

**Os efeitos culturais da colonização portuguesa  
em “A última tragédia” e “O alegre canto da Perdiz”**

Rosilda Alves Bezerra  
Universidade Estadual da Paraíba – Brasil

## Resumo

Stuart Hall (2003) destaca que o espaço da diáspora é constituído por “lugares onde a lei é quase certamente a lei do sincretismo, do acolhimento de influências, das traduções das tradições, da desarticulação e rearticulação” e caracterizado por um processo complexo de “‘atravessamentos’, de ‘cortes e mesclas’”, cujos elementos culturais não podem ser unificados. Textos timbrados com o “rótulo” de pós-coloniais emanam reflexões de como itinerários conflituosos, desenvolvidos no entrelugar das culturas, (BHABHA, 2011) desvelam a fragmentação circunscrita nas formações identitárias. Nesse contexto pós-colonial, *A última tragédia*, de Abdulai Sila, narra a saga de Ndani, alfabetizada, batizada e “catequizada” pelo colonizador português. No trânsito entre (Biombo) e a capital (Bissau) busca afirmar a sua identidade e alteridade nas tensões de ambivalências entre o colonizador, convicto de seus poderes, e a do colonizado à procura dos seus direitos. Em *O alegre canto da Perdiz* (2008), Paulina Chiziane aborda a ação colonial que altera de modo emblemático o espaço da aldeia, entre mãe e filha, do estigma à transformação de suas próprias vidas. Francisco Noa (2002) adverte que o processo de estigma e estereótipo ocorre em relação ao africano, cujo peso do estereótipo determina, que estas personagens mantenham a sua invariabilidade anímica e comportamental na maioria dos textos africanos. As personagens estigmatizadas nas duas narrativas elaboram o que Memmi (2007) justifica sobre comportamento adotado em que há uma necessidade do colonizado se adequar a um novo espaço, mesmo que seja uma forma de agressão individualizada. A proposta desse trabalho é identificar nas duas obras de que forma esses aportes norteadores de “padrões” e “fixações” identitárias são abalados pelas desconstruções do pretense complexo de dependência do colonizado, segundo Frantz Fanon (2008).

**Palavras-chave.** Colonização, Pós-Colonização, Diáspora, Identidade, Alteridade. Estigma.

## Abstract

Stuart Hall (2003) highlights that the space of the Diaspora is constituted by places whose law is almost certainly the one of syncretism, acceptance of influences, translations of traditions, disarticulation and re-articulation, and characterized by a complex process of border crossings, cut downs and mixtures whose cultural elements cannot be damaged. Texts signalized with the label of post-colonial emanate reflections of how conflicting routes, developed in the “in-betweeness” of cultures, (BHABHA, 2011) unveil the fragmentation circumscribed by identity formations. Within this colonial context, *A última tragédia* (*The last tragedy*)<sup>1</sup>, by Abdulai Sila, narrates Ndani’s saga, alphabetized, baptized and catechized by the Portuguese colonizer. While she is in transit from Biombo to Bissau, the heroine searches for the affirmation of her identity and otherness, in the ambivalent tension between the colonizer, sure of his powers, and the colonized, in search for her wrights. In the novel *O alegre canto da Perdiz* (*The happy tune of the partridge* - 2008), Paulina Chiziane approaches the colonial action, which alters, in an emblematic way, the space of the village between mother and daughter, from the stigma to the transformation of their own lives. Francisco Noa (2002) notes that the use of stigmas and stereotypes in relation Africans is determined by the weight of the last ones, which establish that such characters, should maintain their spiritual and behavioral invariability in the majority of the African texts. The stigmatized characters in both narratives elaborate what Memmi (2007) justifies about the adopted behavior, in which there is the necessity for the colonized to adequate himself/herself to a new space, even if it is a form of individualized aggression. The proposal of this study is to identify in the two works the way these guiding contributions for identity standards and fixations are shaken by the de-constructions of the alleged complex of dependence on the part of the colonized, in accordance to Frantz Fanon (2008).

