia de paisagens, no dia em que o Japão atacou Pearl Harbor Sebastian foi visitá-la, achou muito bons os trabalhos de Fadori, numa certa ora falou sobre a guerra:

- Agora os Estados Unidos também vão ter de mandar soldados para a Europa.
- E isso ajuda a acabar com a guerra?
- Ajuda muito (OLINTO, 1988, p. 287).

3.2 A organização ficcional do tempo histórico

Além disso, no que diz respeito à organização ficcional do tempo desenvolvida pelo autor de **A casa da água**, vale destacar que esta é feita de forma que chega a imprimir à narrativa uma relativa verossimilhança. De tal modo lhe é íntima, conhecida, a história da personagem Mariana, que só consegue contá-la, colocando-se em seu interior, narrando-a como se estivesse a cada passo, acompanhando cenas, ouvindo diretamente os diálogos e recebendo as emoções da longa viagem da personagem. De fato, o autor trabalha encontros de personagens com personalidades da contemporaneidade, tais como o filósofo Jean Paul Sartre e

os escritores Jorge Amado e Zélia Gatai.⁴⁵ Do mesmo jeito, o próprio Antonio Olinto, em certo momento, adentra a narrativa – e se faz acompanhar de sua mulher, a jornalista Zora Seljan – quase convencendo o leitor de que, dada a profusão narrativa e a riqueza de detalhes com que descreve o encontro, realmente conheceu a heroína pessoalmente, criando uma crescente aproximação entre o tempo da ficção e a realidade de uma conversa à moda mineira, na qual cada palavra é enriquecida pelos simbolismos.

A carta de Fadori, mais longa, contava coisas de Paris:

“Ando pela cidade como dono. Pinto muito, passo horas num café conversando. Vou ao Café de Flore, encontro gente de vários países. Conheci Sartre outro dia. Ele ouve com atenção o que se diz a ele. Num café de Montparnasse encontrei várias vezes grupos de brasileiros. Todos se admiram de eu saber algumas palavras de português e de conhecer a história do *Guarani*. Quem mais se espantou com isto foi um escritor chamado Jorge Amado. É um homem muito alegre e a mulher dele chama-se Zélia. Uma jornalista brasileira chamada Zora me entrevistou e me fez perguntas sobre arte africana. (...)” (OLINTO, 1988, p. 322-323).

Vejo-a no mês de seus oitenta anos, visitando a Casa da Água, com a menina, sentava-se numa cadeira e ficava imóvel, escutando os barulhos do dia, os empregados na cozinha, as crianças no terreiro, o filho de Jean da Cruz dando ordens aos trabalhadores, o mar batendo na areia, vejo-a apoiada na janela para deparar com um automóvel que chegava, um homem baixo, de óculos, um livro na mão, saiu do carro e gritou em português:

– Ô de casa!

Era assim que, no Piau, uma pessoa que se aproximasse chamava os moradores de uma casa, Mariana viu a mulher ao lado do homem, a outra sorria olhando para cima, para a janela, Mariana convidou:

– Tenham a bondade de subir.

Era um casal de brancos, o sotaque do homem se assemelhava ao dos diplomatas que ela encontrara em Lagos, a mulher vestia uma roupa vermelha e branca, Mariana simpatizou com ela por causa disto, apertou-lhe a mão, o homem vinha logo

⁴⁵ Importa-nos salientar que o recriado contato com figuras emblemáticas do pensamento francês, tal como o filósofo Jean Paul Sartre – e por que não dizer também com os ideais das revoluções sociais francesas? –, implica no significativo processo de construção das personagens olintianas, fato que será percebido a partir da evolução de Sebastian Silva (filho de Mariana) e de Mariana Ilufemi (neta desta matriarca). A formação acadêmica no exterior (França) transformará Sebastian Silva e Mariana Ilufemi em pensadores da questão pós-colonial africana, fato que se evidencia em inúmeras passagens da trilogia **Alma da África**, com especial apoteose em **Trono de vidro**, conforme discutiremos nos capítulos posteriores.

atrás, sorriu ainda mais, as lentes dos óculos eram fortes, Mariana pediu que se sentassem, ele falou:

– A senhora nos desculpe, mas viemos de muito longe só para vê-la.

Parou como se estivesse cansado de subir as escadas, ela esperou, o homem continuou:

– Eu e minha mulher ouvimos falar muito na senhora. Do Presidente Sebastian Silva, sabemos o que o mundo inteiro sabe e fazíamos questão de vir fazer-lhe uma visita.

Ela sorriu:

– São da Bahia?

– Não, de Minas Gerais.

– Eu também.

– Sei disso. Minha mulher é de Ouro Preto. Eu sou de Ubá, que é muito perto do Piau. Minha mãe, como a senhora, é do Piau.

– Então sabe que vim do Piau?

– Li num jornal há muitos anos uma história sobre a senhora, que a senhora tinha nascido no Piau e sido criada na Bahia.

A pequena Mariana entrou na sala, a avó chamou-a:

– Venha cá. Cumprimente aqui os amigos de sua avó. São brasileiros.

A menina deu a mão a cada um, disse palavras em francês, a mulher de Ouro Preto afirmou:

– A senhora não imagina a alegria com que vimos sua casa, tão parecida com os sobrados brasileiros, a mesma entrada, a mesma disposição, podia ser coisa da Bahia ou de Ouro Preto.

Mariana fitou-a, a mulher usava o cabelo curto, olhava diretamente para os olhos da gente, devia ser franca, Mariana declarou:

– A senhora está vestida com as cores de Zorei.

– São cores lindas. São as cores de Xangô também.

Mariana riu e confirmou:

– São.

Depois ofereceu:

– Querem tomar um café?

Chamou o empregado, ouviu perguntas sobre o sobrado, respondeu:

– Quase não me lembro mais. Este aqui eu construí há cinquenta anos. Ou mais. Antes eu havia construído outro, em Lagos, na Rua Bangboshe. O daqui é mais parecido com os do Piau porque aqui havia mais espaço. Quando cheguei aqui isto era um deserto. Não tinha nem uma casa. Tudo acabava em Uidá e de Uidá até a fronteira com o Togo e com Zorei não havia nada.

Chegou o café, Mariana encheu as xícaras, entregou-as ao casal.

– Quem construiu o sobrado? Foi Ricardo, um brasileiro de Lagos que veio comigo para cá. Ele e um grupo de pedreiros. Hoje Ricardo está em Aduni tomando conta de minha loja.

– A senhora nunca mais voltou ao Brasil?

– Nunca mais.

– É verdade que a senhora tem um filho em Brasília?

– Um filho? Ah, sim... tenho.

Mariana perguntou afinal:

– Como está o Piau?

- Talvez esteja exatamente como a senhora o deixou.
- E a Bahia?
- A Bahia mudou muito. Hoje é uma cidade enorme.
- Já era grande no meu tempo.

Antes da partida, o homem entregou a Mariana o livro que tinha nas mãos:

– Este livro é para a senhora. Chama-se *Gabriela cravo e canela*. Conta a história da zona do cacau e fala de um Brasil posterior à sua saída da Bahia. O autor é baiano, chama-se Jorge Amado.

Mariana fez um gesto de quem se lembrava:

– Já vi esse nome em algum lugar. (...) (OLINTO, 1988, p. 358-360).

Da mesma forma, ainda na lida com o tempo ficcional, Antonio Olinto apresenta ao final do romance uma lista de datas que buscam evidenciar a sequência cronológica dos acontecimentos narrados, fixando – na busca de uma criada verossimilhança – a narrativa entre os dias 21 de março de 1898 (data em que Catarina saíra do Piau com a família) e 14 de fevereiro de 1968 (dia da morte de Sebastian Silva, filho de Mariana eleito presidente do país chamado Zorei). Tal expediente nos faz pensar no modo como o autor organiza o tempo, condensando em cerca de setenta anos boa parte da narrativa da história de uma família de afrodescendentes no continente africano.

3.3 A experiência vivenciada pelo autor

A partir dos elementos anteriormente apontados, retomamos as reflexões de Walter Benjamin no que tange ao narrador, com o fito de identificar na narrativa de Olinto o vínculo em que a experiência vivenciada pelo autor se aproxima da trajetória do narrador. Tratando, de certa maneira, sobre o que constituiria a fonte para os narradores, Benjamin (1994, p. 198), afirma que:

A experiência que passa de pessoa para pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos. Entre estes, existem

dois grupos, que se interpenetram de múltiplas maneiras. A figura do narrador só se torna plenamente tangível se temos presentes esses dois grupos. “Quem viaja tem muito que contar”, diz o povo, e com isso imagina o narrador como alguém que vem de longe. Mas também escutamos com prazer o homem que ganhou honestamente sua vida sem sair do seu país e que conhece suas histórias e tradições.

Anteriormente, faláramos que os dados biográficos sobre o autor poderiam auxiliar na compreensão de sua prática narrativa. Considerando a trajetória profissional de Antonio Olinto, é possível percebermos a ocorrência de elementos que permitiram a formação de, ao menos, dois dos tipos básicos de narrador a que se refere Walter Benjamin e que se fazem presentes no romance **A casa da água**. Nesse sentido, presenciemos no autor Antonio Olinto não apenas o viajante, mas também o estudioso e o conhecedor da cultura brasileira e das culturas africanas.

A atração pelas viagens, que possibilitaram ao escritor o “ter muito o que contar”, é revelada por Olinto em entrevista ao **Jornal Poesia Viva**, edição de setembro de 2003, nessas palavras:

Qual a influência das viagens em sua vida e obra?

– Toda viagem influi na mudança de perspectiva de uma pessoa. Quando eu tinha 6 anos, em Ubá, onde nasci, morava em frente à estação da estrada de ferro, vendo o dia todo trem chegando e trem saindo. Esse espetáculo de vinda e partida me fascinava. Uma tia me perguntou o que desejava eu ser no futuro. Respondi logo: “Maquinista de trem”. Era quem viajava, saía e voltava, ia ver lugares diferentes, cidades novas. Afinal, não fui maquinista de trem, mas passei a vida viajando, fazendo conferências e dando aulas nos pontos mais longínquos do mundo. Estive em todos os países da Europa, em toda a África Ocidental, nos países norte-americanos, em toda a América Latina; falei na Austrália, no Japão, na China, na Coreia do Sul, em Hong-Kong, no Iran, em Israel. Fui um verdadeiro maquinista de trem.

Tais elementos da fala de Antonio Olinto, notadamente o histórico de sua saída da cidade natal, para percorrer caminhos profissionais que o levaram aos mais diversos locais do mundo, permitem-nos chamar a atenção para o fato de podermos considerá-lo como um autor que teve a oportunidade de viajar para lugares diversos

e de conhecer pessoalmente diversos dos aspectos das culturas da África Ocidental, inclusive e especificamente aqueles presentes na cidade nigeriana de Lagos e nas suas cercanias. Fato é que o autor escreve a partir da experiência pessoal que o aproximou do universo social e cultural ao qual, no campo de (re)criação propiciado pela escrita ficcional, em certa medida, também se acham inseridas as personagens dos romances que compõem o *corpus* objeto de análise no presente trabalho de pesquisa.⁴⁶

Contribuindo ainda para a formação do narrador que se apresenta nos romances do escritor ubaense, a recorrência à oralidade, apontada por Benjamin como fonte para a melhor das narrativas escritas, assim como a procura de uma estética inspirada a partir desta oralidade são também reconhecidas por Antonio Olinto no que se refere ao seu mister, dessa vez em entrevista ao Caderno Ideias, do **Jornal do Brasil**, datada de 14 de julho de 2007,⁴⁷ oportunidade em que o autor tece comentários a respeito do romance **O rei de Keto**, da trilogia **Alma da África**, inaugurada pelo ora analisado **A casa da água**. Nessa esteira, o autor argumenta:

As páginas iniciais de “O rei de Keto” possuem um ritmo que nos remete à literatura oral. Podemos falar de uma busca consciente de uma oralidade africana?

– Podemos. Mas fiz uma oralidade minha em português, começando a escrever a vida no Brasil, no Piau, em Juiz de Fora, no Rio e na Bahia, e só depois fui para a África. Passei a usar um tipo de estilo, que é um estilo narrador não apenas oral. Um narrador que não para. Segue-se o ritmo sem fazer muita questão de vírgulas ou pontos. Esse tipo de narração, que não existe, eu o utilizo em outro romance chamado *“Tempo de palhaço”*. Nele, faço um capítulo de 180 páginas sem ponto. Quer dizer, fui aperfeiçoando esse estilo. É uma técnica e, ao mesmo tempo, é uma coisa nova. Deixa a narração muito mais viva.

⁴⁶ AMORIM, Adelina Maria Alfenas, in: **O narrador-intruso e os orikis em: A casa da água, de Antonio Olinto**, ressalta o entrecruzamento da experiência vivenciada pelo autor ubaense, quando criança, ao ter sua casa invadida por uma enchente, e a narrativa ficcional da vida da personagem Mariana, a qual tem como ponto de partida a ocorrência de uma enchente na cidade mineira de Piau.

⁴⁷ A entrevista à jornalista Aline Nascimento, a partir de questões formuladas pelo escritor Alberto Mussa acerca da trilogia **Alma da África**, encontra-se disponível em: <http://www.machadodeassis.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?from_info_index=271&inoid=5738&sid=557>. Acesso em: 08 jul. 09.

Verificamos, desse modo, como a experiência vivenciada pelo autor bem como as experiências estéticas com a linguagem – “Mas fiz uma oralidade minha em português,”– podem servir como epicentro para as narrativas escritas, caso em que se enquadra o romance **A casa da água**.

Na mesma entrevista, Antonio Olinto chama a atenção para a necessidade de que a África seja melhor estudada, sobretudo em seu processo de colonização, como passo primeiro para o entendimento desse continente de inegável importância na constituição e na história da cultura brasileira. Falando sobre **A casa da água**, o autor assinala, inclusive, o conteúdo político que marca o referido romance.

É possível dizer que "A casa da água" foi o primeiro romance brasileiro que elegeu a África como cenário?

– Sim. Não romance negro, mas romance da África. Isso sem a menor dúvida. A principal fonte foi a vida, toda a minha vivência lá.

Os antigos escravos brasileiros que retornaram à África acabaram formando uma comunidade com características culturais próprias. Em que medida é possível falar que esse grupo já possuía uma cultura brasileira? Em que medida eles podem ser chamados de "estrangeiros"?

– Eles já possuíam uma cultura brasileira. Coloco um negro saindo do Piauí, terra da minha mãe. Aquele negro que saiu dali já estava sendo abasileirado, inclusive porque, se é possível ter candomblé na Bahia, não é possível ter candomblé num arraialzinho de mil pessoas. Então você chega e encontra esses brasileiros negros, que tinham só uma coisa, queriam voltar para a terra onde eles eram nascidos e insuflavam seus filhos nascidos aqui a voltar para a terra deles, que era um paraíso. Lá chegaram, e viram que não era. Note que minha personagem, que mora no interior da Nigéria, é vendida pelo tio. Ela voltou para procurar a sua própria família. Claro que não encontrou mais nada. Aqui ela era Catarina, mas lá se chamava Ainá. Quando chega, fala para todo mundo: de hoje em diante, meu nome é Ainá. Não se deve trocar o nome de ninguém. É a reconquista da sua personalidade.

Quer dizer, o Brasil lhe tirou a personalidade?

– Não, o Brasil é de fato uma terra de acolhimento nesse sentido. Mas não tratamos bem os índios, matamos os índios, massacramos os índios, não tratamos bem os negros. Mas nunca tivemos de fato um preconceito completo. Nos Estados Unidos, ainda hoje o preconceito é completo. Aqui, quando você vai à Bahia, vê um pretinho andando com uma loirinha. Nós temos um outro tipo de aproximação, que deve ter um pouco do português, que é tolerante, um pouco do árabe, que vive em nós. Temos árabe no sangue. E também não nos livramos da África, nós somos a África. Temos de

aceitar nossa cultura africana. Eu sou católico e sou obá de Xangô. Vou a festas de Xangô, que é uma festa brasileira.

“A casa da água” é também um livro político, que descreve a primeira fase do processo de formação de uma elite local africana originária do Brasil.

– O que conto são os primeiros anos da independência da África, quando o continente se sentiu independente. Esses tempos foram básicos, pois eles estavam começando a mandar em si mesmos. No começo, ficaram meio desatinados, inclusive de alegria. Não tinha nenhum inglês lhes dizendo: faz isso. Essa liberdade, que eles conseguiram a partir dos anos 60, e que nós presenciamos desde o começo. Foi uma beleza ver o reflorescimento. É claro que teve os seus perigos: a corrupção, por exemplo. Levaram uns cinco anos até acabar com aquele começo de corrupção, com a "corrupção da liberdade". O estudo da África independente, como povo independente, é um estudo fascinante. Para ver como eles foram lutando aos pouquinhos: ainda hoje passam fome.

Acreditamos ser apropriada, nesse ponto, a retomada da questão em torno das linhas discursivas presentes na prosa olintiana, conforme preanunciáramos na introdução desse trabalho, visto que tal assunto compreende nuances merecedoras de apreciação crítica. Considerada a linha a que denominamos *linha do discurso do próprio autor*, podemos identificar o estabelecimento de uma elevada aproximação com a perspectiva luso-tropicalista inaugurada em nosso país a partir dos estudos sociológicos desenvolvidos por Gilberto Freyre.⁴⁸ Assim, a referida característica pode ser evidenciada em determinados posicionamentos de Antonio Olinto, tal como o que encontramos em trechos da supramencionada entrevista ao **Jornal do Brasil**. Tomando como exemplo, sob a perspectiva aqui colocada, as palavras de resposta de Olinto, quando indagado sobre a possível perda da personalidade do negro africano ao ser trasladado para o âmbito sociocultural brasileiro, é-nos possível detectar elementos que demonstram certo tom de enaltecimento ao *modus agendi* do povo português em sua agenda colonizadora (“Nós temos um outro tipo de aproximação, que deve ter um pouco do português, que é tolerante”), assim como a repetição da equivocada propaganda no sentido de não haver um preconceito declarado contra o africano e o afrodescendente no meio social brasileiro, visto estarmos sob o domínio do mito da harmonia racial (“o Brasil é de fato uma terra de acolhimento nesse sentido. Mas não tratamos bem os índios, matamos os índios,

⁴⁸ Ver nota número 5.

massacramos os índios, não tratamos bem os negros. Mas nunca tivemos de fato um preconceito completo.”; “Aqui, quando você vai à Bahia, vê um pretinho andando com uma loirinha.”; “Eu sou católico e sou obá de Xangô. Vou a festas de Xangô, que é uma festa brasileira.”). Não obstante a reprodução de arraigados estereótipos e de ardis que, a um só tempo, ocultam e revelam estratégias de exclusão do componente africano na constituição da cultura e da sociedade brasileira, Antonio Olinto apresenta, outrossim, em seu discurso – uma tonalidade outra – o lado oposto de sua formação, que lhe viabilizou a criação de liames com o estudo e com o conhecimento das culturas africanas a partir das experiências como adido cultural na Nigéria. Tal aspecto, que é referendado pela manifestação do interesse de Olinto no sentido de que os brasileiros possam alcançar um melhor entendimento sobre o continente com o qual a formação histórica, social e cultural de nosso país está profundamente relacionada, pode ser percebido a partir do apelo para que aceitemos nossa cultura africana (“Temos de aceitar nossa cultura africana.”), muito embora seja válido ressaltarmos que a questão deva perpassar muito mais o reconhecimento que a simples aceitação. Ainda na mencionada entrevista, ao tomarmos para análise o posicionamento apresentado por Olinto no que diz respeito à importância da África na constituição do nosso país e aos romances que ainda precisam ser escritos sobre o tema, podemos, uma vez mais, verificar a ocorrência das nuances na linha discursiva do autor ora consideradas, senão vejamos:

Dada a importância da África na formação do Brasil, o que ainda é necessário escrever, ou melhor, que romances ainda precisam ser escritos?

– Temos de estudar mais a África. Primeiro, estudar toda a colonização, passando pelos diversos países colonizadores, Portugal, França, Inglaterra, principalmente Portugal, que foi um grande povo colonizador, com todos os defeitos que qualquer colonização apresenta. Portugal fez algumas coisas diferentes, massacrou também, mas não teve desprezo. Já o inglês desprezou.

Voltando às reflexões a que se destina o trabalho desenvolvido neste Capítulo 3, podemos constatar que todos os elementos até aqui levantados apontam numa só direção: a de que a questão da diáspora africana e a do retorno de ex-escravizados à terra de origem, acompanhados de seus filhos nascidos no Brasil,

constituem narrativas, que por sua própria natureza e peculiaridades, estão longe de ser compreendidas em sua inteireza naquilo que diz respeito à importância de seus protagonistas e à elevada contribuição que deram aos processos de constituição de identidades culturais em ambos os lados do Atlântico. Isso nos revela a necessidade de realização de maiores estudos sobre os movimentos do separatismo negro⁴⁹ ao longo dos processos históricos, servindo a literatura – nesse caso, em específico, através do romance **A casa da água** – como exemplo de que a ficção literária pode ser o melhor dos instrumentos para se tentar alcançar o aprendizado da realidade. De acordo com o que argumentáramos, dados da biografia de Antonio Olinto (a atuação como adido cultural do Brasil em Lagos/Nigéria e na Inglaterra; o espírito, desde a infância, afeito às viagens; a presença de uma pulsante paixão pelas culturas africanas) contribuem para a formação de um narrador arguto como o que nos conta a história da afro-brasileira Mariana.

Ressaltamos que nossa trajetória, no presente capítulo, deu-se no sentido de buscar o estabelecimento de uma noção de que a diáspora africana e os movimentos de refluxo de ex-escravizados e de fluxo de seus descendentes com destino à África possam ser considerados, a um só tempo, como narrativas das experiências da dispersão dos povos africanos pelas Américas, bem como da reelaboração de elementos culturais tanto no Novo Mundo quanto nos países africanos da antiga Costa dos Escravos. Por outro lado, nosso percurso foi também empreendido com o intuito de realização de um apanhado dos efeitos da diáspora negra na formação de novas identidades culturais ao longo da história de países que, tal qual o Brasil, possuem raiz histórico-cultural encravada no regime colonialista.

Para tal, adotamos como ponto de partida o romance **A casa da água**, no qual o narrador olintiano conta-nos a história da grande viagem de Mariana – neta

⁴⁹ No artigo A educação como medida de eliminação do racismo: uma questão de direitos humanos, in **Revista Educação por Escrito** – PUCRS, v.2, n.1, jun. 2011, as professoras Ana Luiza dos Santos Julio e Marlene Neves Strey apontam a dificuldade por que passam os negros no Brasil, em razão do entendimento, preconceituoso, de uma supremacia branca. Noutra passo, abordam como as questões de discriminação e de preconceito são construídas no cotidiano e de que modo tais construções prejudicam as capacidades dos indivíduos negros romperem com a opressão a que são submetidos. Baseados nisso, acreditamos que a presença desses elementos demarcadores de desigualdades no âmbito da sociedade brasileira demonstra – em contraposição às fictícias noções de uma homogeneidade étnico-social e de existência de uma democracia racial no país – a ocorrência de práticas que segregam a maioria de uma identidade negra em detrimento de uma minoritária identidade branca hegemônica. Por outro lado, as ações desse sujeito oprimido em busca de autonomia e de autoafirmação resultam, em certo sentido, em uma forma de “separatismo negro”. Esta acepção geral do conceito é a que nos interessa no presente trabalho.

da ex-escravizada Catarina – desde a cidade interiorana mineira de Piau, até Lagos, na Nigéria, o que nos permitiu entender que a literatura, aqui representada pelo romance, enquanto gênero narrativo, confirma-se como instrumento eficaz para a abordagem e para a recuperação de experiências histórico-identitárias tão próximas à realidade de nossa sociedade. Centramos nossa abordagem na investigação de especificidades como a questão do narrador e a experiência vivenciada pelo autor do romance **A casa da água**, norteados que fomos pelos excertos de Walter Benjamin em seu reconhecido estudo denominado O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Lesckov.

A intermediação dos apontamentos de Benjamin com informações fornecidas pelo próprio Antonio Olinto em duas entrevistas permitiu-nos percorrer os caminhos do romance dentro dos limites a que nos propusemos explorar.

Não obstante seja um notável conhecedor de informações históricas acerca do fluxo diaspórico africano e do refluxo de ex-escravizados e de seus descendentes em direção à África, Antonio Olinto, através do narrador de **A casa da água**, parece demonstrar que não está apenas interessado tão somente em transmiti-las a outrem. Pelo contrário, o narrador insere-se, mergulha na coisa narrada, depositando nela a marca de um cioso contador de histórias, que imprimiu muitas viagens nas quais buscou, de certa maneira, a apreensão do signo da oralidade das paragens africanas por que passou. Ressalte-se que nesse seu movimento, o já falecido membro da Academia Brasileira de Letras culmina por fazer um alerta para a necessidade de que sejam realizados maiores estudos sobre a África, como forma de melhor compreensão do que historicamente se constituiu e se constitui como sociedade e cultura brasileiras. Por fim, podemos reafirmar que, pelas mãos do escritor mineiro, o romance **A casa da água** serve de base à verve narrativa de um hábil contador de histórias e também aos estudos de historiadores das relações estabelecidas entre a África e os países da Europa e das Américas. Tal movimento aproxima a ficção da realidade, fazendo da narrativa inscrita no aludido romance da trilogia **Alma da África** uma considerável fonte e também forma de reflexão a respeito de fatos relacionados ao campo de atuação tanto dos historiadores em geral quanto dos pensadores e estudiosos da cultura.

4 CULTURA, NATUREZA E HIBRIDISMO CULTURAL NAS NARRATIVAS DO ROMANCE *O REI DE KETO*

O europeu adora fazer evolução na terra dos outros, especialmente na África e na América Latina. Talvez ache que a Europa já chegou a estágio tão avançado que não precisa de reformas imediatas.

Antonio Olinto*

Iniciamos esse capítulo, afirmando que dentro do contexto diaspórico – desde então considerado nesse trabalho de pesquisa como sendo marcado por intensos fluxo e refluxo de identidades e de culturas entre o continente africano, as nações europeias e suas colônias no Novo Mundo – os romances da trilogia **Alma da África** entabulam importante reflexão a respeito da formação de uma identidade afro-brasileira em continente africano, à medida que narram a trajetória de uma família de afro-brasileiros, descendentes da ex-escravizada nigeriana Catarina, que após a abolição do regime escravocrata no Brasil, manifesta o desejo de retorno ao solo ancestral.

De acordo com o que verificamos até o presente momento, há incontáveis fatos históricos que apontam no sentido de existência não só de um imbricado comércio, mas também de um considerável intercâmbio cultural entre o Brasil e os países da Costa Africana (principalmente os do Golfo do Benim), desenvolvido a partir da movimentação de contingentes de pessoas entre esses territórios, contingentes estes constituídos, num primeiro momento, por escravizados cativos, noutro, por escravizados deportados do Brasil (como ocorreu com os remanescentes da Revolta dos Malês na Bahia em 1835), e posteriormente por ex-escravizados, libertos em decorrência da obtenção de cartas de alforria e da própria abolição do regime escravista no Brasil.⁵⁰

* Palavras do personagem Sebastian Silva, in: OLINTO, Antonio. **O rei de Keto**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 163.

⁵⁰ Para aprofundamento desse aspecto histórico, vide: VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia do Todos os Santos**: dos séculos XVII a XIX. Trad. Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987; e CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. 2 ed. rev. e ampl.. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Conforme apontamentos de Guran (2000, p. 2), a antiga Costa dos Escravos, destacadamente o Benim, demonstra constituir-se como único exemplo mundial de implantação de uma cultura de origem brasileira que conseguiu implementar um modo de vida próprio e independente. Entre os séculos XVIII e XIX, a presença brasileira terá sido tão efetiva nessa região, que é possível falarmos da ocorrência de uma espécie de colonização informal. Através dos brasileiros – como decorrência do tráfico de escravizados – a Costa dos Escravos teve acesso sistemático a bens manufaturados e a uma língua de expressão universal. Ainda segundo o mesmo autor (2000, p. 4):

A importância política da presença brasileira na região desde o começo do século XIX pode ser também convenientemente ilustrada pelo papel desempenhado por dom Francisco Félix de Souza, o todo poderoso traficante baiano, no único golpe de Estado da história do reino do Daomé, quando o rei Adandozan foi destituído pelo seu irmão, o futuro rei Guêzo, em 1818. Nesta época, a maioria dos brancos residentes no país era constituída de brasileiros ou portugueses que se dedicavam ao comércio, principalmente ao tráfico de escravos.

Entretanto, de acordo com o que ainda ressalva esse antropólogo, a paisagem humana da região modificou-se com a implementação do retorno dos antigos escravizados oriundos do Brasil, em razão da deportação dos participantes da Revolta dos Malês na Bahia de 1835. Várias outras razões, no entanto, teriam levado milhares de ex-escravizados no Brasil a encontrarem o caminho de volta à terra ancestral na África até o começo do século XX.⁵¹

Sem perder de vista a noção de ocorrência de uma massiva troca de culturas entre África e Brasil, é necessário retornarmos à abordagem de alguns dos múltiplos aspectos inseridos na trilogia **Alma da África**. Nesse sentido, vale rememorarmos que no primeiro dos romances da aludida trilogia, denominado **A casa da água**, Antonio Olinto cuida da narrativa do retorno da ex-escravizada Catarina (ou Ainá, nome ancestral da personagem na língua iorubá), na companhia de seus descendentes (afro-brasileiros), à cidade nigeriana de Lagos, terra natal daquela

⁵¹ Sobre a presença de brasileiros na Costa dos escravos, ver também: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. 2. ed. ver. e ampl.. São Paulo: Companhia da Letras, 2012.

matriarca. Denota-se da leitura do referido romance a ocorrência de dificuldades de adaptação social e cultural por que passaram os afro-brasileiros, quando de sua chegada a uma terra que não lhes era a terra natal, mas o solo ancestral de seus ascendentes outrora transplantados como cativos para o Brasil colonial.

Por outro lado – ainda sob o prisma da configuração de um intercâmbio cultural entre os grupos sociais – interessa-nos, nesse momento, a abordagem de certos aspectos das culturas africanas levantados pelo escritor Antonio Olinto nas entrelinhas do romance **O rei de Keto**, segundo da trilogia **Alma da África**, de vez que, em tal obra, o narrador deixa momentaneamente a narrativa de experiências dos personagens afro-brasileiros, protagonistas de **A casa da água**, para se dedicar ao relato de elementos tipicamente caracterizadores do universo cultural iorubá, contando as vivências da personagem Abionan junto às suas companheiras, todas dedicadas, assim como ela, à vida de mercancia nos mercados africanos.

Desse modo, valendo-nos do substrato ficcional fornecido pela escrita de Antonio Olinto, pretendemos discutir a relação de proximidade do universo das culturas africanas com a natureza, abordando algumas implicações quanto ao olhar europeu em relação a estas referidas culturas, assim como também buscaremos trabalhar com as impressões experimentadas pelo indivíduo que se coloca nas situações de contato com realidades culturais diversas, como as africanas, a brasileira e a europeia. Além disso, procuraremos realizar algumas incursões no âmbito de discussão e de tentativa de entendimento do que representa a oralidade e qual é o dimensionamento de sua importância para as culturas africanas, além de investigarmos como Antonio Olinto terá estabelecido uma linha de diálogo com esta oralidade no âmbito de escrita da trilogia **Alma da África**, obra que se apresenta fértil de recorrências às narrativas orais africanas, num exercício de re-criação constante desenvolvido por seu autor.

Isso posto, isolando das linhas do romance **O rei de Keto** duas das várias histórias vivenciadas por algumas das personagens olintianas (*Aduké e sua proibição de conhecer o mar* e a *História do Sousa em Paris*), buscaremos suporte teórico nos excertos de Terry Eagleton, a respeito das noções de cultura por ele expostas no livro **A ideia de cultura**, nos apontamentos de Stelamaris Coser, em torno das ideias sobre hibridismo e hibridização elencadas no artigo *Híbrido, Hibridismo e Hibridização*, bem como nos apontamentos de outros teóricos como Milton Guran, Diva Bárbaro Damato, Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez, Leda

Maria Martins, Amadou Hampâté Bâ e Jan Vancina, dentre outros, a fim de articularmos uma análise das relações culturais acima mencionadas.

4.1 Oralidade e tradição: quando o substrato da memória não é a escrita

A resposta positiva de Antonio Olinto, na entrevista concedida ao **Jornal do Brasil**, no ano de 2007, à indagação quanto à possibilidade de se falar que no romance **O rei de Keto** o autor se lançara numa busca consciente de uma oralidade africana, assim como a ressalva do escritor no sentido de que fizera uma oralidade própria dele em português nutrem a possibilidade de abertura de um campo de discussão a respeito da oralidade africana, tendo em vista que o escritor reconhece que não terá alcançado as dimensões da oralidade das narrativas daquele continente nas linhas daquela obra, mas que – entendemos que numa tentativa de aproximação com o universo das histórias orais que perpassam as gerações em África – tivera de recorrer a técnicas de escrita capazes de deixar a narração mais viva.⁵² Salientemos que, no caso, o entrevistador levava em conta, para levantar seu questionamento junto ao autor, o fato de que o ritmo empreendido às páginas do romance **O Rei de Keto** conduziria o leitor à literatura oral.⁵³

De fato, afirmando, ainda na referida entrevista, haver realizado descobertas e mudanças no que toca à pontuação (“sem fazer muita questão de vírgulas ou pontos”) utilizada em sua escrita, de modo a configurar um estilo mais ágil e fluido, no qual podemos perceber a presença de “um narrador que não para”, Antonio Olinto chega a tecer considerações no sentido de que teria alcançado um tipo de narração até então inexistente, visto que sua verve em prosa encerraria algo que “é uma técnica e, ao mesmo tempo, uma coisa nova.” De todo esse expediente desenvolvido pelo escritor ubaense, evidencia-se-nos um exercício de procura por

⁵² Ver Capítulo 3, no qual transcrevemos e abordamos, sob outros aspectos, esse trecho da entrevista.

⁵³ Sobre o termo literatura oral e suas contradições, ver: SCHNEIDER, Sabrina. O apagamento da oralidade na historiografia da literatura brasileira. In: **Letrônica**. v.2, n. 2, p. 259-267, dezembro 2009. Disponível em: <<http://www.revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/letronica/article/.../4629>>. Acesso em 23 mai. 2012.

uma forma de escrita que fosse capaz de encerrar algo que se fizesse bastante próximo à narrativa oral. De fato, a estética inaugurada por Antonio Olinto nos três romances de **Alma da África**, por muitas vezes abre fluxos narrativos difíceis de serem interrompidos antes do ponto efetivamente necessário ao narrador para a transmissão final de sua mensagem. Sendo assim, verificamos que interromper determinadas linhas narrativas olintianas é ato que pode assemelhar-se, de certo modo, ao inoportuno pedido de silêncio apresentado a quem nos fala diretamente ou nos conta uma longa história. Em razão de tudo isso, consideramos necessário ressaltar que, ao longo dessa tese, faz-se perceptível nossa escolha pela realização de longas citações de excertos retirados dos romances que configuram o nosso objeto de estudo, procedimento adotado em favor da preservação do delineamento estético idealizado e concebido por seu autor.

Outro ponto a ser ponderado é a adoção ou não do romance como campo de aplicação dessa experiência estética de aproximação com a oralidade africana. Estabelecendo um percurso de esquadramento das representações da oralidade na produção e na crítica literárias africanas, analisando para tal, em específico a prática narrativa desenvolvida em Moçambique, representada por autores como Mia Couto, Ungulani Ba Ka Khosa e Paulina Chiziane, Ana Mafalda Leite (2012, p. 218) argumenta que o conto,

pela sua dimensão, é uma sinédoque dos temas maiores, que apenas o romance, dada a sua amplitude de personagens e enredos, mais facilmente preenche. Mas, curiosamente, ainda aqui nos defrontamos com uma surpresa, qualquer um dos dois primeiros autores organiza os seus romances tomando com base exploratória de escrita essa unidade menor, o conto. Os capítulos organizam-se como uma quase adaptação do modelo “conto”. Por seu turno, a terceira autora, Paulina, usa o conto como forma dilatatória e, em expansão, para a escrita do romance.

O que podemos constatar, por conseguinte, é o fato de que os escritores moçambicanos exercem uma atividade de investigação e de invenção estética para melhor apreensão escrita da oralidade, aspecto que se faz bastante presente no universo constituído pelas literaturas pós-coloniais. A escrita moçambicana, todavia e por sua vez, desenvolve esse mister, fazendo do conto, aquilo que Leite (2012, p.

218) denominou “gênero da enunciação”, e do romance o “gênero do enunciado”, este como forma de alcance e de melhor reconhecimento pelo potencial público leitor moçambicano, ainda em formação. No que toca à escrita e ao processo de formação de um público leitor em Moçambique, tradicionalmente vinculado à oralidade, Leite (2012, p. 219) esclarece que

Como se sabe, a escrita é uma importação dos árabes e dos europeus em África. Maioritariamente, a base da cultura africana pré-colonial assenta na oralidade e no regime oral, de geração para geração, e ainda hoje essa situação se mantém nas áreas rurais e suburbanas dos países africanos. Ora, acontece que uma grande parte desses países é rural, e no caso de Moçambique essa é uma verdade inquestionável, por isso continuam a ser predominantes as práticas da oralidade.

Assim sendo, parece-nos importante salientar a conclusão externada por Leite (2012, p. 218) no sentido de que os três autores por ela considerados lançaram-se na busca de uma “conciliação harmônica entre o legado das formas orais e a absorção de outros modelos de escrita” como alternativa plausível para a utilização do material fornecido pelos mais antigos guardiães da narrativa oral.

Em se tratando de trabalhos de investigação atinentes à oralidade africana, não podemos deixar de fazer menção ao nome de Amadou Hampâté Bâ, um dos expoentes desse segmento, a quem Fábio Leite (in BÂ, 2003, p. 9) descreve como detentor de uma personalidade cujo traço decisivo “é o de ter se dedicado desde sempre à coleta de narrativas – que sabia de memória – acabando por se transformar em mestre da transmissão oral e especialista no estudo das sociedades negro-africanas das savanas.” Com efeito, falando da memória africana e também de si mesmo, Hampâté Bâ, em depoimento do ano de 1986, dá-nos pistas a respeito das formas de constituição de um orador tradicionalmente respeitável ao nos apresentar o seguinte relato:

(...) Como é que a memória de um homem de mais de oitenta anos é capaz de reconstituir tantas coisas e, principalmente, com tal minúcia de detalhes? É que a memória das pessoas de minha geração, sobretudo a dos povos de tradição oral, que não podiam apoiar-se na

escrita, é de uma fidelidade e de uma precisão prodigiosas. Desde a infância, éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção, que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como em cera virgem (BÂ, 2003, p. 13).

