

2.º CICLO DE ESTUDOS
MESTRADO EM ESTUDOS AFRICANOS

COLONIZAÇÃO E IDENTIDADE CULTURAL NA GUINÉ-BISSAU:

O OLHAR DE ABDULAI SILA

Magalianche TORES

M
2026



MAGALIANCHE TORES

COLONIZAÇÃO E IDENTIDADE CULTURAL
NA GUINÉ-BISSAU:

O OLHAR DE ABDULAI SILA

Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos,
orientada pelo Prof. Francisco Topa

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2026



Este trabalho está licenciado ao abrigo de uma licença CC BY 4.0

Dedicatória

Dedico este trabalho à memória dos meus falecidos pais, Lucia Oular (Lúcia Ular), Joseph Tores (José Torres). À memória dos meus falecidos irmãos, Marie Gomis, Fernando Gomes Upa Bô, Djicaré Gomes Upa Bô, Carlitos Vilaz e Ponde Torres. À memória do meu sobrinho, Cromulo Bajel.

À memória dos meus falecidos professores, Abdoulaye Sylla Kane, Jean Moustaph Bangourra, Fernand Silva (UCAD), Abdoulaye Diallo (Lycée El Hadji Omar Lamine Badji de Ziguinchor) e Dolivera de Monteguer (École Privée Oumet de Ziguinchor).

Nenhuma noite será negra
Fatou Diome

Toda e qualquer sociedade tem plena consciência da necessidade de preservar, respeitar e valorizar tudo o que fortalece a sua identidade cultural. Isto implica que não se pode impedir o curso livre, o reforço, o desenvolvimento e a justa valorização dos elementos mais importantes do que se possa entender como sendo a identidade cultural de um povo” (Bento Siotoe, “Cumprimentos as Minhas Mães! Língua e cultura na Literatura”)

Inocência Mata, *Pelos Trilhos da literatura Africana em Língua Portuguesa*, 1992, p. 35

ÍNDICE

Declaração de honra	7
Agradecimentos	8
Resumo	10
<i>Abstract</i>	11
Siglas	12
 Introdução	 13
I. O contexto histórico: a Guiné-Bissau do pré ao pós-colonialismo	17
I.1. A Guiné pré-colonial	18
I.2. O impacto da colonização portuguesa	24
I.3 A formação da identidade guineense sob o domínio colonial	29
 II. A literatura como resistência e expressão da identidade	 34
II.1. A literatura guineense e a luta pela independência	34
II.2. O papel da literatura guineense na preservação e na construção da identidade cultural	38
II.3. A literatura guineense e a obra de Abdulai Sila	42
 III. Estudo de caso: <i>A Última Tragédia</i>, de Abdulai Sila	 46
III.1. Análise da obra	46
III.2. Os temas da identidade, da resistência e da memória cultural	60
III.3. A marca colonial	62
 IV. Língua e identidade na Guiné-Bissau	 76
IV.1. O papel do crioulo e do português na formação da identidade nacional	76
IV.2. Impacto da política linguística colonial e pós-colonial na Guiné-Bissau	84
IV.3. Multilinguismo e identidade cultural na Guiné-Bissau contemporânea	88

V. Desafios contemporâneos e perspectivas futuras	90
V.1. O impacto da modernização e da globalização na identidade cultural guineense	90
V.2. Os desafios ao nível da preservação e da promoção da identidade cultural	91
Conclusão	94
Referências e bibliografia	96
Anexo: Entrevista com Abdulai Sila, por Eliseu Bonari	100

Declaração de honra / Declaration of Honour

Declaro que a presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (textos, trabalhos, ideias) respeitam escrupulosamente as regras de atribuição de autoria e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

I hereby declare that this report is of my authorship and has not been used previously in another course, degree, curricular unit or subject, at this or any other institution. References to other authors (statements, ideas, thoughts) scrupulously respect the rules of attribution and are duly indicated in the text and bibliographical references, in accordance with the rules of referencing. I am aware that the practice of plagiarism and self-plagiarism is an academic offence.

Declaro, ainda, que não utilizei ferramentas de inteligência artificial generativa (chatbots baseados em grandes modelos de linguagem) para realização de parte(s) do presente relatório.

I further declare that I have not used generative artificial intelligence tools (chat- bots based on large language models) to carry out part(s) of this report.

Porto, 6 de maio de 2026

Magalianche Torres

Agradecimentos

A realização deste trabalho não teria sido possível sem o apoio de importantes pessoas que fazem parte das diversas esferas da minha vida. Por esse motivo, deixo aqui algumas palavras de agradecimento.

A Deus pela vida e a saúde.

Aos meus ancestrais.

Ao meu professor orientador, Doutor Francisco Topa, pela orientação do trabalho, pelas críticas, sugestões e conselhos.