**Key-words.** Colonization, Post-Colonization, Diaspora, Identity, Alterity, Stigma.

---

1 This translation, as well as the following ones, are ours.

Stuart Hall (2003) destaca que o espaço da diáspora é constituído por “lugares onde a lei é quase certamente a lei do sincretismo, do acolhimento de influências, das traduções das tradições, da desarticulação e rearticulação”, e caracterizado por um processo complexo de “‘atravesamentos’, de ‘cortes e mesclas’”, cujos elementos culturais não podem ser unificados. O autor ressalta que “uma das contribuições do termo “pós-colonial” tem sido dirigir a nossa atenção para o fato que a colonização nunca foi algo externo às sociedades das metrópoles imperiais” (Hall 2003, 108). Com isso, enfatiza que o termo “relê a colonização como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural, e produz uma reescrita descentrada, diaspórica, ou global, das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação”. (109).

Para Almeida,

O termo pós-colonialismo deverá ser aplicado ao período posterior ao colonialismo, mas também posterior aos fracassos dos projetos nacionalistas e anti-colonialistas aplicados logo após as independências. O termo deverá aplicar-se aos complexos de relações transnacionais entre ex-colônias e ex-centro colonizadores. (Almeida 2000, 231)

A partir dessas orientações, textos timbrados com o “rótulo” de pós-coloniais emanam reflexões de como itinerários conflituosos, desenvolvidos no “entrelugar das culturas”, desvelam a fragmentação circunscrita nas formações identitárias, em Bhabha (2011). E nessa linha de pensamento, Bhabha (2008) adverte que “as perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e dos discursos das ‘minorias’ dentro das divisões geopolíticas de Leste, Oeste, Norte e Sul”. Para Appiah, o pós-colonial passa a ser condição de posturas intelectuais, estéticas, políticas e econômicas marcadas por deslegitimar o poder da autoridade, e significados produzidos pelos impérios ocidentais.

Appiah adverte para o seguinte aspecto:

Todos os aspectos da vida cultural africana contemporânea – inclusive a música e algumas esculturas e pinturas, e até alguns textos com os quais o Ocidente quase não tem nenhuma familiaridade – foram influenciados, amiúde poderosamente, pela transição das sociedades africanas pelo colonialismo, mas nem todos são, no sentido pertinente, pós-coloniais. (Appiah 1997, 208)

Nesse contexto apresentam-se dois romances: *O alegre canto da perdiz* e *A última tragédia*, de Abdulai Sila. Neste é narrado a saga de Ndani, personagem que carrega o mau agouro do qual vaticinara um feiticeiro de sua tribo. No trânsito entre (Biombo) e a capital (Bissau) a jovem estigmatizada busca afirmar a sua identidade e alteridade nas tensões de ambivalências entre o colonizador, convicto de seus poderes, e a do colonizado à procura dos seus direitos. *A última tragédia* (1995), de Abdulai Sila, é um romance pouco conhecido do leitor brasileiro, sua obra não deixa de ser uma espécie “narração da nação”, como enfatiza Augel (2007), mas é também uma narrativa baseada em fatos históricos, focada nas contradições herdadas das colonizações e descolonizações enfrentadas pelo país africano Guiné-Bissau.

Em *O alegre canto da Perdiz* (2008), Paulina Chiziane aborda a ação colonial, que altera de modo emblemático, o espaço da aldeia e a relação entre mãe e filha, do estigma à transformação de suas próprias vidas. Francisco Noa (2002) enfatiza que o processo de estigma e estereótipo ocorre em relação ao africano, cujo peso do estereótipo determina que estas personagens mantenham a invariabilidade anímica e comportamental na maioria dos textos africanos.

As personagens estigmatizadas nas duas narrativas elaboram o que Memmi (2007) argumenta sobre comportamento adotado, no qual há uma necessidade do colonizado se adequar a um novo espaço, mesmo que seja uma forma de agressão individualizada. Investigaremos nos dois romances de que forma esses aportes norteadores de “padrões” e “fixações” identitárias são abalados pelas desconstruções do pretense com-

plexo de dependência do colonizado, segundo Frantz Fanon (2008), em *Peles Negras, Máscaras brancas*.

Em *Os condenados da terra*, Fanon (2005) destaca o papel do negro colonizado que, ao superar o medo imposto pela violência do colonizador, toma consciência de sua força revolucionária, passando a combater as mazelas desencadeadas pelo capitalismo colonial. *A última tragédia* refere-se ao período pré-independência na Guiné-Bissau, isto é o primeiro livro de uma trilogia formada pelos romances *Eterna paixão*, que alude à euforia e à desilusão dos anos que se seguiram à independência; e *Mistida*, que traduz os anos que precederam a guerra civil (1998 -1999).