A não recorrência ao apoio proporcionado pela forma escrita, pelo que percebemos do depoimento de Amadou Hampâté Bâ, em determinadas culturas africanas, conduziria o futuro narrador das histórias ao desenvolvimento de uma memória capacitada a guardar cinematograficamente as narrativas que lhe seriam contadas ou presenciadas por ele, levando à constituição de uma tradição que se transmitiria através das gerações a partir da reconstituição de acontecimentos, cujo relato se fará sempre por inteiro, sem resumos. “Nunca nos cansamos de ouvir mais uma vez, e mais outra a mesma história! Para nós, a repetição não é um defeito”, assevera Bâ (2003: p. 14).

Há que considerarmos, além disso, a importância da oralidade no que diz respeito à história africana, pois, uma vez que praticada pelas diversas culturas africanas ágrafas com os requintes de memória a que alude Amadou Hampâté Bâ, a expressão oral presta-se a registrar a história em sociedades em que, logicamente, a escrita não terá sido a ferramenta escolhida para esta tarefa. Em decorrência disso, ainda segundo o mestre malinês, em trabalho intitulado *A tradição viva*, oitavo capítulo do volume primeiro da **História Geral da África**:

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África (BÂ, 2010, Vol. I, p. 167).

Ao adentrarmos o estudo a respeito desse universo, em que as narrativas são retrabalhadas e preservadas por meio da memória, é preciso, todavia, ressaltar que – contrariamente ao que apregoa determinado pensamento cristalizado no sentido de ver na ausência da escrita uma inabilidade ou um sinal de atraso das civilizações

que não a adotam como forma única de registro e de transmissão do conhecimento – nem sempre a oralidade implica na inexistência de escrita no âmbito da sociedade que recorre aos mestres da palavra falada para perpetrarem sua tradição, sua história. Conforme apontamentos de Jan Vancina (2010, Vol. I, p. 138),

As civilizações africanas, no Saara e ao sul do deserto, eram em grande parte civilizações da palavra falada, mesmo onde existia a escrita; como na África ocidental a partir do século XVI, pois muito poucas pessoas sabiam escrever, ficando a escrita muitas vezes relegada a um plano secundário em relação às preocupações essenciais da sociedade. Seria um erro reduzir a civilização da palavra falada simplesmente a uma negativa, “ausência do escrever”, e perpetuar o desdém inato dos letrados pelos iletrados, que encontramos em tantos ditados, como no provérbio chinês: “A tinta mais fraca é preferível à mais forte palavra”. Isso demonstraria uma total ignorância da natureza dessas civilizações orais.

Ainda conforme o teórico em menção, “A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade”. Portanto, alcançar a compreensão do que seria a natureza das sociedades ditas orais implicaria, nesse sentido, em levar em consideração o fato de que para tais realidades culturais a palavra se transforma também em “meio de preservação da sabedoria dos ancestrais”, cultuada por meio de “elocuições-chave” que são a tradição oral. Por seu turno, a tradição oral poderia ser definida como um testemunho que é transmitido oralmente entre as gerações, constituindo-se numa memória coletiva de uma sociedade que vai explicar-se a si mesma, embora, tendo em vista a sua complexidade, não seja fácil encontrar uma definição para a tradição oral que seja capaz de englobar todos os seus pormenores (VANCINA, 2010, Vol. I, p. 139-140). A tradição que se transmite, por exemplo, por meio do testemunho deve estar ligada à noção de que o narrador não lhe pode acrescentar nenhuma nova informação, sob pena de vir a transmitir uma nova tradição, diferente da que preexistia antes de sua intervenção como narrador. Assim, há a possibilidade de haver sobre um mesmo fato histórico, sobre um mesmo assunto, diversas tradições orais, considerando que o orador que as repassa possa-lhes ter acrescentado informações adquiridas ao longo do exercício das diversas recitações. No processo de gênese da tradição, há que ressaltar a importância do testemunho ocular, do boato e da transmissão de evidências de uma

geração à outra. Isso implica, em certo sentido, no aspecto de que nem toda informação oral poderá ser considerada tradição. O testemunho ocular, nesse contexto, ganha elevada importância, tendo em vista que traz em si a característica de afastar da narrativa a possibilidade de incidência das intervenções referidas anteriormente, constituindo-a numa “imediate”, segundo assevera Jan Vancina, em que são minimizados os perigos de alteração do conteúdo. Todo esse conjunto de características contribui, dessa maneira, como meio de confirmação da legitimidade da tradição oral, já que se a faz transmitir na sua forma incólume de informações adquiridas pelo narrador que possam eventualmente havê-la transformado numa outra tradição. No que tange ao boato, é possível que este seja capaz de encerrar alguma mensagem. Não obstante tal possibilidade, tem-se por recomendável no âmbito de constituição da tradição oral que a recorrência ao boato seja evitada. Entretanto, pode ser que um boato venha a originar uma tradição, à medida que, passando a ter valor “como expressão da reação popular diante de um determinado acontecimento”, acaba por ser transmitido de uma geração para outras, sendo por elas repetido. Une-se ao testemunho ocular e ao boato a tradição propriamente dita, configurada como meio de transmissão de evidências a gerações posteriores, inclusive, pela combinação de variados textos orais, os quais são adaptados para a criação de uma mensagem nova (VANCINA, 2010, Vol. I, p. 139-141).

Percorrido até aqui o caminho de investigação a respeito da constituição da tradição oral, por intermédio das lições de Jan Vancina, no ensaio denominado A tradição oral e sua metodologia, in **História geral da África** – sétimo capítulo do primeiro volume – destacamos, por fim, a noção sobre a natureza da tradição oral, externada pelo historiador, pois nela é possível verificar o caráter de obra literária que reveste a tradição oral. Nessa esteira, a definição de tradição oral apresentada por Vancina, segundo preleciona o próprio autor (2010, Vol. I, p. 142),

(...) não implica nenhuma limitação, a não ser o verbalismo e a transmissão oral. Inclui, portanto, não apenas depoimentos como as crônicas orais de um reino ou as genealogias de uma sociedade segmentária, que conscientemente pretenderam descrever acontecimentos passados, mas também toda uma literatura oral que fornecerá detalhes sobre o passado, muito valiosos por se tratar de testemunhos inconscientes, e, além do mais, fonte importante para a história das ideias, dos valores e da habilidade oral.

As tradições são também obras literárias e deveriam ser estudadas como tal, assim como é necessário estudar o meio social que as cria e transmite e a visão de mundo que sustenta o conteúdo de qualquer expressão de uma determinada cultura.

A necessidade de estabelecimento de tais limites para a abordagem da tradição, inclusive enquanto obra literária, encontra-se bastante caracterizada em depoimento do já referido Amadou Hampâté Bâ. Podemos afirmar que é efetivamente em função da importância dessa precisa fixação de limites que, antes de conduzir o leitor aos meandros da narrativa autobiográfica em que se constitui a obra **AmKouell, o menino fula**, o mestre malinês estabelece, numa espécie de zona de referência, a demarcação do meio social e da visão de mundo para a história que vai contar. As informações então fornecidas pelo autor acabam por servir de lastro a cuidados que, ao que nos parece, devem ser tomados por aqueles que venham a se dedicar à abordagem e à interpretação de narrativas oriundas das tradições africanas, senão vejamos:

Quando se fala da “tradição africana”, nunca se deve generalizar. Não há *uma* África, não há *um* homem africano, não há *uma* tradição africana válida para todas as regiões e todas as etnias. Claro, existem grandes constantes (a presença do sagrado em todas as coisas, a relação entre os mundos visível e invisível e entre os vivos e os mortos, o sentido comunitário, o respeito religioso pela mãe etc.), mas também há numerosas diferenças: deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas, e costumes sociais delas resultantes variam de uma região a outra, de uma etnia a outra; às vezes de aldeia para aldeia.

As tradições a que me refiro nesta história são, de maneira geral, as da savana africana que se estende de leste a oeste ao sul do Saara (território que antigamente era chamado Bafur), e particularmente as do Mali, na área dos fula-tucolor e bambara onde vivi (Bâ, 2003, p. 14).

Muito embora a oralidade que se encontra presente nas linhas do romance **O rei de Keto** não esteja, logicamente, relacionada à tradição africana propriamente dita, na forma como a vimos concebida a partir dos excertos de Jan Vancina e de Amadou Hampâté Bâ, tendo em vista tratar-se de forma de escrita engendrada pelo autor, não marcada, portanto, pelo caráter ontológico que pontua as narrativas

tradicionais africanas, muitos relatos de matriz cultural iorubá – que certamente terão sido recolhidos por Antonio Olinto, quando de suas experiências em contato com culturas africanas, principalmente a partir da cidade de Lagos, na Nigéria – aparecem transcritos e recontados pelo autor. Dentre eles, a história de Aduké, proibida de ver o mar enquanto estivesse viva, por exemplo, considerando que transcrita por Antonio Olinto, além das intervenções que poderá ter sofrido por parte dos narradores que a contaram ao autor, terá eventualmente sofrido outras tantas modificações por parte do próprio escritor ao ser transplantada da oralidade para a escrita. Aliás, os riscos e os problemas envolvidos na tradução ou na mera transferência da tradição de seu contexto de origem para o contexto de outras realidades culturais, consideradas a solenidade e a importância com que a palavra falada é tratada na África, são bem assinalados por Joseph Ki-Zerbo (2010, Vol. I, p. XL). Assim, o pesquisador expõe que

(...) o texto literário oral retirado de seu contexto é como peixe fora da água: morre e se decompõe. Isolada, a tradição assemelha-se a essas máscaras africanas arrebatadas da comunhão dos fiéis para serem expostas à curiosidade dos não iniciados. Perde sua carga de sentido e de vida. Por sua própria existência e por ser sempre retomada por novas testemunhas que se encarregam de sua transmissão, a tradição adapta-se às expectativas de novos auditórios – adaptação essa que se refere primordialmente à apresentação da mensagem, mas que não deixa intacto o conteúdo. E não vemos também mercadores ou mercenários da tradição que servem à vontade versões de textos escritos reinjetados na própria tradição?! (...) Na África, a palavra não é desperdiçada. Quanto mais se está em posição de autoridade, menos se fala em público. Mas quando se diz a alguém: “Você comeu o sapo e jogou a cabeça fora”, a pessoa compreende que está sendo acusada de se furtar a uma parte de suas responsabilidades. Esse hermetismo das “meias-palavras” indica, ao mesmo tempo, o valor inestimável e os limites da tradição oral, uma vez que sua riqueza é praticamente impossível de ser transferida integralmente de uma língua para outra, sobretudo quando esta outra se encontra estrutural e sociologicamente distante. A tradição acomoda-se muito pouco à tradução. Desenraizada, ela perde sua seiva e sua autenticidade, pois a língua é a “morada do ser”. Aliás, muitos dos erros que são imputados à tradição são provenientes de intérpretes incompetentes ou inescrupulosos.

Analisada sob o ponto de vista teórico-crítico, no campo das relações coloniais e pós-coloniais estabelecidas entre África e Europa, a questão que se forma a partir da utilização da escrita em detrimento da oralidade nos países africanos ganha contornos reveladores de estratégias de dominação e de revalorização identitária. Nessa linha de pensar, Leite (2012, p. 220-221) nos lembra que “A implantação da escrita em África não foi um produto da evolução histórica normal e respondeu a uma necessidade imposta pelo exterior.” A estudiosa sequencia sua abordagem, tematizando a valorização imposta às culturas indígenas, característica da política colonial, afirmando que tal procedimento “contribuiu para a descaracterização e rasura de valores ancestrais”, razão pela qual a revalorização da oralidade passa a representar “um meio de afirmação de uma cultura, no caso a moçambicana, que foi subjugada pela hegemonia da escrita.”

Enfim, embora fora do âmbito da tradição oral africana, visto que recriada nos limites escritos do gênero romanesco, mesmo assim, a referida narrativa de Aduké – coletada por Antonio Olinto com as mãos da experiência e os ouvidos do conhecimento que o autor acumulara em relação às culturas africanas, não só ao longo de sua já mencionada vivência na cidade de Lagos mas também a partir de sua formação como pensador da cultura brasileira e das culturas africanas – abre-se-nos em multifacetados e multidirecionais sentidos de interpretação,⁵⁴ exercício ao qual nos dedicamos como forma de ressaltar o caráter e o potencial literário da tradição oral africana e como meio de salientar o trabalho de transcrição de recriação e de reconto, assim como também a capacidade de manuseio de todo esse potencial apresentada pelo escritor ubaense nesse segundo romance da trilogia a que chamou **Alma da África**.

⁵⁴ Cf. Ki-Zerbo (2010, vol. I, p. XL), na tradição oral: (...) o próprio conteúdo da mensagem permanece frequentemente hermético, esotérico mesmo. Para o africano, a palavra é pesada. Ela é fortemente ambígua, podendo fazer e desfazer, sendo capaz de acarretar malefícios. É por isso que sua articulação não se dá de modo aberto e direto. A palavra é envolvida por apologias, alusões, subentendidos e provérbios claro-escuros para as pessoas comuns, mas luminosos para aqueles que se encontram munidos das antenas da sabedoria.

4.2 Aduké, a mulher que não podia conhecer o mar

A ligação com a natureza acha-se visível nas mais diversas esferas do universo cultural dos povos africanos, ligação esta que vai desde a religião até a própria concepção da vida e da morte. Em África, a estreiteza de laços entre o homem e o meio natural vem permitindo diferenciadas leituras acerca das culturas desenvolvidas pelos variados povos que a habitam. Historicamente, é possível verificar que o colonizador europeu se valeu dessa proximidade dos povos africanos com a natureza para – frente ao desenvolvimento cultural e tecnológico deflagrado a partir do Iluminismo – atribuir-lhes uma simulada imagem de inferioridade e de atraso, associando-os diretamente a tal ideia, de modo que qualquer outra forma de interpretação da realidade que destoasse dos padrões racionalistas da Ilustração passou a ser tomada como primitiva e passível de dominação.⁵⁵

Esse tem sido o sentido das reflexões de diversos teóricos contemporâneos dedicados a uma historiografia da África, dentre eles, Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez, no livro intitulado **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. Com efeito, na referida obra, a autora tece considerações em torno de um ente por ela denominado “África inventada”. Após expor de forma generalizada o modo como se construiu – sob a lógica do racionalismo urdido no século XVI e reafirmado entre a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX – um equivocado pensamento ocidental em relação ao continente africano, além de destacar a contribuição do filósofo Friedrich Hegel (1770-1831) como arauto dessa cosmovisão hegemônica, a mencionada professora alcança a seguinte conclusão:

À luz dessa exposição geral creio ser possível acentuar três pontos. O primeiro é que na perspectiva apresentada é conferido à África um estado de selvageria, no qual predomina a natureza, isto é, não se

⁵⁵ Exemplo dessa visão pode ser verificado nas palavras do viajante Vincent Le Blanc: “Há povos tão selvagens que mal sabem falar, tão sujos que eles comem as entranhas dos animais cheias de imundices sem as lavar, e tão brutos que mais se parecem com cães famintos do que com homens que se utilizam da razão.” (LE BLANC, Vincent. *Les voyages fameux de Vincent Le Blanc*. Paris, s.e., 1649, t. 2, p. 2. *Apud* COHEN, Willian. *Français et africain*. Paris, Gallimard, 1980. In: SANTOS, Gislene Aparecida. **A invenção do “ser negro” (um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros)**. São Paulo: Educ/Fapespe; Rio de Janeiro: Pallas, 2002, p. 54.

produzem cultura e história. O segundo ponto é o que distingue os europeus dos africanos e os próprios africanos entre si. Por sua vez, o terceiro ponto é o que se refere ao africano da África subsaariana como sujeito sem “vontade racional”, equivale dizer, sem o elemento tido como pré-requisito para a transformação da realidade de acordo com critérios “racionais”. Em resumo: esse sujeito não tem condições de ultrapassar os limites de selvageria e de buscar um novo estado de existência. Essas ideias se completam com considerações específicas acerca desses “seres sem cultura” (HERNANDEZ, 2005, p. 20).

Essa mesma linha do pensamento relacionada ao continente africano foi também objeto de abordagem pelo historiador britânico John Donnelly Fage, quando da tessitura de considerações sobre a evolução da historiografia da África. O teórico ressalta a tendência da cultura europeia em considerar a história das sociedades não-europeias como algo indigno de ser estudado, visão resultante de uma mentalidade que, através do tempo, perpassou o Renascimento, o Iluminismo e a revolução científica e industrial no Velho Mundo. Assim, os intelectuais europeus passaram a acreditar numa preponderância dos objetivos, dos conhecimentos, do poder e da riqueza da civilização europeia a ponto de apregoarem a sobreposição desta sobre as demais civilizações, principalmente, sobre a África. Foi exatamente nesse contexto que Hegel defendera esse posicionamento eurocêntrico, externando em **Filosofia da História**, obra de 1793, a ideia de que os povos negros seriam incapazes de alcançarem o desenvolvimento e de receberem uma educação (FAGE, 2010, Vol. I, p. 8).

A respeito do quadro que se estabelece a partir desse ponto de vista europeizante lançado sobre as realidades africanas, entretanto, ressaltamos haver lugar para as reflexões de Fábio Leite, do Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo, em prefácio ao livro de Amadou Hampâté Bâ, **Amkoullel, o menino fula**. De maneira crítica e elucidativa, Leite (BÂ, 2003, p. 10) nos escreve em primeira pessoa:

Procuo sempre lembrar que existem duas maneiras principais de abordar as realidades das sociedades africanas. Uma delas, que pode ser chamada de periférica, vai de fora para dentro e chega ao que chamo de África-Objeto, que não se explica adequadamente. A outra, que propõe uma visão interna, vai de dentro para fora dos

fenômenos e revela a África-Sujeito, a África da identidade profunda, originária, mal conhecida, portadora de propostas fundadas em valores absolutamente diferenciais.

Sob esse prisma, podemos evidenciar nas espécies de discursos periféricos que insistem em reduzir as realidades africanas a meros estados de submissão à natureza – estados nos quais estaria cristalizada a inviabilidade de qualquer desenvolvimento plausível – a busca de uma configuração do continente africano como uma entidade teoricamente incapaz de se estabelecer como uma subjetividade detentora de identidade própria e autônoma, pronta a repelir as estratégias de dominação deflagradas por civilizações que, a exemplo da europeia, autodeterminam-se preponderantes.

Logicamente, é de se esperar que os expedientes que se proponham a chegar ao entendimento dos entremeios da relação das culturas africanas com a natureza deverão estar desarmados dessa visão periférica a que alude Fábio Leite. Todavia, mesmo um teórico que se encontre envolvido com a causa identitária africana estará sujeito ao risco de ver-se – falando a partir de “uma visão interna” – traído pela contradição ao exercer esse mister. Parece-nos ser essa a hipótese em que poderíamos enquadrar, por exemplo, o discurso formulado pelo senegalês Léopold Sédar Senghor, no qual percebemos o modo polêmico como o divulgador do movimento da Negritude manifesta-se a respeito dos perfis identitários do homem africano e do homem branco. Tematizando a razão negra e a razão branca, Senghor ressaltou a proximidade do africano com a natureza. O negro seria um homem da natureza, um ser da emoção – em contraposição ao branco, já que este seria um ser da razão. Desenvolvendo uma linha de análise que nos faça possivelmente compreender os fatores que teriam eventualmente conduzido Sédar Senghor à formulação dessa definição de um homem africano que não se articula movido pela razão helênica, não poderíamos vislumbrar fator outro que não a formação intelectual influenciada pelo ideário colonial europeu, hipótese aqui apoiada nas reflexões do reitor da Universidade Politécnica de Moçambique, Lourenço Rosário no artigo intitulado Literatura escrita e oral: aproximação e distanciamento, uma revisão ao aparato teórico. Nesse sentido, o também presidente do Fundo Bibliográfico da Língua Portuguesa (2010, p. 91) afirma que

O desenvolvimento do conhecimento e a constituição do sistema epistemológico, que reflitam o pensamento sobre determinadas matérias ou objetos de estudo, não podem ser tomados como sendo objetiva e univocamente acabados. Aquilo a que se convencionou chamar-se de ciência, quer nas humanidades, quer mesmo no estudo da natureza, no da vida orgânica e bio-antropológica, quantas vezes ela nos leva a pontos de vista diversos. (...) As chamadas Ciências Sociais e Humanas têm merecido um olhar teórico muito condicionado pelas ideologias dominantes, que contaminam de uma forma sutil o olhar de quem quer que seja, ganhando legitimidade muitas vezes carente de contextualização apropriada.

Levando em consideração a realidade verificada em Moçambique, país de origem colonial, Rosário (2010, p. 91) ressalta que seu país tornou-se herdeiro da “postura ocidental de refletir sobre as coisas a que a si dizem respeito, mesmo quando o sentido possa ser desajustado.” É possível que tenha sido esse o mesmo percurso teórico empreendido por Léopold Sédar Senghor, se considerarmos que, ao reduzir a identidade negra à emoção – em contraposição a uma identidade helênica diretamente associada à razão – o ex-presidente do Senegal culminou por reiterar, em certa medida, o sistema de ideias criado em torno de um tipo de discurso que deu base a que europeus julgassem a África como continente simplesmente submetido ao estado de natureza e seus habitantes como indivíduos que, destituídos de razão e norteados pela emoção, seriam incapazes de se desenvolverem e de desenvolverem culturas sustentáveis em relação à civilização do Velho Mundo. Todavia, retomando o raciocínio de Rosário (2010, p. 91), é importante ressaltar o posicionamento deste autor em deixar claro que as mentes (moçambicanas, no caso específico das reflexões do referido teórico) levaram, levam e levarão muito tempo a despertar para uma forma diferente de olhar a sua realidade com olhos outros, enfim mais próximos da realidade que lhes é própria.

No entanto, ainda no que se refere à discussão a respeito da relação dos africanos com a natureza e as tentativas de configuração do homem africano como indivíduo incapacitado a tornar-se sujeito de sua própria história, é preciso elencar concepções outras que vão divergir tanto daquele pensamento eurocêntrico, que se apoia, como verificamos, em Friedrich Hegel, quanto da visão externada por Léopold Sédar Senghor, ao atrelar a maneira de ser do homem africano à emoção. Nesse contexto de reflexão, o historiador de Burkina Fasso, Joseph Ki-Zerbo, nas linhas

introdutórias à **História Geral da África**, volume primeiro, ocupa-se em afirmar categoricamente que

A África tem uma história. Já foi o tempo em que nos mapas-mundi e portulanos, sobre grandes espaços, representando esse continente então marginal e servil, havia uma frase lapidar que resumia o conhecimento dos sábios a respeito dele e que, no fundo, soava também como um alibi: “Ibi sunt leones”. Aí existem leões. Depois dos leões, foram descobertas as minas, grandes fontes de lucro, e as “tribos indígenas” que eram suas proprietárias, mas que foram incorporadas às minas como propriedades das nações colonizadoras.

Mais tarde, depois das tribos indígenas, chegou a vez dos povos impacientes com opressão, cujos pulsos já batiam no ritmo febril das lutas pela liberdade. Com efeito, a história da África, como a de toda a humanidade, é a história de uma tomada de consciência. Nesse sentido, a história da África deve ser reescrita. E isso porque, até o presente momento, ela foi mascarada, camuflada, desfigurada, mutilada. Pela “força das circunstâncias”, ou seja, pela ignorância e pelo interesse. Abatido por vários séculos de opressão, esse continente presenciou gerações de viajantes, de traficantes de escravos, de exploradores, de missionários, de procônsules, de sábios de todo tipo, que acabaram por fixar sua imagem no cenário da miséria, da barbárie, da irresponsabilidade e do caos. Essa imagem foi projetada e extrapolada ao infinito ao longo do tempo, passando a justificar tanto o presente quanto o futuro (KI-ZERBO, 2010, Vol. I, p. XXXII).

Baseados nas noções apresentadas por Joseph Ki-Zerbo, podemos verificar a formação de uma conscientização a propósito de uma identidade africana e de constituição de um continente que se fez e se faz capaz de produzir a própria história, conscientização esta que se mostra descortinada por meio de um modo de olhar mais crítico em relação à intervenção colonizadora deflagrada pela Europa. Trata-se, pois, de uma visão que, engendrada a partir de dentro, lembrando o termo formulado por Fábio Leite, não só torna evidente a estratégia eurocêntrica de redução do continente africano a realidades condenadas a uma natureza selvagem mas também esclarece os projetos e práticas de exploração econômica que se escondem sob essa articulada identificação da África com a miséria e com o subdesenvolvimento. Reforça esse entendimento a afirmação do mencionado historiador (2012, Vol. I, p. XXXV) no sentido de que, considerando-se que a natureza, os homens, a geografia e a história não tenham sido benevolentes com o

continente africano, torna-se necessário levar em conta essas condições fundamentais do processo de evolução africana, de modo a se analisar de forma objetiva os problemas que se apresentam, abrindo-se mão, nesse processo de análise, da configuração de “mitos aberrantes como a inferioridade racial, o tribalismo congênito e a pretensa passividade histórica dos africanos”, uma vez que “Todas essas abordagens subjetivas e irracionais apenas mascaram uma ignorância voluntária”.⁵⁶

Por sua vez, a pós-doutora Leda Maria Martins, na obra **Afrografias da memória**, que a própria autora afirma ser “um livro de falas, um texto de narrativas, tecido com o estilete da memória curvilínea de uma das irmandades do Rosário, em Minas Gerais”,⁵⁷ enriquece o grupo de estudiosos até aqui elencados, na medida em que, vigilante e crítica – analisando aspectos da diáspora negra –, denuncia as estratégias de apagamento da África-Sujeito, com vistas a viabilizar a larga implantação do sistema escravocrata. Desse modo, Martins (1997, p. 24) fala de um olhar eurocêntrico e etnocêntrico que

desconsiderou a história, as civilizações e culturas africanas, predominantemente ágrafas, menosprezou sua rica textualidade oral; quis invalidar seus panteões, cosmologias, teogonias; impôs como verdade absoluta, novos operadores simbólicos, um *modus* alheio e totalizante de pensar, interpretar, organizar-se, uma nova visão de mundo, enfim.

A escritora mineira (1997, p. 25), após nos lembrar do modo como a África aparecia no imaginário europeu – qual seja, “como o território do primitivo, e do selvagem que se contrapunha às ideias de razão e de civilização, definidoras da pretensa ‘supremacia’ racial e intelectual caucasiana” – e também do expediente de que o continente africano “desenhava-se nos textos e nos registros do imaginário europeu como continente das sombras, *tabula rasa* a ser prefaciada, inventariada e

⁵⁶ A respeito dessas abordagens subjetivas e irracionais das realidades africanas, ver: PEREIRA, Édimo de Almeida. **Metamorfoses do abutre**: a diversidade como eixo na poética de Adão Ventura. Belo Horizonte: Nandyala, 2010, p. 59-62.

⁵⁷ O trabalho é dedicado, em síntese, ao registro da história da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, na região do Jatobá, em Belo Horizonte, Minas Gerais, a partir da tradição oral manejada e de registros escritos relacionados ao referido grupo.

ocupada pela inscrição simbólica ‘civilizada’ das nações europeias”, deixa bem claro o fato de que, a despeito da colonização e da transplantação de escravizados para o Novo Mundo, “o sistema escravocrata e a divisão do continente africano em guetos europeus não conseguiram apagar no *corpo/corpus* africano e de origem africana os signos culturais, textuais e toda a complexa constituição simbólica fundadores de sua alteridade, de suas culturas, de sua diversidade étnica, linguística, de suas civilizações e história.”

Contemporaneamente, reflexões teóricas e posicionamentos críticos que estabelecem ligação com os que são desenvolvidos tanto por Joseph Ki-Zerbo quanto por Leda Martins podem ser notados em outros estudiosos que se preocupam em reafirmar a existência de uma África-Sujeito, bem como em chamar a atenção para o fato de que existem culturas em África que merecem ser efetivamente estudadas e conhecidas a partir da utilização de outras ferramentas que não as que deram força e motivação ao processo de colonização que se abateu sobre as civilizações africanas por mão das chamadas nações hegemônicas da Europa.

No campo literário, por seu turno, pelo que vimos discutindo até o presente momento nesse trabalho de pesquisa, resta evidente que Antonio Olinto, em certa medida e com marcado pioneirismo, por meio dos romances que compõem a trilogia **Alma da África**, percorre, no desenvolvimento de sua escrita ficcional, caminhos de investigação, de valorização e de re-conhecimento das culturas africanas, abandonando antigos estereótipos, preconceitos e lugares-comuns que ainda hoje insistem em recair sobre as civilizações do continente negro.

Efetivamente, o romance **O rei de Keto**, para além da história da personagem Abionan – uma aguerrida mulher africana, encerra também a trajetória de diversos outros personagens, dentre eles Aduké, mãe de Abionan, e ainda as histórias do Sousa, este que – num exercício metalinguístico desenvolvido por Antonio Olinto – vem a ser um personagem criado por outro importante personagem do precursor romance **A casa da água**, qual seja, o presidente Sebastian Silva, segundo filho da velha Mariana.

Em ambas as histórias, no entremeio das tantas outras que exsurtem de **O rei de Keto**, despontam variados aspectos das culturas africanas, dentre eles a

proximidade com a natureza.⁵⁸ Tais elementos são percebidos por Jane Hervé (*apud* OLINTO, 2007, quarta capa), ao afirmar – sem deixarmos de chamar a atenção para a maneira de olhar marcadamente investida das características que resultam em um discurso típico dos críticos e dos teóricos que ainda consideram a África de “desde de fora”, ressaltando-lhe as “tradições de sensualidade” e reduzindo seus objetos culturais a elementos de “um universo mítico” –⁵⁹ que

Tendo por base o provérbio iorubá “Iyá ni wurá, babá ni digi” – “Mãe é ouro, pai é vidro” –, Antonio Olinto levanta em seu romance *O Rei de Keto* uma sociedade predominantemente feminina em sua visão da vida e da morte. Os ritos do dia a dia, o fascínio do mar aparecem num enredo que nos leva a uma grande parte da África Ocidental, com suas tradições de sensualidade, de submissão aos deuses que moram nas árvores, nos rios, no mar, nas folhas, em tudo que tocamos, cercados que somos por um universo mítico.

⁵⁸ Sobre a relação de inseparabilidade entre as culturas africanas e a natureza ver: DOMINGOS, Luis Tomas. A visão africana em relação à natureza. Disponível em <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST12/003%20%Luis%Tomas%20Domingos.pdf>>. Neste artigo, o professor da Universidade Estadual da Paraíba, considerando em específico o universo cultural bantu, afirma, de um ponto de vista mais amplo, que: “A finalidade da existência do homem na Cosmovisão africana está estabelecida no Universo e é influenciada pela ordem dos seres na natureza. Esta finalidade é independente dos desejos do homem, mesmo das suas aspirações mais sublimes. Alguns homens dão sentido à sua existência, orientados pela condição da sua riqueza simbólica, de sua família e pelas suas qualidades hereditárias, pelo poder religioso, acompanhados pelas doutrinas mitológicas e filosóficas, etc. Mas, na cultura Africana existe o parentesco original entre o homem e a natureza. Um dos fundamentos da arte de viver do Africano é a ‘participação’ ou a comunhão profunda com a Natureza.” (p. 2). O autor acrescenta ainda que: “Numa apreensão cosmológica da visão tradicional Africana, na relação entre o homem e a natureza, o indivíduo não é um sujeito abstrato, separado, independente das condições ecológicas da sua existência. O indivíduo não está separado das condições genealógicas e de seus pressupostos míticos, místicos, mágicos ou religiosos da terra. O ponto de partida desta apreensão é a integração do homem na natureza.” (p. 8). Por outro lado, Ana Lucia Santana, in: *Cultura iorubá*, disponível em <<http://www.infoescola.com/africa/cultura-ioruba/>>, assevera que “O cosmo iorubá é arquitetado em uma estrutura quádrupla, daí os sacerdotes serem também enquadrados em categorias que correspondem a esta visão de mundo. Os babalaôs dirigem o culto a Ifá, na dimensão da interação humana; os babalorixás e ialorixás – pais e mães que presidem as iniciações no orixá – lideram a adoração a estas divindades; os babalossaim – símbolos da paternidade – são os responsáveis pelo culto a Ossaim, a esfera das folhas, representantes da Natureza; e os babalójés/ babaojés – que protagonizam os pais na veneração aos ancestrais da linhagem masculina – comandam a adoração aos mortos.”

⁵⁹ Vale-nos não perder de vista a reflexão de Leite (BÂ, 2003, p. 10), anteriormente exposta: “Procuro sempre lembrar que existem duas maneiras principais de abordar as realidades das sociedades africanas. Uma delas, que pode ser chamada de periférica, vai de fora para dentro e chega ao que chamo de África-Objeto, que não se explica adequadamente.”

Por seu tempo, na história de Aduké, sobressalta-nos a proibição que se lhe impõe de nunca poder ver o mar. Quesilha, tabu externado por todos os babalaôs, depois de consultados todos os jogos, tal proibição coloca a família toda a cuidar de Aduké, desde pequena, para que não veja o mar, sob pena de esta vir a morrer. Previsão a que ninguém pode escapar, tal interdito parece constituir-se numa verdade cultural incontestável, tal como assevera Terry Eagleton no livro **A ideia de cultura**.

Com efeito, refletindo acerca do conceito de cultura⁶⁰ e de sua relação com a natureza Eagleton (2005, p. 10) menciona o que seria a noção de verdades culturais, para posteriormente chegar ao caráter sagrado que estas possuiriam. É com as seguintes palavras que o teórico inglês aponta que:

A raiz latina da palavra “cultura” é *colere*, o que pode significar qualquer coisa, desde cultivar e habitar a adorar e proteger. Seu significado de habitar evolui do latim *colonus* para o contemporâneo “colonialismo”, de modo que títulos como *Cultura e colonialismo* são, de novo, um tanto tautológicos. Mas *colere* também desemboca, via o latim *cultus*, no termo religioso “culto”, assim como a própria ideia de cultura vem na Idade Moderna a colocar-se no lugar de um sentido desvanecente de divindade e transcendência. Verdades culturais – trata-se da arte elevada ou das tradições de um povo – são algumas vezes verdades sagradas, a serem protegidas e reverenciadas. A cultura, então, herda o manto imponente da autoridade religiosa, mas também tem afinidades desconfortáveis com ocupação e invasão; e é entre esses dois polos, positivo e negativo, que o conceito, nos dias de hoje, está localizado.

Na narrativa em questão, no diálogo de Aduké com Abionan, percebemos na primeira personagem uma relativa tristeza ao revelar à filha a proibição em ver o mar; mas, por outro lado, podemos verificar concomitantemente a sustentação de um incompreensível orgulho dessa mesma personagem em ser alvo da referida interdição. Tais aspectos são descritos pelo narrador no seguinte excerto: “Ela dizia aquelas palavras com tristeza, mas também com certo orgulho que Abionan não entendeu” (OLINTO, 2007, p. 28).

⁶⁰ Sobre o conceito de cultura, consultar também: BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Porém, é importante ressaltar que tal proibição – que poderíamos considerar, neste exercício teórico, como sendo uma verdade cultural externada e alicerçada pelo prestígio dos babalaôs – gera discussões na família de Aduké. Há parte da família que contesta a proibição, achando-a uma tolice, uma vez que para ver o mar bastaria a vontade para tal.⁶¹ No entanto, o interdito é fortemente obedecido pela personagem, o que nos faz pensar na afirmação de Eagleton no sentido de que a cultura significa obediência a regras. Se a proibição impingida a Aduké era uma regra, haveria de ser acatada; todavia, poderia também ser quebrada. Isso pode ser percebido no seguinte fragmento da narrativa em questão:

Soube depois que o assunto era muito discutido na família, havia os que não concordavam com a proibição, ora que tolice, podia ver o mar sim, era só querer, uma tia de Abionan foi mais longe e quis forçar a mãe dela a ir ao Porto Novo e Cotonu, a Uidá e Aguá, surgiram discussões e mais discussões no conjunto de quartos em que irmãos e irmãs, tios e tias, filhos e sobrinhos, moravam juntos (...) (OLINTO, 2007, p. 29).

A obediência a regras, como característica do conceito de cultura, desponta da tentativa de esclarecimento da noção de cultura como algo regulamentador, quando Eagleton (2005, p. 13) nos fornece elementos para reflexão ao expor que:

Se cultura originalmente significa lavoura, cultivo agrícola, ela sugere tanto regulação como crescimento espontâneo. O cultural é o que podemos mudar, mas o material a ser alterado tem sua própria existência autônoma, a qual então lhe empresta algo da recalcitrância da natureza. Mas cultura também é uma questão de seguir regras, e isso também envolve uma interação entre o regulado e o não-regulado. (...) O seguimento de regras não é uma questão nem de anarquia nem de autocracia. Regras, como culturas, não são nem puramente aleatórias nem rigidamente determinadas – o que quer dizer que ambas envolvem a ideia de liberdade. Alguém que estivesse inteiramente eximido de convenções culturais não seria mais livre do que alguém que fosse escravo delas.

⁶¹ Retomando o pensamento de Ferdinand Tönnies, é-nos possível afirmar que tal verdade cultural no âmbito da comunidade e da sociedade se dá a partir da *Wesenville*, ou seja, só poderá ser alterada por iniciativas inovadoras da *Kurville* se tal iniciativa for legitimada pela *Wesenville*, quando então passará a ser uma prática da comunidade.

A ideia de cultura, então significa uma dupla recusa: do determinismo orgânico, por um lado, e da autonomia do espírito por outro. É uma rejeição tanto do naturalismo orgânico, por um lado, e da autonomia do espírito, por outro. É uma rejeição tanto do naturalismo como do idealismo, insistindo, contra o primeiro, que existe algo na natureza que a excede e a anula, e, contra o idealismo, que mesmo o mais nobre agir humano tem suas raízes humildes em nossa biologia e no ambiente natural. O fato de que a cultura (que, nesse aspecto, é como a natureza) possa ser um termo ao mesmo tempo descritivo e avaliativo, designando o que realmente evolui bem como aquilo que deveria evoluir, é relevante para essa recusa tanto do naturalismo como do idealismo. Se o conceito se opõe tenazmente ao determinismo, é igualmente cauteloso com relação ao voluntarismo. Os seres humanos não são meros produtos de seus ambientes, mas tampouco são esses ambientes pura argila para automodelagem arbitrária daqueles.

É-nos possível verificar algo na narrativa olintiana que, de certo modo, ilustraria a ocorrência, na ideia de cultura, do caráter dúplice entre determinismo e voluntarismo a que se refere o teórico inglês. Notemos que, embora Aduké seguisse fortemente a proibição de ver o mar, o que revela evidente determinismo, há uma ocasião em que a personagem decide viajar com a filha Abionan e, nessa viagem, ambas chegarão às cercanias do mar, ato no qual se configura certo voluntarismo, pois as personagens vão buscar uma aproximação – ou pelo menos sabem da possibilidade dessa aproximação – com aquilo que era proibido. Interessante verificarmos que Antonio Olinto trabalha a questão do fascínio que o interdito gera sobre o interditado, ao narrar que a menina (no caso, a personagem Abionan) se sente também cercada por aquela proibição, antes direcionada somente a sua mãe. Assim escreve o romancista ubaense:

(...) a mãe de Abionan, que todo o mundo chamava de Aduké chegou a fugir de casa, andou uns tempos em Ilara, quando voltou estava mais calada, a menina se sentira cercada por aquela proibição, via a mãe fazendo comida, acendendo o fogo, carregando cabaças na cabeça, achava-a diferente, passou a ter um desejo forte de ver o mar, às vezes o desejo doía sem ela saber como, perguntou a gente mais velha, como é o mar?, teve respostas de vários tipos, não dava para entender, mas em todas elas diziam que era grande, muito grande, houve um dia em que a mãe pegou a menina e disse que iam viajar, (...) (OLINTO, 2007, p. 29).

No entanto, o interdito, nos limites teóricos apresentados nesse Capítulo 4, poderia ser considerado, conforme apontado em linhas anteriores, como uma verdade cultural, e o respeito a ela é demonstrado ao longo da viagem que as duas personagens empreendem. Aduké não dará um passo adiante daquele e daquilo que está culturalmente estabelecido para ela: é a palavra dos babalaôs a surtir efeito sobre sua vida. Uma vez mais, o narrador olintiano nos fala de aspectos culturais africanos, ainda ocupado em contar sobre a viagem de Aduké em direção ao proibido:

No dia seguinte a mãe não teve pressa em continuar a viagem. Andaram por muitas ruas, comeram bolos de feijão, peixe seco, milho, quando a mãe a puxou pela mão pensou que fossem caminhar muito, mas iam devagar, a estrada agora estava cheia, diferente das outras, gente com roupas diferentes, ouviu palavras que não conhecia, a mãe explicou:

– É a língua dos Fon.

Viu moças com os seios soltos, mulheres com tatuagens no ventre e nos seios, às vezes também nas pernas, notou que a mãe parecia outra, o olhar fixo, quando pararam sentaram-se na beira da estrada, gente continuava passando, a mãe chamou um homem que estava perto e, com o mesmo olhar, perguntou:

– Que cheiro é este?

– Cheiro?

– Não está sentindo?

– Não.

Ela parecia confusa.

– Mas eu estou. Um cheiro diferente.

O homem levantou o nariz, depois de um instante parado perguntou:

– Não será maresia?

Abionan não conhecia a palavra, a mãe também parecia que não, o homem explicou:

– É cheiro do mar.

– Está perto?

Ele fez um cálculo:

– Um quilômetro.

A mãe encostou-se numa árvore:

– Já se pode ver daqui?

– Não. Daqui não. Só caminhando até o alto daquele morrinho (OLINTO, 2007, p. 30-31).

Dando prosseguimento à história, o narrador nos oferece uma noção de como se porta o indivíduo ao deparar-se com aquilo que culturalmente aceita como lhe sendo proibido. Nesse panorama, o que aporta no espírito desse indivíduo pode ser

considerado como a sensação de medo diante do desconhecido ou do que o interdito reza como consequência para aquele que o põe a prova. Enfim, em sinal de obediência, a alternativa para as personagens é o retorno ao ponto de origem.

Aduké e Abionan ficaram olhando para o morro, de repente a menina teve medo, sentiu um medo como não conhecera ainda, quis falar e teve medo, olhou para a mãe e percebeu que também ela estava com medo, passaram minutos sem palavra, o movimento da estrada parecia aumentar, só bem mais tarde a mãe a levou para uma casa onde arranjaram onde dormir, dormiram sem comer, a noite toda foi aquele cheiro, entrava por todo lado, entrava pela pele da gente, e a menina sonhou com a estrada, o cheiro, peixes secos, olhava para um morro querendo ver o mar, não via nada, acordava no meio da noite e sentia o cheiro, na manhã seguinte a mãe pegou na mão de Abionan e em silêncio as duas fizeram o caminho até Saketê, andavam depressa, a mãe não quis parar, procurou a estrada outra vez, foram além de Itajebu, era tarde da noite quando chegaram a Pobé, quase não se viam lampiões no mercado em silêncio, dormiram na praça mesmo, não havia mais cheiro de mar no sono (OLINTO, 2007, p. 31).

Entretanto, há que ressaltarmos que a proibição incide somente sobre a personagem Aduké. Em nada afetaria a filha, Abionan, a visão do mar. Assim sendo, mais tarde, quando já quase moça, Abionan irá se cercar de informações junto a Fatogum, líder religioso de sua comunidade, sobre o que fazer e como proceder para se aproximar das imensas águas.

Abionan ouvira muitas vezes a palavra okun que significava mar e oceano, mais tarde Fatogum recitaria para a menina, então quase moça, versos de Ifá, o deus da adivinhação, a voz do babalaô estava grave e o rosto soltava as palavras como se elas estivessem morando no peito e precisassem sair:

Iwáju okun
Okun ni wón-ón se.
Eyin okun
Okun ni wón-ón se.

A frente do mar
é mar.
A traseira do mar
é mar.

Fatogum explicou sem mudar de voz que havia sacrifícios e oferendas que Ifá exigia fosse feitos em frente ao mar, na praia ou

num morro, o povo de Idó precisou de um rei e foi pedi-lo ao mar, o mar é o mar, presentes ao mar têm valor e força, o mar não tem frente nem fundos, ninguém conhece o fim do mar, Abionan ficava triste porque a mãe não veria o mar, depois daquela viagem custaram a conversar sobre o assunto, só bem mais tarde perto da morte o mar se imporia a Aduké, deitada na areia em frente à Casa da Água, Abionan se sentia culpada de ver o mar que a mãe não podia ver, na primeira vez ficara horas olhando, queria pegar cada detalhe de onda, de barcos, de horizonte, reparou nas gaivotas para contar como eram os pássaros do mar, aspirou o cheiro e viu-se menina outra vez, a mãe encostada na árvore, o cheiro de agora vinha no vento e com o vento e parecia libertar o corpo de um peso, fora ver de perto o movimento dos pescadores, apanhou conchas, limpou as maiores que levou para a mãe, (...) (OLINTO, 2007, p. 31-32).

A aproximação e o efetivo contato de Abionan com o mar nos levam a pensar por que isto não seria possível também para sua mãe Aduké. Provável verdade cultural absorvida por esta personagem a ponto de privá-la da experiência vivida pela filha, sobre a qual não incidia o interdito, essa proibição é respeitada por Aduké até os últimos dias de sua vida. Todavia, a personagem chegará a experienciar um encontro com as águas do mar, o que nos faz retomar a afirmativa de Eagleton, anteriormente exposta, no sentido de que não se pode ver no conceito de cultura, igualado à natureza, algo de determinismo, pois os seres humanos não seriam apenas produtos de seus ambientes e tais ambientes não seriam mera matéria para automodelagem daqueles. Referidos aspectos teóricos parecem encontrar abrigo na narrativa de Antonio Olinto, que prossegue com as seguintes palavras:

(...) apanhou conchas no chão, limpou as maiores que levou para a mãe, esta ouviu o começo da frase:

– Mãe, estive na praia...

Interrompeu imediatamente o que a filha ia dizer, nunca se mostrara tão ríspida, quase com raiva:

– Não quero saber.

– Mãe, o mar...

– Não quero saber.

Abionan teve medo de continuar, a mãe ficou olhando para um pé de irokô, a árvore subia forte, quis entregar as conchas, mas não soube como, largou-as no chão perto da mãe que olhou para elas durante muito tempo, depois estendeu a mão direita e passou os dedos sobre a concha maior, Abionan deixou-a naquele gesto, com medo de que a mãe visse que ela vira, antes pensara que o proibido para a mãe também fosse proibido para a filha, consultou Ifá, mãe e

filha não seguem o mesmo destino?, Fatogum jogou os búzios que também eram do mar, leu a sorte e respondeu que não, o que estava proibido para a mãe não era proibido para a filha, mas seria necessário que esta colocasse uma oferenda diante de um rio ou numa cachoeira, Abionan preparou os componentes da oferenda com todo o cuidado, um punhado de milho, uma cabaça quebrada, uma folha de palmeira, uma galinha cortada em duas partes e nove obis, tudo posto na margem de uma corrente de água, sentiu-se livre para ver o mar, e viu o mar (OLINTO, 2007, p. 32-33).

Livre do interdito, Abionan, a filha de Aduké, chegará um dia, como vimos, a se encontrar com o mar. Esta última, entretanto, conforme adiantamos, irá conhecer o mar somente pouco tempo antes da própria morte. O narrador relata a decisão de Aduké em enfrentar o interdito cultural, do seguinte modo:

Sentada e esperando, no silêncio do mercado de Keto, Abionan reviveu a viagem final, a última, desde a hora em que a mãe – era de manhã – a chamara para dizer:

– Fique perto de mim.

Abionan pegara na mão de Aduké, um tanto fria, quisera saber se precisava de alguma coisa.

– Não.

Fora uma negativa seca.

Mãe e filha permaneceram juntas no quarto, a janela aberta, o sol batendo no topo da árvore sagrada, Aduké dissera:

– Vou lhe fazer um pedido, filha.

– Pode fazer, mãe.

Não fizera o pedido na mesma hora, parecera ter-se esquecido, fechara os olhos, Abionan se assustara:

– Sente alguma dor?

Abri os olhos:

– Dor? Não. É uma tonteira.

A filha ficara quieta, pensara em chamar o médico, houve um cacarejar lá fora, junto com ele um barulho de crianças, acabara perguntando:

– Chamo o doutor?

– Não.

– Fatogum?

– Também não.

A mãe fechara de novo os olhos, Abionan quis saber:

– Qual é o pedido, mãe?

Fora como se a mulher tivesse subido de dentro de si mesma:

– Pedido?

Olhou para a janela e disse:

– Eu quero ver o mar.

– O mar, mãe?

– O mar.

Abionan ficara sem saber o que dizer, a mulher repetira:

– Eu quero que você me leve para ver o mar.

Abionan apertara ainda mais contra si o corpo da mãe que continuara, a voz um tanto ansiosa:

– Haverá tempo?

–Tempo? Claro que há (OLINTO, 2007, p. 318-319).

Finalmente, dar-se-á o encontro de Aduké com o mar que lhe fora por toda a vida proibido. Amparada por Abionan, a personagem enfrenta a interdição de ordem cultural que a submetera por tantos anos. O autor da trilogia **Alma da África**, por intermédio do narrador, conta-nos como se dera essa significativa passagem:

Foram devagar, o chão era de altos e baixos, passaram perto do cemitério onde estava enterrado o Presidente Sebastian Silva, a cruz de madeira, um vento forte batera-lhes no rosto, a mãe abaixara a cabeça, os pés mergulhavam na areia, uma vegetação rasteira segurava-lhe de vez em quando os passos, Aduké levantara os olhos para a frente, e vinha chegando o ponto de separação entre o fim ou o começo da areia e as águas que subiam e desciam, ela firmara os olhos e fora se aproximando com a filha, andava e olhava, o vento ficara mais forte mas desta vez a mulher não abaixara a cabeça, até que as duas pararam no ponto em que as ondas foram bater-lhes nos pés, Aduké estendera a vista e respirara com força o cheiro do mar, aí fora baixando aos poucos o corpo, no esforço de sentar-se, Abionan a ajudara e sentara-se ao lado, um barco passava ao longe, a cor das águas era verde, as ondas traziam e levavam um pedaço de madeira, a mãe dissera:

– Nunca pensei.

Abionan quisera falar, mas a voz não saíra, a mãe repetira:

– Nunca pensei (OLINTO, 2007, p. 325).

Vale-nos ressaltar que o encontro de Aduké com o mar será coroado pelo momento de celebração e pela beleza de uma festa, materializados por meio de um cortejo de pessoas que tocam e dançam na praia em homenagem ao mar, como se o autor, incansável observador e admirador das culturas africanas, recompensasse a personagem de toda a privação a que esta estivera submetida ao longo de sua existência.

Como saber de antemão?, Abionan também olhara para ele com olhos novos, fora como se nunca o tivesse visto antes, o verde se encontrava com o céu e as ondas pareciam donas de uma vontade própria, nesse exato momento uma festa parecera começar atrás dela, atabaques batiam, surgiam cantos, Abionan voltara a cabeça para trás e vira um cortejo da maior beleza, homens e mulheres com roupas lindas, tivera a impressão de um cortejo real, um rei e uma rainha deviam caminhar à frente de todos, os atabaques tocavam alto, não poderia ser um desfile de egunguns, ou seria?, poderia ser um casamento, o homem e a mulher cercados pelos atabaquistas seriam o noivo e a noiva, os cânticos se aproximaram e o cortejo veio na direção da mãe e da filha, na direção do mar, Aduké também tentara virar o rosto para ver, mas já homens e mulheres dançando chegavam mais perto, postaram-se bem ao lado, mãe e filha viram quando um grupo deles entrou no mar, (...) (OLINTO, 2007, p. 327).

Interessa-nos e sobressalta-nos o tratamento que Antonio Olinto imprime ao objeto de sua observação, e também fonte para sua escrita, qual seja, as realidades culturais africanas. Podemos afirmar que o autor ubaense contribui, à sua maneira – visto que sua ficção não deixa de estar relacionada com a realidade de um tempo histórico de (re)aproximações do nosso país com a África – para a formação de um imaginário brasileiro a respeito daquele continente. Assim, considerada verdade cultural ou não, sob a perspectiva de uma visão cultural não africana, a proibição de Aduké em ver o mar sob pena de lhe sobrevir a morte é, de certo modo, respeitada pelo autor, uma vez que, em seu exercício de escrita, não se furta em deixar que sobre a personagem recaia o efeito decorrente da transgressão ao interdito estabelecido. Desse modo, a personagem faz a passagem, que será, por outro lado, motivo de festa, porque a visão do que seja a morte guarda também suas diferenças – suas verdades – de cultura para cultura, visão essa que é, inclusive, uma das molas motrizes da narrativa olintiana em **O Rei de Keto**, conforme anteriormente mencionado. É lastreado nas visões que se fazem possíveis por meio desse prisma que o narrador descreverá, então, a morte da personagem Aduké em frente ao mar:

Abionan sentira que a mãe relaxara os músculos, olhava para a filha com uma expressão de quem busca uma resposta, e repetira:
– Nunca pensei.

Fora arriando o corpo que estava sem peso, a filha a amparava, a maresia aumentara, o vento soprava numa rajada mais forte, os cabelos de Aduké se agitaram no ar, o rosto se imobilizara,

os olhos começando a se fechar e ela apertando o braço da filha dissera ainda, uma última vez:

– Nunca pensei.

Os olhos não se fecharam de todo, continuaram abertos para o mar, Abionan ficara ali assim com ela durante longo tempo, o corpo da mãe apoiado no seu, o barulho das ondas embalando os pedaços de pensamentos que, nem sempre completos, lhe passavam pela cabeça e desapareciam sem deixar gosto.

Abionan levantou-se e, segurando a mãe pelos ombros, foi-lhe arrastando o corpo sobre a areia, a casa de Mariana ficava no outro lado da estrada, os pés de Aduké riscavam sulcos no chão, de vez em quando a filha parava, descansava um pouco, depois continuava, em frente ao cemitério aparecera um homem com três marcas verticais em cada face que perguntara:

– O que foi que houve?

– É minha mãe. Quer me ajudar a levá-la até aquela casa?

O homem segurava Aduké com força, olhara para Abionan:

– Ela está fria.

– Está.

– Por quê?

– Ela morreu.

O som da própria voz anunciando a morte da mãe parecera vir de outra pessoa, a velha Mariana surgira na janela, depois sumira, dois homens desceram da Casa da Água, e juntos com o homem das três marcas levaram o corpo escada acima, Abionan subira atrás, Mariana mandara fosse colocado o corpo sobre a mesa da sala, trouxera lençóis, acendera velas, no fim perguntara:

– Que é que você quer que se faça?

– Quero levá-la de caminhão para Keto. Vou enterrá-la onde ela pediu para ser enterrada (OLINTO, 2007, p. 327-328).

Ainda a propósito do interdito que pairava sobre Aduké e de toda a movimentação de Abionan em levá-la ao encontro do mar – quando a matriarca manifestou o desejo de vê-lo mesmo sabendo estar próxima ao momento de sua própria morte – vale ressaltar o posicionamento assumido pelo autor quanto ao tema, externado pela fala da velha Mariana (personagem emblemática de toda a trilogia **Alma da África**, e naturalmente uma agudá, o que significa que o ponto de vista por ela externado não é exatamente africano, mas afro-brasileiro), e que nos faz pensar uma vez mais na discussão de Eagleton, acima considerada, quanto ao caráter de determinismo e de voluntarismo da cultura e da natureza, pois o autor ubaense, sabendo do interdito, ressalta a validade de quebra do mesmo ao admitir que Aduké tinha de ver o mar. Tais elementos surgem a partir das palavras que compõem o seguinte excerto :

Haviam estendido várias esteiras no caminhão, esteiras de cores tristes, o corpo de Aduké fora levado pelos homens que o colocaram sobre as esteiras, Mariana acompanhara o trabalho dos homens, dissera a Abionan:

- A menina está em Paris.
- Eu sei.
- Por favor, não precisa. Desculpe esse trabalho todo, mas ela quis ver o mar. Tive de trazê-la.

A velha Mariana parecera ter pensado antes de dizer:

- Fez muito bem. Ela tinha de ver o mar (OLINTO, 2007, p. 328).

De um modo geral, toda a narrativa da trilogia **Alma da África** está impregnada de episódios que revelam o processo de formação identitária por que passaram a personagem Mariana e seus familiares ao ingressarem na África, o que nos permite reafirmar que a opinião da protagonista, em termos culturais, em relação ao interdito proibitório de matriz cultural notadamente africana que incide sobre Aduké, está longe de ser a opinião de uma africana ou de uma brasileira africanizada. O ponto de vista é de alguém que se encontra posicionado fora dessa realidade cultural e é por isso que para Mariana – agora nesse exato ponto da narrativa já uma velha matriarca – Aduké, esta, sim, uma matriarca africana, deveria ser levada para ver o mar, sem maiores impedimentos.

Vale recorrer uma vez mais a Guran (2000, p. 73) para darmos notícia da intervenção que a formação cultural adquirida pelos ex-escravizados retornados – onde incluímos também os seus descendentes brasileiros – exerceu sobre as sociedades africanas em que se fizeram presentes. Nesse sentido, o autor afirma que foram os ex-escravos retornados os verdadeiros construtores da identidade social agudá, sendo responsáveis pela introdução de um *savoir-faire* tanto no que diz respeito à produção de bens quanto à produção agrícola. Assim, os brasileiros estabelecidos na Costa eram comerciantes, não colonos ou artesãos. Foi, conforme o citado teórico, com a chegada dos ex-escravos do Brasil que a produção de bens passou a representar maior importância na economia da região.⁶²

⁶² Guran (2000, p. 78) conclui as reflexões do sugestivo subtítulo denominado *Exilados na encruzilhada das culturas II* com o seguinte raciocínio: “Se eles tinham partido como escravos, foi como senhores que voltaram. Alguns se tornaram ricos e poderosos, comerciantes ou habilidosos políticos, enquanto outros implantaram várias técnicas, como a construção civil, a carpintaria, a marcenaria etc. Mas, tanto uns como outros, todos guardaram e transmitiram a seus filhos a cultura adquirida no Brasil, adaptando-a às condições da vida africana.”

Nesse mesmo sentido, ocupado com as questões atinentes à relação entre a África e o Novo Mundo, RALSTON (2010, Vol. VII, p. 875) afirma que:

De 1880 a 1935, os laços entre africanos e negros americanos foram essencialmente de cinco tipos: a) movimentos de retorno dos negros à África ou emigração dos negros – principalmente da América do Norte, mas também das Antilhas e do Brasil – para diversas regiões da África (sobretudo para a África ocidental, mas igualmente para a África do Sul e o Chifre⁶³); b) evangelismo americano, com a ida de missionários afro-americanos para a África a fim de propagar o Evangelho; c) repetição da rota do meio (África-Índias Orientais), sob a forma de uma corrente de estudantes africanos que se matriculavam em escolas e universidades americanas para negros; d) pan-africanismo, revestido de diversas formas (conferências, criação de organismos, atividades educativas, literárias e comerciais), que puseram africanos em contato com o mundo negro das Américas e contribuíram para influir na evolução da África colonial; e) persistência e transformação dos valores culturais africanos na América Latina e nas Antilhas.

Tratando dos movimentos de retorno dos escravizados libertos do Brasil à antiga Costa dos Escravos, este mesmo teórico relata que muitos desses imigrantes, que haviam sido “negros de ganho” no Brasil e dispoendo de tecnologia própria, edificaram bairros residenciais em Porto Novo, Quidah e principalmente em Lagos, onde foi construído o bairro brasileiro, em que se encontram ainda sobrados de estilo baiano. Ainda segundo o historiador, o estilo desses sobrados identifica algumas construções do interior, nas áreas onde vivem as populações de origem iorubá. Em Quidah, assim como também na cidade de Porto Novo, desenvolveu-se uma espécie de construção que, independentemente de sua riqueza ou de sua simplicidade, seguia de modo muito aproximado o traçado da “casa-grande”, tipo de construção característica dos engenhos açucareiros ou das regiões de *plantations* do Brasil colonial (RALSTON, 2010, Vol. VII, p. 882-886).⁶⁴

⁶³ O Chifre da África é a região situada no extremo leste do continente africano, correspondente ao território da Somália, o qual é banhado pelo Golfo de Áden e pelo oceano Índico (Cf. Atlas National Geographic: África II, p. 60).

⁶⁴ Para maiores detalhes, recomendamos a leitura de RALSTON, Richard David. A África e o Novo Mundo. In: BOAHEN, Albert Adu. **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2. ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 875-918.

As atividades desenvolvidas pelos ex-escravizados oriundos do Brasil e de seus descendentes, bem como a influência cultural que passaram a exercer na cidade de Lagos, são abordadas também nas lições de Cunha (2012, p. 167-168), as quais apontam que ao invés de se dedicarem simplesmente ao trabalho agrícola, na realidade, os brasileiros se orgulhavam antes de serem artesãos: pedreiros, mestres de obras, marceneiros, carpinteiros, alfaiates, ourives, barbeiros-cirurgiões, como no Brasil. As mulheres brasileiras eram conhecidas como costureiras e quituteiras. Grandes nomes de mestres de obras são lembrados como o de Lázaro Borges da Silva, que trabalhou na igreja Holly Cross, iniciada em 1879, ou de marceneiros, como Balthazar dos Reis, que ganhou uma medalha de bronze na Exposição Colonial de 1886 com uma mesa marchetada (*The Lagos Observer*, 1 e 5.1.1887; A. Laotan, 1961). Todavia, é na arquitetura que os brasileiros vão alcançar maior reputação: a mesquita da Shitta Bey, por exemplo, é obra de brasileiro, do mesmo modo que a mesquita central de Lagos. Os sobrados do bairro brasileiro de Lagos, que comprovam a fortuna de seus donos, servirão de modelo para o resto da região iorubá.

Tomando uma vez mais o estudo do termo cultura, verificamos que o mesmo tem início como nome de um processo – cultivo de vegetais ou criação e reprodução de animais –, estendendo-se para cultivo ativo da mente humana e se tornando em finais do século XVIII uma nomenclatura para a configuração ou a generalização do “espírito” que orienta o modo de vida global de um povo (WILLIANS, 1992, p. 10).

Ainda segundo afirma Willians (1992, p. 29), ao investigar o campo de estudo da sociologia da cultura, “o que o sociólogo da cultura ou o historiador cultural estudam são as práticas que produzem não só ‘uma cultura’ ou ‘uma ideologia’ mas, coisa muito mais significativa, aqueles modos de ser e aquelas obras dinâmicas e concretas em cujo interior não há apenas continuidades e determinações constantes, mas também tensões, conflitos, resoluções e irresoluções, inovações e mudanças reais”. Tais tensões e conflitos se fazem presentes nos excertos acima apontados, à medida que neles pudemos evidenciar alguns aspectos de conflito e de mediação nas relações culturais entre os ex-escravizados brasileiros, e seus descendentes, e os nativos da África para a qual retornaram ou na qual ingressaram, portando um conjunto de práticas da vida absolutamente diverso do experienciado nas culturas africanas, visto que adquirido em terras brasileiras.

Uma vez considerada a diversidade de estudos de outros autores a propósito do tema cultura – como por exemplo Alfredo Bosi e Raymond Williams – ressaltamos que nossa opção pelos excertos de Terry Eagleton para desenvolvimento desse trabalho de investigação deu-se como mero estratagema de necessária delimitação do *corpus* teórico. Sendo assim, importa observarmos que a dificuldade para a construção de um conceito único para o termo cultura permeia o trabalho desse referido autor, do qual extraímos alguns aspectos para dar fundamentação à discussão aqui apresentada, expediente em que também tomamos por norte a escrita ficcional de Antonio Olinto, que se acha notoriamente apoiada na observação das culturas africanas. Portanto, procede ressaltarmos, nesse momento, que justamente por considerarmos a utilização da expressão plural “culturas africanas” e tendo em vista a lição de Edward W. Said (1995, p. 46) no sentido de que “Longe de serem algo unitário, monolítico ou autônomo, as culturas, na verdade, mais adotam elementos ‘estrangeiros’, alteridades e diferenças do que os excluem conscientemente”, verificamos ser cabível fazermos ao referido conceito unitário de cultura – utopia de fácil constatação, sobretudo, quando nos referimos ao continente africano – a devida crítica.

Cientes da noção de pluralidade que deve acompanhar a conceituação para o termo cultura, evidencia-se-nos, desse modo, uma certa limitação das culturas ocidentais no que tange ao entendimento pleno a respeito do que efetivamente venham a ser as culturas africanas, assim como clara se torna a nossa convicção de que os limites do presente trabalho de investigação se mostram insuficientes para dar cabo à necessidade de estudo e de pesquisa dos intrincados universos culturais africano e afro-brasileiro. Prova maior disso está na discussão que também nos permite a prosa olintiana, ainda à luz das ideias de cultura, ao buscarmos analisar, do mesmo romance **O rei de Keto**, a *História do Sousa em Paris* e os conflitos e ganhos que possam, respectivamente, incidir sobre – e advir para – os indivíduos em seus deslocamentos interculturais.

Contudo, antes de passarmos a esse próximo ponto, o que não poderíamos deixar de fazer constar ainda nesse estudo – no qual, baseados nos excertos de Terry Eagleton, recorreremos ao termo verdade cultural para discutirmos a noção de interdito que se abate sobre a personagem de uma das narrativas de matriz africana a nós apresentada por Antonio Olinto – são as contribuições do filósofo Michel Foucault, em seu trabalho **A ordem do discurso**, a respeito do vocábulo *verdade*,

mais exatamente da vontade de verdade. Referida fonte teórica foi objeto de abordagem e estudo em Pereira, Édimo (2010, p. 23-24), onde verificamos, em síntese, que analisando a unidade material denominada discurso Michael Foucault (1996, p. 9) esclarece que as sociedades elaboraram historicamente formas ou sistemas de interdição e de exclusão dos discursos. Assim, persistindo dentre os sistemas de exclusão, haveria a vontade de verdade, que surge a partir da oposição entre o que seja verdadeiro e o que seja falso, tendo em vista que devemos buscar ao longo da história qual a vontade de verdade que haveria prevalecido por intermédio de nossos discursos. Segundo Foucault (1996, p. 20), apontávamos, a razão para se forjar esse mecanismo de exclusão é decorrente do fato e do final questionamento no sentido de que “... se o discurso verdadeiro não é mais, com efeito, desde os gregos, aquele que responde ao desejo ou aquele que exerce o poder, na vontade de verdade, na vontade de dizer esse discurso verdadeiro, o que está em jogo senão o poder?”

Tendo em vista a ligação da vontade de verdade com o poder, à luz do que nos preleciona o filósofo francês, e as estratégias de legitimação do discurso que se diz verdadeiro, é preciso pensar na relatividade que estaria também encerrada no termo verdade cultural. Podemos evidenciar, assim, que algo que seja considerado verdadeiro em determinadas culturas europeias, eventualmente, poderá não ser aceito como verdade no variado universo das culturas africanas. Em razão disso, cabe ressaltar, por prudência, o caráter de relativização que desejamos dar à expressão verdade cultural, quando da realização da análise da história de Aduké, ao atribuirmos a natureza de verdade cultural a um interdito que pode, por exemplo, estar ligado a uma cultura africana em específico, e não a todas as culturas africanas. Fato é que deverá incidir sobre o referido interdito a relativização própria de tudo o que possa ser tido por verdadeiro dentro dos contextos socioculturais. Não obstante, não podemos desprezar a importância do arcabouço teórico fornecido pelas investigações de Terry Eagleton enquanto material que se fez capaz de nos auxiliar no exercício de análise de aspectos próprios de um dos romances que constituem o *corpus* da presente investigação, tomando por medida o fato de que permitiu-nos desenvolver uma linha de interpretação a respeito de um trabalho de ordem literária, ao qual não devemos deixar de atribuir e no qual não podemos deixar de reconhecer a característica mor que é a de tratar-se de uma obra de ficção.

4.3 O deslocamento do Sousa em Paris

Conforme adiantamos, o romance **O rei de Keto** nos reserva ainda as várias histórias relatadas pelo Sousa. Parece-nos importante, nesse momento, a abordagem do modo como Antonio Olinto se utiliza desse personagem – criação ou reflexo/voz interior de outro personagem relevante na saga afro-brasileira narrada na trilogia **Alma da África**, qual seja, Sebastian Silva, filho da afrodescendente Mariana – para externar aspectos das culturas africanas e de determinadas maneiras de pensar que são próprias das mesmas.

Inicialmente, podemos afirmar que Sebastian Silva é um personagem marcado pelo hibridismo, tendo em vista que, antes, sua própria mãe, Mariana, é também uma identidade cultural híbrida, uma vez que nascera no Brasil, neta de uma ex-escravizada de origem nigeriana. Por outro lado, reflexo da criação e da personalidade afro-brasileira de Sebastian Silva, o personagem Sousa⁶⁵ é também portador de uma identidade cultural híbrida como a de seu criador, e alguns aspectos de sua trajetória servirão ao propósito desse trabalho de pesquisa em procurar discutir o estranhamento cultural pelo qual passa o indivíduo – natural de uma área historicamente submetida ao regime colonial – ao tomar contato com a cultura hegemônica metropolitana.

Diva Bárbaro Damato, em trabalho intitulado *As literaturas do caribe francês e a noção de crioulezização* (in CHAVES e MACEDO, 2003, p. 31-40), aponta no sentido de que “Uma das características da contemporaneidade é o crescimento vertiginoso dos contatos culturais entre os povos da Terra”. Em razão do fato de conter em suas linhas o relato de um tempo de contato entre culturas diversas, a *História do Sousa em Paris*, tomada de forma ampliada, serve-nos, portanto, de fundo para considerarmos o fenômeno das migrações e dos deslocamentos populacionais que vêm ocorrendo no mundo já há bastante tempo. Referido fenômeno tem demonstrado, aliás, uma intensificação desde as últimas décadas do século XX, trazendo, segundo (COSER *apud* FIGUEIREDO, 2005, p. 163-164), consequências

⁶⁵ O nome Sousa, escolhido pelo autor para a personagem, denota a importância atribuída ao sobrenome Souza, uma vez que pode ser uma referência a Francisco Félix de Souza. Nascido na Bahia, em 1754, filho de pai português e mãe indígena, este brasileiro exerceu intenso poder sobre toda a antiga Costa dos Escravos, na primeira metade do século XIX, tendo sido aliado do Rei Guêzo do Daomé (GURAN, 2000, p. 21-22).

para os países de primeiro mundo, acostumados a catalogar separadamente as categorias étnico-raciais, ou para os países considerados brancos ou homogêneos.

Acreditamos que importa não perdermos de vista que o conceito de hibridação pode guardar em si, dentre outros elementos, não apenas a negociação entre culturas diversas, entre distintas identidades culturais, como também a existência de possíveis relações conflitivas entre essas culturas e identidades culturais.⁶⁶ Nesse passo, de sorte a buscarmos o entendimento em torno da relação que se estabelece entre o fenômeno da hibridação, da diversidade cultural e das identidades que se estabelecem nesse contexto, a partir dos conflitos e das negociações contidos no hibridismo cultural, é-nos de valia remontar às contribuições teóricas de Stuart Hall, de Homi Bhabha e de Néstor García Canclini, dedicadas aos temas aqui inter-relacionados.

Por conseguinte, devemos partir primeiramente da ideia de que, no panorama que se forma a partir da diversidade cultural, a investigação a respeito dos processos de construção e de desconstrução de identidades culturais tem constituído um dos principais pontos de estudo das sociedades contemporâneas, fato que encontra motivação num certo sentimento de fragmentação da concepção clássica que divisava o homem como indivíduo unificado. Esse pensamento, defendido por alguns/mas teóricos/as, desenvolve-se baseado, conforme assinala Hall (2002: 9), no argumento de que uma mudança estrutural diferente já vinha transformando as sociedades modernas no final do século XX, de maneira a fragmentar antigas realidades culturais, nas quais noções como a de gênero, de etnia e de nacionalidade, por exemplo, faziam-se eficazes em dar aos indivíduos identidades sociais bem demarcadas. Todavia, essa realidade em transformação, ainda consoante o teórico cultural jamaicano, muda também as identidades pessoais, enfraquecendo a ideia que os indivíduos têm de si mesmos como sujeitos integrados, numa perda de “sentido de si” que passou a ser eventualmente chamada de deslocamento ou de descentração do sujeito. Decorre, por consequência, da abordagem desse quadro moderno de fragmentação do sujeito a que se refere Stuart Hall, a possibilidade de chegarmos a um conceito de identidade cultural como

⁶⁶ A propósito, Bhabha (1998, p. 20) afirma que “os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou de afiliação, são produzidos performaticamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos*, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica.”

sendo a noção que os indivíduos ou os grupos nutrem em relação a si mesmos como subjetividades integradas.

As reflexões sobre a identidade cultural que perpassam o trabalho do teórico Homi Bhabha, por sua vez, propõem um novo espaço a ser investigado para melhor compreensão dos processos de formação identitária no mundo moderno. Assim, segundo Bhabha (1998, p. 20)

O afastamento das singularidades de “classe” ou “gênero” como categorias conceituais e organizacionais básicas resultou em uma consciência das posições do sujeito – de raça, gênero, geração, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual – que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno. O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade.

Podemos observar, nos apontamentos de Homi Bhabha, a respeito daquilo que Stuart Hall denomina descentração do sujeito, que esta se opera em razão do afastamento das singularidades ou unidades de “classe” ou “gênero”. Todavia, embora constataremos certa fragmentação do sujeito, podemos também, simultaneamente, observar a rearticulação de concepções de identidade e de novos campos de relação de sentido a que o teórico chamou de “entre-lugares”.

A par de algumas noções sobre o conceito de identidade cultural, lado outro, é necessário nos determos sobre algo que é decorrente desse contexto de diversidades culturais e de “entre-lugares” como instâncias de “elaboração de estratégias de subjetivação” e que vem gerando discussões de elevada complexidade, qual seja, o conceito de hibridação ou de hibridismo cultural. Na tentativa de explicação dos múltiplos e fragmentados aspectos das culturas, cada vez mais fomentados pelo acelerado ritmo de migração de identidades através das fronteiras historicamente estabelecidas entre as culturas supostamente homogêneas, os teóricos culturais, dentre os quais, os citados Néstor García Canclini, Stuart Hall e Homi Bhabha, além de outros, tomaram de empréstimo de

outras áreas do conhecimento uma série de ideias, a exemplo do que ocorre com o conceito de hibridação, originalmente emanado do campo das ciências biológicas. Com base nesse fato, a abordagem e a utilização do conceito de hibridação devem ser consideradas a partir das adaptações a que o mesmo foi submetido ao ser transladado de uma área à outra do conhecimento, valendo-nos ressaltar que a própria unidade de consenso no que respeita ao correto emprego do mencionado conceito tem sido um dos motivos para amplas discussões entre os teóricos ocupados em pensar, a partir da hibridação, a Modernidade e a Pós-modernidade no âmbito das culturas mundiais.

Como afirmamos, é, portanto, na esfera da Biologia que o híbrido, ou seja, o indivíduo cuja constituição decorre da combinação de características de indivíduos de espécies diferentes, ou que possui elementos de origens diversas, desponta como entidade infértil/estéril, incapaz de se reproduzir. Todavia, há no híbrido, biologicamente considerado e trabalhado, a qualidade de reunir em si as melhores qualidades de indivíduos diversos, procedimento bastante comum à zootecnia e à agricultura. A transferência do conceito de hibridismo para o campo dos Estudos Culturais não acarretou de todo o fim de seus liames com a raiz biológica, pois ainda permanece originariamente sobrecarregado da noção de mestiçagem, de mescla de espécies, de raças diferenciadas.

O hibridismo estaria relacionado à preocupação com a mistura das espécies que desponta em estudos e escritos europeus (e eurocêntricos) do século XIX, ganhando uma conotação pejorativa decorrente da propaganda que os cientistas europeus⁶⁷ deflagraram no sentido de que a miscigenação entre raças seria danosa à espécie humana, não pela infertilidade em si mas pela própria e consequente

⁶⁷ Anderson Ribeiro Oliva, em artigo intitulado Os africanos entre representações: viagens reveladoras, olhares imprecisos e a invenção da África no imaginário Ocidental, in: **Em Tempo de Histórias**, n. 9, Brasília, 2005, p.103-104, aponta-nos que existiram “(...) no século XIX, as crenças científicas, oriundas das concepções do Evolucionismo Social e do Determinismo Racial, que alocaram os africanos nos últimos degraus da evolução das “raças” humanas. Infantis, primitivos, tribais, incapazes de aprender ou evoluir, os africanos deveriam receber, portanto, a benfazeja ajuda europeia por meio das intervenções imperialistas no continente. (...) Algumas Sociedades Antropológicas – como a *London Anthropological Society* – reuniam os que defendiam ferrenhamente a teoria de que a diversidade humana era resultado das diferenças raciais, responsáveis por tornar os povos superiores ou inferiores intelectual e fisicamente. A hibridação das raças também era condenada, já que suas consequências levariam a degeneração dos tipos humanos. Para eles as raças eram imutáveis e a mestiçagem deveria ser evitada. Era quase unânime a ideia de que as diferenças entre os grupos seriam insuperáveis. Os negros seriam sempre inferiores e os brancos superiores. Entre seus principais teóricos estavam Herbert Spencer, Hippolyte Taine, E. Renan, G. Le Bon e Arthur de Gobineau. Para os darwinistas sociais a capacidade de constituir uma civilização seria uma qualidade restrita a algumas raças, principalmente a branca, enquanto outras, como a negra africana, estariam impossibilitadas de alcançar o progresso, a civilização e a perfeição.”

deterioração da descendência híbrida. Não obstante essa visão, posteriormente, a observação botânica de híbridos revelaria maior força e resistência das espécies híbridas quando comparadas às espécies puras das quais eram originadas, enfraquecendo somente a partir de cruzamentos seguidos, de modo a tornar a espécie novamente homogênea (COSER in FIGUEIREDO, 2005, p. 165).