O romance de Abdulai Silá desenvolve a ação no período colonial, uma vez que durante a narrativa os índices mostrados pelas localidades são provas de um período conturbado, época de resistência do povo guineense, como é o caso dos habitantes das cidades de Biombo, Catió, Quinhamel e a capital Bissau. A tragédia, que é previsível no romance, é uma tentativa de mostrar o modo pelo qual a busca pela independência da Guiné Bissau, foi capaz de responder aos males que assolam o país nos tempos atuais.

A Guiné-Bissau é um país africano de língua portuguesa e está situado na costa ocidental compreendendo uma área acima de trinta e seis mil metros quadrados. No entanto, devido às terras inutilizadas pelas inundações das marés fluviais e pelo alagamento causado pelas chuvas regulares e periódicas, a área habitável é de apenas vinte e quatro mil e oitocentos hectares. Sua população é estimada em cerca de um milhão e quinhentos e mil habitantes. Bissau é a capital e possui cerca de trezentos mil habitantes, e onde se concentra quase toda a economia não agrícola do país.

Segundo Augel,

O próprio drama do desenvolvimento e do subdesenvolvimento da Guiné-Bissau está intimamente ligado às tentativas de interpretação do caminho histórico-cultural desse pequeno e desconhecido país, um dos

mais pobres do mundo, mas que conheceu uma das mais heroicas e vitoriosas lutas por sua independência e soberania. (Augel 2007, 50)

A partir dessa situação, *A última tragédia* reproduz a relação de classes numa sociedade, que está voltada para várias problemáticas como a cultural, econômica, política e racial. O desafio do autor Abdulai Sila está na capacidade de destacar de que forma ocorre essa relação entre o colonizador, convicto de seus poderes, e os nacionais, em busca de seus direitos.

Na narrativa, Ndani é ingênua, curiosa e submissa, uma jovem africana, que após horas de fome e sede à procura de trabalho, emprega-se como serviçal na casa de Maria Deolinda, uma senhora de 50 anos, mãe de dois jovens (Mariazinha e João, que estudavam em Portugal). Esta senhora é esposa do Senhor Leitão. Lá, Ndani é, a princípio, agredida e submissa às ordens da patroa, como podemos verificar nas passagens seguintes:

- Senhora, quer criado? Hmm? A senhora virou-se para ela e os seus olhares se cruzaram por um instante. Lembrou-se naquele momento de um dos ensinamentos da madrastra, que tinha dito que o criado nunca deve olhar o patrão no rosto quando este olha para o criado. Por isso ela baixou rapidamente o olhar, ampliando inocentemente a expressão de alegria. Mas esta também não durou muito. Foi repentinamente substituída por uma outra, fruto de uma mistura de surpresa e indignação. O jacto de água que a apanhou na altura do peito provocou uma reação inesperada na rapariga, que colada ao portão, esperava tudo, menos aquela atitude daquela mulher branca, que de repente deixara de fazer o trabalho que estava fazendo, de regar plantas, para regar a ela, que só queria ser criado. (Sila 1995, 11)

O discurso colonial é sempre uma constante na língua dos brancos tornando-se uma repetição na língua do povo negro. Nesse sentido, podemos situar a obra *A última tragédia* no momento histórico no qual Mu-

nanga (2012) discute a noção de negritude, ou seja, quando era necessária uma mudança do pensamento negro a fim de ocorrer uma valorização da própria cultura, muitas vezes depreciada pelo branco. No entanto, nesse contexto, não é viável compreender a negritude apenas como uma questão de raça, e sim como um sinal de africanidade. O romance norteia a insistência de frisar a “inferioridade congênita” do negro, “legitimado” pela colonização e pela missão salvadora e civilizatória atribuída ao colonizador. Mas essa aparente aceitação das personagens negras de *A última tragédia*, em relação a uma suposta supremacia branca, debruça-se sobre uma denúncia trágica que assolaria o território guineense.

Nesse sentido, cabe aos povos colonizados reestruturarem as relações sociais dentro da própria sociedade, uma vez que os valores dos colonizadores lhes são infringidos. O repúdio à alteridade é mútuo e por meio de instrumentais dos mais diversos, a cultura do colonizador infiltra-se nos meandros da sociedade conquistada. A relação de poder exercido entre patrão e empregado, além desse fator tem a questão da submissão de Ndani, em que a patroa resolve modificar o nome de Ndani porque se trata de um nome russo, um nome comunista:

Ave Maria! Com tanto nome bonito português que há por aí, o teu pai escolhe para ti um nome russo! É assim que começa a insurreição comunista. Com coisa simples como estas, não quer nome português, mas nome russo quer, não é isso? (Sila 1995, 19).