Em torno da adoção do conceito de hibridação na área da crítica cultural, devemos ter em consideração que a noção de híbrido, de impuro, de miscigenado culturalmente vem sendo abordada de forma diferenciada por diversos pensadores e correntes, dando margem, inclusive – conforme asseveramos anteriormente –, a divergências e à criação de especificidades que se tornam evidentes à medida que são tomados como objeto de análise realidades e contextos culturais notadamente diversificados. Dentre os trabalhos desses referidos teóricos, insere-se o que é desenvolvido pelo antropólogo e filósofo argentino Néstor García Canclini, adotando por base o contexto formado pelas experiências e fenômenos culturais verificados na América Latina, na zona fronteiriça Estados Unidos/México e nas comunidades mexicanas que vivem nos Estados Unidos. Particularmente em sua obra **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**, Canclini se ocupa, dentre outros aspectos, de investigar os efeitos dos cruzamentos socioculturais derivados da mistura entre o moderno e o tradicional, o culto, o popular e o massivo, afirmando que

É necessário demolir essa divisão em três pavimentos, essa concepção em camadas do mundo da cultura, e averiguar se sua *hibridação* pode ser lida com as ferramentas das disciplinas que os estudam separadamente: a história da arte e a literatura que se ocupam do “culto”; o folclore e a antropología, consagrados ao popular; os trabalhos sobre comunicação, especializados na cultura massiva (CANCLINI, 2011, p. 19 – itálico do autor).

Verificamos nas palavras do autor a admissão e o emprego do termo hibridação como caracterizador de realidades socioculturais não homogêneas, mas derivadas de uma mistura entre elementos diferenciados que estão a exigir abordagens interdisciplinares capazes de estudá-los e compreendê-los em razão de sua forma heterogênea. O teórico esclarece ainda a ocasional utilização que faz dos

termos sincretismo, mestiçagem além de outros que são comumente associados aos processos de hibridação. Canclini (2011, p. 19) justifica sua preferência pelo termo hibridação, afirmando que ela se dá não só em razão da abrangência que o termo revela em relação a diversas espécies de mesclas interculturais, não somente as raciais – estas limitadas costumeiramente ao termo mestiçagem – mas também em razão da possibilidade de inclusão de formas modernas de hibridação que suplantam a ideia de sincretismo, o qual se refere às fusões religiosas ou de movimentos simbólicos tradicionais.

Em recente entrevista ao professor Reynaldo Damazio,⁶⁸ Canclini falou a respeito do conceito, prelecionando que a hibridação cultural

designa um conjunto de processos de intercâmbios e mesclas de culturas, ou entre formas culturais. Pode incluir a mestiçagem – racial ou étnica –, o sincretismo religioso e outras formas de fusão de culturas, como a fusão musical. Historicamente, sempre ocorreu hibridação, na medida em que há contato entre culturas e uma toma emprestados elementos das outras. No mundo contemporâneo, o incremento de viagens, de relações entre as culturas e as indústrias audiovisuais, as migrações e outros processos fomentam o maior acesso de certas culturas aos repertórios de outras. Em muitos casos essa relação não é só de enriquecimento, ou de apropriação pacífica, mas conflitiva.⁶⁹

Devemos levar em conta, numa visão crítica do tema, que a detenção de melhores oportunidades de acesso ao repertório cultural de outras culturas torna a cultura detentora imbuída da perigosa posição de poder em relação às realidades culturais menos favorecidas quanto a esse aspecto. Isso tornaria tênues as fronteiras que separam empréstimo e intercâmbio conflitivo de culturas no mundo contemporâneo, porque – pelo menos para os espíritos mais avisados – torna-se

⁶⁸ Entrevista concedida ao jornalista Reynaldo Damazio, Caderno de Leitura, da Editora da Universidade Estadual de São Paulo – EDUSP. Disponível em: <http://www.edusp.com.br/cadleitura/cadleitura_0802_8.asp>. Acesso em: 03 set. 2012.

⁶⁹ Ainda nessa resposta, Canclini coloca a hibridação como uma modalidade de interculturalidade, conceito atualmente utilizado pelo teórico para designar outras relações de cultura e de intercâmbios às vezes conflitivos. Todavia, fazemos a ressalva no sentido de que em se tratando a hibridação de uma modalidade de interculturalidade, esta última não poderia ser entendida como algo que fosse diferente da própria hibridação. Sob esse aspecto podemos verificar que os termos guardariam entre si determinado grau de equivalência, mediante a admissão da possibilidade de que os processos de hibridação, em alguma medida, venham a conter certa dosagem de tensão.

evidente o fato de que é quase impossível a não ocorrência de conflitos em situações de desigualdade. Esse cenário tem levado os estudiosos culturais à elaboração de outros caminhos teóricos que auxiliem na efetiva compreensão do fenômeno do hibridismo cultural.

Novamente remontando aos estudos de Homi Bhabha, também neles encontramos a noção de hibridismo cultural como fenômeno desconstituidor da ideia de existência de culturas homogêneas. Conforme nos aponta o referido teórico (1998, p. 24),

O extremismo odioso do nacionalismo sérvio prova que a própria ideia de uma identidade nacional pura, “eticamente purificada”, só pode ser atingida por meio da morte, literal e figurativa, dos complexos entrelaçamentos da história e por meio das fronteiras culturalmente contingentes da nacionalidade [*nationhood*] moderna.

A essa afirmativa – que nos permite concluir que Bhabha toma o hibridismo cultural como possibilidade de fragmentação da construção do ideário de culturas nacionalmente homogêneas – o estudioso acrescenta seu gosto em pensar que, “do lado de cá da psicose do fervor patriótico, há uma evidência esmagadora de uma noção mais transnacional e translacional do hibridismo das comunidades imaginadas.” Levando tudo isso em consideração, podemos verificar, ainda consoante Homi Bhabha, que “os próprios conceitos de culturas nacionais homogêneas, a transmissão consensual ou contígua de tradições históricas, ou comunidades étnicas ‘orgânicas’ – enquanto base para o comparativismo cultural – estão, em profundo processo de redefinição”.

Homi Bhabha tornou-se um propagador do conceito de hibridismo junto ao cenário acadêmico de língua inglesa. Analisando as relações de poder entre colonizador e colonizado, o teórico abandona as noções de cultura e de sociedade como realidades presas a relações dicotômicas e antagônicas, criando a ideia de um terceiro espaço, ambivalente e fluido, em que se construiriam relações e identidades. O termo híbrido tem referência em Mikhail Bakhtin (**The dialogic imagination**; four essays), a partir de análises da linguagem em romances, para quem a hibridação seria a mistura ou o encontro de linguagens sociais diversas no interior de um mesmo enunciado. Bhabha, por sua vez, utiliza o conceito na identificação das

estratégias ou discursos de negociação em situações de desigualdade e de incompatibilidade política (COSER *apud* FIGUEIREDO, 2005, p. 173).

Em sua obra **Cultura e Imperialismo**, Edward W. Said (2005, p. 46) admite que “as formas culturais são híbridas, ambíguas, impuras”, asseverando ser chegada a hora de a análise cultural retomar a ligação entre o estudo e a realidade das mesmas. Segundo o teórico, nas culturas nacionalmente definidas,

(...) existe uma aspiração à soberania, à influência e ao predomínio. Nesse aspecto, as culturas francesa, inglesa, indiana e japonesa rivalizam. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, nunca tivemos tanta consciência da singular hibridez das experiências históricas e culturais, de sua presença em muitas experiências e setores amiúde contraditórios, do fato de transporem as fronteiras nacionais, de desafiarem a ação policial dos dogmas simplistas e do patriotismo ufanista (SAID, 2005, p. 46).

Nas supramencionadas palavras de Edward Said, desponta, portanto, outro elemento que se mostra importante como fundamento teórico a ser considerado na investigação dos aspectos inerentes à *História do Sousa em Paris*, qual seja, o conceito de fronteira. É possível percebermos no Sousa exatamente aquele indivíduo que ultrapassou fronteiras territoriais e interculturais e que se vê deslocado em meio a realidades socioculturais distanciadas daquelas do seu local de origem. Essa experiência de deslocamento entre fronteiras implicará em um trabalho de construção identitária, a qual irá se mostrar assinalada pelo hibridismo resultante dos processos de intercâmbio, de assimilação nem sempre opcional, de elementos da cultura metropolitana pelo indivíduo migrado do território da colônia.⁷⁰ Com efeito, a noção de fronteira como ferramenta para a análise dos processos de formação de identidade pode ser encontrada nos estudos de Néstor García Canclini, para quem

Historicamente, as fronteiras são identificadas com os territórios étnicos ou nacionais, tomando forma de barreiras físicas,

⁷⁰ Pensando em termos mais amplos sobre a experiência do Sousa, vale lembrar que Stuart Hall (2003, p. 27) afirma que é “Na situação da diáspora que as identidades se tornam múltiplas”. Ainda segundo Hall (2003, p. 83), “As comunidades migrantes trazem as marcas da diáspora, da ‘hibridização’ e da *différance* em sua própria constituição.”

aduanas, controles de trânsito das pessoas ou produtos. No século XX, tudo isso se tornou muito mais complexo, pelo aumento da circulação de pessoas, das migrações, das viagens de turismo, pelo crescimento da circulação de produtos, que passam de uma nação a outra, e por vezes nem se sabe onde são produzidos, ou são produzidos em vários lugares e se montam em outro. Também as mensagens circulam mais livremente desde que existem satélites, computadores, Internet, e podemos passar com facilidade mensagens de uma nação a outra, de uma língua a muitas outras, tornando inúteis muitas fronteiras.⁷¹

Considerada, assim, a noção de fronteira historicamente apontada por Canclini como demarcação identificada com os territórios étnicos ou nacionais, podemos desenvolver a ideia de que o fenômeno da transposição dessa demarcação configura-se como algo que deriva em diversas implicações para as subjetividades que se colocam em trânsito. Na hipótese dos movimentos de migração, por exemplo, podemos admitir que a quebra de fronteiras territoriais nem sempre implicará no rompimento daquelas de natureza étnica, cultural ou econômica, visto que estas também constituem instâncias que demandam um intenso processo de negociação, tensa ou consensual, entre as identidades por elas envolvidas e de adaptação dessas mesmas identidades a uma nova realidade que se estabelecerá a partir desse contato intercultural.⁷² Interessa aos Estudos Culturais a tentativa de compreensão das formas de reorganização dessas subjetividades uma vez postas em situação de deslocamento. Ocorre, por exemplo, que tendo o indivíduo realizado a transposição de uma fronteira territorial, tal subjetividade precisará lidar com a realidade que se estabelece a partir de uma espécie de entre-lugar que se vai situar entre o exercício de identificação com o território de migração e a identidade formada e trazida do território de origem. A partir da ideia de que uma “passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta”, Homi Bhabha (1998, p. 23-24 – *itálicos do autor*), de certo modo, evitando que as identidades se mantenham em extremidades que se

⁷¹ Ver nota número 68.

⁷² Cf. Homi Bhabha (1998, p. 21), “Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso.”

“estabeleçam em polaridades primordiais”, acrescenta à noção de fronteira um outro sentido, que poderíamos identificar como o sentido de permeabilidade ou o de transponibilidade, ao afirmar que

A significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que os “limites” epistemológicos daquelas ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes – mulheres, colonizados, grupos minoritários, os portadores de sexualidades policiadas. Isto porque a demografia do novo internacionalismo é a história da migração pós-colonial, as narrativas da diáspora cultural e política, os grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes, as poéticas do exílio, a prosa austera dos refugiados políticos e econômicos. É nesse sentido que a fronteira se torna o lugar a partir do qual *algo começa a se fazer presente* em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente, do além, que venho traçando: “Sempre, e sempre de modo diferente, a ponte acompanha os caminhos morosos ou apressados dos homens para lá e para cá, de modo que eles possam alcançar outras margens... A ponte reúne enquanto passagem que atravessa.”⁷³

Uma vez perpassados alguns dos aspectos atinentes à formação identitária de individualidades marcadamente híbridas em decorrência dos processos de transposição de fronteiras culturais, podemos nos considerar munidos do aparelhamento teórico que nos deixa em condições de proceder e de prosseguir na apreciação da *História do Sousa em Paris*. Devemos, pois, imaginar que Sousa, indivíduo de identidade cultural complexa como a de um verdadeiro agudá, encontra-se em Paris e lança sobre a metrópole seu olhar habituado à paisagem de um continente marcado pela ação colonialista europeia. O personagem, desse modo, revela-nos uma alegria que logo irá se transformar em estranhamento em relação aos menores detalhes do que vê e faz lembrar a diferença em relação à aldeia natal. Assim sendo, Antonio Olinto relata metalinguisticamente através da escrita do personagem Sebastian Silva que

Sousa desceu do ônibus que o trouxera do aeroporto. Ficou feliz só de pensar que estava em Paris. Os parentes de aldeia iam ter

⁷³ Cf. nota, Bhabha (1998, p. 24) cita HEIDEGGER, M. **Poetry, language, thought**. New York: Harper & Row, 1971. Building, dwelling, thinking, p. 152-153.

orgulho dele. Devia ser a primeira pessoa nascida naquela região a pôr os pés nas margens do Sena que era onde estava agora. As casas tinham janelas e sacadas, eram diferentes das de Aduni, Cotonu, Porto Novo, Lomé ou qualquer outro lugar que conhecia (OLINTO, 2007, p. 253).

A referida passagem nos conduz à reflexão a propósito do entusiasmo do personagem em ser o primeiro de sua aldeia a pisar as margens do Sena, o que inicialmente imagina ser motivo de orgulho para os parentes. Entretanto, a negociação cultural que se encerra nos processos de hibridização logo instaurará no personagem uma ponta de conflito, uma vez que, naquele outro lugar que é a metrópole, Sousa irá buscar por marcas de sua identidade, trazida da terra natal, e não as encontrará na paisagem, nas roupas, nas pessoas, nem mesmo nos próprios conterrâneos africanos, também presentes em Paris. Conforme assinala a narrativa olintiana:

Sousa deixara as malas na terminal para ver a cidade. Atravessou o rio por uma ponte que tinha estátuas altas. Parou diante de cada uma delas. As árvores não pareciam com as da África. O tronco, as folhas, tudo era diferente. Notou que não havia baobás à vista. A folhagem era de um tom dourado que Sousa achou muito bonito. As moças andavam de modo estranho. Devia ser por causa das roupas que usavam. Muito justas. Havia jovens sentados em cafés ao ar livre. Entre eles, alguns africanos. Sousa reparou neles para ver se identificava gente de Zorei. Mas o jeito era diverso do que conhecia em Aduni. Podiam já ser meio europeus ou então vinham de outras partes da África (OLINTO, 2007, p. 253).

Acreditamos ser de importância para o conjunto das considerações desenvolvidas nesse trabalho, tecermos algumas reflexões – em mais uma aproximação entre a criação ficcional e a realidade – a respeito do momento histórico no qual se dá a chegada do personagem Sousa à França, bem como ao tempo de sua permanência nesse referido país. A data do desembarque do Sousa em Paris remonta ao ano de 1925. De fato, identificando o Sousa como sendo o personagem Sebastian Silva, verificamos na cronologia apresentada por Antonio Olinto com relação aos principais fatos ocorridos ao longo da narrativa de **A casa da água** que, em sua juventude, aquele que no futuro viria a se tornar o primeiro

presidente do Estado do Zorei – ou seja, Sebastian – segue para a França no dia 05 de setembro de 1925 e retorna à terra natal, após anos de estudos, em 10 de maio de 1939 (Cf. OLINTO, 1988, p. 372).

A presença de “jovens sentados em cafés ao ar livre”, relatada no excerto acima, denota a efervescência intelectual, demarcada pela ação de jovens estudantes africanos oriundos das colônias, que caracterizou a França nos anos que se passaram entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, em fase que podemos denominar como de primeiros tempos antes do surgimento e da organização sistemática do movimento da Negritude. Nesse sentido, Domingues (2005, p. 27), em breve reconstrução histórica do mencionado movimento, esclarece que

Em Paris, no período entre-guerras, um grupo de estudantes negros oriundos dos países colonizados (Antilhas e África) iniciou um processo de mobilização cultural. Quando esses estudantes começaram a frequentar as universidades europeias – sobretudo as de Paris e Londres – constatou que a civilização europeia não era um modelo universal absoluto como era ensinado na colônia. Nesse contexto, despertou-se uma consciência racial, e, por conseguinte, a disposição de lutar a favor do resgate da identidade cultural esvaecida do povo negro.

Em junho de 1932, alguns estudantes antilhanos publicaram uma revista, a *Légitime Défense* (Legítima Defesa), tendo editado só um número. O tom é de um manifesto. Nessa revista denunciavam a opressão racial e a política de dominação cultural colonialista. O alvo do ataque também era o “mundo capitalista, cristão e burguês”.

A permanência do personagem Sebastian Silva em França, na condição de estudante, no lapso temporal referido parece-nos suficiente para suscitar, num exercício interpretativo, a hipótese de que possa ter estabelecido contato com a crescente onda de valorização da identidade cultural dos povos africanos e também de questionamento da prática colonialista europeia, deflagrados a partir do movimento da Negritude. Com efeito, a Negritude teve seu início nos primeiros anos da década de 1930, com nascimento associado oficialmente ao ano de 1933, quando da publicação do jornal **L'étudiant noir**, editado por Aimé Césaire (Martinica), Léon-Gontran Damas (Guiana Francesa) e Léopold Sédar Senghor

(Senegal), na ocasião estudantes em Paris.⁷⁴ Por outro lado, vale-nos salientar que o retorno de Sebastian Silva ao seu país de origem, em 1939, não deixa de guardar em si certo simbolismo, caso levemos em conta que a criação do termo “negritude” se dera naquele mesmo ano, por conta da publicação do livro-poema de Aimé Césaire intitulado **Cahier d’un retour au pays natal (Caderno de um regresso ao país natal)**, obra que, conforme apontáramos em Pereira, Édimo (2010, p. 28), assinalou, de imediato, “uma tomada de consciência no sentido do resgate das origens, proclamando, no combate ao racismo, o orgulho de **ser negro**”, fazendo transparecer nesse momento “os primeiros passos dos negros originários de países que foram objeto da estrutura de colonização europeia na busca da construção de um discurso contrário àquele historicamente imposto pelas nações colonizadoras e utilizado para justificar o trabalho escravo nas colônias, o comércio negreiro e a condição de absoluta exclusão do negro.”

Sebastian Silva retornará à França em 22 de dezembro de 1945 (Cf. OLINTO, 1988, p. 372), quando então passará a atuar como representante do Zorei na Assembleia Constituinte francesa (OLINTO, 1988, p. 325). Entre ficção e realidade, ressaltamos as figuras de Sebastian Silva e de Léopold Sédar Senghor – estudantes africanos na França dos tempos de surgimento do movimento da Negritude – visto que ambos vieram a ocupar o cargo de presidente de seus respectivos países. Antonio Olinto aponta a data de 05 de outubro de 1960 como sendo a da independência de Zorei (OLINTO, 1988, p. 373); por sua vez, Léopold Sédar Senghor tornou-se o primeiro presidente do Senegal, país que, outrossim, declarou sua independência no mesmo ano de 1960. Referidos elementos se prestam para ressaltar o fato de que o autor da trilogia **Alma da África** demonstra atenção aos acontecimentos em torno dos movimentos de independência das ex-colônias europeias na África, havendo transplantado essa realidade para o âmbito de elaboração de sua escrita ficcional.

A propósito de outros aspectos da *História do Sousa*, ainda no trecho anteriormente citado, salientamos as observações do personagem ao procurar por contrerrâneos na cidade de Paris. A especulação do Sousa no sentido de que os jovens africanos que via “podiam já ser meio europeus”, reporta-nos a Coser (*apud* FIGUEIREDO, 2005, p. 165), a qual, em sua reflexão sobre a hibridação cultural,

⁷⁴ Sobre o movimento da Negritude, ver: BERND, Zilá. **A questão da Negritude**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984; DEPESTRE, René. **Bonjour et adieu à la négritude**. Paris: Robert Laffont, 1980.

dirá que cabe perguntar até que ponto a retomada contemporânea do conceito de hibridismo não contribui para a fragmentação e a apropriação de culturas subalternas e para a diluição discursiva da violência e da dominação. É preciso notar que os jovens observados pelo personagem aparentam haver sido hipoteticamente absorvidos, apropriados, fragmentados em sua identidade originária pela cultura europeia – no caso, francesa – de modo a gerar no Sousa a inviabilidade de uma identificação direta desses jovens como africanos de sua própria terra natal.

O debate sobre os efeitos diversos da moderna retomada e utilização do conceito de hibridismo cultural, à medida que não se sabe, no desenvolvimento do processo de formação de identidades híbridas, o quanto de cada uma das identidades culturais pode ser efetivamente absorvido pela outra, há que ser intensificado entre os pensadores e estudiosos do multiculturalismo. Nessa linha de pensamento Coser (*apud* FIGUEIREDO, 2007, p. 181) explicita que:

(...) diversos estudiosos da cultura têm observado as contradições presentes no hibridismo cultural como um conceito crítico implicado no processo colonial eurocêntrico, embora ele pareça acenar com possibilidades de transgressão. A ambiguidade e a fluidez do conceito e a complexidade de sua utilização hegemônica na história continuam merecendo atenção, provocando polêmica e estimulando revisões por diversos ângulos.

A retomada de um termo historicamente carregado de racismo e negatividade tem um dos aspectos controversos abordados no debate, embora Bhabha, García Canclini e outros pensadores o adotem exatamente por seu poder libertador e anti-hegemônico.

Ainda com base no ensaio de Stelamaris Coser, na busca de elementos para uma interpretação da *História do Sousa em Paris*, vale-nos recorrer, uma vez mais, aos excertos da professora da Universidade Federal do Espírito Santo no exato ponto em que afirma que:

Ahmad (1995) rejeita sobretudo a idealização da figura do intelectual migrante e *marginal*, cujo olhar duplo, híbrido e deslocado supostamente permitiria uma visão mais correta e clara. Segundo ele (1995, p. 17), o hibridismo tem-se apresentado de forma celebratória sem que se pergunte “para dentro de qual cultura e nos termos de quem” ocorre a hibridação. Assim utilizado, o conceito perde

densidade histórica e simplifica as leis de mercado dentro de uma inconcebível igualdade universal.

Numa linha de raciocínio semelhante, Robert Stam (1988) lembra que o hibridismo nunca foi “um encontro pacífico” na história das Américas e que, portanto, é imprescindível que se considerem os tipos díspares de realidades híbridas nos dias atuais. Aquilo que pode ser experimentado por alguns como um tropo pós-moderno seria para outros uma experiência viva e dolorosa de fragmentação e exílio forçado (COSER *apud* FIGUEIREDO, 2007, p. 183).⁷⁵

Os enfoques teóricos relativamente ao hibridismo acima apontados nos levam a considerar o personagem Sousa sob os mais variados viéses, revelando assim a riqueza da prosa olintiana como base à reflexão sobre aspectos atinentes aos estudos multiculturais. O primeiro se refere ainda à figura do indivíduo de cultura africana que se vê submetido ao contato com a cultura alheia e, nesse contato, experimenta primeiramente a sensação de estranhamento, conforme anteriormente apontado. O segundo viés diz respeito à visão de um Sousa migrante, ele também prestes a se tornar culturalmente híbrido (afro-francês), que desconhece nos seus conterrâneos os traços identitários africanos. Um terceiro aspecto – o qual podemos considerar como algo que está na ordem de efeito imediato, ou consequência, dos dois primeiros – relaciona-se ao fato de o personagem sentir-se dolorosamente fragmentado na condição de exílio em que se acha, e que pode ser depreendido no trabalho de Antonio Olinto quando da descrição das lembranças e das experiências do Sousa. Sujeitado ao novo e agora inevitável contato com a cultura francesa, o personagem relembra a terra natal e os sacrifícios da mãe para enviá-lo a Paris para os estudos. Nesse ato, é acometido, enfim, de uma aparente dor que se denuncia não apenas por meio da necessidade de rezar como também por intermédio do pranto. Desse modo, o jornalista e escritor mineiro Antonio Olinto, valendo-se da interseção do narrador, chama-nos a atenção para a sensação – que nos parece ser de certo deslocamento, de certo estranhamento – experimentada pelo personagem, ao nos relatar que

⁷⁵ A autora se refere a AHMAD, Aijaz. ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Ggareth, TIFFIN, Helen (Eds.). Hybridity. In *The Post-colonial Studies Reader. Key concepts in Post-colonial Studies*. London na New York: Routledge, 1998, bem como a STAM, Robert. Hybridity and the aesthetics of garbage. In: *Estúdios interdisciplinares de America Latina y el Caribe* (E.I.A.L.), v. 9, n. 1, jan-jun. 1988. Disponível em <http://www.tau.ac.il/eial/IX_1/stam.html>. Acesso em: 06 nov. 2001, cf. referências bibliográficas.

Sousa viu uma igreja. Chegou perto e deparou com uma porção de imagens pequenas de santos. (...) Era santo acima de qualquer conta. Multidão de santos. Todos juntos assim impressionavam. Pensou nos santos que a mãe tinha em casa lá atrás, na aldeia onde estivera três dias antes para as despedidas. A mãe juntara dinheiro para ele vir estudar na França. Negociara em mercado e vendera uma terra que tivera perto da aldeia. Tudo para ele vir estudar em Paris.

Sousa entrou na igreja, viu que as velas iluminavam o interior de modo bem parecido com o da igreja de Aduni em que estivera com a mãe quando ela fora à capital conversar com ele sobre a possibilidade próxima da viagem.(...)

Sousa pensou na mãe segurando as mãos dele. Pensou nela fazendo comida para ele comer. Pensou nela ajeitando a camisa nova no corpo do filho. Viu-a sentada na praça de Aduni, olhando para as casas, o rosto calmo, o suor escorrendo na pele.

Sousa ajoelhou-se, rezou um pouco e chorou (OLINTO, 2007, p. 253-254).

Acerca do apontado estranhamento, vale remontarmos às lições de Homi Bhabha (1998, p. 29), quando o teórico parte da análise do tema do estranho nas relações coloniais, baseado em escritos do martinicano Frantz Fanon. Segundo Bhabha, “Fanon reconhece a importância crucial, para os povos subordinados, de afirmar suas tradições culturais nativas e recuperar suas histórias reprimidas.” Entretanto, o autor de **Pela negra, máscaras brancas** mostra consciência dos riscos da fixidez e do fetichismo de identidades no interior das estruturas de culturas coloniais, não recomendando que se proceda à celebração do passado com fincas na homogeneização do tempo presente. Esse expediente de negação estabeleceria uma fronteira em que o fazer-se presente inicia-se uma vez que apreende o espírito de distanciamento que segue a re-locação do lar e do mundo, esse estranhamento, “que é a condição das iniciações extraterritoriais e interculturais”. Noutro passo, o estudioso cultural ainda acrescenta às suas reflexões a afirmativa de que o estranho configura-se como uma condição colonial e pós-colonial paradigmática, com uma ressonância em ficções que “negociam os poderes da diferença cultural em uma gama de lugares trans-históricos” (BHABHA, 1998, p. 30). Esse aspecto nos remete à *História do Sousa em Paris*, exata medida do relato do indivíduo estrangeiro em uma cultura que não é sua, mas que – ao mesmo tempo – acompanha os processos de familiarização de outros compatriotas com essa nova realidade.

A condição de estranhamento que, por si só, acompanha o estrangeiro pode ser depreendida do ensaio denominado O Estranho, no qual Sigmund Freud

estabelece um levantamento de uma série de elementos capazes de levar o ser humano à sensação de estranheza. Para Freud, para além das associações com algo que é amedrontador, não-familiar, para se chegar à real configuração do estranho, a esse medo e a essa não-familiaridade, deve-se acrescentar algo da ordem de uma incerteza intelectual, ou seja, estranho seria aquilo que para o indivíduo é novo, não-familiar e que oferece uma certa dificuldade em ser compreendido, abordado.⁷⁶

Na narrativa em questão, parece-nos estarem presentes todos os elementos que se colocariam potencialmente formadores da sensação de estranheza experimentada pelo personagem: é ele um estrangeiro oriundo de um território colonial, que se coloca na condição de ser visto como um estranho. Retomando o conceito desenvolvido por Bhabha e associando-o às lições de Sigmund Freud, poderíamos imaginar que o Sousa em Paris representa uma identidade ambivalente, ou seja, é, a um só tempo, estranho porque é familiar e estranho porque é não-familiar, visto que é um estrangeiro. O personagem é um indivíduo familiar para o território metropolitano parisiense, tendo em vista que é oriundo de uma colônia francesa. Todavia, apresenta algo de novo e assustador – portanto, estranho – gerado pelo desconhecimento, “pela incerteza intelectual”, que os indivíduos detentores da cultura da metrópole nutrem em relação à cultura da colônia, notadamente no sentido de colocarem-na sempre em situação de subalternidade. Lado outro, o Sousa em Paris não perde sua categoria de estrangeiro, sendo, por conseguinte, também um estranho no espaço da cidade luz.

Noutro passo, acreditamos viável pensarmos na possibilidade de que a sensação de estranhamento que invade a personagem seria decorrente não apenas da incerteza intelectual acerca da realidade cultural da metrópole, em choque com a experiência de apreensão da realidade própria da cultura de sua terra natal na África, como também da dificuldade em reconhecer como compatriotas, a princípio familiares, os jovens que se mostram carregados de algo que se coloca como novo e não apreensível instantaneamente, qual seja, a absorção, a adesão a elementos culturais franceses pelos jovens africanos.

⁷⁶ A temática do estranho, com base no referido estudo de Sigmund Freud, aplicada à condição afrodescendente no Brasil e às relações entre o Velho Mundo e a África, pode ser verificada em Pereira, Édimo, 2010, p. 57-71.

Observados todos esses aspectos, caminhamos em direção ao entendimento de que a mobilidade que se estabelece entre os representantes das mais variadas culturas do globo sempre contribuiu e permanecerá contribuindo para o surgimento de identidades híbridas.⁷⁷ A forma como se configura o contato entre as diferentes realidades culturais, assinalada ou não por ideologias hegemônicas, é que pode se constituir num fato gerador de tensões consideráveis. De fato, realidades histórico-culturais, desde as mais antigas às mais recentes, por todo o mundo, a exemplo daquelas vivenciadas no Novo Mundo, colocam-se como documentos eficazes em demonstrar como o processo de hibridação cultural pode ser conduzido de maneira nada distante do campo das tensões. Nesse sentido, inclusive, não podemos esquecer a linha de raciocínio teórico empreendida por estudiosos que veem no fenômeno da hibridação algo que possa ser hegemonicamente manejado de maneira a dissimular estratégias de assimilação, de sobrepujo, de outras culturas, conforme anteriormente apontado.

A par de tudo o que foi visto a propósito do hibridismo cultural, acreditamos ser prudente resguardarmo-nos, por conseguinte, do devido zelo em não cairmos na armadilha hegemônica de apologia a este conceito como algo altamente positivo às culturas, já que tal aspecto está imbricadamente relacionado ao modo como se processa a hibridação.⁷⁸ Todavia, feita a ressalva, é preciso considerarmos que a *História do Sousa em Paris*, ainda que, a princípio, claramente pontuada de questionamentos e de conflitos identitários, permite-nos verificar que a hibridação cultural constitui-se efetivamente num fato que ocorre a partir do momento em que culturas diversas entram em linha de contato. Talvez nos seja de valia ressaltar que, no subsequente desenvolvimento da narrativa olintiana, o personagem Sebastian Silva (que vem a ser o próprio Sousa, conforme já assinalamos) vai se utilizar do arcabouço adquirido durante os anos de estudo na França para, num retorno ao seu solo natal em África, tornar-se um líder político local, a ponto de trabalhar em favor da independência de seu país, assumindo a primeira presidência de uma recém-criada nação denominada Zorei. Uma vez conhecedor das questões africanas e das

⁷⁷ Levamos em conta, aqui, a possibilidade de leitura do termo híbrido como sinônimo de *miscigenação* ou de *mestiçagem*, acepções a ele frequentemente atribuídas, segundo podemos verificar nas lições de Néstor García Canclini.

⁷⁸ Coser (*apud* FIGUEIREDO, 2007, p. 181), conforme já citado, aponta no sentido de que “A ambiguidade e a fluidez do conceito e a complexidade de sua utilização hegemônica na história continuam merecendo atenção, provocando polêmica e estimulando revisões por diversos ângulos.”

maneiras como estas são consideradas pelas metrópoles europeias na sistemática colonialista, o personagem Sebastian Silva, de certo modo, percorre na ficção o mesmo caminho trilhado por conhecidos pensadores das temáticas que se acham inseridas nos estudos multiculturais, como Homi K. Bhabha, Édouard Glissant, Stuart Hall, Frantz Fanon e Edward W. Said, por exemplo. Tal proximidade entre ficção e realidade é que faz sobressaltar a possibilidade e a valia na utilização da obra de Antonio Olinto como base literária para as reflexões aqui desenvolvidas.

Os conjuntos de processos de intercâmbios entre culturas e mesclas de culturas⁷⁹ devem ser considerados não como fatos da atualidade, mas como algo que remonta a raízes históricas antigas. O que não podemos ignorar, entretanto, é que as causas ou fatores historicamente desencadeadores dos referidos processos de intercâmbio e de mesclas culturais são variados. Assim, apenas a título de exemplo, poderíamos genericamente elencar, entre as referidas causas, o Capitalismo e a evasão de populações pobres do território de origem em busca de melhores condições de trabalho, a desertificação de regiões agrícolas em razão da exploração indiscriminada do solo, as questões de fundo ecológico e de ordem climática, a privatização da utilização da água, assim como também as guerras étnicas no interior de nações criadas artificialmente. Considerando essa perspectiva, é importante refletirmos sobre os conceitos de cultura e de sua importância para o entendimento das consequências advindas do contato entre diferentes realidades culturais.

Ao longo desse Capítulo 4, tomando inicialmente por base as reflexões de Terry Eagleton, aproximamo-nos da noção apresentada pelo autor inglês de que o conceito de cultura estabelece liame com o conceito de natureza. Nesse sentido, relembremos a histórica ideia de que as culturas africanas estariam umbilicalmente relacionadas com a natureza, ressaltando que tal visão, de certa maneira, permitiu às nações que se julgavam culturalmente mais avançadas – fruto do pensamento eurocêntrico que se estabeleceu já a partir da Ilustração – o engendramento de uma política de hegemonia e de expansionismo colonialista em relação ao continente

⁷⁹ Tomamos por base a conceituação de Néstor García Canclini, anteriormente exposta, no sentido de que a hibridação cultural designa um conjunto de processos de intercâmbios e mesclas de culturas, ou entre formas culturais. Pode incluir a mestiçagem – racial ou étnica –, o sincretismo religioso e outras formas de fusão de culturas, como a fusão musical. Historicamente, sempre ocorreu hibridação, na medida em que há contato entre culturas e uma toma emprestados elementos das outras.

africano, a qual se intensificou ainda mais nos tempos que se sucederam à segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX.

Todavia, a par da existência dessa singular aproximação das culturas africanas com a natureza e dos possíveis efeitos desse aspecto sobre o imaginário de seus povos, valemo-nos da narrativa ficcional de Antonio Olinto, materializada no romance **O rei de Keto**, para tentarmos submeter aos apontamentos teóricos de Terry Eagleton aquilo que seria um exemplo da cosmovisão de uma determinada cultura africana, na qual um indivíduo estaria proibido de ver o mar, sob a premonição de vir a morrer caso o fizesse. Eagleton trabalha com o preceito de que a cultura geraria certos impedimentos para o indivíduo, através daquilo que ele denominou verdades culturais. Assim, também num universo cultural dominado pela proximidade com a natureza, é possível que tais impedimentos venham a ocorrer. De certo modo, pudemos trabalhar com a hipótese de que é de uma espécie de verdade cultural que Antonio Olinto trata ao narrar a história de Aduké e do interdito a que esta é submetida. Todavia, nesse exercício de reflexão, cercamo-nos da possibilidade de relativização da noção de verdade, baseados em Michel Foucault e seus excertos sobre a vontade de verdade que perpassaria historicamente cada cultura, como instância de legitimação e de poder atribuída a determinadas espécies de discurso.

Por conseguinte, a aludida história de Aduké nos permitiu dialogar com os excertos de Terry Eagleton em torno do entendimento de que verdades culturais não eximem o indivíduo da possibilidade de optar por uma postura determinista ou voluntária em relação aos preceitos que venham a conter.

Pareceu-nos claro, nesse expediente, a necessidade de um maior aprofundamento no tocante ao conhecimento das realidades culturais africanas – desafio maior para a grande maioria dos historiadores e pensadores do multiculturalismo na contemporaneidade – tendo em vista que a personagem tomada como exemplo manifesta, ao mesmo tempo, não só um profundo respeito às imposições culturais mas também uma relativa independência voluntária em relação a elas. Evidentemente, em função do recorte analítico proposto nesse trabalho, não nos foi possível realizar tal incursão, embora a análise aqui empreendida tenha procurado analisar algumas das características – permeadas por negociações e conflitos – que fazem do continente africano e de seus grupos sociais um fascinante mosaico de relações humanas. Ainda com base na prosa olintiana e

estabelecendo diálogo com a *História do Sousa em Paris*, utilizamo-nos do conhecimento da existência de inúmeras singularidades entre as culturas do mundo para discutirmos os efeitos advindos do seu entrecruzamento. Verificamos, a partir daí, a possibilidade de trabalharmos com os conceitos de hibridismo e de hibridação, e de suas implicações nas relações entre as culturas das diversas nações, sempre assinaladas por tentativas de instauração de ideologias hegemônicas e pelo intenso fluxo de indivíduos, representantes de diferentes realidades culturais, fenômenos mais que presentes também na contemporaneidade.

Orientados por determinados aspectos dos escritos de Stelamaris Coser, foi-nos possível – levando em conta a conformação híbrida do personagem Sousa e do fato de que este se configura como elemento de enunciação do pensamento de outro personagem (o Presidente Sebastian Silva) que, como o Sousa, é também culturalmente híbrido – identificar, através da ficção do escritor ubaense, pontos em que o indivíduo perpassa a experiência de contato com outra realidade cultural que não a sua e de como, aos poucos, essas diferentes cosmovisões vão se lançar nos processos de negociação que bem marcam a hibridização.

Procuramos ressaltar, consoante Antonio Olinto demonstra ao longo do romance **O rei de keto**, que o personagem Sousa é criação de Sebastian Silva, o qual historicamente pode ser classificado também como um agudá, termo que, baseado nas pesquisas de Milton Guran, de Manuela Carneiro da Cunha e de Pierre Verger, remonta não só aos ex-escravizados que retornaram para a África e aos seus descendentes afro-brasileiros (que os acompanharam nesse retorno) como também aos brasileiros e seus descendentes que se instalaram nos territórios da antiga Costa dos Escravos, por razões outras, inclusive o tráfico negreiro. Nesse passo, restou-nos, uma vez mais, evidenciar a identidade cultural hibridizada dos mencionados personagens.

Por outro lado, as características apresentadas pela experiência do personagem Sousa (ou Sebastian Silva) em Paris demarcam também um processo de hibridação. Representam, na verdade, um mergulho do africano na cultura europeia de modo a lhe propiciar – uma vez consciente das questões de sua cultura e de como são consideradas do ponto de vista eurocentrista – o desenvolvimento de um arcabouço capaz de permitir a detecção e a discussão acerca das principais linhas de tensão que marcam as relações entre as ex-colônias africanas e as suas antigas metrópoles.

Nessa sequência de raciocínio, permitimo-nos afirmar que o personagem Sousa (Sebastian Silva) cumpre trajeto idêntico ao de muitos dos atuais intelectuais que, também oriundos de áreas historicamente constituídas como colônias e mesmo das próprias antigas metrópoles, inauguraram uma linha de pensamento preocupada em analisar criticamente o fenômeno dos novos deslocamentos imigratórios de africanos para os mais variados países após a Segunda Guerra Mundial. Em certo sentido, verificamos que o personagem Sousa (ou o personagem Sebastian Silva) é também diaspórico como os intelectuais em questão, re-criando a trajetória do indivíduo que se desloca para o entre-lugar que se forma entre duas realidades culturais diversas, um entre-meio de metrópole e de (ex)colônia, que é marcado pela hibridação e que se coloca como espaço de enunciação e de formação de uma identidade que tenta se ajustar a outros parâmetros que se caracterizam pelo deslize, pela não fixidade, pela não homogeneidade. Assim, uma vez identificada a transposição de fronteiras (a territorial e a cultural) empreendida pelo Sousa/Sebastian Silva, foi-nos possível, outrossim, percorrer os caminhos teóricos em busca da compreensão do sentimento de estranhamento e de deslocamento experimentados pelo personagem quando em território que não o seu solo natal, tornando-nos clara a compreensão do fenômeno cultural observado por Stuart Hall em direção ao entendimento de que as identidades se tornam múltiplas quando submetidas às circunstâncias diaspóricas.

Finalmente, coube-nos frente à grande proximidade que se verificou entre a ficção olintiana e a realidade enfrentada pelas diversas culturas mundiais, constatar e comprovar a utilidade da obra desse escritor mineiro – tendo em vista, inclusive, os percursos do próprio autor como adido cultural do Brasil em África e também como reconhecido estudioso da cultura afro-brasileira que foi – como base literária para as reflexões a propósito de muitas das mais atuais questões ligadas ao campo de trabalho dos Estudos Culturais.

5 COLONIALISMO, PÓS-COLONIALISMO E DINÂMICAS DO RETORNO NO ROMANCE *TRONO DE VIDRO*

*Vou voltar!
Sei que ainda vou voltar
Para o meu lugar
Foi lá e é ainda lá
Que eu hei de ouvir
Cantar uma Sabiá...*

Tom Jobim/Chico Buarque de Holanda*

Segundo o que vimos assinalando nesse trabalho de investigação, os romances da trilogia **Alma da África**, para além de outros aspectos, são pontuados pela temática do retorno e pelas tensões identitárias que se formam em torno dela. **A casa da água** encerra a narrativa do retorno redentor da ex-escravizada nigeriana Catarina, acompanhada por sua filha e por seus três netos, até o solo natal africano na região da Costa do Benim. Por sua vez, o romance **O rei de Keto**, segunda narrativa da mencionada trilogia, aborda, de certa maneira, a temática do retorno da personagem Abionan ao projeto de gerar o futuro rei de Keto, uma vez que seu primeiro filho morrera supostamente vitimado por oponentes familiares, todos igualmente interessados em alcançar a mesma condição de monarca. Destarte, a mercadora retornará ao local em que sua mãe, Aduké, havia-lhe dado à luz (aos pés de um imponente baobá). Por fim, num planejado encontro com seu companheiro, Abionan irá conceber o menino que virá a se chamar Adeniran, o futuro rei.

Nesse mesmo sentido, é possível afirmarmos que o tema em torno dos embates que se processam na formação da noção de identidade do indivíduo que deixa suas origens e a elas retorna, depois de tempos de contato com outras realidades culturais que não a própria, encontra-se presente nas linhas de **Trono de vidro**, último romance da trilogia em menção. Devemos destacar que a narrativa desse romance se acha enriquecida por questões atinentes ao reconhecimento das identidades culturais, principalmente quando consideramos os movimentos de

* JOBIM, Tom; HOLANDA, Chico Buarque de. **Sabiá**. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/chico-buarque/86043>>. Acesso em: 29 ago. 2011.

deslocamento dos indivíduos de uma África colonizada em direção às metrópoles europeias, bem como os efeitos de tal movimento nos próprios e subsequentes processos de independência das antigas colônias africanas a partir do pensamento deflagrado e divulgado por esses retornados.

O mergulho do indivíduo oriundo das colônias na cultura metropolitana e o retorno às origens perpassam o discurso de diversos pensadores da temática colonial e pós-colonial na contemporaneidade. Esse percurso é objeto de abordagem pelo crítico literário e cultural Edward W. Said, na obra intitulada **Cultura e Imperialismo**, em cujo capítulo terceiro – Resistência e oposição – o autor desenvolve a ideia norteadora da terminologia “viagem para dentro”. Expondo seus objetivos ao escrever o referido capítulo, que se dá sob a consideração da existência pioneira da obra de militância anterior e impactante de escritores como C. L. R. James, George Antonius, Edward Wilmot Blyden, W. E. B. Du Bois e José Martí, predecessores de diversos autores pós-coloniais, dentre os quais, Gabriel García Marques e Salman Rushdie, Edward Said (1995, p. 304-305) assinala o desejo de

(...) abordar um aspecto muito discreto desse vigoroso impacto – a saber, a obra de intelectuais das regiões coloniais ou periféricas que escreviam numa linguagem “imperial”, que se sentiam organicamente ligados à resistência das massas ao império e que se colocaram a tarefa crítica e revisionista de enfrentar a cultura metropolitana, utilizando as técnicas, discursos e armas do saber e da crítica antes reservados só aos europeus.

O também autor de **Reflexões sobre o exílio** e de **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente remete às ponderações de Raymond Williams em **Cultura**, para afirmar que nelas podemos encontrar base teórica geral para o fenômeno em questão (SAID, 2005, p. 305) e delas o teórico jerosolimitano se vale para apontar que “... a obra intelectual acadêmica anti-imperialista realizada por autores das periferias que emigraram ou estão em visita à metrópole em geral é uma extensão de movimentos de massa em grande escala para essa metrópole.” Na sequência, Edward Said menciona o exemplo do ocorrido com a produção intelectual do martinicano Frantz Fanon.

De fato, dentre os muitos nomes de escritores que realizaram a “viagem para dentro” da cultura da metrópole, haver-se-ia mesmo que se mencionar Frantz Fanon,⁸⁰ o qual exemplifica com propriedade o que seria e em que implicaria esse processo de imbricada ligação com os padrões culturais de matriz europeia, de modo a posteriormente se colocar em uma posição estrategicamente privilegiada para proceder à análise crítica das táticas metropolitanas de domínio sobre os territórios coloniais. É exatamente no âmbito desta “viagem para dentro” que Frantz Fanon, havendo obtido uma formação acadêmica na França, tornou-se um notável tratadista da questão da violência opressora dessa metrópole sobre suas expansões coloniais, no que toca, mais especificamente, à Argélia. Aliás, vale salientarmos que a Argélia foi o território colonial francês em que, posteriormente, o jovem teórico veio a integrar os quadros revolucionários da Frente Nacional de Libertação (FNL). Consoante Edward Said (1995, p. 306),

(...) Quando Fanon escreveu seus livros, ele pretendia falar sobre a experiência do colonialismo visto por um francês, de dentro de um espaço francês até então inviolável e agora invadido e criticamente reexaminado por um nativo dissidente. Assim existe uma sobreposição e interdependência que não pode ser teoricamente descrita apenas como reação de uma identidade nativa ou colonial separada.

A “viagem para dentro” constituiria, desse modo, “uma variedade particularmente interessante da obra cultural híbrida. E o fato de existir é um sinal de internacionalização adversária numa época de manutenção das estruturas imperiais. O *logos* já não reside exclusivamente, por assim dizer, em Londres e Paris” (SAID, 1995, p. 306). Considerando um contexto que se estende desde os tempos mais remotos das experiências culturais periféricas, marginais, ou coloniais até a sua mais recente contemporaneidade, os indivíduos que delas descendem seguiram

⁸⁰ Edward Said (1995, p. 325-347), abordando questões atinentes ao tema Colaboração, independência e libertação, tece considerações acerca da obra **Os condenados da Terra**, de Frantz Fanon, ressaltando, dentre outros aspectos, elementos que demarcam bem o que fora o trajeto de uma “viagem para dentro” visivelmente empreendida pelo estudioso da Martinica: “(...), Fanon recorre à linguagem anterior do colonialismo francês, em que publicistas como Jules Harmand e Leroy-Beaulieu utilizavam as imagens biológicas do nascimento, do parto e da genealogia para descrever a relação de progenitura da França com seus filhos coloniais. Fanon inverte as coisas, usando essa terminologia para o nascimento de uma nova nação, e a imagem da morte para o Estado-colono colonial”. (SAID, 1995, p. 336).

empreendendo, desde sempre, as chamadas “viagens para dentro” do imperialismo cultural europeu, constituindo um elenco de pensadores que, longe de se fazer reduzido, engrossa de contribuições e de variedade o campo teórico dos Estudos Multiculturais, marcando inclusive um interessante momento de uma já mencionada diáspora africana pelo mundo.

Considerado esse enfoque, **Trono de vidro**, o mais político dos romances que compõem a trilogia **Alma da África**, conforme assertiva de seu próprio autor, assinala o retorno narrativo de Antonio Olinto ao campo de discussão a respeito dos efeitos da experiência colonial e pós-colonial sobre as comunidades africanas recém-independentes, discussão que se faz presente já nos romances **A casa da água** e **O Rei de Keto**. Na saga de **A casa da água**, é possível acompanharmos paulatinamente o processo de formação do pensamento libertário e anticolonialista do personagem Sebastian Silva, segundo filho da velha Mariana. Sequencialmente, em **O rei de Keto**, desponta a temática da conscientização e do expediente de retomada desse ideário libertário por parte de Mariana Ilufemi, filha do mesmo Sebastian Silva. A personagem alcançará a presidência de seu país – em tempos que se caracterizarão como sendo de posturas pós-colonialistas pontuadas pela ascensão de governos militares autoritários ao poder político e ao governo, ou mesmo pela recepção e pela aceitação do poder da antiga metrópole, indo este se depositar nas mãos de minorias elitistas privilegiadas que lançarão mão do aparato governamental, sobretudo a força, para perpetrar em relação à população uma mesma dinâmica de dominação/opressão colonialista.

Tendo em vista o que fora exposto no Capítulo 4 desse trabalho, quando buscamos evidenciar o conhecimento a respeito das culturas africanas e da questão colonial do qual dispunha o escritor Antonio Olinto, chamamos a atenção para o fato de que a trajetória empreendida respectivamente pelos personagens Sebastian Silva e Mariana Ilufemi Silva, desde a narrativa de **A casa da água** até as linhas do romance **Trono de vidro**, constitui nesse ponto o objeto de nossa reflexão. No entanto, salientamos uma vez mais que toda a trilogia olintiana é ainda revestida pelo tecido de uma cultura afro-brasileira – que não perde o tensionamento em nenhum ponto da narrativa – fortemente representada pela figura matriarcal da velha Mariana Silva. Tal aspecto, em sentido mais específico, eleva-se também como centro de atenções desse trabalho de tese, interessado que é, como já destacamos, pela formação de identidades afro-brasileiras e de sua importância para as culturas

africanas a que estiveram historicamente ligadas em decorrência do intenso fluxo e refluxo intercontinental de negros africanos e brasileiros através do Atlântico negro.

Desse modo, esse Capítulo 5 coloca sob análise o romance **Trono de vidro** e é dedicado à investigação das dinâmicas do retorno dentro da narrativa olintiana, quando procuraremos identificar as estratégias que o autor utiliza para demonstrar, no fluxo e no refluxo de identidades, a importância devida aos afro-brasileiros no interior das culturas das nações africanas do Golfo do Benim, espaço geográfico de ambientação da história, bem como buscaremos estabelecer reflexões relacionadas com a noção de identidade dos povos africanos num contexto de colonialismo e de pós-colonialismo cultural.

5.1 Pós-colonialismo colonial

A temática do colonialismo e do pós-colonialismo há muito tem ocupado um número significativo de teóricos das mais diversas áreas do conhecimento, dentre as quais figura também a seara de trabalho e de investigações inaugurada pelos Estudos Culturais. Dentro desse quadro, a força invasiva com que a Europa se lançou sobre os territórios desde a África até o Novo Mundo mostrou-se capaz de gerar efeitos sobre as culturas locais e mesmo sobre as culturas metropolitanas, cuja investigação e as tentativas de compreensão por parte dos mencionados teóricos perduram até a contemporaneidade. Exemplo bastante recente da perpetração da panóplia da velha luta que se estabelece entre dominantes e dominados, colonos e colonizadores, são os departamentos franceses nas Antilhas e mesmo a predominância de uma certa vontade do colonizador que ainda se manifesta no que concerne a algumas questões e relações específicas que vêm se desenvolvendo em determinados Estados nacionais africanos nos dias de hoje, os quais – antes colônias declaradas – obtiveram suas respectivas independências no pós-Segunda Grande Guerra Mundial.

Conforme nos preleciona a professora da Universidade de Lisboa, Ana Mafalda Leite (2012, p. 129), após a Segunda Guerra Mundial, o termo *postcolonial state*, anteriormente utilizado pelos historiadores, passou a identificar os países recém-independentes, com um evidente sentido cronológico. Todavia, prossegue

afirmando a teórica em questão, a partir dos anos setenta o termo passou a ser utilizado pela crítica em variadas áreas de estudo para abordar os efeitos resultantes da colonização, podendo ser compreendido como algo que abrange

todas as estratégias discursivas e performativas (criativas, críticas e teóricas) que frustram a visão colonial, incluindo, obviamente, a época colonial; o termo é passível de englobar, além dos escritos provenientes das ex-colônias da Europa, o conjunto de práticas discursivas, em que predomina a resistência às ideologias colonialistas, implicando um alargamento do *corpus*, capaz de incluir outra textualidade que não apenas das literaturas emergentes, como o caso de textos literários da ex-metrópole, reveladores de sentidos críticos sobre o colonialismo (LEITE, 2012, p. 130).

Ainda com base nos excertos da referida estudiosa, afirmamos que é no campo da crítica que se verifica a possibilidade de realização de releituras de textos e de aspectos teóricos basilares da agenda imperialista, a partir da interpretação e da evidenciação dos ardis que se encerram na atividade discursiva do colonialismo eurocentrista. Segundo verificamos em Leite (2012, p. 130), o pós-colonialismo encontra sua realidade fundadora no colonialismo britânico, configurando-se, portanto como conceito teórico de raízes anglo-saxônicas, desenvolvendo-se na área dos estudos literários principalmente a partir da publicação dos trabalhos de escritores africanos, indianos e de outros oriundos das outras mais antigas áreas coloniais pertencentes à Inglaterra.

A partir da década de setenta, tem-se constatado cada vez mais o aumento de estudiosos dedicados ao trabalho teórico e crítico em torno da questão pós-colonial, espaço que vem sendo ocupado notadamente por autores e pesquisadores, cujas origens reportam diretamente, ou se ligam de algum outro modo, a territórios recém-independentes ou ex-coloniais. Frente a esse panorama, ainda em tempos bastante contemporâneos, nos quais – aqui tomada apenas como um exemplo – a disputa pelo poder político na Costa do Marfim, ex-colônia francesa na África, permanece resultando – quer pela guerra, quer pela tortura –⁸¹ na perda

⁸¹ Cf. podemos verificar no artigo intitulado O direito internacional dos conflitos armados no contexto da guerra civil da Costa do Marfim, da autoria de Leonidas da Fonseca Júnior, oficial superior do Exército brasileiro e observador militar da ONU na Costa do Marfim entre 2006 e 2007, apesar de sua independência, ocorrida em 1960, a Costa do Marfim sempre esteve ligada à França em decorrência

de um número significativo de vidas, mostra-se-nos perfeitamente adequado o pensamento de Stuart Hall, quando ao refletir sobre o tipo de relação que se estabelece entre ex-colônia e metrópole, escreveu o artigo em que uma significativa indagação – Quando foi o pós-colonial? – ocupa o lugar do título. No mencionado trabalho, o teórico questiona os limites do pós-colonial, a ponto de colocar em xeque as afirmativas que gravitam em torno de um efetivo fim do colonialismo.⁸² Assim são expostas as reflexões do autor de **Identidade cultural na pós-modernidade:**

Se o momento pós-colonial é aquele que vem *após* o colonialismo, e sendo este definido em termos de uma divisão binária entre colonizadores e colonizados, por que o pós-colonial é *também* um tempo de “diferença”?

(...) Lata Mani e Ruth Frankenberg (1993), em uma avaliação bastante cuidadosa, alertam para o fato de que nem todas as

de interesses econômicos e políticos da metrópole. A história do país é pontuada por severas crises econômicas, sociais e políticas, apresentando desde frustrados processos eleitorais a golpes militares de estado. Em 2000, o marfinense Laurant Gbagbo elegeu-se, prometendo eleições democráticas em quatro anos, mas o general Robert Guei, que havia tomado o poder anteriormente (1999), autoproclamou-se presidente, dando origem a levantes de violência por todo o país. Em 2002, Laurant Gbagbo anunciou a entrada da União dos Republicanos de Ouattara no governo e soldados rebeldes (os *Forces Nouvelles*) tomaram o norte da Costa do Marfim, numa situação que perdura até os dias de hoje. Em 2004, como Laurant Gbagbo não houvesse providenciado qualquer espécie de eleição, a ONU estabeleceu, autorizada pela Costa do Marfim, uma missão de paz, a UNITED NATIONS MISSIONS IN COTE D’IVOIRE (UNOCI), objetivando a solução da situação política bem como a promoção de eleições democráticas no país. A UNOCI continha cerca de 7000 soldados e a França ainda dispunha de um contingente de mais 5000 militares. Em novembro de 2004, aviões da força pró Gbagbo atacaram o norte da Costa do Marfim, matando nove militares franceses e, em represália, a força militar francesa (a LICORNE) bombardeou, em pleno solo, a aviação marfinense, levando-a praticamente à eliminação. Após árduo processo de negociação com a ONU, em agosto de 2010, o presidente Laurant Gbagbo autorizou a realização de eleições, nas quais concorreu com seu principal opositor, Alassane Ouattara, que foi eleito em 28 de novembro, com o reconhecimento da comunidade internacional. Entretanto, Laurant Gbagbo, não aceitando a derrota, manteve-se no poder. Em 9 de novembro de 2011, o Conselho Nacional de Segurança da ONU reconheceu como eleito Alassane Ouattara, que até então passou a exercer as atribuições de presidente a partir de um quarto de hotel nas imediações da cidade de Abidjan, protegido por forças da UNOCI. Depois disso, soldados leais a Ouattara avançaram do norte em direção às principais cidades do sul, até cercarem Abidjan, onde depuseram, sob o apoio da ONU, o presidente Laurant Gbagbo.

⁸² Em **NOTÍCIASmundo** (05/04/2011), disponível em: <<http://pt.euronews.com/2011/04/05/franceses-na-costa-do-marfim/>>, acesso em: 17 dez. 2012, podemos ler o seguinte: “ ‘A potência colonial não teve legitimidade para se pronunciar nas últimas décadas sobre os assuntos internos de uma antiga colônia, todas as pessoas sabem disso’, disse Sarkozy. Esta declaração foi proferida em janeiro, a propósito da Tunísia. Estamos no início de abril e a França já está a intervir na Costa do Marfim. Como explicar agora a razão para os helicópteros franceses estarem a bombardear o palácio presidencial marfinense? Mesmo se, no caso, há legitimidade internacional e um mandato da ONU ... A justificação é que é necessário proteger a população civil e evacuar os estrangeiros residentes na Costa do Marfim. Mas é uma intervenção militar da ex-potência colonial contra um dos campos ativos na Costa do Marfim.”

sociedades são “pós-coloniais” *num mesmo sentido* e que, em todo caso, o “pós-colonial” não opera isoladamente, mas “é de fato uma construção internamente diferenciada por suas interseções com outras relações dinâmicas”.

(...)

Portanto, uma discriminação mais criteriosa está por se fazer entre as distintas formações sociais e raciais. A Austrália e o Canadá, de um lado, a Nigéria, a Índia e a Jamaica, de outro, certamente não são “pós-coloniais” *num mesmo sentido*. Mas isso não significa que esses países sejam de *maneira alguma* “pós-coloniais”. Suas relações com o centro imperial e as formas pelas quais lhes é permitido “estar no Ocidente sem ser dele”, tal como C. L. R. James caracterizou o Caribe, os definiram claramente como “coloniais” e os fazem ser hoje designados “pós-coloniais”, muito embora a maneira, o momento e as condições de sua colonização e independência variem bastante (HALL, 2003, p. 101 e 107).

Por outro lado, fortemente apegado à experiência de guerra pela descolonização da Argélia, também antigo território francês, Frantz Fanon mais de uma vez, refere-se – num momento de reafirmação da força de libertação empreendida pela FLN (Força de Libertação Nacional) – a uma queda permanente do colonialismo. Assim, na Carta à juventude africana, o martinicano (1980, p. 137) afirma que:

O povo argelino, desde há quatro anos, trava um combate muito duro contra o colonialismo francês. Não ignorais o esforço colossal que a França despendeu na Argélia para manter a sua dominação. E sabeis que a FNL, que dirige nossa luta, opôs sempre uma resistência feroz à guerra de reconquista francesa.

(...)

O mundo colonial sofre desde há cerca de quinze anos golpes cada vez mais violentos, e o edifício rachado está em vias de desmoronamento. Ninguém contesta hoje que esta liquidação do colonialismo constitui a marca específica do pós-guerra. O processo histórico, nascido das múltiplas contradições inerentes ao sistema capitalista e dinamizado pela vontade nacional dos povos oprimidos, preside ao aparecimento de Estados independentes.

O historiador Joseph Ki-Zerbo nos traz, em entrevista que consta do livro intitulado **Para quando a África?**, uma noção acerca das modernas formas de manifestação do colonialismo, ou do neocolonialismo, nos países africanos, mesmo

aqueles que se tornaram independentes, deixando claro que novas forças de devoração colonialista ainda se fazem presentes e atuantes sobre as realidades sociais, econômicas e culturais africanas. Com efeito, Ki-Zerbo (2006, p. 45) nos assinala que:

Resumidamente, podemos dizer que o poder dos países colonizadores, que dominavam a África desde o final do século XIX, é posto em xeque. É certo que esse poder ainda tem suas raízes na África, mas é abalado por novas forças. Em parte, forças internas africanas, mas também forças externas, representadas por Estados não africanos e por potências econômicas, as multinacionais.

Ainda segundo Ki-Zerbo (2006, p. 45-46), em nível de organizações internacionais, o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional (FMI) e a Organização Mundial do Comércio (OMC) intervêm na África. Embora sejam independentes dos países colonizadores, essas organizações internacionais cooperam com os mesmos. Ocorre que, ainda que potências como a Bélgica, a França e a Grã-Bretanha sejam compelidas a se submeter às diretrizes do FMI e do Banco Mundial, este novo jogo sempre favorece tais países, ex-colonizadores, que se esforçam para defender seus interesses, dissimulando-os nos interesses mais amplos das multinacionais, ficando claro que as multinacionais e as organizações internacionais “atuam cada vez mais, em vez e no lugar dos Estados.”⁸³

Todo esse quadro, consideradas as suas características específicas, deixa em evidência as diversas faces de manifestação de um regime colonialista que ainda persiste sobre o continente africano, levando-nos a coadunar nosso pensamento

⁸³ Referente à lógica das relações entre as potências econômicas mundiais e os países africanos, vale-nos chamar a atenção para a crescente presença da China no continente africano a partir da década de 1990. O diplomata português Duarte Bué Alves, por exemplo, em artigo intitulado A presença da China em África: o caso de Angola, in: **Negócios Estrangeiros**, 10, Fevereiro de 2007, p. 58, assevera que: “A República Popular da China chegou a África com um conjunto não despidendo de vantagens para oferecer e é a gestão cuidadosa desse pacote que tem permitido aos chineses desenvolver uma política que lhes tem permitido entrar nos mercados africanos. Do ponto de vista formal, Pequim impõe apenas uma condição: que o Estado interlocutor adopte a política da ‘uma só China’ e que, por isso, não reconheça Taiwan.” Detalhes sobre como a parceria entre China e África, ao olhar dos chineses, caminha no sentido de se estender igualmente do campo econômico aos aspectos ideológicos podem ser conferidos em: DINIZ, Maria Gabriela Araújo. A parceria entre China e África e os impactos sobre direitos humanos e intervenção humanitária. Disponível em: <<http://www.gedi.objectis.net/eventos-1/ilsabrazil2008/artigos/deri/araujodiniz.pdf>>. Acesso em: 05 jan. 2013.

com as indagações de Hall no sentido de perscrutar onde, na contemporaneidade, se encontra o pós-colonial. Fato é que inúmeros teóricos, dentre eles o já citado Joseph Ki-Zerbo, que admitiu haver despertado seu olhar para a histórica africana a partir do contato com os poetas Aimé Césaire (Martinica), Léopold-Sédar Senghor (Senegal), René Depestre (Haiti) e outros, tem trabalhado ao lado de outros teóricos na intenção de refundar a História a partir de uma matriz africana, expediente no qual esses estudiosos passam a lançar, a propósito da questão colonial protagonizada pela Europa em face da África, olhares de maior crítica e comprometimento com a versão histórica do colonizado e não com a do colonizador.⁸⁴

Esquadrinhar os meandros da temática do colonialismo demanda um trabalho de pesquisa histórica e cultural de longa envergadura, o que, graças à mudança nos limites de abordagem, bem como na listagem dos próprios nomes que a processam na atualidade, torna-se uma realidade passível de materialização, permitindo-nos empreender passos de maior estabilidade no que respeita ao alcance de uma visão mais crítica sobre o que efetivamente representou a expansão colonialista europeia desde os primeiros tempos de intervenção das nações hegemônicas sobre a África e o Novo Mundo até os efeitos mais recentes dessa política. O que ressaltamos nesse sentido é uma maior presença de teóricos oriundos das antigas áreas coloniais que, cada vez mais, têm-se ocupado da reflexão a propósito dos aspectos que determinam e compõem as velhas e as novas relações colono/colonizador e ex-colono/colonizador.

M. Malowist (2010, Vol. V, p. 26), havendo-se ocupado da abordagem da temática relacionada à luta das nações europeias pelo comércio internacional, bem como da análise das implicações desta para a África, tece considerações sobre os primeiros tempos de implementação do comércio europeu – e conseqüentemente do colonialismo – naquele continente, asseverando que, a princípio, houve o interesse dos europeus pelo ouro africano, e a partir da metade do século XVI, pelo tráfico de escravizados, atividade que passou a ocupar o primeiro plano. O tráfico da “madeira negra” assegurou, segundo o autor, o desenvolvimento da economia de grande parte da América e do Caribe, acelerando também a acumulação de capital na Europa, principalmente na Inglaterra, e na própria África.

⁸⁴ A esse respeito, ver: Ki-Zerbo (2006, p. 14-15).

Na preleção de Malowist, quando menciona a acumulação de capitais pela África, podemos verificar a ocorrência de uma intensiva participação de governantes africanos no desenvolvimento do tráfico negreiro – fato que contribuiu sobremaneira para a perpetração prolongada desse comércio – com implicações diretas na promoção de guerras internas entre reinos africanos, à custa da obtenção de prisioneiros suficientes para alimentar a demanda colonial por mão de obra escravizada. Vale destacarmos ainda as afirmações do teórico polonês a respeito do *modus agendi* europeu sobre e em relação ao continente africano. De acordo com as palavras do autor:

(...) Nesta época, a penetração europeia na África foi do tipo pré-colonial e teve, sobretudo, um caráter comercial. As trocas entre as duas partes eram desiguais, pois os europeus exportavam produtos de baixo custo, em troca dos quais conseguiam um número abundante de mão de obra. Deste modo, se eles não tentaram conquistar o continente, do ponto de vista demográfico, causaram um grave prejuízo à África. Geralmente se subestimou o papel desempenhado pela África desde os séculos XVI e XVII, de mercado para numerosos produtos da indústria europeia. Os benefícios que a África retirou de tais contatos se limitam à introdução da cultura do milho e de diversas variedades de mandioca. Não se poderia sustentar que isto compensa a hemorragia demográfica, sem falar dos sofrimentos infligidos aos inúmeros seres humanos que foram arrancados de seu meio e levados para terras longínquas, onde tudo lhes era estrangeiro, para serem sujeitados a um trabalho pesado nas plantações (M. MALOWIST, 2010, Vol. V, p. 26).

Promovendo, por sua vez, a análise dos acontecimentos ocorridos na África em princípios do século XIX, J. F. Ade Ajayi (2010, Vol. VI, p. 7) vai destacar o crescente interesse dos europeus por aquele continente, como fator de mudança na história africana. Referido interesse impulsionou os europeus, a partir do século XVIII, à realização de expedições em que buscaram o levantamento detalhado das características geográficas do continente africano, além de haverem realizado um apanhado a respeito dos maiores Estados, dos mais importantes mercados, das produções agrícolas e industriais e da repartição da população. Além disso, o autor ressalta que fatores como a Revolução Francesa, as guerras deflagradas por Napoleão e a dedicação dos países aliados – com destaque para a atuação da Inglaterra enquanto potência naval – a fim de deter a expansão francesa exerceram

significativas influências sobre o continente africano. A isso tudo se seguiu a ocupação da Alexandria pela França e a tomada da colônia holandesa do Cabo pela Inglaterra, nação que – com a maior amplitude do movimento em prol da abolição da escravidão e a sua reafirmada supremacia marítima – passou a intervir ilimitadamente sobre a África, “sob o pretexto de uma missão a cumprir”. Mais tarde, em 1807, os ingleses proibiram o tráfico negreiro aos seus compatriotas, ocasião em que fixaram a cidade de Freetown (atual capital e maior cidade de Serra Leoa) como colônia da Coroa e base de uma campanha marítima de combate ao tráfico negreiro ao longo da África Ocidental (AJAYI, 2010, Vol. VI, p. 7).

Concluindo suas reflexões, o historiador em questão considera as relações de comércio entre Europa e África ao longo do século XIX, afirmando que:

(...) A importância quantitativa dessas novas relações comerciais e, mais ainda, o estímulo que elas representaram para as trocas já existentes, foram fontes de expansão considerável das atividades comerciais. Contudo, uma vez mais é preciso frisar que o comércio praticado no século XIX era o prolongamento do que existia antes; que os homens que o inauguraram e as estruturas que o sustentaram eram os mesmos da época do tráfico negreiro; que esse comércio se baseava, em grande medida, no tráfico interno e no trabalho dos escravos; e, portanto, nos sistemas políticos, na rede de rotas comerciais, nas relações sociais e econômicas e, antes de tudo, no sistema de produção agrícola preexistentes. Não se deve traçar uma imagem deformada da evolução da África no início do século XIX, fazendo remontar a essa época a influência preponderante que os europeus só terão mais tarde sobre os processos de transformação. No início do século XIX, as tradições herdadas do século XVIII e as mudanças próprias à África tiveram muito mais importância do que as mudanças vindas de fora (AJAYI, Vol. VI, p. 26-27).

Em outro ponto, promovendo a análise da partilha impingida pelas nações europeias sobre o continente africano, Godfrey N. Uzoigwe (2010, Vol. VII, p. 21) faz constar que a África foi o último continente a ser subjugado pela Europa e estabelece uma reflexão não apenas quanto à rapidez mas também quanto à facilidade com que as nações ocidentais orquestraram a ocupação e a submissão de tão amplo continente, fato histórico sem quaisquer precedentes.

Mencionada orquestração se faz representar a partir da mudança de estratégia das principais nações europeias – França, Inglaterra, Alemanha e

Portugal – as quais já exerciam, anteriormente, influência e controle sobre as diferentes regiões da África, ainda que sob uma forma de controle não efetivo e direto, no sentido de realização de uma anexação formal. O interesse demonstrado por Leopoldo I, rei da Bélgica, pela África, que resultou na criação do Estado Livre do Congo, a partir da Conferência Geográfica de Bruxelas (convocada pelo próprio rei em 1879), as atividades portuguesas, com a anexação de propriedades afro-portuguesas em Moçambique, bem como a política expansionista da França, aliada ao Reino Unido, no controle do Egito e a atividade colonial francesa na Tunísia e em Madagascar, são reconhecidos como fatores que inauguraram uma corrida colonialista em relação à África, movimento que veio a culminar na Conferência de Berlim,⁸⁵ no período compreendido entre 15 de novembro de 1884 e 26 de novembro de 1885 (UZOIGWE, 2010, Vol. VII, p. 31-33).

Sobre a Conferência de Berlim, o nigeriano G. N. Uzoigwe (2010, Vol. VII, p. 33), especialista em história da África oriental, aponta que o evento

inicialmente, não tinha por objetivo a partilha da África, terminou por distribuir territórios e aprovar resoluções sobre a livre navegação no Níger, no Benue e seus afluentes, e ainda por estabelecer as “regras a serem observadas no futuro em matéria de ocupação de territórios nas costas africanas. (...)”

De fato, reconhecendo o Estado Livre do Congo, permitindo o desenrolar de negociações territoriais, estabelecendo as regras e modalidades de apropriação “legal” do território africano, as potências europeias se arrogavam o direito de sancionar o princípio da partilha e da conquista de um outro continente. Semelhante situação não tem precedentes na história: jamais um grupo de Estados de um continente proclamou, com tal arrogância, o direito de negociar a partilha e a ocupação de outro continente. Para a história da África, esse foi o principal resultado da conferência. Dizer, ao contrário da opinião geral, que ela não retalhou a África só é verdade no sentido mais puramente técnico. As apropriações de territórios deram-se praticamente no quadro da conferência, e a questão das futuras apropriações foi claramente levantada na sua resolução final. De fato, em 1885, já estavam traçadas as linhas da partilha definitiva da África.

Essa mesma linha de raciocínio pode ser verificada em Brunschwig (1974, p. 71), quando o autor assegura que “As melhores inteligências falam, hoje em dia, da

⁸⁵ Os termos da Ata Geral da Conferência de Berlim encontram-se disponíveis em: <http://www.casadehistoria.com.br/sites/default/files/conf_berlim.pdf>. Acesso em: 27 mar. 2013.

‘divisão de Berlim’, como se a colonização não tivesse começado bem antes de 1885, e como se o espírito da Conferência de Berlim não tivesse sido contrário a uma divisão acelerada.” De fato, o teórico em questão esforça-se em demonstrar que o verdadeiro imperialismo europeu sobre a África decorre, após 1890, da noção de *esfera de influência*, contrária à *noção de ocupação efetiva*, determinada pela Conferência de Berlim. Esta noção de *esfera de influência* surgira na África negra, por primeiro, no tratado germano-britânico de abril de 1885, sobre o Golfo de Biafra (BRUNSCHWIG, 1974, p. 74).⁸⁶

Não obstante as anexações territoriais realizadas pela Europa em relação ao continente africano tenham sido firmadas sobre os papéis de inúmeros tratados, estabelecidos entre as nações hegemônicas a partir da Conferência de Berlim e de outros acontecimentos que se sucederam, não podemos deixar de assinalar a perda de muitas vidas em incontáveis batalhas deflagradas contra o colonizador pelos povos autóctones, uma vez que estes não desejavam ver a própria soberania subjugada pelos europeus. Desse modo, as reações contrárias à colonização europeia e à submissão dos governantes locais materializaram-se por meio da elaboração de diversas estratégias que perpassaram desde a colaboração pacífica até a guerra declarada, na qual o aparelho tecnológico do colonizador garantiu, na maioria das vezes e a despeito de algumas vitórias por parte dos africanos, a supremacia europeia sobre o continente.⁸⁷

No entanto, uma vez iniciada, a ocupação da África pela Europa transformou-se num processo de notória irreversibilidade, acarretando sensíveis

⁸⁶ Tratando das condições da partilha, Henri Brunschwig (1974, p. 57) afirma que fora a intervenção da Alemanha na África que precipitou o movimento de divisão. Conforme o autor: “Os governos, tomando como seu papel assegurar as companhias contra intervenções estrangeiras, recorreram à noção de ‘esfera de influência’. Esta, evocada no acordo de delimitação anglo-alemão de 29 de abril de 1885, no Golfo de Biafra, não tinha sido mantida em Berlim. Quando as discussões sobre as condições a preencher para que as ocupações novas fossem consideradas como efetivas, renunciara-se a definir exatamente os conceitos de ocupação, de soberania e de protetorado. Concordou-se finalmente na fórmula vaga do ‘exercício de uma autoridade suficiente’. Esses esforços traduziam a preocupação de impedir as divisões operadas na carta, sem ‘ocupação efetiva’. Ora, a noção de esfera de influência, introduzida no artigo 3 do tratado germano-britânico de 1886, estava em contradição com a Ata de Berlim. Ela não a violava porque a Ata geral considerava apenas as costas, mas aplicava à parte inferior do país princípios opostos. A esfera de influência não se torna ainda nem explorada nem ocupada; nenhuma ‘autoridade suficiente’ se exerce aí. Ela é uma caça guardada, cuja exploração se verificará no futuro.”