A ideia de fazer com que a Ndani se comporte de modo passivo e aceite o novo nome, ocorre pelo fato dos nomes serem parecidos, caso contrário teria muitos problemas com Maria Deolinda. As várias agressões da patroa, até por motivos banais, era algo que sempre incomodava, mas como necessitava do emprego suportava resignada com as humilhações que sofria constantemente: “... Ainda esquecer a bofetada que lhe dera um dia quando o gato comeu uma posta de peixe... Às vezes chamava nomes feios, palavras que ela não entendia...” (Sila 1995, 19). Com o passar do tempo, a patroa sente-se solitária, pois os filhos foram

morar em Portugal e o marido não lhe dava a atenção desejada, se afeiçoa Ndani e passa a tratá-la com educação. No entanto, na mente de Ndani não conseguia compreender a mudança de comportamento da patroa:

... Ela tinha que perguntar o porquê a alguém que conhecesse bem os brancos. Como é que se podia entender que uma pessoa que sempre foi malvada, que insultava criado toda hora, às vezes até dava porrada, pode de repente mudar tanto até chegar a ponto de convidar o criado para a mesa e tomar chá com ele? (Sila 1995, 23).

Dona Linda, após batizar Ndani, de Daniela, decide catequizá-la e educá-la, conforme a língua e os costumes portugueses, mas o que chama atenção nesta reeducação da nova Ndani é o fato de afirmar que os senhores brancos em tudo são superiores. Ou seja, a cultura imposta torna-se valorizada, porque há aceitação, sem questionamentos de outros. Porém, não podia falar das crenças e valores individuais, sem ser criticada ou julgada.

Memmi (2007) argumenta que todos os ex-colonizados compartilham de humilhações. Para o autor, tal sentimento nasce de uma constante derrota comum, e da esperança de algum acontecimento que possa libertá-los. Assim, enfatiza esta condição:

após a condição de colonizado, o descolonizado deve enfrentar uma situação nova a que deve responder com astúcia, resignação ou revolta, ainda que, em função de seu temperamento ou de suas origens sociais, não seja por ela individualmente atingido. O que ele vê quando caminha nas ruas senão as marcas da inferioridade dos seus? Como se a escravidão de antes simplesmente tivesse mudado de fisionomia (122).

Outro aspecto relevante é o fato de Deolinda argumentar sobre a superioridade da religião do europeu, e de que o fato dos africanos adorarem estátuas e máscaras apenas relevava o seu atraso espiritual e, por isso, mesmo o sofrimento estava impregnado na alma desse povo.

Nesse contexto, Deolinda entrega um colar de prata com um crucifixo a Ndani para celebrar a sua entrada no Cristianismo, mas lembra do colar que o pai a presenteara para simbolizar o poder de desalojar de seu corpo o mau espírito, evitando que sua vida fosse transformada numa sucessão de tragédias. No entanto, Ndani acreditava que o mau espírito não habitava mais o seu corpo, e que agora havia recuperado a proteção a partir do crucifixo presenteado pela patroa.

Segundo Appiah (1997, 25), “o sentimento de que os colonizadores superestimam o alcance de sua penetração cultural é compatível com a raiva ou o ódio, ou com a ânsia de liberdade; mas não implica as deficiências de autoconfiança que levem à alienação”. É possível estabelecer uma relação entre empregado e patrão com uma possibilidade de conflito, mas esse tipo de relação conflituosa poder ser apaziguada caso o empregado siga alguns passos na visão de Ndani. Aqui ela faz a vez da colonizada, com a atitude de aceitar a condição desfavorável, sem causar problemas para não perder o emprego. O que percebemos é o uso da linguagem de criança quando se dirige ao outro (o negro) quanto ao negro que veste a máscara branca para poder existir para o outro (o branco), numa relação que Fanon (2008) acredita que se não houvesse a opressão do colonizador, ou do branco, nunca haveria a necessidade da máscara.

Ana Mafalda Leite, ao dissertar sobre literaturas africanas e formulações pós-coloniais, argumenta que “os estudos teóricos de pós-colonialismo tentam enquadrar as condições de produção e os contextos em que se desenvolvem as novas literaturas” (Leite 2003, 13). Nesse contexto, estas literaturas retratam práticas culturais, que se inter-relacionam às estruturas de poder. Ou seja, não podem ser compreendidas como uma produção extensiva da literatura europeia.