⁸⁷ A propósito dos diversos movimentos de resistência à partilha e à conquista colonial em toda a África, ver: BOAHEN, Albert Adu. **História geral da África**, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935 / editado por Albert Adu Boahen. – 2. ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, 1040 p., Capítulos de 3 a 10.

mudanças sociais, econômicas e culturais para aquele continente, submetendo-o à influência dos acontecimentos que envolveram os países europeus, com destaque para as duas Grandes Guerras Mundiais. Acerca das consequências da Primeira Guerra Mundial para os territórios africanos, Michael Crowder (2010, Vol. VII, p. 319) explicita que

A Primeira Guerra Mundial foi antes de tudo um conflito entre potências europeias, no qual a África viu-se direta e indiretamente envolvida pelo fato de, no momento da abertura das hostilidades, encontrar-se, em quase toda a extensão, sob a dominação dos beligerantes. E embora as campanhas travadas em solo africano não exercessem senão influência marginal sobre o curso da guerra, tiveram importantes repercussões no continente. Mais de um milhão de soldados africanos participou dessas campanhas ou de operações militares na Europa. Em número ainda maior, homens, mulheres e crianças foram recrutados, muitas vezes à força, para servir como carregadores em exércitos cujos suprimentos não podiam ser transportados por meios convencionais, como estradas, ferrovias e bestas de carga. Mais de 150 mil soldados e carregadores perderam a vida na guerra. Muitos mais ficaram feridos e mutilados. Ao término das hostilidades, todos os países da África, com exceção dos pequenos territórios espanhóis que permaneceram neutros, estavam formalmente envolvidos num campo ou no outro.

Mesmo os últimos Estados independentes do continente – Libéria, Etiópia e Dãrfūr – foram envolvidos. A Libéria formou ao lado dos Aliados assim que os Estados Unidos da América entraram na guerra, em 1917.

Dedicado ao estudo e à reflexão a respeito da participação dos africanos na guerra, o historiador em questão assinala que à exceção da campanha do Sudoeste Africano, os contingentes africanos exerceram papel decisivo nas vitórias militares dos Aliados em solo africano, combatendo não só no território africano como também sob a situação de reforço dos exércitos europeus na frente ocidental e no Oriente Médio. Também ajudaram na repressão de diversas revoltas em face da autoridade colonial, à maneira como havia ocorrido no início da ocupação da África pelos europeus (Michael Crowder, 2010, Vol. VII, p. 330).

Ressaltando a natureza essencialmente europeia da Primeira Guerra Mundial, Michael Crowder (2010, Vol. VII, p. 349) alcança a conclusão de que esse acontecimento teve profundas repercussões no continente, assinalando o fim da partilha da África e das tentativas autóctones para a reconquista de uma

independência baseada na situação política precedente. Ainda conforme o mesmo autor, a Primeira Grande Guerra foi causa de severas transformações econômicas e sociais para vários países africanos, mas deu ensejo a um período de vinte anos de calma para as administrações europeias. Entretanto, segundo o teórico em questão, “a ideia da autodeterminação dos povos e da responsabilidade das potências coloniais deveria, no decurso do período ulterior de paz, influenciar profundamente o desenrolar dos movimentos nacionalistas nascentes. Mas seria necessário, ainda, o cataclisma de uma segunda guerra mundial para que esses movimentos, que antes reclamavam apenas um papel mais importante na administração, viessem a exigir as rédeas do poder”.

As reflexões de Crowder encaminham-nos, portanto, a mais esse outro capítulo do colonialismo, qual seja, aquele que se inaugura a partir da Segunda Guerra Mundial e das consequências desse enorme conflito sobre as relações Europa-África. Quem lança acertadas considerações nessa direção é Maghemout Diop (2010, Vol. VIII, p. 87) que, ao tratar dos efeitos da Segunda Guerra Mundial em relação ao continente africano, aponta-nos o surgimento de uma consciência política africana – elemento, aliás, bem explorado por Antonio Olinto no romance sob análise nesse Capítulo 5 e também nos demais outros que constituem o *corpus* do presente trabalho de investigação – ao traçar considerações no sentido de que

A Segunda Guerra Mundial teve um papel particularmente importante, como catalisadora. Este conflito não ensinou a Europa a ser menos imperialista, mas instruiu a África no sentido de ser mais nacionalista e, neste último continente, também estimulou a tomada de consciência política. As massas camponesas, esgotadas pelo esforço de guerra, escutaram, com especial atenção, os dirigentes, surgidos muito rapidamente, no momento da eleição de deputados negros para a Assembleia Nacional Francesa. O sistema colonial se tornara tão intolerável a ponto de permitir o combate, lado a lado com o colonizador, em prol da liberdade. A efervescência ganhara toda a África tropical; os sobressaltos, greves, manifestações e revoltas revelariam o caráter dos tempos do pós-guerra, nitidamente distintos do imobilismo próprio ao período precedente. Com o nascimento dos partidos políticos, como o *Rassemblement démocratique africain*, de Felix Houphouët-Boigny em 1946, a África tropical entrara bruscamente no ciclo das lutas de libertação, iniciadas nas colônias francesas, desde 1945. As colônias portuguesas e espanholas, atrasadas em sua evolução social e econômica, saíam pouco a pouco de sua letargia mas, ao interditar qualquer possibilidade de organização política ou sindical, os regimes fascistas nas metrópoles

havia eliminado qualquer possibilidade de aprendizado da vida política. Entretanto, o despertar dos povos destas colônias ecoou mais tarde com tamanho impacto que desestabilizaria a ditadura em Portugal, contribuindo para a libertação do próprio povo português.

Sinteticamente, podemos afirmar que de 1945 a 1960 – período apontado por Jean Suret-Canale e A. Adu Boahen (2010, Vol. VIII, p. 226) como marco de uma “reviravolta na história da África Ocidental em particular e, naquela referente a África ao sul do Saara, em termos gerais”⁸⁸ os Estados que surgiram a partir das independências passaram períodos de afirmação e de ajuste de suas realidades políticas, o que em muitos casos se deu entre a luta armada pela democratização e a concentração do poder herdado das metrópoles, num legado colonial deixado nas mãos de novas elites nascidas a partir de então. Outro teórico que estabelece uma linha de reflexão a respeito da concentração do ideário colonial nas mãos dessas elites africanas que se formaram nos estágios de pós-independência das ex-colônias em relação às respectivas metrópoles é Kwame Anthony Appiah. O estudioso, todavia, estabelece como ponto de observação a manutenção da língua do colonizador pelos colonizados e a concentração do domínio da mesma, como legado colonial, na posse das elites supramencionadas. Nesse sentido, Appiah (1997, p. 19) esclarece, pois, que “com algumas exceções fora dos países de língua árabe da África do Norte, a língua do governo é a língua de uns poucos, e só é dominada com segurança por uma pequena parcela da população.”

O referido autor, analisando a questão da língua no contexto das Áfricas anglófona e francófona, assevera que na primeira as elites instruídas aprenderam as várias línguas nativas, além do inglês. De maneira diferente, na África francófona, ainda perduram elites que versam a língua francesa melhor que qualquer outra, numa variante que se aproxima, mesmo gramaticalmente, da própria língua falada

⁸⁸ Jean Suret-Canale e A. Adu Boahen (2010, Vol. VIII, p. 226), no estudo da luta pela soberania política, de 1945 às independências, em específico na África Ocidental, afirmam que: “O período de 1945 a 1960 marcou uma reviravolta na história da África Ocidental em particular e, naquela referente a África ao sul do Saara, em termos gerais. Partindo de uma situação em que o colonialismo parecia inexpugnável, chega-se, em apenas quinze anos, a sua liquidação não somente em grande parte da África Ocidental mas, inclusive em importantes regiões da África central e oriental. A análise que precede demonstra, com efeito e muito claramente que, no caso da África Ocidental britânica e no que diz respeito a África portuguesa, a iniciativa foi inteiramente imputável aos próprios africanos”. Todavia, vale-nos salientar que a independência das colônias portuguesas na África vai se dar somente no ano de 1975, segundo podemos verificar na cronologia da independência africana apontada por Ali. A. Mazrui (2010, Vol. VIII, p. 131).

na França. Entretanto, mesmo nesses casos, conforme complementa o teórico, “o francês não é confiantemente dominado por nada que se assemelhe a uma maioria” (Appiah, 1997, p. 20).

A persistência da língua do colonizador no cotidiano das ex-colônias, por exemplo, demarca a presença de um colonialismo dentro da realidade pós-colonial africana, que se estende desde a literatura até ao processo de elaboração do ordenamento legal dos países recentemente libertos, apesar da traumática experiência imposta pelos europeus ao continente africano. Desse modo, Appiah (1997, p. 20) chama a atenção para o caso das ex-colônias portuguesas, lembrando-nos que “Mesmo depois de uma brutal história colonial e de quase duas décadas de contínua resistência armada, a descolonização da África portuguesa, em meados dos anos 70, deixou atrás de si uma elite que redigiu as leis e a literatura africanas em português.”

Não obstante o posicionamento do historiador em comento, vale ressaltar que é no campo da linguagem que o embate ex-colônia/metrópole se instaura de maneira cada vez mais pontuada, à medida que o idioma do colonizador – levando em conta, por exemplo, o trabalho outrora desenvolvido em língua francesa por autores como o martinicano Frantz Fanon e, especificamente a produção literária de escritores oriundos das ex-colônias africanas de língua portuguesa, caso em que se enquadram, dentre outros, autores como o moçambicano António Emílio Leite Couto (Mia Couto) e o angolano Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos (Pepetela) – tem sido, de forma progressiva e notadamente “rasurada”, retrabalhado de modo a expressar uma reapropriação de voz cada vez mais almejada pelos povos anteriormente submetidos pelo sistema colonial.

Considerando, por sua vez, o cenário de forte presença do colonizador nas colônias recém-independentes e tratando da construção da nação e da evolução dos valores políticos nos tempos de pós-independência Joseph Ki-Zerbo et. al. (2010, Vol. VIII, p. 566) apontam que:

Após a independência, muitos países africanos viram declinar respectivamente (de 1965 a 1985) o nacionalismo e a democracia liberal. O coletivismo era invocado pelos ideólogos do partido único e pelos socialistas, ao passo que o pluralismo e o individualismo perdiam ímpeto. A bem da verdade, o próprio nacionalismo está em declínio, quase de forma generalizada e salvo na África Austral, no

transcorrer dos anos 1960 e 1970. O jugo do autoritarismo e do pseudocoletivismo estrangulava grande parte da África até os anos 1980.

O historiador J. Isawa Elaigwu (2010, Vol. VIII, p. 534) lança questionamentos no sentido de saber se por acaso as novas elites políticas desenhadas nos momentos de pós-independência teriam tentado modificar as estruturas políticas, de maneira a edificarem uma nação a partir do Estado e o que teriam feito os detentores do legado colonial, baseado na noção de herança, para o processo de edificação da nação com as estruturas políticas então herdadas. Conforme o estudioso, as autoridades coloniais legaram às elites locais um governo central armado de “instrumentos coercitivos e de manutenção da ordem, como a polícia, o exército e o aparato jurídico” para fins de consolidação e expansão da autoridade do Estado.

Tendo em vista as considerações até então apresentadas, é-nos possível perceber, desse modo, segundo o curso da reflexão suscitada nas linhas inaugurais desse Capítulo 5, a efetiva subsistência da mão e do olhar do colonizador por sobre os países africanos recém-independentes, o que de variadas formas prorroga-se hodiernamente, acalorando a discussão inicialmente apontada a propósito do efetivo final do colonialismo, ou sobre a presença de um pós-colonialismo colonial no âmbito das relações entre as nações hegemônicas europeias e suas antigas colônias.

Ainda com base nessa linha de pensamento, já nos encaminhando para a conclusão desse tópico – todavia, jamais para conclusão total acerca da complexa questão aqui delineada – acreditamos ser importante retomar as palavras de Joseph Ki-Zerbo na citada obra **Para quando a África?**, na qual, em variados pontos, o historiador nos conduz à reflexão sobre a existência de modernas faces do colonialismo, do pós-colonialismo, ou do neocolonialismo capitalista que se precipita sobre a África. Assim sendo, consideramos proveitoso, por exemplo, evidenciar que conforme o mencionado estudioso (2006, p. 48) “As antigas potências coloniais continuam, sobretudo, a dispor de circuitos através dos países que colonizavam, tanto em termos de quadros econômicos quanto de dirigentes políticos e de líderes de opinião na sociedade civil”, o que nos leva a pensar, pela repetição e pela constatação da manutenção de arraigadas estruturas de matriz europeia, na não derrocada definitiva do colonialismo em solo africano.

Voltando ao universo ficcional olintiano, os tópicos que se seguem, nos quais abordamos determinados aspectos da trajetória dos personagens Mariana Ilufemi e Sebastian Silva, ressaltam-nos os elementos de re-criação propiciados pela aproximação entre a ficção engendrada pelo escritor mineiro e a história política das colônias africanas pontuada por movimentos de seus habitantes em favor da independência e por períodos de reorganização político-social na pós-independência dos países recém-constituídos como tal. No histórico de Mariana Ilufemi, em síntese, vislumbramos a retomada dos ideais de libertação e de democratização encabeçados pelo pai, Sebastian Silva, presidente de um país recém-independente, assassinado à custa da tomada do poder por uma elite militar opressora.

Ainda aqui, percebemos o retorno, ou a insistência de determinadas parcelas das populações pós-independentes no sentido de promoverem uma volta às estruturas políticas arraigadas, outrora estabelecidas pelo poder metropolitano colonizador, como forma de manutenção de antigos privilégios e desigualdades perpetradas pelo regime colonial.

Não obstante os supramencionados questionamentos no que concerne a uma efetiva configuração do pós-colonial, como momento histórico que se segue ao colonial, o tema atinente à pós-colonialidade é aspecto que também perpassa as linhas de **Trono de Vidro** e pode ser identificado em diferentes momentos, dentre os quais é possível mencionarmos aquele correspondente à narrativa da formação acadêmica que Mariana Ilufemi obterá fora de seu país de origem, nas terras da metrópole francesa, e a posterior volta da personagem à África, quando colocará os conhecimentos adquiridos a serviço da reorganização político-social de sua terra natal, aspectos que serão desenvolvidos nas subseqüentes partes desse Capítulo 5.

5.2 A história de Mariana Ilufemi

Escrito em homenagem ao centenário da abolição da escravatura no Brasil e dedicado ao ator Grande Otelo (pseudônimo artístico de Sebastião Bernardes Souza Prata), **Trono de vidro** é o terceiro romance da trilogia de narrativas a que Antonio Olinto deu o título de **Alma da África**. Nesse volume terceiro, podemos verificar que

Mariana, filha de Sebastian Silva, o filho mais moço de Mariana Silva – esta, sim, a protagonista maior do primeiro romance **A casa da água**, senão protagonista mor de toda a trilogia – retorna ao solo natal na África.

A jovem Mariana, que recebera os primeiros estudos na pessoa de Tokunboh Idowu, um tutor contratado pela avó, após haver completado sua instrução na França, manifesta então o desejo de retornar ao Zorei, país cuja libertação do regime colonialista francês fora alcançada a partir da intensa liderança e da militância política empreendidas por seu pai, também o primeiro presidente do país recém-independente.

Tendo como pano de fundo a trajetória política de Sebastian Silva, assassinado por golpistas militares, a jovem Mariana volta para a África e, depois de adotar o nome de Maria Ilufemi Silva, aproveita-se da imagem criada por uma narrativa lendária no sentido de que o país esperava a volta de uma linda jovem (a Ilufemi) que libertaria o povo dos tempos da ditadura estabelecida pelo governo militar do General Serge Ogundelê, lançando-se como candidata à presidência do Zorei. Eis, nesse ponto, uma das facetas da temática do retorno na prosa olintiana, assinalada pelo mito da *Ilufemi* – a grande retornada – que guiará o seu povo em direção à liberdade.

Ao final de uma conturbada campanha política, em que o conhecimento adquirido em razão da educação em solo europeu é posto em prática a todo o momento pela jovem Mariana, esta, sempre apoiada pela influente e respeitada avó Mariana (agora perto de alcançar os cem anos de idade), chega ao cargo de presidente do fictício país africano.

Ressaltamos ao longo da narrativa uma preocupação constante entre as personagens com a manutenção do “african way of life”, ideário defendido por Sebastian Silva e com gênese numa série de reflexões a propósito da identidade africana. As linhas do referido conjunto de ideias são – num exercício ficcional que podemos dizer metalinguístico – materializadas num livro póstumo de autoria de Sebastian Silva denominado “Pensamento do Presidente Sebastian Silva”, editado em decorrência dos esforços e da dedicação de sua filha.

Marcado, assim, pela temática do retorno, **Trono de vidro** parece-nos evidenciar as tentativas empreendidas por Antonio Olinto no sentido de estabelecer uma gama de reflexões a respeito das identidades culturais africanas e afro-brasileira, de vez que o percurso pessoal deflagrado pela jovem Mariana em

nenhum momento deixa de deitar raízes sobre a trajetória antes percorrida pela avó, a velha agudá Mariana Silva. Tal aspecto ganha destaque, quando da narrativa da viagem de Mariana Ilufemi Silva à terra natal da velha Mariana – a pequena cidade brasileira de Piau, localizada na Zona da Mata mineira – ponto de onde Mariana, ainda menina e na companhia de sua família, partira com destinação final à cidade africana de Lagos, na Nigéria, temática explorada, como sabemos, no romance inaugural **A casa da água**. Dessa maneira, em variadas passagens, Antonio Olinto irá alinhar os romances, num constante movimento de ir e vir, num fluir e refluir de acontecimentos, de pessoas (personagens) e de seus respectivos arcaibouços culturais que permite ao leitor estabelecer questionamentos e alcançar algumas conclusões em relação à importância das atividades e da influência que os afro-brasileiros desempenharam historicamente junto às culturas dos países que integram a chamada Costa do Benim, em África. Fruto de apurada apreensão das realidades culturais africanas, mais este romance da trilogia **Alma da África** serviu de base ao desenvolvimento dos estudos e das ponderações teóricas lançadas ao longo desse trabalho de tese.

5.3 Identificação da temática do retorno ou ainda sobre o fluxo e o refluxo

Podendo ser considerada uma das linhas de investigação do presente trabalho, senão o mote inicial para as indagações e pesquisas que dele fazem parte, a temática do retorno, que também poderíamos identificar como uma dinâmica do fluxo e do refluxo de identidades culturais, apresenta-se de modo multifacetado nas narrativas da trilogia **Alma da África**.

No universo das experiências diaspóricas, conforme discutido em capítulos anteriores, o desejo de uma volta ao solo de origem aparece sob a perspectiva do retorno redentor para o ex-escravizado, inclusive o ex-escravizado que permanece vivendo no Brasil, que se vê liberto – seja por fuga, por expulsão, ou por alforria – em condições de se aventurar pelos caminhos de retomada da vida na terra natal. Esse é o foco narrativo, acrescentado dos processos de reconstrução/construção

identitária, apresentado e desenvolvido por Antonio Olinto no romance **A casa da água**.⁸⁹

Por outro lado, é também o tema do retorno que orienta as linhas de **O rei de Keto**. Não o retorno/refluxo redentor de identidades negras diaspóricas a que alude Stuart Hall em sua obra **Da diáspora: identidades e mediações culturais**, consoante discussões por nós desenvolvidas nos Capítulos 3 e 4 dessa investigação, mas o retorno ao projeto individual e compromissado da personagem Abionan, mercadora itinerante, determinada em dar à luz o alaketo ou o futuro monarca do reino de Keto. Além disso, de certa maneira, **O rei de Keto** é ainda a narrativa de retorno às antigas tradições culturais de uma África a que Aduké, a mãe de Abionan, encontra-se vinculada, impedida – por interdito da tradição – de conhecer o mar.

No que respeita ao romance **Trono de vidro**, significativas configurações daquilo que aqui denominamos dinâmica do retorno podem ser identificadas a partir de elementos que vão desde as estratégias narrativas para a tessitura de um liame entre os romances até a abordagem de aspectos teóricos a propósito da experiência diaspórica vivenciada por muitos dos intelectuais oriundos das ex-colônias europeias, os quais vieram a se tornar importantes nomes no âmbito dos Estudos Multiculturais.

Nesse sentido, a narrativa inscrita em **Trono de vidro** tem início a partir da manifestação do desejo de Mariana em retornar da França em direção ao seu país de origem, o Zorei, com o intuito de ingressar na carreira política, ato que assinala, igualmente, a volta da família Silva à vida pública, que fora interrompida em razão do atentado fatal à existência do personagem Sebastian Silva, pai de Mariana e presidente daquele país. Tais aspectos são assim relatados pelo narrador olintiano, preenchendo com simbolismos o instante do reencontro entre a jovem Mariana e a velha Mariana, como podemos verificar no trecho que se segue.

⁸⁹ Tratando dos movimentos de retorno à África, Richard David Ralston (2010, Vol. VII, p. 876) assinala que “(...) o retorno de milhares de negros brasileiros para a África ocidental, pelo menos até a abolição oficial da escravidão no Brasil (1888), também suscitou importantes interações. A competência técnica e comercial, bem como as aspirações políticas dos afro-brasileiros que se reinstalaram em suas terras de origem ou próximas, na Nigéria, Daomé (atual Benim), Togo e Costa do Ouro (atual Gana), tiveram aparentemente grandes repercussões sobre a situação social, econômica e política desses países. Talvez por não terem formado nessas regiões uma comunidade distinta de colonos – como se passou na Libéria –, os afro-brasileiros perseguiram objetivos sociais e políticos que pouco se diferenciavam dos almejados pelos autóctones.”

(...) os olhos apertados, numa indagação direta, a jovem disse:

– Quero voltar ao Zorei.

Fez uma pausa antes de acrescentar:

– Com sua aprovação.

A velha Mariana pareceu não entender, a voz contudo soou clara:

– Para quê?

A outra deixou que a pergunta ficasse um pouco no ar, juntou as mãos e fixou os olhos nos olhos ainda apertados da avó:

– Recebi muitos apelos, de amigos, conhecidos e até de desconhecidos, pedindo-me que volte.

A mulher mais velha concentrou sua pergunta numa palavra:

– Política?

Jamais conseguia responder à avó imediatamente após uma pergunta, como se tudo o que ela fosse dizer tivesse de ser pensado cuidadosamente, sem pressa, e a jovem passou mais de um minuto quieta, a avó parecia não dar importância à demora, esperava apenas que a outra continuasse.

– Política, sim, vó.

E foi como se tudo ficasse imediatamente resolvido, a angústia em que vivera antes de falar desaparecera, o mundo tinha seus caminhos inarredáveis, como se um acontecimento chamasse outro, a jovem Mariana imaginou ter ouvido a avó fazer um “hum” de aquiescência, mas devia ter sido imaginação, pois o que se ouvia era o barulho do mar que em certos dias chegava nítido ao sobrado, aumentava de tom e o vento vinha com ele, o mesmo vento que lhe batera nas pernas de menina quando o pai fora enterrado na areia e a avó dera um grito que passara a viver no corpo da menina e depois da moça, ouvira de novo o grito em várias ocasiões ou melhor sentira-o no peito, nos seios que naquele tempo ainda não existiam, (...) (OLINTO, 1987, p. 13-14).

A volta de Mariana ao país natal e o ingresso da jovem na carreira política representam o retorno à tradição e à militância inauguradas por seu pai. Ao longo de toda a narrativa, a personagem carregará a responsabilidade de ser filha do ex-presidente, responsável pela emancipação da antiga colônia francesa. Essas marcas aparecem em diversos momentos da trama, inclusive na denominação do movimento que culminará na candidatura política da personagem, qual seja, o “Sebastianismo”. Como sabemos, a história do Rei de Portugal, Dom Sebastião – o Desejado, remonta ao século XVI. O monarca desapareceu durante a Batalha de Alcácer Quibir, em 1578, sem que seu corpo tenha sequer sido encontrado. Tendo em vista que Portugal caíra, conseqüentemente, sob o domínio castelhano, após o desaparecimento do Desejado, o povo passou a nutrir a crença no mito messiânico de que o soberano retornará a Portugal para retomar seu lugar e para conduzir a

nação aos dias de glória a que sempre esteve divinamente predestinada. A essa crença, que perdura fortemente entre os portugueses até os dias de hoje, dá-se o nome de Sebastianismo. No romance em comento, Antonio Olinto trabalha a imagem do retorno heroico da jovem Mariana, associando-a à imagem do retorno messiânico do jovem Dom Sebastião. Assim sendo, o esperançoso retorno de Mariana como se fosse a Ilufemi (nome que corresponde à redução de Ilufemiloyê: “eles me querem para chefe”), a qual – consoante a noção corrente entre os organizadores da campanha política empreendida pela personagem – deverá promover a libertação de seu povo do jugo representado pela ação colonizadora europeia e pela ditadura de uma elite militarista instalada no fictício Estado do Zorei pós-independente, demonstra, com os devidos ajustes, os mesmos elementos que delineiam a crença no mito sebastianista. Todos esses aspectos aparecem, assim, inscritos nas seguintes linhas olintianas:

À noite apareceu Thomás da Silva, longo traje amarelo, filá marrom, queria saber se ela estava decidida a voltar, lembrou-se das palavras dele “você não é você apenas”, “peço para você assumir o espírito de seu pai”, e agora vinha pedir conformação, o país sofria e ele havia inventado um nome para o movimento que levaria Mariana à chefia de Zorei, o movimento se chamava sebastianismo, seria uma campanha sebastianista para a volta do espírito que presidira a presença do presidente Sebastian Silva.

– A moça terá de assumir a liderança de um movimento sebastianista em Zorei.

Tudo voltava, tudo se repetia e Mariana pensou nos estudos de assuntos portugueses e brasileiros que fizera em Paris e nas palavras de um professor do Rio de Janeiro, “toda civilização tem um Messias que todos esperam, um Messias que ainda não veio ou já veio, mas tem de voltar para melhorar a comunidade, e em Portugal o sebastianismo é o desejo de que Dom Sebastião, o rei morto na batalha de Alcacequibir, volte para corrigir os males, condenar os maus e premiar os bons, é a base de um espírito messiânico e espiritualista que mantém muito país de pé”, e agora ela tomaria a frente de um novo sebastianismo capaz de melhorar sua terra e sua gente, (...) (OLINTO, 1987, p. 20).

Para além desses elementos, em **Trono de vidro**, podemos notar a configuração de uma era de retorno à narrativa do romance anterior, **O rei de Keto**, verificado na vivência do reencontro da jovem Mariana com a amiga Abionan e com os outros membros da família Silva.

Mariana foi ver a cruz de madeira do túmulo do pai que talvez devesse ter sido enterrado na terra que libertara, a avó fora contra dizendo que ali no areal, não muito longe da casa em que se criara e onde ela também seria enterrada ali é que ele devia estar, com o vento do mar batendo na cruz, e quando forte, jogando areia na madeira em que estava escrito apenas “Sebastian Silva, 10-10-1910 – 14-02-1968”, nem a palavra “Presidente” a avó quisera, nem trecho da Bíblia ou de qualquer livro, nem pedaço de reza, só o nome e as duas informações, quando nasceu, quando morreu, (...)

Mariana lembrou-se de seu amigo, um brasileiro de Paris, Adriano era da terra da avó, o lugar chamado Piau, vivia falando no Espírito Santo, padroeiro da igreja de lá, nela a velha Mariana fora batizada e, em menina, assistira a missa e festas, o padre continuava falando, repetia as palavras três dias, mencionava livros que podia ler nesse período, primeiro o do pai, editado havia poucos meses na França, *Pensamento do Presidente Sebastian Silva*, (...)

Depois do padre, visitou Abionan, a amiga do mercado, que tivera um filho destinado a ser rei de Keto.

(...)

A jovem Mariana pensou nos parentes nigerianos, em Ainá, a tia médica, hoje com perto de oitenta anos, no tio Joseph, mais velho ainda, nos primos Adebayo, Alexandre, Augusto, (...) (OLINTO, 1987, p. 17-19).

Outro significativo retorno a ser considerado é aquele que se faz representado pela retomada do episódio da prisão por que passara Sebastian Silva no romance **A casa da água**, durante o período em que articulava um grupo interessado em promover a independência de seu país. Na narrativa de **Trono de vidro**, ocorre de igual maneira a prisão da jovem Mariana, que restará detida no mesmo prédio em que estivera preso o seu pai. Entretecendo esses dois pontos, Antonio Olinto aproxima e dá continuidade à narrativa, amalgamando os três romances que retratam o longo percurso iniciado pela ex-escravizada Catarina. Em ambos os episódios de prisão, cada um a seu tempo, será marcante a presença da velha Mariana, conforme podemos verificar nos seguintes trechos de **A casa da água** e de **Trono de vidro**, respectivamente:

Como saber os inimigos que uma pessoa tem?, não há necessidade de razão para inimizade, ó Xangô que tens o machado duplo da justiça não permitas que os inimigos de meu filho prevaleçam sobre ele, mas no dia seguinte Mariana soube que Sebastian fora preso pelos franceses, na mesma hora pegou o carro, atravessou a fronteira, encontrou Segui cercada de amigos, o

Professor Castelller dava uma explicação qualquer, deixou de falar quando viu Mariana, foi no meio de um grande silêncio que ela perguntou:

- Por que é que ele está preso?
- Porque falou de independência.

Mariana sentou-se pensando, sentiu o silêncio da casa se prolongando pela cidade, Segui aproximou-se dela, beijou-lhe a mão, a voz da mulher mais velha era forte:

- Quero ver meu filho.

Saíram num grupo unido pela rua, diante do edifício em que Sebastian estava preso havia um soldado africano que, vendo tanta gente reunida, abriu uma porta e pareceu dizer qualquer coisa, um oficial branco veio para fora, parou a poucos metros dos que chegavam e esperou, enquanto Mariana avançava dizia:

- Quero ver meu filho Sebastian Silva que está aí dentro.

O francês olhou para ela:

- Então, a senhora é a mãe?

– Sou.

– Pois vai ter que pedir licença em outro lugar porque aqui ninguém tem autoridade para permitir que o preso seja visitado.

Segui adiantou-se, pegou Mariana por um braço, puxou-a para trás, dizendo:

- Não adianta.

O grupo voltou, homens e mulheres começaram a gritar ao mesmo tempo, havia opiniões sobre o que se devia fazer, o melhor seria uma comissão procurar o governador na manhã seguinte, Mariana quase não falou, quando todos se retiraram entrou no quarto, esperou que o silêncio caísse sobre as coisas, depois saiu, atravessou a cidade quieta, sentou-se num banco da praça que ficava em frente à prisão, botou as mãos no colo e deixou que o tempo passasse, começou a pensar no que ouvira, a independência, muitos acharam que Sebastian se precipitara, ainda não era hora disso, os mais jovens tinham concordado com o filho, quanto mais cedo melhor, Mariana se sentiu ligada àquele chão, estava na África há tempo suficiente para saber que suas imagens eram daquelas terras, tornara-se africana antes de tudo, (...), todas as imagens se concentraram na espera, uma quase felicidade ia tomando conta de cada pedaço das pernas, depois do ventre, do peito, dos ombros, do pescoço, e a cabeça permaneceu virada para a porta da prisão, (...), a luz da manhã começava a bater nas paredes quando o oficial branco saiu da casa, viu a mulher sentada, aproximou-se:

- Que está fazendo aí?
- Esperando para falar com meu filho.
- Eu já disse que tem de arranjar licença de cima.
- Eu espero (OLINTO, 1988, p. 311-313).

(...) Ali Haddad surgira com olhos de quem fora acordado naquele instante, a velha perguntara:

- Onde está a menina?
- Presa naquela prisão que os franceses tinham na praça.
- A mesma?

O outro não entendeu, a velha mandara o carro seguir, a iluminação não estava melhor do que a de antigamente, Ali viera correndo, apontara:

– Aquele edifício.

O mesmo, as coisas bem antigas voltavam com facilidade à lembrança, era a mesma prisão em que os franceses haviam posto Sebastian, ela passara dias naquele jardim até que soltaram o filho, agora escolheu um ponto no centro da praça e disse:

– Uma cadeira.

Tudo voltava, como se o corpo também voltasse a ter mais força, apareceu a cadeira, tinha braços fortes, sentou-se e dormiu, Bernadette notou que as mãos de vez em quando lhe tremiam, cobriu a velha com um xale grande, a noite avançava e gente começava a chegar, ao surgir a manhã havia perto de cinquenta pessoas cercando a mulher sentada, o corpo largado, o sol nascera e o silêncio continuava, quando Mariana acordou a multidão estava muito maior, ao passar os olhos pelos rostos ao redor vira que voltava aos tempos da luta do filho, a praça pouco mudara, o edifício da prisão estava com paredes sem pintura, mas fachada e janelas eram as mesmas, Jorge Haddad viera caminhando, um copo de leite quente na mão, era como se o filho Sebastian fosse aparecer de repente, depois de tomar o leite, pôs os olhos na prisão e não mexeu mais, Bernadette abriu um guarda-sol grande sobre ela, por volta do meio-dia um ruído mais forte saiu da multidão, como um longo suspiro, o povo enchia todos os espaços até a entrada do palácio, um oficial de farda impecável, rosto firme, duas marcas na testa, abriu o portão e atravessou o aglomerado de gente, aproximou-se do lugar de Mariana:

– O que está acontecendo aqui?

Então já Thomás, Joseph, Georm, Gaston, Ayodelê e o grupo todo que viera acompanhando a jovem Mariana montava guarda à velha Mariana, Joseph Adelajá respondera apontando a mulher sentada:

– É a avó de Ilufemi, a que está presa.

– Avó?

Ficara sem saber o que fazer, olhara para a multidão, afastara-se dizendo:

– Não quero confusão na praça.

Pouco depois a porta principal da prisão se abriu e dela saiu outro oficial, chegou perto e perguntou, a ninguém em particular:

– O que é que ela quer?

Georm:

– Libertar a neta (OLINTO, 1987, p. 168-170).

É necessário considerarmos, além disso, o retorno à história do pai de Mariana, Sebastian Silva, como estratégia narrativa não apenas de retomada e de estabelecimento de ligações com os romances anteriores mas também como forma de abordagem de aspectos teóricos em torno da experiência diaspórica, de ocorrência tipicamente pós-colonialista, igualmente vivenciada por jovens

intelectuais das ex-colônias europeias por todo o mundo. À mesma maneira de Sebastian Silva, Mariana perfaz o percurso desde a Nigéria para estudar na Europa e ao voltar, procura aplicar os conhecimentos adquiridos na metrópole – assim como os conhecimentos sobre a agenda colonialista metropolitana – para guiar os rumos da história de sua nação, agora, uma ex-colônia francesa.

Cabe, nesse momento, um merecido destaque aos pensamentos de Sebastian Silva com relação ao seu contato com a cultura francesa. Esse ponto de vista revelado pelo migrante africano em terras francesas aparece no romance **A casa da água**, sobretudo nas cartas que são enviadas pelo jovem estudante à mãe, Mariana Silva. Outrossim, será necessário levarmos em conta o pensamento que o africano intelectualizado retornado à terra natal explicita a respeito de seu próprio país e a propósito do modo de ser de sua gente, aspecto que é trabalhado por Antonio Olinto por intermédio dos escritos de Sebastian Silva, revelados no romance **O rei de Keto**, no episódio em que a jovem Mariana (a neta) se mostra resolvida em publicar um livro com os pensamentos de seu pai, livro a que chamará *Pensamento do Presidente Sebastian Silva*. Com efeito, na referida passagem, Mariana lê para os amigos, Abionan, a mercadora, Victor Ajayi, o escultor, e o padre da cidade de Keto, os cadernos do pai Sebastian Silva – que mais tarde dariam origem ao mencionado livro – nos quais estavam inscritas reflexões e ideias a respeito de variados temas, dentre os quais, a política colonial praticada pela Europa em detrimento da África, os regimes políticos totalitários e democráticos, a visão de mundo do africano, externadas em posicionamentos como os seguintes: “A política, tal como a concebem e executam os europeus, é uma atividade eminentemente desonesta: promove a injustiça, admite a calúnia, estimula a mentira e em muitos momentos aprova crimes de morte.”; “A diferença entre o regime democrático e o totalitário é que o primeiro, mesmo quando politicamente desonesto, dispõe de instituições que têm força para lutar em favor de um mínimo de respeito aos direitos humanos básicos. No segundo, a tese da única solução certa, às vezes a da ‘solução final’ para qualquer problema, aceita como dogma pelo partido no poder, não admite que possa existir indivíduo e opinião diferente. Como ele não pode existir, como terá qualquer direito humano?”; “Para o africano em geral, a política é um meio talvez ainda primitivo de prover às necessidades diárias de comida, bebida, casa e proteção contra o mau tempo, as pragas, os animais ferozes e contra outros homens que sejam inimigos da comunidade em que vive. Talvez seja por isto que as

sociedades africanas aceitem em geral, acatem e aplaudam, os homens fortes e ricos, os corajosos e os bem-falantes, que surgem como capazes de garantir essas necessidades imediatas.”; “O africano não dança: ele é a dança. O africano não esculpe uma figura de madeira: ele é a figura que esculpe.”; “O africano que esculpe uma figura de madeira faz-se a si mesmo. Fazendo-se, descobre-se. Descobrimo-se, chega ao ser.”; “Até o revolucionário europeu pode ser colonialista em relação à África e a regiões onde a Europa teve colônias. No fundo, para qualquer europeu, somos todos crianças na África, na América Latina e na Ásia, não sabemos o que fazemos, e é preciso que a Europa nos ensine o caminho.” (OLINTO, 2007, p.161-163).

Constatamos que, nos pensamentos externados pelo personagem Sebastian Silva, outrossim, é-nos possível verificar a preocupação com a real configuração e com a afirmação de uma identidade africana que se faça capaz de se descobrir e de alcançar a efetiva existência enquanto sujeito (“O africano não dança: ele é a dança. O africano não esculpe uma figura de madeira: ele é a figura que esculpe.”; “O africano que esculpe uma figura de madeira faz-se a si mesmo. Fazendo-se, descobre-se. Descobrimo-se, chega ao ser.”). Também podemos observar a presença de uma visão crítica a propósito do modo equivocado – ou seja, sem o devido interesse e engajamento – como a política pode ser genericamente encarada pelos africanos enquanto instância fomentadora de práticas de clientelismo e de subserviência dos menos favorecidos em relação aos ricos e poderosos e de satisfação a necessidades individuais corriqueiras, as quais se mostram incapazes de levar as sociedades africanas a situações de superação coletiva de suas reais dificuldades (“Para o africano em geral, a política é um meio talvez ainda primitivo de prover às necessidades diárias de comida, bebida, casa e proteção contra o mau tempo, as pragas, os animais ferozes e contra outros homens que sejam inimigos da comunidade em que vive. Talvez seja por isto que as sociedades africanas aceitem em geral, acatem e aplaudam, os homens fortes e ricos, os corajosos e os bem-falantes, que surgem como capazes de garantir essas necessidades imediatas.”).