Na literatura produzida nas colônias portuguesas de África, o processo de estigma e estereótipo ocorre em relação ao africano: “o peso do estereótipo determina, por conseguinte, que estas personagens mantenham a sua invariabilidade anímica e comportamental na maioria dos textos, tornando-se, por isso, de uma previsibilidade muitas vezes constringedora.” (Noa 2002, 298).

Irving Gofman define em seu discurso sobre o estigma de que forma funciona o ser que é estigmatizado, em relação ao indivíduo considerado como normal. Para o autor, “Por definição, é claro, acreditamos que alguém com um estigma não seja completamente humano. Com base nisso, fazemos vários tipos de discriminações, através dos quais efetivamente, e muitas vezes sem pensar, reduzimos suas chances de vida (Gofman 1988, 14-15).

Nesse contexto, a literatura moçambicana retratada em *O alegre canto da Perdiz* (2008), de Paulina Chiziane, carrega a ação colonial que alterou de modo emblemático o espaço da aldeia de mãe e filha, Delfina e Maria das Dores, principalmente no que concerne na transformação de suas próprias vidas. A mãe de Maria das Dores, Delfina teve a sua sexualidade colocada a serviço do regime salazarista, serviu como prostituta e desejava se relacionar com homens brancos como forma de renegar suas origens e gerar filhos mulatos. Essa era a forma que ela encontrou para sofrer menos preconceitos e ser mais aceita na sociedade. Assim, renega a tradição, mas continua a acreditar em feitiços, além de fazer uso deles. Maria das Dores é exemplo disso: “das palavras, conheço as injúrias, dos gestos as agressões. Tenho o coração quebrado. O silêncio e a solidão me habitam. Eu sou Maria das Dores aquela que ninguém vê.” (Chiziane 2008, 18).

Maria das Dores causa espanto e indignação a todos os moradores da vila. A “louca do rio” é vítima da ira coletiva, afinal, uma mulher completamente nua na margem de um rio só traz mau agouro. Nesse sentido, a mulher do régulo, que é uma respeitada contadora de histórias, é a única a não se espantar com a imagem daquela mulher misteriosa, e explica a multidão furiosa, que não há mau presságio nenhum, nem anúncio de seca, nem de tormenta no aparecimento da mulher do rio. “A voz da mulher do régulo tinha o poder de serenar multidões. (...) A mulher do rio (...) trazia uma boa nova escrita do avesso” (Chiziane 2008, 20).

A mulher do régulo representa o *griot*, e tem a função de dialogar com a comunidade, assim, insere na narrativa uma espécie de reflexão crítica, pois consegue desmistificar através de suas histórias o episódio

que parecia “sobrenatural” aos olhos do povo da vila. É por meio de suas narrativas que a mulher do régulo busca retomar ao matriarcado que surge nas narrativas em vários momentos. A contadora de histórias tem total domínio sobre as narrativas do passado e do presente do povo dos montes gelados do Namuli para onde Maria das Dores retorna. Seu propósito é provar ao povo da vila, que Maria das Dores não é portadora de mau agouro, pelo contrário, ela traz em si a “mensagem da fertilidade”, ou seja, uma “boa nova escrita do avesso”. Diante dessa perspectiva, a autora revela elementos fundamentais da oralidade, que são agora apropriados pela escrita.

Para a mulher do Régulo, Maria das Dores trazia a seguinte representação: “Uma mulher nua do lado dos homens? Ó gente, ela veio de um reino antigo para resgatar o nosso poder usurpado. Trazia de novo o sonho da liberdade. Não a deviam ter maltratado e nem expulsado à pedrada” (Chiziane 2008, 22). Ou seja, o estigma já estava impregnado em Maria das Dores, mesmo na busca da superação de sua identidade, não era vista como uma igual pelos seus irmãos de raça.

Nesse sentido, para Gofman (1988, 118), mesmo que resolva manter uma união íntima com seus iguais ou não, “o indivíduo estigmatizado pode mostrar uma ambivalência de identidade quando vê de perto que eles comportam-se de modo estereotipado, exibindo de maneira extravagante ou desprezível os atributos negativos que lhes são imputados”.

A personagem Delfina, a mãe de Maria das Dores, absorve os problemas dos assimilados, ou seja, no conceito de Albert Memmi (2007), ela teria os complexos do colonizado. Ela decide desprezar a etnia e renegar todas as instituições, usos e costumes do grupo: língua, religião, vestuário, alimentação. Exige que José dos Montes, com quem se casou, seja um assimilado, e ele, com receio de perdê-la, passa a ser sipaio. Armado de escopeta e fardado, José afasta-se cada vez mais do povo e dos costumes. De Sipaio passa a tuga. Entra para o exército colonial e se destaca como um bom soldado a serviço do salazarismo e do colonialismo.

Esse fato lembra a negação da tradição a favor da modernidade, como ressalta José Luís Cabaço (2009), sobre a política de identidade do movimento de libertação de Moçambique:

Fundava-se numa práxis sócio-política determinada pela adesão à luta contra o colonialismo, que se diferenciava das formas da vida tradicional pelas motivações e pelas novas afinidades que se estabeleciam, promovendo valores e comportamento que permitissem uma apropriação genuína da modernidade, alternativa à intermediação colonial. (Cabaço 2009, 318)

Para Memmi, esse comportamento é justificado porque há uma necessidade do colonizado se adequar a um novo espaço, mesmo esse espaço provoque uma forma de agressão individualizada:

Ao se dirigirem ao conjunto dos colonizados, esses comportamentos, comuns ao conjunto dos colonizadores, se expressarão como instituições. Em outras palavras, eles definem e impõem situações objetivas, que limitam o colonizado, pesam sobre ele, até interferir sobre seu comportamento e imprimir rugas em seu rosto. Em resumo, essas situações serão situações de carências. À agressão ideológica que tende a desumanizá-lo e, em seguida, a mistificá-lo, correspondem em suma situações concretas que visam ao mesmo resultado. (Memmi 2007, 132)

A mudança de José faz parte do sonho de Delfina, no entanto ela deseja é casar-se com um branco, levar a vida de mulher branca, e assim poder ser respeitada por todos. Na definição de Franz Fanon, esse pensamento da descolonização, infiltrando-se no universo do colonizador, faz com que o indivíduo vista a máscara do outro para poder adaptar-se ou ser aceito em seu mundo. Na análise de Fanon (2008), no capítulo “A mulher de cor e o branco”, ele explica tal relação:

Compreendemos agora porque o negro não pode se satisfazer no seu isolamento. Para ele só existe uma porta de saída, que dá no mundo branco. Donde a preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse desejo de ser poderoso como o branco, essa vontade determinada de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, parte do ser e do ter que entra na constituição de um ego. É pelo seu interior que o negro vai tentar alcançar o santuário branco. A atitude revela a intenção. (Fanon 2008, 60)

Delfina busca o fim da miséria em que vive, porém não conta com o abandono do homem conquistado. Ela não consegue manter o seu relacionamento por muito tempo com o português Soares, que era um colonizador preocupado com o colonizado. Soares era um português atípico, diferente dos outros, as suas reflexões eram manifestadas por preocupações políticas e sociais. Dessa forma, quando Soares percebe que a simplicidade e que lembrava os valores que ele não via mais em Delfina, resolveu abandoná-la, deixando-a sozinha e amargurada.

Outro aspecto observado no romance é o fato de que Delfina quando rica reforça em muito a sua intolerância racial, radicalizando o comportamento de assimilada. Discrimina os próprios filhos negros, Maria das Dores e Zezinho, que são filhos de José dos Montes. Nesse caso, eles fazem o serviço da casa, e são responsáveis pela organização do lar, sendo negado a ambos direito à educação. Com essa atitude, Delfina acaba adquirindo uma rejeição pelo próprio negro.

A partir dessa reflexão, Fanon explica:

o problema é saber se é possível ao negro superar seu sentimento de inferioridade, expulsar de sua vida o carácter compulsivo, tão semelhante ao comportamento fóbico. No negro existe uma exacerbação efetiva, uma raiva em se sentir pequeno, uma incapacidade de qualquer comunhão que o confina em um isolamento intolerável. (Fanon 2008, 59)

No entanto, os dois filhos mulatos, oriundos do relacionamento com Soares, são tratados todos com distinção, estudam, e não precisam realizar trabalhos domésticos. Nesse sentido, a forma que José dos Montes fez para ser assimilado, representa uma saída encontrada para ser aceito por uma sociedade conservadora e tradicional.