Por sua vez, no romance **Trono de vidro**, podemos verificar a repercussão gerada pela publicação do livro em questão, no qual se viabiliza a percepção da manifestação de toda uma filosofia de vida africana. Nesse sentido, o narrador assinala que

Uma voz de mulher cantou longe, numa língua que a moça não conhecia, o cheiro de mar passou pelo quarto, a avó apontou um armário:

– Tenho guardadas ali as cartas de seu pai, do tempo em que viveu na França.

A neta se levantou, a outra indicava:

– A gaveta maior, da esquerda.

Era um maço de cartas, com envelopes, selos, carimbos, pegou nelas com força, como não descobrira antes aquele maço?, os cadernos do pai, com pensamentos e com as histórias sobre um personagem chamado Sousa que ele inventara, haviam sido para ela motivo de estudo, de amor, quando publicara os pensamentos do pai em livro, com prefácio do padre de Keto, fora elogiada por esse trabalho em favor da preservação de uma filosofia de vida africana através da voz de um dos libertadores da África, um crítico da *Quinzaine de Lettres*, de Paris, vira no livro “a melhor e mais natural defesa, feita em livro, do *African way of life*”, (...) (OLINTO, 1987, p. 40).

Em busca da identificação da dinâmica do retorno no romance **Trono de vidro**, ainda podemos mencionar a volta da jovem Mariana às tradições culturais de seu país. Tal aspecto é verificável na emblemática escolha de um nome iorubá para utilização na campanha pela presidência, na adoção da indumentária típica africana, na aceitação de Alayandê – um tradicional tocador de tambor – para acompanhar a candidata e depois a presidente eleita em sua rotina no exercício do cargo de chefe de Estado. Na abordagem de tais elementos, Antonio Olinto investe em fértil terreno de ponderações a respeito da formação da noção identitária vivenciada pela jovem Mariana – africana, neta de afro-brasileira nascida no Piauí, intelectual com formação acadêmica europeia, contudo, sempre preocupada em demonstrar sua africanidade. Desse modo e nesse sentido, por intermédio do narrador a que dá voz, longamente nos escreve o autor ubaense,

A voz e a postura. Delas cuidei na França. Fiz curso rápido de teatro em Paris. Melhorei minha dicção. Aprendi a dar uma boa postura ao corpo. O importante agora é o nome. Analisar meu nome. Escolher um novo nome, de som claro, significativo ou, melhor, achar um nome que se acrescente ao meu. Sou africana, tenho de ter um nome africano. Orgulho-me de ser Mariana Silva, filha de Sebastian Silva e neta de Mariana Silva, mas posso a ele acrescentar o nome iorubá que mostre minha africanidade e prove minha condição de mulher iorubá. Primeiro passo: achar um nome iorubá e adotá-lo. Como?
(...)

Depois do nome, a roupa. Dois assuntos básicos: nome e roupa. Tenho usado, na maioria das vezes, roupas europeias. Vesti roupas africanas em Paris, quando a situação exigia que me mostrasse africana. Aqui, agora, resolvi que usarei roupas africanas sempre ou a maior parte do tempo. Escolher, ver cores. Resumindo: o nome: quem sou; a roupa: como apareço.

(...)

Abionan foi saudar a velha Mariana que pôs a mão na cabeça de Adeniran, depois sentaram-se e falaram de Keto e dos mercados coloridos e alegres da região, e dos problemas do momento, Mariana explicou:

– Tenho dois: nome e roupa.

A outra repetiu:

– Nome e roupa.

– Vou precisar de um nome iorubá para ser acrescentado ao meu.

As duas mulheres passaram dias concentradas no assunto, (...), e foi numa tarde em que o pequeno Adeniran dormia numa esteira azul colocada na areia, não muito longe do túmulo do presidente Sebastian, que Abionan disse:

– Achei.

As duas mulheres tinham conversado de panos e roupas, Mariana esperou que a outra continuasse, alegre:

– Achei seu novo nome. Vai ser Ilufemiloyê, “eles me querem para chefe”.

Pensou um pouco:

– É muito comprido, mas pode ser abreviado.

Sorria:

– Mais curto fica melhor.

Mariana perguntou:

– Ilufemi?

– Ilufemi.

As duas analisaram o nome em silêncio antes de Mariana dizer:

– Mariana Ilufemi. Ou Mariana Ilufemi Silva.

Abionan:

– Tanto faz. O Silva pode entrar porque é o nome do Presidente, mas é capaz de muita gente só usar o Ilufemi.

Voltaram comentando o nome, Adeniran correu na frente e subiu as escadas, a velha Mariana dormia na cadeira de balanço e acordou com o barulho do menino, apertou os olhos para a neta que informou:

– Vó, Abionan teve uma boa ideia. Sugere que meu nome seja também Ilufemi. Qual é sua opinião?

A velha deixou passar alguns instantes e pediu, atenta:

– Diga o nome outra vez.

– Ilufemi. Seria Ilufemiloyê que é muito longo. Ilufemi fica mais fácil.

– Mariana Ilufemi?

– Ou Mariana Ilufemi Silva.

Abionan:

– Podia também ser Mariana Ilufemi Silva, aquela que nós queremos.

A velha sacudiu a cabeça, apoiando:

– É um bom nome.

A neta pegou na mão de Yíá Mariana pousada no braço curvo da cadeira:

– Então está escolhido.

(...)

Tecidos de muitas cores se estendiam pela cama e pelo chão, havia adirês amarelos e azuis, panos vermelhos com listas douradas, verdes com figuras marrons, cor-de-rosa com ramos verdes, brancos listados de azul ou de vermelho, era importante saber o que usar, como usar, cada cor simbolizava um sentimento, um desejo, uma esperança, uma realidade, Mariana pensou que teria de escolher um guarda-roupa completo, com roupas a serem vestidas em várias ocasiões, o lenço na cabeça chama-se guelê e se apoiava num papelão ou mesmo jornal, qualquer coisa mais sólida que lhe desse uma forma alta, a blusa era bubá, precisaria ter vários bubás amplos e fofos, que lhe deixassem os movimentos livres, usara roupas iorubás em Paris, mas também andara de vestidos ocidentais, de calça Lee, achara sempre difícil enfiar-se naquelas calças apertada mas todo o mundo na Europa andava assim, na realidade sentia-se mais à vontade nas roupas de sua gente, (...) (OLINTO, 1987, p. 60-68).

Entretanto, no episódio acima, salientamos a necessidade de chamar a atenção para a representação identitária revelada pela personagem Mariana, quando de seu retorno à terra natal em África. Podemos observar que a preocupação em demonstrar a própria africanidade não afasta a personagem do fato de que viria a dar margem ao engendramento de um simulacro, ou seja, suas escolhas culminariam na construção de uma figura que, já assoberbada do empréstimo de elementos da cultura europeia (“A voz e a postura. Delas cuidei na França. Fiz curso rápido de teatro em Paris. Melhorei minha dicção. Aprendi a dar uma boa postura ao corpo.”), faz-se crescer de aspectos da cultura de origem – nome e roupa iorubás – de modo a parecer africana. A provocação aqui suscitada se esclarece a partir da interpretação do pensamento externado pela personagem, ao explicitar que na maioria das vezes vinha usando roupas europeias e que, em Paris, vestira roupas africanas quando a situação exigira que se mostrasse africana. De certa maneira, portanto, esse ato se repete na passagem sob comento, no qual Mariana deseja “mostrar-se africana”, só que dessa vez, para os seus próprios compatriotas (“Aqui, agora, resolvi que usarei roupas africanas sempre ou a maior parte do tempo. Escolher, ver cores. Resumindo: o nome: quem sou; a roupa: como apareço.”).

Levando em conta outros aspectos, o modo como o escritor mineiro se utiliza dos elementos que assinalam a dinâmica do retorno para tecer considerações, como vimos, a respeito não apenas das identidades culturais africanas como também da identidade cultural afro-brasileira parece saltar aos nossos olhos. Nesse movimento, a jovem Mariana recorda e recorre a elementos da cultura afro-brasileira da avó Mariana, perceptíveis na condução da estátua do Espírito Santo (que vai acompanhá-la durante as temporadas de estudo na França, ao longo da campanha política e ainda no período de duração da visita que a jovem – já na condição de presidente de seu país – fará ao Brasil), assim como na simbólica retomada das origens empreendida pela personagem, desde a trisavó Ainá e a bisavó Epifânia. Toda essa gama de elementos, em que a noção de retorno associa-se muito à ideia de uma revisão de questões inerentes à formação identitária afro-brasileira, quer seja no Brasil, quer seja em terras dos países da Costa do Benim, exemplificando a tomada por empréstimo de elementos da cultura brasileira pelas culturas africanas e vice-versa, pode ser verificada nos excertos seguintes, da lavra de Antonio Olinto, aqui citados de forma propositalmente alongada.

(...) Hoje é dia 11 de maio de 1985, um sábado. Minha avó diz que o sábado é o dia do Espírito Santo. É a ele que peço ajuda. Estou com 25 anos e cinco meses, jovem talvez para política. Sinto-me, contudo, suficientemente velha para enfrentar dificuldades. Ao sair deste retiro preciso contar com a ajuda integral dos homens que ajudaram meu pai a fazer a independência de Zorei. Muitos deverão estar hoje com entre sessenta e oitenta anos. Tenho de me tornar mais conhecida, apesar de Thomás da Silva me haver dito que já o sou bastante. Quero visitar meus tios e primos em Lagos e Ibadan. Atenderei também aos aspectos práticos da política. Se for preciso que se vendam terras, terras serão vendidas, mas prefiro não chegar a tanto. Só porei os pés no meu país quando estiver realmente preparada. Que o Espírito Santo e Xangô e os espíritos de meus antepassados, de meu pai Sebastian, de minha mãe Segui, de minha bisavó Epifânia, de minha trisavó Ainá, me ajudem na empreitada que vou começar (OLINTO, 1987, p. 38-39).

(...) a velha Mariana, mesmo sem dizer palavra, fazia falta, era como a prova de uma continuidade, uma herança, uma linhagem mais larga, uma diáspora com a avó de sua avó levada para o Brasil como escrava e a luta, que luta fora, que a velha Ainá empreendera para regressar à sua terra e trazer com ela a filha e netos, representava o ponto ao mesmo tempo mágico e trágico de uma caminhada que

vinha dar nela, Mariana, filha do Presidente Sebastian Silva, agora enfrentando outra luta que tinha de vencer e para a qual talvez não estivesse preparada, (...) (OLINTO, 1987, p. 125)

(...) Eu tenho ainda muitas coisas que vos dizer, mas vós não as podeis suportar agora. Quando vier, porém, aquele Espírito de verdade, ele vos ensinará todas as verdades, porque ele não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido, a anunciar-vos-á as coisas que estão para vir.

Aquilo Mariana entendia, era o Espírito, era o mistério, a língua de fogo abrindo o entendimento, dando a cada pessoa uma compreensão imediata de todas as coisas, a presença do Espírito Santo poderia inserir-se com propriedade na filosofia africana de vida, ou pensaria ela assim por haver herdado a imagem do pássaro que o pai levava consigo em suas lutas e viagens? (OLINTO, 1987, p. 165).

Manuel entrou no quarto, Sandra arrumava as malas, o pássaro ia na mão, livros e roupas ficaram juntos num carro, com Sandra e Afolabi, no outro carro, com Manuel, seguiram a avó, a neta e Bernadette, no caminho a árvore baobá parecia imutável, a mesma nos últimos vinte anos, ou no último século, o pai indo a Zorei como estudante ou para assumir a presidência da República, voltando morto, a avó indo apanhá-lo, o corpo estendido no carro, e ela, a filha e neta, indo e vindo em atividades várias, agora em luta e campanha e o baobá sempre ali, (...) (OLINTO, 1987, p. 174).

(...) sentiu naquele instante que poderia sentar-se à cadeira dele que mantivesse uma direiteza de comportamento, pousou o Espírito Santo um momento sobre a areia e lembrou o grito da avó na hora em que o corpo do pai fora enterrado, a força com que a velha apertara o seu braço, de vez em quando aquele grito voltava a soar no seu interior, sonhara muitas noites com ele, um sonho fora de que era ela sendo enterrada, não o pai, e o grito da velha Mariana se dirigia a ela, pegou de novo no Espírito Santo e caminhou para o carro, (...) (OLINTO, 1987, p. 185).

A imagem do Espírito Santo havia sido pássaro tirado pela avó de cima de máscara queledé, numa festa do Senhor do Bonfim em Porto Novo o padre havia abençoado o pássaro que passara a ser o Espírito Santo e lembrava o de asas abertas que povoara as imagens da avó em criança (OLINTO, 1987, p. 244).

Enfim, de modo a coroar a noção de uma dinâmica do retorno (que é aqui bem mais o retorno da velha Mariana ao seu solo de origem, volta que se realiza e se materializa por meio da pessoa da neta), ocorre a viagem da personagem Mariana Ilufemi Silva ao Brasil, com destino à cidade mineira do Piau, terra de onde partira para a África a sua trisavó, Ainá, acompanhada da filha e dos netos. Antonio Olinto promove, então, uma inversão na narrativa. Caso consideremos que Mariana chegara à África para conhecer uma terra que não era a sua terra-mãe, onde, porém, estavam do mesmo modo as suas origens, em sentido visivelmente inverso, o mesmo ocorre com a jovem Mariana Ilufemi ao conhecer a cidade de Piau. Afinal, a cidade da Zona da Mata mineira corresponde a uma terra que não é o solo natal da personagem, mas que também encerra a história pessoal da jovem estadista, uma vez que Piau é a terra natal de sua bisavó, de sua avó e de seus tios. Esse “retorno” é relatado pelo narrador olintiano, por meio de passagens repletas de simbologia, como a que segue :

Passaram por uma fazenda envelhecida e por casas onde se viam crianças correndo atrás de uma bola, apareceu uma subida:

– Além desse monte é o Piau.

Era. Primeiro Ilufemi viu uma rua que, depois do morro, descia e entrava em outra rua, a segunda parecendo continuação da primeira, uma casa comprida, calçamento de pedra, outra virada e, de repente, o espaço ficava maior e se abria uma praça que subia, a igreja no alto e gente por toda parte, Ilufemi olhou para o governador que disse:

– Estão à sua espera.

Desceu do carro, ajudada por vários braços, houve gritos de “Viva Mariana”, uma velha de olhos muito azuis convidava-a a entrar:

– É a antiga casa do Dr. Joaquim Santos onde sua avó nasceu.

Olhou e viu a entrada, um caminho descia para o rio, a sala grande, poltronas cobertas de pano branco, a velha explicou:

– Daqui saiu sua avó com a mãe e a avó dela rumo à África.

Ilufemi sentou-se na cadeira, quis chorar, mas onde já se viu uma presidente da República chorar?, era como se todo o esforço para se candidatar, a campanha pela presidência, os perigos, peregrinações, discursos, danças, tambores, soldados, prisão, apuração, posse, tudo na presença da avó Yíá Mariana sentada, olhando, falando, apoiando, como se tudo se abrisse de repente em lágrimas e ela não se conteve, chorou.

(...)

Percorreu cada compartimento, na cozinha ao fundo contemplou o Rio Piau que avançava lento, bambuzais sacudidos pelo vento se destacavam na margem contrária, Ilufemi sorria, saiu para a praça, um grupo de jornalistas a acompanhou, câmaras de

televisão filmavam a moça que avançava, queriam entrevista, aquiesceu:

– Este é o lugar em que desejo dar entrevista, mas não já. Depois (OLINTO, 1987, p. 356).

Na narrativa de uma diáspora que se faz, em certa medida, em sentido inverso, a diáspora dos retornados à África, os trajetos de retorno contrário aparecem trabalhados por Antonio Olinto ao longo dos três romances de a **Alma da África**, obras em que o escritor ubaense chama-nos a atenção para o fluxo e para o refluxo de indivíduos historicamente estabelecidos entre o Brasil e a África, que vão caracterizar a experiência dos agudás, conforme apontáramos no Capítulo 2.

Laborando sob essa ótica, o autor relata a vinda da jovem Mariana ao Brasil e à interiorana cidade do Piau. A passagem acima transcrita representa e recria o retorno das Marianas – a jovem e a velha – às origens. Entretanto, vale repararmos que a experiência vivida por Mariana (a velha) no romance **A casa da água** é retomada em seu inverso pela jovem Mariana Ilufemi Silva em **Trono de vidro**. Não deixa, todavia, em nenhum momento de significar a volta da heroína às suas raízes, aspecto que caracteriza a trilogia **Alma da África**, de Antonio Olinto, conforme vimos apontando persistentemente ao longo deste trabalho de pesquisa, como uma verdadeira saga de mulheres afro-brasileiras.

A par desses elementos, intencionados em desenvolver esse Capítulo 5 a partir de dois eixos aparentemente distintos, quais sejam, a abordagem de algumas características próprias da história do regime colonialista europeu sobre o continente africano e a análise das estratégias narrativas do escritor Antonio Olinto para encaminhar – e de certa maneira emblemática propiciar – o retorno da heroína Mariana (a velha Mariana) ao solo brasileiro de origem, o que se fará na pessoa da neta Mariana Ilufemi Silva, detectamos uma grande justaposição, em vários pontos, entre a narrativa ficcional e a própria realidade experimentada pelos países africanos no período de pós-independência.

Destarte, a partir das reflexões de teóricos e de historiadores de renome, foi-nos possível verificar que, a despeito dos movimentos de independência das antigas colônias europeias na África, o que as terá transformado em países dotados de soberania frente à queda do regime colonial, o sistema colonialista na verdade

parece não ter-se extinguido, mas, sim, pontuado a volta de sua vigência sob novas formas e por meio de novos agentes.

Pudemos verificar que Antonio Olinto submerge suas personagens nesse contexto de colonialismo, de pós-colonialismo e de independência política, aproveitando-se do mesmo de modo a tecer o pano de fundo para o desenvolvimento da trajetória de Mariana Ilufemi Silva. Nesse exercício, a ficção olintiana abre-nos a possibilidade de levantamento de dois aspectos bastante significativos. Por primeiro, salientamos o fato de que o autor fará de uma personagem feminina a presidente de uma nação africana, contrariando as tendências de um contexto político que, na realidade, mostra-se marcadamente masculino. A explicação do autor no que toca a esse aspecto pode ser depreendida da entrevista concedida ao **Jornal do Brasil**, em julho de 2007, oportunidade em que, então, Olinto falou não só de seu espanto referente ao fato de haver tão poucas mulheres ocupantes do cargo de presidente como também de sua opinião no sentido de serem as mulheres menos corruptíveis que os homens. Na ocasião, o escritor respondeu à indagação de sua entrevistadora, a qual não deixou de girar em torno do reconhecimento dado ao gênero feminino, representado pelas grandes matriarcas, na cultura afro-brasileira.

No “Trono de vidro”, a trilogia se encerra, tendo como uma das protagonistas a neta de Mariana, que aparece em “A casa da água”. Em que medida essas personagens representam as grandes matriarcas da cultura afro-brasileira?

– A Mariana representa a velha geração e a cultura antiga, enquanto a neta dela estudou em Paris, mas é brasileira. No fim do romance, a neta vem ao Brasil, como presidente, imagina só, e visita o Piauí, de onde saiu. A volta a uma raiz profunda, que é um arraialzinho de Minas Gerais, de onde saiu a avó dela, ex-escrava. Agora, ela é presidente de Zorei, é inteiramente africana, mas com toda uma tradição brasileira. E é africana exatamente neste sentido, o da mulher que tem a força. Às vezes, me espanto com o fato de existirem tão poucas mulheres no cargo de presidente. Então inventei essa. É normal que ela seja presidente, pois não carrega a corrupção do homem. Mulher é menos corrupta. Não vamos dizer que nenhuma é, mas é menos. O homem parece que é corrupto por natureza.

O autor levanta, dessa maneira, questões de gênero que suscitam a necessidade de um olhar mais aprofundado dentro do conjunto de sua obra, tema que não constitui objeto de nosso trabalho de investigação, o que significa que uma instigante seara de pesquisa se configura disponível àqueles estudiosos que se mostrem por ela eventualmente interessados. Por ora, como já o fizéramos em linhas anteriores, vale-nos destacar mais uma vez o fato de que as narrativas de **Alma da África**, caracterizada a heroização da personagem Mariana Silva – poderíamos dizer o mesmo, apenas como exemplo, em relação à velha Catarina, a Epifânia, a Abionan e às suas companheiras de mercado e à jovem Mariana Ilufemi Silva – correspondem a uma saga primordialmente protagonizada por mulheres, cuja força, comum em diversas das sociedades africanas, desponta por meio do exercício criativo do escritor mineiro Antonio Olinto.

O segundo aspecto anteriormente relacionado corresponde à demarcação da inserção política da jovem Mariana na nação africana, a qual se dá com base na representação de uma ideologia socialista, tendo em vista que as ideias da personagem – de certo modo em continuidade ao ideário de seu pai – contrapõem-se ao individualismo da elite militarista, cujo grupo que a jovem representa deseja ver fora do poder no fictício Estado do Zorei. Tais elementos aparecem na passagem do romance **Trono de vidro**, em que o narrador relata os tempos iniciais da preparação de Mariana antes de ver deflagrado o processo de candidatura à presidência. Assim escreve Antonio Olinto:

Pegou no livro e leu:

“O que não é bom para a colmeia não é bom para a abelha.”

Estranho que Marco Aurélio haja usado uma comparação cujo elemento chefe era feminino, de abelha chefe de colmeia, de mulher dirigindo país, mulher dirigindo palácio, outra frase do livro falava em palácio:

“Onde a vida é de todo possível, uma vida reta é possível; num palácio a vida é possível: portanto, mesmo num palácio a vida reta é possível.”

O Palácio de Aduni tivera um homem de vida reta e morte imerecida, teria ela a virtude que o pai exigira de um governante?, a frase por ele usada fora:

“Como pretender dirigir uma família, uma cidade, um país, sem um mínimo de virtude? A virtude se baseia na busca de justiça, no desejo de agir bem e no amor aos outros. Será isto o cristianismo?” (OLINTO, 1987, p. 26).

Vale-nos destacar na remissão metafórica à organização das abelhas em colmeia, o caráter da sociedade do reino animal que, chefiada por um integrante feminino, dá margem a que os indivíduos que a compõem trabalhem em favor da manutenção e do bem-estar de toda a comunidade. Esta a noção de coletividade que, segundo o almejado pela personagem Sebastian Silva, deveria prevalecer no contexto da sociedade africana do Zorei recriada por Antonio Olinto, cujos integrantes, presididos pela jovem Mariana, estariam aptos a alcançar o desenvolvimento enquanto nação. Um olhar sobre os valores escolhidos e postos em destaque no âmbito dos países africanos pós-independentes evidencia a predominância de um desejo dos novos governantes em dirigir os novos Estados com base numa agenda pontuada pela ideia de virtude, a virtude que “se baseia na busca de justiça, no desejo de agir bem e no amor aos outros”, que vai refletir em governos afeitos à preservação de valores coletivos basilares. Assim, nesse sentido, vale ressaltar as palavras e os exemplos apresentados por Ki-Zerbo et. al. (2010, Vol. VIII) ao relembrares que

Com a conquista da independência nos países africanos, abre-se um período que teria potencialmente levado a um florescimento de valores originais e positivos, a partir de escolhas deliberadas, constituindo um amálgama do melhor das experiências pré-coloniais com as contribuições exógenas.

Se considerarmos as divisas, os hinos e as bandeiras adotados pelos novos Estados independentes, perceberemos os valores que eles desejavam promover. As divisas estatais, fórmulas concisas que impactam pelo seu caráter imperativo e categórico, convocam para valores coletivos fundamentais como “a unidade, a paz e o desenvolvimento”: “um povo, um objetivo, uma fé” (Senegal); “união, disciplina, trabalho” (Costa do Marfim); “unidade e fé, paz e progresso” (Nigéria); “unidade, liberdade, trabalho” (Zimbábue); “paz, trabalho, pátria” (Camarões) ou “liberdade e justiça” (Gana). Os hinos nacionais, quanto a eles, exaltam a luta comum, a unidade e fraternidade, africana e universal (hino senegalês), lembram a honra aos ancestrais, a liberdade e a unidade (hinos camaronês e nigeriano).

Já no que concerne à aproximação das nações africanas recém-independentes com o ideário socialista,⁹⁰ segundo aspecto de reflexão anteriormente apontado, esta nos é assinalada pelo próprio escritor Antonio Olinto em posicionamento que pode ser lido em Albuquerque (2009, p. 137), nos seguintes termos:

Quando ainda morava na África, você conviveu com novos momentos históricos no continente, tendo registrado seu entusiasmo em seus escritos. Como comenta? Nos meus tempos de África, em Dacar, Freetown, Acra, Porto Novo (Daomé) e Lagos, os jovens negros de Abidjan, lendo sob os postes, eram o signo de uma verdade nova no mundo, de um modo diferente de fazer democracia e buscar o socialismo, de formas ainda não conhecidas de reestruturar as bases da administração pública, no esforço de uma “africanização” que, em maior ou menor grau, passou a ocorrer em diferentes partes do continente negro. Que as áfricas são muitas, isso é verdade; mas todas caminham para uma união. Muitas são as Áfricas, sim. São justamente essas diferenças magníficas que levam muitos estadistas de hoje a uma total incompreensão da amplitude cultural, econômica, política e social do novo continente africano.

Enfim, marcada pelas características aqui apresentadas, a trajetória político-pessoal da personagem Mariana neta culmina com a vinda da jovem Ilufemi, presidente de um país africano com poucos anos de independência, à terra natal de sua avó, a velha Mariana – grande matriarca de uma família agudá. Evidenciou-se a nós que essa viagem da neta terá representado muito mais um emblemático retorno de origens afro-brasileiras ao Brasil. Sendo assim, tanto a questão colonial quanto a temática do retorno, ou do refluxo, revelaram-se elementos que foram trabalhados a um só tempo pela pena do escritor ubaense no tracejar de uma narrativa, por si só, sobejante em elementos das grandes sagas, nas quais se faz presente o retorno do herói à terra natal depois de superados incontáveis percalços e inumeráveis desafios.

⁹⁰ Segundo prelecionam Joseh Ki-Zerbo et. al. (2010, vol. VIII, p. 587), “(...) o modelo socialista – combinação do marxismo-leninismo, do socialismo islâmico e dos valores africanos tradicionais – esteve muito em voga no decorrer dos primeiros decênios da independência, sendo adotado por países como o Egito, a Guiné, o Mali, a Tanzânia, Gana, Moçambique e Angola.

CONCLUSÃO

A comunidade brasileira de Lagos parece ter se organizado em torno de seus “grandes homens”, negociantes ricos, em geral atacadistas, com quem se abasteciam e de quem dependiam as famílias mais pobres: vasta rede de clientela, cujo sentido de unidade era sempre enfatizado.

Uma moral austera, puritana mesmo, é a imagem que passou dos velhos patriarcas brasileiros: a educação dos jovens era severa, com castigos corporais, e isso, a seus próprios olhos, era motivo de distinção entre os demais. Exigiam-se autodisciplina, respeito aos mais velhos, prática da religião, aprendizado de um ofício, observância de horários.

Manuela Carneiro da Cunha*

A linha de investigação desenvolvida nesse trabalho de pesquisa nos direcionou para a análise da prosa trazida a efeito pelo escritor mineiro Antonio Olinto na vertente ficcional de sua obra, visto tratar-se de um intelectual que assinou também a autoria de diversos trabalhos decorrentes de sua atuação como jornalista e como estudioso das línguas portuguesa, inglesa e espanhola. Nosso procedimento de trabalho teve como ponto inicial a hipótese de que a narrativa inscrita no conjunto de romances denominado **Alma da África** configura-se como instância capaz de nos oferecer dados viabilizadores de uma possível compreensão dos mecanismos de cunho multicultural que – a partir do movimento de retorno de ex-escravizados africanos abasileirados acompanhados de seus descendentes aos países do Golfo do Benim (Nigéria, Benim, Togo e Gana), com destino à Nigéria, precisamente com destinação à cidade de Lagos – contribuíram para a formação de identidades afro-brasileiras do outro lado do Atlântico. Tal aspecto possibilitou a abertura de um campo de discussão e de investigação acerca da estética implementada pelo autor enquanto elemento para o delineamento e para a abordagem do sentido de dupla face que perpassa a noção de diáspora africana, levado em conta o movimento de fluxo e de refluxo cultural entre o Brasil e a África no século XIX.

Assim sendo, também tomamos em conta os modos como ocorrera a admissão dos descendentes de ex-escravizados africanos outrora transplantados

* CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África. 2 ed. rev. e ampl.. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 176.

para o Brasil – portanto, de afro-brasileiros – na esfera das culturas dos países do referido Golfo do Benim ou antiga Costa dos Escravos, fato que se sucedeu de maneira a resultar, ainda na contemporaneidade, em uma configuração identitária de africanos que se autodenominam brasileiros da África ou agudás, referência em iorubá, fom ou mina aos ‘parentes de Uidá’, ou seja, aos benimenses portadores de sobrenome de origem lusitana ou, na Nigéria do século passado, a todos aqueles indivíduos que professavam a religião católica.

De modo a identificar os mencionados elementos na prosa olintiana, procuramos desenvolver a análise da trilogia **Alma da África**, promovendo de forma panorâmica o enfoque dos romances **A casa da água**, **O rei de Keto** e **Trono de vidro**. Porém, procedemos também de maneira a chamar a atenção para o fato de que as referidas obras são merecedoras de maior conhecimento não só por outras instâncias do meio literário como também por outras esferas do universo acadêmico, devido ao pioneirismo apresentado por seu autor ao tratar em ficção romanesca a temática do fluxo e do refluxo dos negros entre a África e o Brasil, inserindo-a, dessa maneira, no âmbito da Literatura Brasileira.

Analisando sob outro prisma a trilogia olintiana, dessa vez em uma postura que se aproxima mais da crítica literária que da pesquisa de cunho teórico com base literária que norteou a linha de trabalho aqui implementada – com ressalva e destaque para o caráter interdisciplinar da presente investigação, que nos conduziu ao inevitável diálogo com outras áreas do conhecimento como a História e a Sociologia, dentre outras –, verificamos que **A casa da água** apresenta-se, quiçá, como a principal das três narrativas, na qual o autor se lança sobre a tarefa de re-criar a história de retorno de uma ex-escravizada e de seus familiares à cidade nigeriana de Lagos, baseado na história real da brasileira Romana da Conceição, cuja avó, Catarina Pereira Chaves, ex-escravizada africana, empreendera a viagem de volta a Lagos, no ano de [1889]1900, a bordo do veleiro denominado *Aliança*.

Partindo desse embasamento histórico, colhido na fonte, ou seja, a partir do próprio relato da afro-brasileira Romana da Conceição, e adicionando à narrativa outros tantos dados resultantes de pesquisas empreendidas ao longo de sua vivência em solo nigeriano sob a condição de adido cultural do Brasil, Antonio Olinto escreveu **A casa da água**, romance que aparenta superar em predicados os demais que compõem a referida trilogia, seja pelo seu pioneirismo na escolha e no tratamento dado ao tema que encerra, conforme já assinalamos, seja pela riqueza

de elementos que pode fornecer a leitores e a pesquisadores naquilo que diz respeito ao refluxo de africanos da diáspora negra à África e à formação de uma brasilidade em determinados países do continente africano. Tal afirmativa não encerra nenhuma intenção em roubar de **O rei de Keto** e de **Trono de vidro** o mérito e a qualidade que também lhes são próprios. Buscamos, sim, ressaltar que tais romances sejam, talvez, a continuidade de algo que, nascido com a precursora força de criação verificada nas linhas de **A casa da água**, foi estendido em atendimento à necessidade de trazer ao campo da Literatura Brasileira os aspectos das culturas africanas e dos países africanos recém-independentes, aspectos estes igualmente amalhados por Antonio Olinto ao longo de seus anos de convivência com as realidades sócio-políticas africanas e de estudo das culturas tradicionais desse outro lado do Atlântico negro.

Nesse sentido, foi-nos possível verificar que a prosa versada na trilogia **Alma da África** pode ser considerada a partir de um entre-lugar que se coloca entre a própria constituição de si mesma, enquanto gênero literário que se presta ao estudo e à reflexão acerca das realidades e das tensões socioculturais pretéritas e contemporâneas a propósito das identidades afrodescendentes, e a instância que se põe a serviço do estabelecimento de linhas de diálogo com outras áreas das ciências humanas que se interessam igualmente por essas temáticas. Pudemos, também, evidenciar que o escritor ubaense, por intermédio da aludida obra, culminou por contribuir para a formação de um imaginário brasileiro sobre a África, que se mostra, de certa maneira, delimitado pelas características e pela tentativa de reaproximação do Brasil com o continente africano, próprias do tempo histórico em que um novo conjunto de ideias em relação ao continente negro e à sua importância na composição dos quadros de nossa sociedade começava a se constituir.

Por conseguinte, nessa mesma linha de abordagem, se por um lado **A casa da água** abriu-nos a possibilidade de discutir, para além de outros temas, a formação identitária dos “brasileiros da África”, a narrativa que se inscreve em **O rei de Keto**, aproximou-nos e possibilitou-nos a discussão a propósito de determinados aspectos do universo das culturas africanas, marcadamente a cultura iorubá, precipuamente a partir das noções de oralidade e de tradição que, adicionadas à verve criativa olintiana, alicerçaram a trama esculpida no referido romance. Com efeito, pudemos empreender um exercício investigatório no tocante à possibilidade de aproximação entre as noções de “verdades culturais” e de criação de interditos próprios das

culturas africanas tomadas como objeto de observação pelo escritor ubaense. Nesse mister, empreendemos uma apreciação relativa às interpretações das culturas africanas realizadas pelo indivíduo afro-brasileiro que – de certo modo – apresenta-se exógeno a essas culturas, tendo em vista tratar-se a personagem principal da saga olintiana não de uma africana de nascimento, mas, sim, de uma brasileira natural da cidade de Piau/Minas Gerais.

Nosso trabalho prosseguiu, tomando por foco a narrativa do romance **Trono de vidro**, volume de encerramento da trilogia **Alma da África**. Nesse expediente, procuramos identificar os aspectos em torno dos quais o autor organizou suas estratégias de encerramento da saga inscrita na trilogia de romances ao adotar uma estética de retomada de elementos lançados nos dois primeiros volumes da obra, procedimento que denominamos “dinâmicas do retorno”. Valendo-nos, por outro lado, do principal fio condutor da narrativa em **Trono de vidro**, ativemo-nos ao estudo em torno das experiências de colonização e de pós-colonização por que passaram e passam os países africanos recém-independentes.

No que respeita aos resultados auferidos por nossa pesquisa, podemos enumerar o fato de havermos viabilizado aos estudiosos da Literatura Brasileira o acesso, em trabalho de maior fôlego, a interpretações que recaíram a um só tempo sobre todos os romances da trilogia **Alma da África**, sopesando-se que grande número dos trabalhos teóricos dedicados aos referidos romances de Antonio Olinto, relacionados com sua experiência em terras africanas, marcadamente, apenas **A casa da água** tem recebido olhares mais atentos da parte dos mais diversos teóricos.

Levando em consideração esse referido romance, exsurge como resultado de nossa investigação a comprovação da hipótese por nós levantada, no sentido de que a narrativa da viagem de Mariana para Lagos encerra e re-cria não só a história vivenciada por muitos descendentes de ex-escravizados que vieram a acompanhar seus ascendentes no transplante para a África, como também as experiências vividas até que alcançassem na cidade de Lagos o reconhecimento como brasileiros. Detentores de aparelhamento cultural que lhes possibilitou a formação de uma comunidade bastante específica na Nigéria, reunida em um bairro inteiro, o qual, até hoje, preserva manifestações culturais e valores caracteristicamente brasileiros, numa realidade em que diversos outros ex-escravizados, oriundos das variadas colônias nas Américas, também buscaram retornar ao solo natal, a

experiência re-criada por Antonio Olinto nos levou a conhecer e a pensar na possibilidade de que efetivamente ocorreu a formação de uma identidade afrodescendente afro-brasileira em pleno solo africano. O mesmo pode ser afirmado ao considerarmos os dois outros romances da trilogia, de vez que em ambas as narrativas pudemos verificar o forte destaque que Antonio Olinto procurou dar à sua personagem principal, fazendo com que sua influência como venerável patriarca se estendesse aos amigos africanos, hipótese da mercadora Abionan, bem como ao país em que, na ficção, escolhera para se fixar, qual seja, o Zorei. Vale destacar nesse ponto, que embora notadamente portadoras de características documentais, sabemos serem as narrativas olintianas amplamente dominadas pela ficção, destacando-se o fato de que as intervenções da afro-brasileira Mariana – heroicizada pelo autor – são de elevada importância para a formação e para a carreira do filho, Sebastian Silva, e para a formação da neta, Mariana (a Ilufemi), mostrando serem suficientemente eficazes a ponto de levarem a jovem personagem a galgar o cargo de presidente do país, após anos de ditadura militar pós-independência. Ressaltamos, nesse expediente de heroicização da personagem em questão, quiçá uma estratégia do autor em escapar à abordagem das linhas de tensão e de enfrentamento historicamente verificadas no processo de inserção dos afro-brasileiros e dos ex-escravizados abasileirados no âmbito das sociedades africanas do Golfo do Benim. Em decorrência dos hábitos culturais e da especialização profissional adquiridos durante a vivência no Brasil, o ingresso de tais indivíduos na estrutura das sociedades africanas deu margem à geração de episódios de acirrada competitividade pelas oportunidades de trabalho e de desenvolvimento pessoal, econômico e social nas cidades em que se procuraram se fixar.

Enfim, laborando sob esses parâmetros, não pudemos deixar de evidenciar que a pesquisa aqui empreendida acha-se longe de um termo final peremptório. De fato, as narrativas de **A alma da África** suscitam outros percursos investigatórios de considerável importância para os estudos da Literatura Brasileira e para os Estudos Culturais. Nessa direção de pensamento, vale enumerar que sobre a referida narrativa olintiana, como um todo, importantes elementos relativos à temática de gênero deixaram de ser levantados, muito embora tenhamos consignado que se trata de uma saga eminentemente feminina, não nos ativemos sobre tal aspecto de modo a não escapar ao foco principal da presente pesquisa. O mesmo seja dito em

relação especificamente ao romance **O rei de Keto**, em cujo interior repousam outras tantas narrativas orais de berço africano, das quais Antonio Olinto se valeu para re-criar a história de Abionan, e que restaram incólumes a qualquer procedimento de análise, pelo mesmo motivo anteriormente apontado. Também em **Trono de vidro** deixamos de analisar especificamente a constituição de determinados personagens, igualmente ricos em sua criação, para dedicar maior atenção à viagem final da jovem Mariana, outra manifestação do refluxo, à terra natal de sua avó no Brasil, uma vez que vislumbramos nesse episódio a emblemática volta da personagem principal de toda a trilogia ao seu local de raiz. Sob esse prisma, é importante ressaltar que, historicamente, muitos dos descendentes de ex-escravizados que outrora partiram para os países do Golfo do Benim jamais conseguiram retornar às terras brasileiras, sendo compelidos a se adaptarem às realidades culturais africanas e a tornarem-se identitariamente brasileiros da África. Em nosso esforço de pesquisa, acreditamos haver tocado apenas levemente as questões históricas atinentes à implantação do regime colonialista, bem como ao discutível e instigante pós-colonialismo em África, certo que estamos de que a recorrência a uma arcabouço teórico de natureza histórica -- e por isso mesmo em constante atualização -- que se coloque além do que serviu de base às nossas reflexões nesse trabalho poderá, futuramente, resultar na realização de análises ainda mais aprofundadas a respeito dessa temática.