José dos Montes necessitou da assimilação, estava cansado de ser colonizado, por isso cedeu aos apelos de Delfina: “Colonizar é fechar todas as portas e deixar apenas uma. A assimilação era o único caminho para a sobrevivência” (Chiziane 2008, 117). José dos Montes sabia do poder da assimilação, e nessa passagem ocorre mais uma vez o abandono a tudo o que ele conhece, mas aceita ser um novo assimilado, acreditando ser aceito por uma nova sociedade que vigia e pune.

Para Bhabha,

em *Vigiar e punir*, de Foucault, aprendemos que os mais individuados são aqueles sujeitos colocados às margens do social, de modo que a tensão entre a lei e a ordem pode produzir a sociedade disciplinadora ou pastoral. Tendo colocado o povo nos limites da narrativa da nação, quero agora explorar formas de identidade cultural e solidariedade política que emergem das temporalidades disjuntivas da cultura nacional. Essa é uma lição da história a ser aprendida com aqueles povos cujas histórias de marginalidade estão enredadas de forma mais profunda nas antinomias da lei e da ordem — os colonizados e as mulheres. (Bhabha 2003, 214)

Nota-se o fato de que ao destituir o colonizado do seu caráter de sujeito, o colonizador busca a imposição como o humano–humanizador, seria o contraponto da não civilidade. Sobre o pensamento do colonizador, Walter Mignolo sustenta que afirmação de uma identidade superior nas realizações desse pensamento foram responsáveis por “construir construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero), e de expeli-los para fora da esfera normativa do “real” (2008, 291)”. Em oposição, o “pensamento descolonial significa também o fazer descolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quan-

do você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos des-coloniais”.

Dessa forma, Fanon (2005) afirma que ao colonialismo não basta encerrar o povo em suas malhas, esvaziar seus cérebros de toda forma e todo conteúdo. Por uma espécie de perversão lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido, deforma-o, desfigura-o, aniquila-o. É evidente, como afirma Frantz Fanon, que o processo colonial não pode pressupor um nível de igualdade entre colonizado e colonizador. Ao contrário, a lógica colonial implica o desconhecimento da humanidade do colonizado e, assim, atribui-lhe a condição de objeto.

Jane Tutikian compartilha da mesma argumentação, em *Velhas Identidades Novas* (2006), afirma que

o processo utilizado pelo imperialismo português, na África foi a superposição de cultura: esquece-se o passado africano e assume-se uma história outra, a portuguesa. Essa superposição ocorreu por violência implícita (a catequese) e explícita e fez da língua seu instrumento de conversão ideológica. Não a língua escrita, ela terminaria por tornar-se um instrumento de aquisição do saber, e, portanto, de revolta, abalando as estruturas do poder colonial. (Tutikian 2006, 93)

Nesse contexto, o romance *O alegre canto da perdiz* trata de uma reflexão a respeito dos traumas da colonização, da escravidão e das guerras, no paradoxo entre tradição e modernidade, os mitos do passado, e as intervenções do presente. A união da família é o trunfo utilizado pela autora com o intuito de mostrar que o mundo africano faz sentido pelo círculo familiar, principalmente quando o romance destaca em seu enredo, os filhos e José dos Montes reconciliam-se com Delfina. A reconciliação entre Maria das Dores e Simba torna-se possível, este encontra o padre, seu filho, nos montes Namuli, local simbólico que se transforma em retorno para todos. No entanto, Delfina é consciente sobre a representação do colonialismo na vida de todos:

O colonialismo incubou e cresceu vigorosamente. Invadiu os espaços mais secretos e corrói todos os alicerces. Já não precisa de chicote nem da espada, e hoje se veste de cruz e silêncio. Impregnou-se na pele e nos cabelos das mulheres, assíduas procuradoras da clareza epidérmica, na imitação de uma raça. As bocas das mães negras expõem raivas contra o destino e perdem a melhor energia na fútil reprodução de um deus perfeito. Trinta anos de independência e as coisas voltam para trás. Os filhos dos assimilados ressurgem violentos e ostentam ao mundo o orgulho da sua casta. O colonialismo já não é estrangeiro, tornou-se negro, mudou de sexo e tornou-se mulher. Vive no útero das mulheres, nas trompas das mulheres e o sexo delas se transformou em ratoeira para o homem branco (Chiziane 2008, 332-33).