Finalmente, desejamos que -- acreditando que a presente investigação tenha contribuído modestamente para a demonstração do efetivo valor representado pelos afro-brasileiros na concepção e na re-construção de instigantes realidades culturais na outra margem do Atlântico negro -- possa o nosso trabalho, por outro lado, além de chamar a atenção da crítica e dos estudiosos da Literatura Brasileira para a importância da obra criada por Antonio Olinto, contribuir também para a formação de um modo de pensar mais desperto para a relevância da função que a identidade afrodescendente desempenha, e sempre desempenhou, no âmbito de constituição e de desenvolvimento da realidade sociocultural brasileira, desde sempre assinalada pelo selo da heterogeneidade, tarefa e reflexão nas quais nos vimos auxiliados pela riqueza de elementos fornecidos pela obra ficcional do escritor ubaense.

REFERÊNCIAS

AJAYI, J. F. Ade. África no início do século XIX: problemas e perspectivas. In: **História geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880** / editado por J. F. Ade Ajayi. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 1- 26.

ALBUQUERQUE, João Lins de. **Antonio Olinto: 90 anos de paixão. Memórias póstumas de um imortal.** São Paulo: Editora de Cultura, 2009.

ALVES, Castro. O navio Negreiro. In: **Os escravos.** Ed. de centenário, fac-similar da príncipe. São Paulo: GRD, 1983.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura.** Trad. Vera Ribeiro; revisão de tradução Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARISTÓTELES. **Arte retórica e arte poética.** Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 14. ed. – Rio de Janeiro: Ediouro Publicações S.A., s/d.

Atlas National Geographic: África II. Vol. 10. São Paulo: Abril, 2008.

BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fula.** Trad. Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Pallas Athena: Casa das Áfricas, 2003.

_____, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: **História geral da África, I: metodologia e pré-história da África** / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 167- 212.

BAKHTIN, Mikhail. **The dialogic imagination; four essays.** Ed. Michael Holquist. Trad. Caryl Emerson e Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Lesckov. In: BENJAMIN, Walter. (Ed.). **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** 7. ed. Trad. Sérgio P. Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994, p. 197-221.

_____, Walter. **Origem do drama barroco alemão.** Tradução, apresentação e notas: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

BERND, Zilá. **Introdução à literatura negra.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

_____. Zilá. **A questão da negritude.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOAHEN, Albert Adu. **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935** / editado por Albert Adu Boahen. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, 1040 p.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRUNEAU, Michael. Espaços e territórios de diásporas. In: **Diásporas**. Montpellier: GIP Reclus, 1995. p. 5-23. Trad. Lucy Magalhães. [s.l.], 1998. (Mimeografado).

BRUNSCHWIG, Henri. **A partilha da África negra**. Coleção Kronos. Vol. 6. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CAMARGO, Oswaldo de (org.). **A razão da chama: antologia de poetas negros brasileiros**. São Paulo: GRD, 1986.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**; tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; tradução da introdução Gênese Andrade. – 4. ed. 5. reimp. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011. – (Ensaio Latino-americanos, 1).

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos: mitos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, com colaboração de: André Barbault... [et al.]. 10 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1996.

COSER, Stelamaris Híbrido, **Hibridismo e hibridação**. In: FIGUEIREDO, Eurídice. (Org.). **Conceitos de literatura e cultura**. Juiz de Fora: UFJF, 2005, p. 163-188.

CROWDER, Michael. A Primeira Guerra Mundial e suas consequências. In: **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935** / editado por Albert Adu Boahen. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 319- 351.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. 2 ed. rev. e ampl.. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DAMATO, Diva Bárbaro. As literaturas do caribe francês e a noção de criouliização. In: CHAVES, Rita; MACEDO, Tânia (Orgs.). **Literaturas em movimento. Hibridismo cultural e exercício crítico**. Via Atlântica, São Paulo, Arte e Ciência Editora, 2003.

DE GRANDIS, Rita. Incursões em torno a hibridación cultural: de la mediación linguística de Bajtin a la mediación simbólica de Canclini. In: **Canones e contextos – V Congresso ABRALIC**, Anais, Rio de Janeiro, v.1, jun./ago.1996.

DEPESTRE, René. **Bonjour et adieu à la négritude**. Paris: Robert Laffont, 1980.

DIOP, Maghemout. *et. al.* A África tropical e a África equatorial sob domínio francês, espanhol e português In: **História geral da África, VIII: África desde 1935** / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 67- 88.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Trad. Sandra Castello Branco; revisão técnica Cesar Mortari. – São Paulo: Editora UNESP, 2005.

ELAIGWU, J. Isawa. Construção da nação e evolução das estruturas políticas. In: **História geral da África, VIII: África desde 1935** / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 519- 563.

ENTREVISTA com Antonio Olinto. **Poesia Viva**. Rio de Janeiro: Editora Uapê, ano 8 , n. 28 , p.1, set. 2003.

FAGE, John Donnelly. A evolução da historiografia da África. In: **História geral da África, I: metodologia e pré-história da África** / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 1- 22.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006.

_____, Frantz. **Em defesa da revolução africana**. Trad. Isabel Pascoal. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.

_____, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. rev. e aument., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). **Conceitos de literatura e cultura**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

_____, Eurídice. Identidades em trânsito. In: CARRIZO, Silvina Liliana; NORONHA, Jovita Maria Gerheim (orgs.). **Relações literárias interamericanas: território e cultura**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.

FILHO, Domício Proença. A trajetória do negro na literatura brasileira. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida (org.). **Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010. – (Coleção Setefalas).

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

GILROY, PAUL. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Trad. Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

GURAN, Milton. **Agudás: os “brasileiros” do Benim**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva & Gaucira Lopes Louro. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Liv Sovik (org); Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HANCIAU, Nubia Jacques. Entre-lugar. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). **Conceitos de literatura e cultura**. Juiz de Fora: UFJF, 2005, p. 125-141.

HATTNER, Álvaro Luiz. “Chamados e respostas: diálogos da negritude em textos afro-brasileiros e afro-americanos”. In: **Transit Circle: Revista Brasileira de Estudos Americanos**. Niterói: Universidade Federal Fluminense (UFF)/ Instituto de Letras, Vol. 1, Nova Série, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea.** São Paulo: Selo Negro, 2005.

HILL, Pascoe Grenfell. **Cinquenta dias a bordo de um navio negroiro.** Trad. Marisa Murray. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

História geral da África, I: metodologia e pré-história da África/editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

História geral da África, II: África antiga/editado por Gamal Mokhar. – 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

História geral da África, III: África do século VII ao XI /editado por Mohammed El Fasi. – 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

História geral da África, IV: África do século XII ao XVI /editado por Dijibril Tamsir Niane. – 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII /editado por Bethwell Allan Ogot. – Brasília: UNESCO, 2010.

História geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880 /editado por J. F. Ade Ajayi – Brasília: UNESCO, 2010.

História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880- 1935 /editado por Albert Adu Boahen. – 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

História geral da África, VIII: África desde 1935 /editado por Ali M. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília: UNESCO, 2010.

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

_____, Joseph. Introdução geral. In: **História geral da África, I: metodologia e pré-história da África** / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, p. XXXI - LVII.

_____, Joseph; MAZRUI, Ali. A.; WONDJI, Christophe; BOAHEN, A. Construção da nação e evolução dos valores políticos. In: **História geral da África, VIII: África desde 1935** / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 564- 602.

MACHADO, Paula da Silva. **Viva o povo brasileiro: novos e velhos enunciadores** – um estudo do romance de João Ubaldo Ribeiro. Universidade Federal Fluminense – UFF. Dissertação de Mestrado, 2008. Mimeografado.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997. – (Coleção Perspectiva).

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades & escritas pós-coloniais: estudos sobre literaturas africanas**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

LIRA, José Luís. **Brasileiro com alma africana: Antonio Olinto**. Rio de Janeiro: ICAO, 2008.

MALOWIST, M. A luta pelo comércio internacional e suas implicações para a África. In: **História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII** / editado por Bethwell Allan Ogot. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 1- 26.

MAZRUI, Ali A. Procurai primeiramente o reino político... In: **História geral da África, VIII: África desde 1935** / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 125-149.

MIRANDA, Orlando de (Org.). **Para ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: Editora da Universidade Federal de São Paulo, 1995.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de termos literários**. 12 ed. rev. e ampl. – São Paulo: Cultrix, 2004.

OLINTO, Antonio. **A casa da água**. 4. ed. Rio de Janeiro: Nórdica, 1988.

_____, Antonio. **O rei de Keto**. Antonio Olinto; ilustrações Carybé. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. 350 p.: il.; – (Trilogia Alma da África; v. 2).

_____, Antonio. **Trono de vidro**. Rio de Janeiro: Nórdica, 1987.

_____, Antonio. **Brasileiros na África**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964.

_____, Antonio. **Tempo de palhaço**. Rio de Janeiro: Nórdica, 1989.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. (Org.). **Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010. – (Coleção Setefalas).

PEREIRA, Édimo de Almeida. **Metamorfoses do abutre**: a diversidade como eixo na poética de Adão Ventura. BELO Horizonte: Nandyala, 2010.

PESAVENTO, Sandra (Org.). **Fronteiras do milênio**. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 2001.

PIMENTEL, Clara Alencar Villaça. **Eu vim de lá pequenininho, alguém me avisou pra pisar neste chão devagarinho**: diálogos diaspóricos entre Um defeito de Cor, de Ana Maria Gonçalves e Beloved, de Toni Morrison. Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. Dissertação de Mestrado, 2011. Mimeografado.

PINTO, João Alberto da Costa. “Gilberto Freyre e o Luso-tropicalismo como ideologia do Colonialismo português (1951–1974)”. **Revista UFG**. Junho 2009 / Ano XI, n. 6, p. 145-160.

RALSTON, Richard David. A África e o Novo Mundo. In: **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935** / editado por Albert Adu Boahen. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 874 -918.

RIBEIRO, Darci. **O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, João Ubaldo. **Viva o povo brasileiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

ROCHA, Enilce do Carmo Albergaria. Comunidade e sociedade em *O sangue da bouganvília*, de Ana Paula Tavares. **Literatura, crítica e cultura I**. (Orgs.). Maria Clara Castellões de Oliveira; Verônica Lucy Coutinho Lage. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2008, p. 235-255.

RODRIGUES, João Carlos. **O negro no cinema brasileiro**. Rio de Janeiro: Globo: Fundação do Cinema Brasileiro – MINC, 1988.

ROSÁRIO, Lourenço. Literatura escrita e oral: aproximação e distanciamento, uma revisão ao aparato teórico. In: **Pensando África: literatura, cultura e ensino**. Carmen Lúcia Tindó Secco, Maria Teresa Salgado, Silvio Renato Jorge (orgs.). Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010, p. 91 – 102.

ROJO, Antonio Benítez. **La isla que se repite**. Barcelona: Editorial Casiopea. 1998.

SAID, Edward. W. **Cultura e imperialismo**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____, Edward. W. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____, Edward. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Rosaura Eichenberg. Coleção Companhia de Bolso. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Gislene Aparecida. **A invenção do “ser negro” (um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros)**. São Paulo: Educ/Fapespe; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SECCO, Carmen Lúcia Tindó; SALGADO, Maria Teresa; JORGE, Renato Silvío (Orgs.). **Pensando África: literatura, cultura e ensino**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010.

SILVA, Alberto da Costa e. A África na literatura brasileira. In: **Pensando África: literatura, cultura e ensino**. Carmen Lúcia Tindó Secco, Maria Teresa Salgado, Silvío Renato Jorge (orgs.). Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010, p. 17-21.

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil africano**. São Paulo: Ática, 2006.

SURET-CANALE; BOAHEN, A. Adu. A África ocidental. In: **História geral da África, VIII: África desde 1935** / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 191-227.

UZOIGWE, Godfrey N. Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. In : **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935** / editado por Albert Adu Boahen. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 21- 50.

VANCINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: **História geral da África, I: metodologia e pré-história da África** / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 1138-166.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia do Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX**. Trad. Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FONTES DA WEB

AHMAD, Aijaz. ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Ggareth, TIFFIN, Helen (Eds.). Hybridity. In *The Post-colonial Studies Reader*. **Key concepts in Post-colonial Studies**. London na New York: Routledge, 1998; STAM, Robert. Hybridity and the aesthetics of garbage. In: **Estúdios interdisciplinares de America Latina y el Caribe** (E.I.A.L.), v. 9, n. 1, jan-jun. 1988. Disponível em: <http://www.tau.ac.il/eial/IX_1/stam.html>. Acesso em: 06 nov. 2001.

ALVES, Duarte Bué. A presença da China em África: o caso de Angola. In: **Negócios Estrangeiros**, 10, Fevereiro de 2007. Disponível em: <<http://ftp.infoeuropa.euroid.pt/files/database/000038001-00039000/000038278.pdf>>. Acesso em 05 dez. 2013.

AMORIM, Adelina Maria Alfenas. **O narrador-intruso e os orikis em: A casa da água, de Antonio Olinto**. – Juiz de Fora: Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, 2007. (Dissertação de Mestrado). Disponível em: <web2.cesjf.br/node/3319>. Acesso em: 24 set. 2012.

ATA GERAL DA CONFERÊNCIA DE BERLIM. Disponível em: <http://www.casadehistoria.com.br/sites/default/files/conf_berlim.pdf>. Acesso em: 27 mar. 2013.

CULTURA SEM FRONTEIRAS. Entrevista de Néstor García Canclini. Reynaldo Damazio, **Caderno de Leitura**, da Editora da Universidade Estadual de São Paulo – EDUSP. Disponível em: <http://www.edusp.com.br/cadleitura/cadleitura_0802_8.asp>. Acesso em: 03 set. 2012.

DEPESTRE, René. **Bonjour et adieu à la négritude**. Paris: Robert Laffont, 1980, 262 p. **Bom dia e adeus à negritude**. René Depestre. Trad. Maria Nazareth Fonseca e Ivan Cupertino. Hipertexto: Heloísa Toller Gomes (UERJ). Disponível em: <<http://www.ufrgrs.br/cdrom/depestre/depestre.pdf>>. Acesso em: 08 jan. 2013.

DINIZ, Maria Gabriela Araújo. A parceria entre China e África e os impactos sobre direitos humanos e intervenção humanitária. Disponível em: <<http://www.gedi.objectis.net/eventos-1/ilsabrazil2008/artigos/deri/araujodiniz.pdf>>. Acesso em: 05 jan. 2013.

DUTRA, Robson. Literatura e nação: Pepetela e a história de Angola. Disponível em: <http://www.hcomparada.historia.ufrj.br/revistahc/artigos/volume005_Num001_artigo006.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2013.

DOMINGOS, Luis Tomas. A visão africana em relação à natureza. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST12/003%20Luis%Tomas%20Domingos.pdf>>. Acesso em: 08 jan. 2013.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. In: **Mediações – Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 10, n. 1, p. 25-40, jan.-jun. 2005. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/article/view/2137/2707>>. Acesso em: 08 jan. 2013.

FONSECA, Maria Helena Sansão. Pós modernismo e pós-colonialismo: questionamentos e interpretações. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/download/.../4473>>. Acesso em: 12 abr. 2013.

FRANCESES NA COSTA DO MARFIM. **NOTÍCIAS mundo** (05/04/2011): Disponível em: <<http://pt.euronews.com/2011/04/05/franceses-na-costa-do-marfim/>>. Acesso em: 17 dez. 2012.

JOBIM, Tom; HOLANDA, Chico Buarque de. **Sabiá**. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/chicobuarque/86043>>. Acesso em: 29 ago. 2011.

JULIO, Ana Luiza dos Santos; STREY, Marlene Neves. A educação como medida de eliminação do racismo: uma questão de direitos humanos. In: **Revista Educação por Escrito – PUCRS**, v.2, n.1, jun. 2011. Disponível em: <<http://www.revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/porescrito/article/viewArticle/7678>>. Acesso em: 04 jan. 2013.

JÚNIOR, Leonidas da Fonseca. O direito internacional dos conflitos armados no contexto da guerra civil da Costa do Marfim. Disponível em: <<http://www.egov.ufsc.br/portal/conteudo/direito/direito-internacional-dos-conflitos-armados-no-contexto-da-guerra-civil-da-costa-do-marfim>>. Acesso em: 17 dez. 2012.

MANCEL, Euclides André. As filosofias africanas e a temática da libertação. Disponível em: <<http://www.encontrodeletras.ucb.br/sites/000/14/asfilosofiasafricanaseaticadeli berta.pdf>>. Acesso em: 05 jun. 2012.

MINHA PRINCIPAL FONTE É A ÁFRICA, TUDO QUE VIVI LÁ. Entrevista de Antonio Olinto. Aline Nascimento. Caderno Ideias, **Jornal do Brasil**. Disponível em: <http://www.machadodeassis.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?from_info_index=271&infoid=5738&sid=557>. Acesso em: 08 jul. 2009.

OLIVA, Anderson Ribeiro. Os africanos entre representações: viagens reveladoras, olhares imprecisos e a invenção da África no imaginário Ocidental. In: **Em Tempo de**

Histórias - publicação do Programa de Pós-Graduação em História PPG-HIS/UnB, n. 9, Brasília, 2005. Disponível em:
<<http://www.seer.bce.unb.br/index.php.emtempos/article/view/2646q2195>>. Acesso em: 07 jan. 2013.

SANTANA, Ana Lucia. Cultura iorubá. Disponível em:
<<http://www.infoescola.com/africa/cultura-ioruba/>>. Acesso em: 08 jan. 2013.

SCHNEIDER, Sabrina. O apagamento da oralidade na historiografia da literatura brasileira. In: **Letrônica**. v. 2, n. 2, p. 259-267, dezembro 2009. Disponível em:
<<http://www.revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/letronica/article/.../4629>>. Acesso em: 23 de mai. 2012.

SILVA, Ana Cláudia da. **A fortuna crítica de Mia Couto no Brasil**. Disponível em:
<<http://books.scielo.org/id/sx4bj/pdf/silva-9788579831126-04.pdf>>. Acesso em: 12 abr. 2013.

FONTE DISPONÍVEL EM CD-ROM

FREUD, Sigmund. O estranho. In: **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago Imp. e Exp. Ltda. 1 CD-ROM.

ANEXOS

Apresentamos algumas cópias de mapas e de fotos procedentes das edições de algumas das obras de referência consultadas para elaboração do presente trabalho de tese, quais sejam: OLINTO, Antonio. **Brasileiros na África**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964; CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. 2 ed. rev. e ampl.. São Paulo: Companhia das Letras, 2012; e SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil africano**. São Paulo: Ática, 2006.

Objetivamos, assim, possibilitar uma visão da atual divisão política do continente africano, mostrar as construções de casas tipicamente brasileiras (em estilo português) em solo africano, bem como demonstrar, de alguma forma, as imagens de alguns dos brasileiros da África, sobretudo, as de Romana da Conceição e de João Esan da Rocha, cujas trajetórias pessoais em Lagos/Nigéria serviram de inspiração ao autor da trilogia **Alma da África**, então objeto desse exercício de investigação.

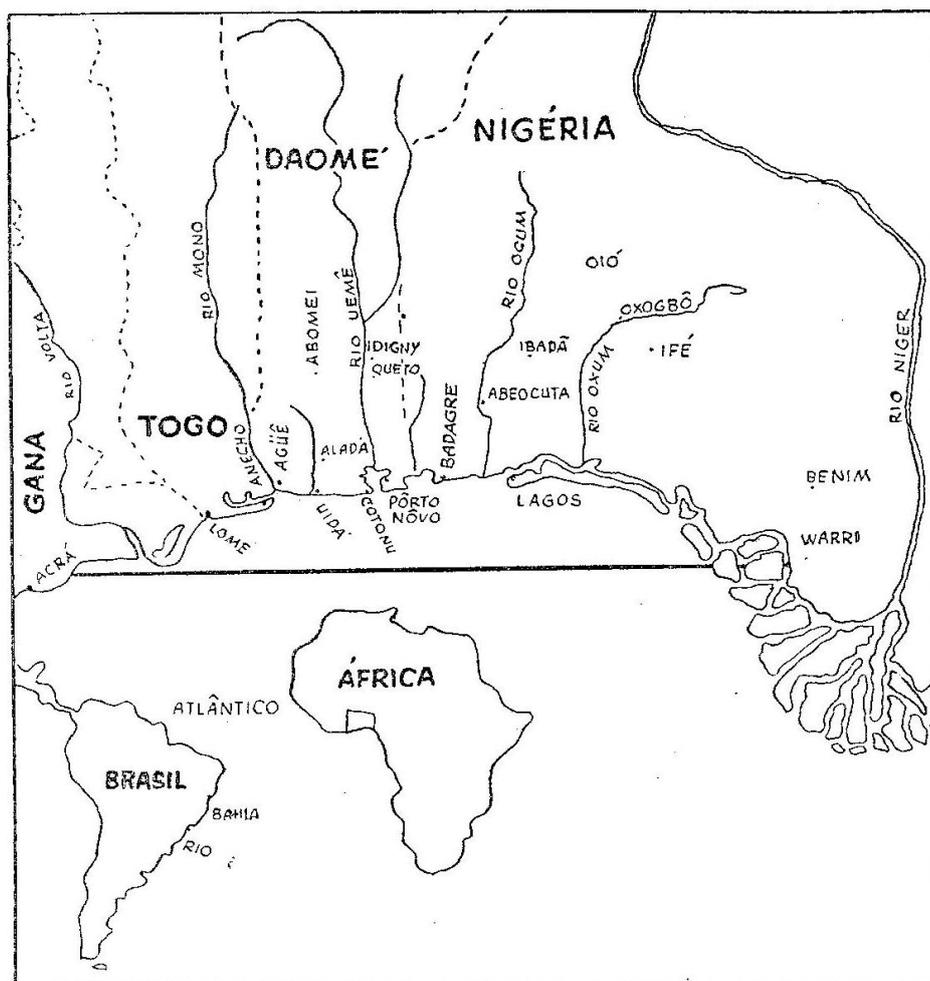
ANEXO I

Divisão política da África (atual). Foi só a partir de 1960 que o continente africano assumiu a sua atual divisão em 54 países. In: SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil africano**. São Paulo: Ática, 2006, p. 17.



ANEXO II

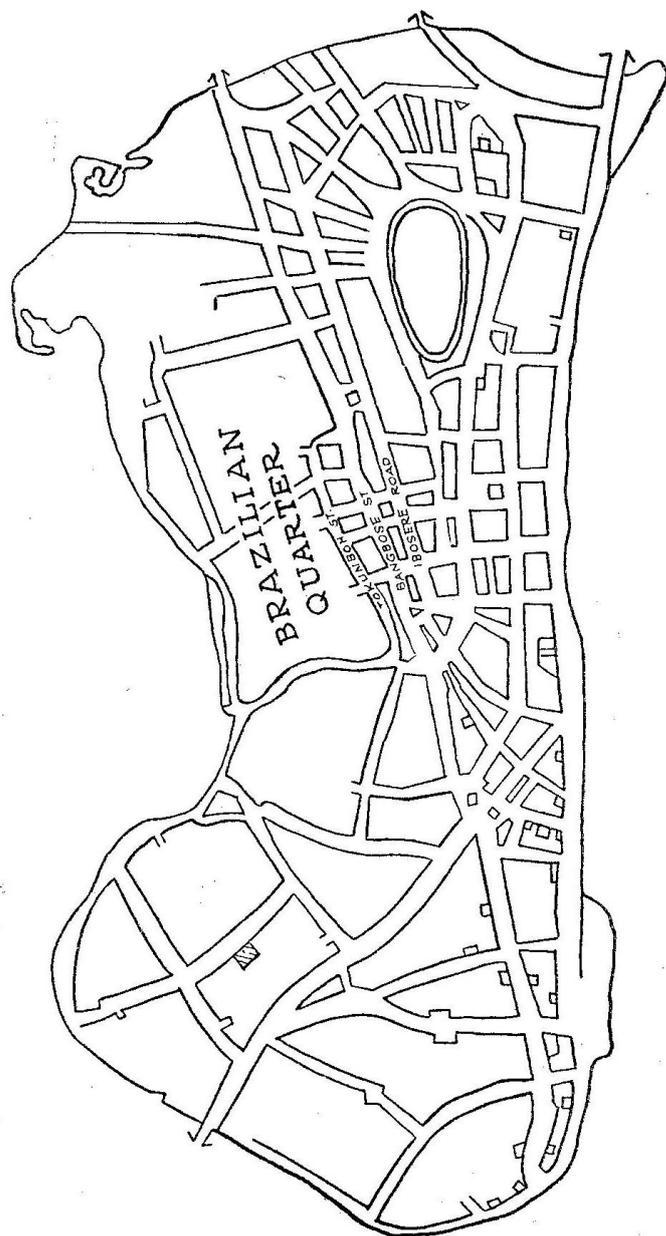
Mapa que, à maneira do que Pierre Verger inseriu em “Dieux d’Afrique” mostra lugares da antiga Costa dos Escravos africana em que se expandiu uma comunidade afro-brasileira. In: OLINTO, Antonio. **Brasileiros na África**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964, p. 11.



Mapa que, à maneira do que Pierre Verger inseriu em «Dieux d’Afrique», mostra lugares da antiga Costa dos Escravos africana em que se expandiu uma comunidade afro-brasileira.

ANEXO III

Planta do centro da cidade de Lagos, situado na ilha do mesmo nome, com a localização do “Brazilian Quarter” (bairro brasileiro) e as três ruas principais desse bairro: Bangbose Street, Ibosore Road e Tokunboh Street. In: OLINTO, Antonio. **Brasileiros na África**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964, p. 12.



Planta do centro da cidade de Lagos, situado na ilha do mesmo nome, com a localização do «Brazilian Quarter» (bairro brasileiro) e as três ruas principais desse bairro: Bangbose Street, Ibosore Road e Tokunboh Street.

ANEXO IV

Brasileiros da África: Romana da Conceição, seu filho Olujimi Martins e três netas; e Maria Ojelabi, seis meses antes de sua morte, ao lado do jogador brasileiro de futebol Sabará, que segura Elsa Maria, que Maria Ojelabi criava. In: OLINTO, Antonio. **Brasileiros na África**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964, s/p.



Romana da Conceição,
seu filho Olujimi Mar-
tins e três netas

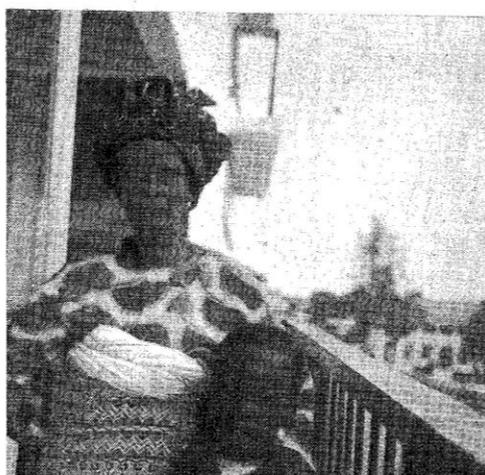


Maria Ojelabi, seis me-
ses antes de sua morte,
ao lado do jogador brasi-
leiro de futebol Sabará,
que segura Elsa Maria,
que Maria Ojelabi criava

ANEXO V

Brasileiros da África: O brasileiro Joseph Sebastian Nicholas, nascido no bairro de Pau Miúdo, Salvador, Bahia, entre duas de suas filhas, em frente ao n.º 48 da rua Moleye, Yaba, Lagos, em que mora; e a brasileira Isabel Souza, nascida na rua do Ouvidor, Rio de Janeiro, em 1871, tendo ido para a Nigéria em 1889. In: OLINTO, Antonio. **Brasileiros na África**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964, s/p.

O brasileiro Joseph Sebastian Nicholas, nascido no bairro de Pau Miúdo, Salvador, Bahia, entre duas de suas filhas, em frente ao n. 48 da rua Moleye, Yaba, Lagos, em que mora



A brasileira Isabel Souza, nascida na rua do Ouvidor, Rio de Janeiro, em 1871, tendo ido para a Nigéria em 1889

ANEXO VI

Brasileiros da África: a brasileira Júlia da Costa, nascida em Recife; Luzia Isnemi Falola, filha de Romana da Conceição, em frente a sua loja “Oluwa Damilòla Store”, no n.º 196 da rua Bangbose, em Lagos; e D. Sophia Marilewa da Silva, filha de Lázaro Borges da Silva, na sala principal do sobrado que seu pai construiu na rua Tokunboh, Lagos, onde D. Sophia nasceu, em 30 de abril de 1880. In: OLINTO, Antonio. **Brasileiros na África**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964, s/p.



brasileira Júlia da Costa, nascida em Recife



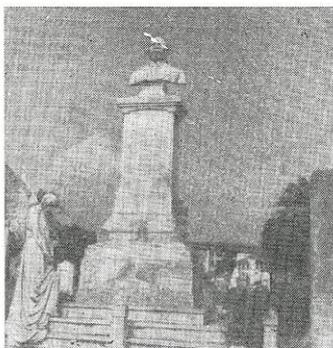
Luzia Isnemi Falola, filha de Romana da Conceição, em frente a sua loja «Oluwa Damilòla Store», no n. 196 da rua Bangbose, em Lagos

D. Sophia Marilewa da Silva, filha de Lázaro Borgés da Silva, na sala principal do sobrado que seu pai construiu na rua Tokunboh, Lagos, onde D. Sophia nasceu, em 30 de abril de 1880



ANEXO VII

O túmulo de Joaquim Francisco Devodê Branco em Lagos, com dizeres em português sob seu busto; Amélia Saratu Costa, filha de Paulo José Ferreira Costa, chamado também José Abu da Costa, ou Abu Agudá, que, tendo deixado a Nigéria logo depois da II Grande Guerra, morreu no Rio de Janeiro em 1961; na extremidade esquerda está Ermelinda Branco Akran, filha de Joaquim Branco e esposa do Obá de Badagre e, na direita, João Branco, seu irmão mais velho. Dois filhos de Ermelinda ladeiam Zora (Seljan). In: OLINTO, Antonio. **Brasileiros na África**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964, s/p.



O túmulo de Joaquim Francisco Devode Branco em Lagos, com dizeres em português sob seu busto



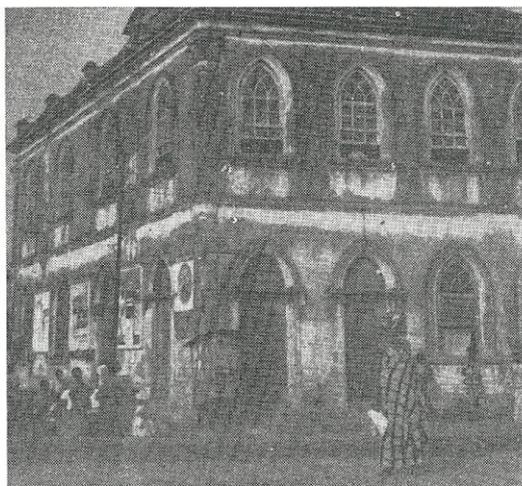
Amélia Saratu Costa, filha de Paulo José Ferreira Costa, chamado também José Abu da Costa ou Abu Agudá, que, tendo deixado a Nigéria logo depois da II Grande Guerra, morreu no Rio de Janeiro em 1961

Na extremidade esquerda está Ermelinda Branco Akran, filha de Joaquim Branco e esposa do Obá de Badagre e, na direita, João Branco, seu irmão mais velho. Dois filhos de Ermelinda ladeiam Zora

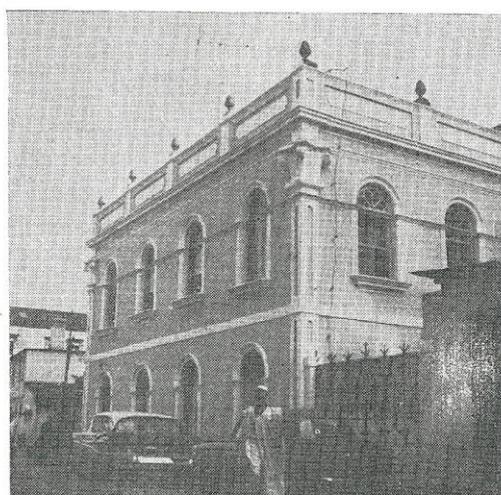


ANEXO VIII

Sobrado de estilo luso-brasileiro construído por Lázaro Borges da Silva na rua Tokunboh, Lagos; a “Water House”, sobrado (hoje tombado pelo setor de antiguidades do Governo da Nigéria) erguido por João Esan da Rocha na rua Kakawa, n.º 12, em Lagos. In: OLINTO, Antonio. **Brasileiros na África**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964, s/p.



Sobrado de estilo luso-brasileiro construído por Lázaro Borges da Silva na rua Tokunboh, Lagos



A «Water House», sobrado (hoje tombado pelo setor de antiguidades do Governo da Nigéria) erguido por João Esan da Rocha na rua Kakawa, n. 12, em Lagos

ANEXO IX

Restos de uma casa brasileira em Lagos. Fotografia de Pierre Verger [Fundação Pierre Verger]. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros:** os escravos libertos e sua volta à África. 2 ed. rev. e ampl.. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, s/p.



ANEXO X

Vista da casa de Joaquim Devodê Branco em Lagos. Os brasileiros de Lagos importavam produtos da Bahia, inclusive materiais de construção e ferragens. Fotografia de Pierre Verger [Fundação Pierre Verger]; e uma das casas de Joaquim Devodê Branco. Fotografia de Pierre Verger [Fundação Pierre Verger]. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África.** 2 ed. rev. e ampl.. São Paulo: Companhia das Letras, 2012,s/p.



Vista da casa de Joaquim Devodê Branco em Lagos. Os brasileiros de Lagos importavam produtos da Bahia, inclusive materiais de construção e ferragens. Fotografia de Pierre Verger. [© Fundação Pierre Verger]



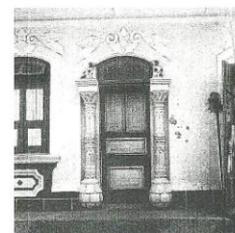
Uma das casas de Joaquim Devodê Branco. Fotografia de Pierre Verger. [© Fundação Pierre Verger]

ANEXO XI

Nesta e na página seguinte, casas brasileiras em Lagos, na Nigéria. Fotografias de Pierre Verger que faziam parte do acervo da autora e foram doadas à Fundação Pierre Verger. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África.** 2 ed. rev. e ampl.. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, s/p.



Nesta e na página seguinte, casas brasileiras em Lagos, na Nigéria. Fotografias de Pierre Verger que faziam parte do acervo da autora e foram doadas à Fundação Pierre Verger. [© Fundação Pierre Verger]





ANEXO XII

Louisa Angélica Nogueira da Rocha. Fotografias de Pierre Verger [Fundação Pierre Verger]; João Esan da Rocha/ Arquivo da família Rocha-Thomas; e casa da família Rocha. Fotografia de Pierre Verger [Fundação Pierre Verger]. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África.** 2 ed. rev. e ampl.. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, s/p.



Louisa Angélica Nogueira da Rocha. Fotografia de Pierre Verger. [© Fundação Pierre Verger]



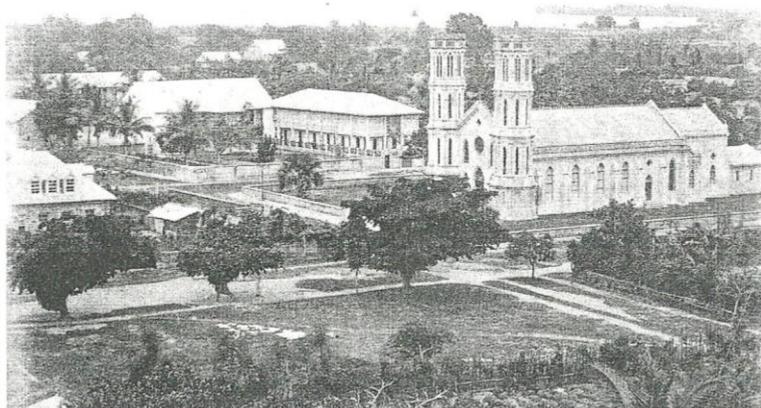
João Esan da Rocha. [Arquivo da família Rocha-Thomas]



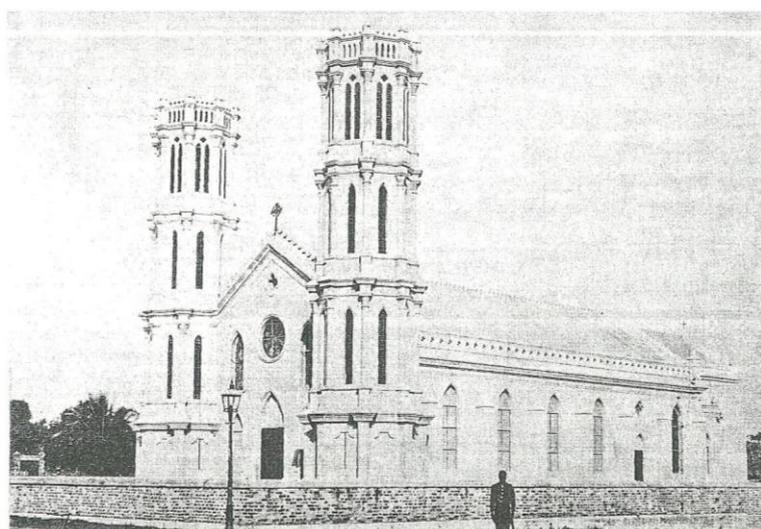
Casa da família Rocha. Fotografia de Pierre Verger. [© Fundação Pierre Verger]

ANEXO XIII

Igreja Holy Cross. [Société des Missions Africaines]; Inaugurada em 1881 em grande pompa, a Igreja Católica conferiu aos brasileiros de Lagos status comparável ao dos protestantes. [Société des Missions Africaines]. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros:** os escravos libertos e sua volta à África. 2 ed. rev. e ampl.. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, s/p.



Igreja Holy Cross. [Société des Missions Africaines]



Inaugurada em 1881 em grande pompa, a Igreja Católica conferiu aos brasileiros de Lagos status comparável ao dos protestantes. [Société des Missions Africaines]