As personagens femininas em *O alegre canto da perdiz* suportam a dor do preconceito de gênero e de raça em razão dos processos opressores de dominação colonial, mas também são conscientes de que os assimilados remeteram seu povo ao sofrimento, e é com esse sentimento que Delfina compreende a dura representação do colonialismo. Esse processo de escrita-testemunho, que Paulina Chiziane concretiza em narrativa, destaca o pensamento de Inocência Mata sobre tal fato representar o modo de pesar africano:

As literaturas africanas, metonímias do percurso histórico dos países históricos parecem hoje coincidir é no percurso da sua existência enquanto “textos-memória” da História dos países. No seu período de emergência e consolidação do sistema literário, em que a literatura funcionou como subsidiária da informação nacional e identitária face à ideologia colonial, essas literaturas fizeram-se, grosso modo, “relatos de nação em devir”. Nesta marcha, o discurso prevaemente era aquele que buscava sintetizar as diferentes vozes (afinal, as diferentes visões sobre o processo de formação anticolonial) partilhar memórias históricas e forjadas, e coletivizar angústias e aspirações. (Mata 2008, 81)

A partir das leituras dos dois romances torna-se perceptível a tensão entre colonizadores e colonizados, mantendo relações diretas com os eixos mencionados por Hall (2003), marcados culturalmente pelo impacto dos direitos civis e as lutas negras pela descolonização das mentes dos povos da diáspora negra.

O contexto diaspórico de *A última tragédia* ocorre no período anterior à independência da Guiné Bissau, retratando o cotidiano da capital e do interior de seu país, e dos conflitos entre a mentalidade de colonizador e colonizado. Na mesma linha de construção, *O alegre canto da perdiz* destaca no conflito racial o modo de compreender as múltiplas “identidades moçambicanas”, como resultado dos processos históricos das realidades colonial e pós-colonial, ou seja, “a sociedade moçambicana como uma realidade multiétnica e multicultural”. (Cabaço 2009, 22)

## Obras Citadas

Almeida, Miguel Vale de. 2000. *Um mar da cor da terra*. Raça, cultura e política da identidade. Oeiras: Ed. Celta.

Appiah, Anthony Kwame. 1997. O pós-colonial e o pós-moderno. In: *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Augel, Maria Parente. 2007. O discurso literário dos anos noventa: revelando os arquivos do silêncio. In: *O desafio do escomburo: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Garamond.

Bhabha, Homi K. 2003. *O local da cultura*. 2. reimp. Trad. Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Bhabha, Homi. 2011. O entrelugar das culturas. In: Coutinho, Eduardo F. (Org.). *O bazar global e o clube dos cavaleiros ingleses* (textos seletos). Tradução Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Rocco.

Cabaço, José Luís. 2009. *Moçambique*. Identidade, colonialismo e libertação. São Paulo: Editora UNESP.

Chiziane, Paulina. 2008. *O alegre canto da perdiz*. Lisboa: Editorial Caminho.

Fanon, Frantz. 2008. *Pele Negra, máscaras brancas*. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.

\_\_\_\_\_. 2005. *Os condenados da terra*. Tradução Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF.

Gofman, Erving. 1988. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC.

Hall, Stuart. 2003. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Leite, Ana Mafalda. 2003. *Literaturas Africanas e formulações pós-coloniais*. Lisboa: Colibri.

Mata, Inocência. 2008. “Laços de memória”: a escrita-testemunho como terapêutica na literatura africana — os casos de Angola e Costa do Marfim. In: SILVA, Agnaldo Rodrigues da. *Diálogos literários: literatura, comparativismo e ensino*. São Paulo: Ateliê.

Memmi, Albert. 2007. *Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Mignolo, Walter. 2008. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, nº 34, p. 287-324.

Munanga, Kabengele. 2012. *Negritude. Usos e sentidos*. São Paulo: Ática.

Noa, Francisco. 2009. As falas das vozes desocultas: a literatura como restituição. In: Galvez, Charlotte. Garmes, Helder. Ribeiro, Fernando Rosa. (org). *África – Brasil: caminhos da língua portuguesa*. Campinas, SP: Editora Unicamp.

Sila, Abdulai. 2006. *A última tragédia*. Rio de Janeiro: Pallas.

Tutikian, Jane. 2006. *Velhas identidades novas: o pós-colonialismo e a emergência das nações de língua portuguesa*. Porto Alegre: Sagra Zuzatto.