À minha esposa, Eugenie Cécile Sambou Torres, por estar ao meu lado sempre que preciso e pela compreensão e paciência. À minha filha, princesa Quisocaroulé Torres, pelo apoio, conforto e companheirismo, sempre no outro lado do ecrã de telemóvel e pelo amor que tem me dado desde que nasceu. Obrigado, Pai Nosso!

Aos meus professores do departamento de Línguas Românicas (Secção de Português) da Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar/Senegal: Dr. El Hadji Omar Thiam, Dra. Fatim Samb, Dra. Gilberta Manga, Dr. Mamadou Diakhité, Dr. Mark S. Djompy, Dr. Oumar Diallo, Dr. Abou Haidara. A todos os meus professores da escola primária (Matar Diémé/Ziguinchor) Ndeye Diagne e Pasqual Biagui; do Colégio (CEM de Kandialang/ Ziguinchor), Lycée El Hadji Omar Lamine Badji de Djibock/Ziguinchor, École Privée Oumet de Ziguinchor. Aqui deixo a minha gratidão.

Ao Centro de Língua Portuguesa (CLP- IC), do Instituto Camões em Dakar, à Bolsa Fernão Mendes Pinto, e ao Leitorado Camões, na pessoa do Dr. José Horta, pelo espaço de partilha de aprendizagem que sempre me proporciona e por, desta forma, ter contribuído para o meu crescimento pessoal e profissional. À professora Adjí Diouma Diouf, uma força inspiradora para assumir, com firmeza, a autoria do futuro, meu muito obrigado!

Ao Coordenador do Centro de Estudos Africanos, Prof. Maciel Santos, pela confiança depositada em mim e pela disponibilização desse espaço de partilha de aprendizagem que contribuiu significativamente para a realização deste trabalho. Ao Departamento de Relações Internacionais e aos Serviços Académico da FLUP, especialmente, à Dr.^a Cristina Santos, pelo acolhimento, solidariedade, orientação e integração neste es-

paço académico. Ao programa Erasmus+ mobilidade²³, pela oportunidade que me permitiu conhecer Portugal e por concretizar o meu sonho de conhecer um espaço novo de partilha intercultural com diferentes estudantes internacionais. Também se trata de uma forma de reforçar a minha maneira de pensar o mundo.

A todos os meus irmãos, Menduin Torres, Falai Torres, Colam Domingos Gomes Upa Bô, Dubaless Torres, Bernardo Vilaz, Miguel Gomes Dajicumé, Luís Gomes Dadjicumé, pelo esforço, carinho, amor e pelas manifestações de orgulho na trajetória académica. Aos meus tios, Altino Ucalute Gomes, João Domigos Ular, Catchibanhan Domigos Ular, Pedro Domigos Ular, Raoul Gomis, Mana Fatinha Domingos Ular, Potinque Domigos Ular, pelo apoio e encorajamento durante todos estes anos de percurso académico.

Resumo

Este trabalho tem por tema a colonização e a identidade cultural na Guiné-Bissau, vista a partir da obra de Abdulai Sila, sobretudo o romance *A Última Tragédia* (1995). Partindo de um enquadramento histórico, procurámos mostrar como a identidade da nação foi sendo construída desde o período pré-colonial até hoje, assinalando as transformações impostas pela influência do colono português. A imposição da língua e da cultura europeia geraram uma identidade fragmentada, mas deram também origem a diversas formas de resistência cultural. O olhar literário de Abdulai Sila surge como um instrumento de contestação e de reconstrução identitária. Sila retrata as injustiças do sistema colonial e valoriza as experiências do povo guineense. O autor cria uma personagem feminina, Ndani, que simboliza as contradições da sociedade colonial, enfrentando a discriminação e os conflitos internos. A obra aborda temas como a opressão, a alienação cultural e a luta pela autodeterminação.

Por fim, este estudo destaca também o papel central da língua na construção da identidade cultural. O crioulo, no contexto literário guineense, afirma-se como pilar de resistência e unidade nacional, enquanto o português, permanece ligado ao poder administrativo e à educação formal. Apesar dos desafios pós-independência, principalmente na educação dos nativos, o multilinguismo aparece como uma riqueza cultural. Assim concluímos que a identidade guineense resulta de um processo de resistência e adaptação, no qual a produção literária desempenha um papel.

Palavras-chave: Guiné-Bissau; Abdulai Sila; Literatura; Colonização; Identidade Cultural; Resistência.

Abstract

This study focuses on colonization and cultural identity in Guinea-Bissau, viewed through the work of Abdulai Sila, particularly the novel *A Última Tragédia* (1995). Starting from a historical framework, we sought to show how the nation's identity has been shaped from the pre-colonial period to the present day, highlighting the transformations imposed by the influence of the Portuguese colonizer. The imposition of the European language and culture generated a fragmented identity, but also gave rise to various forms of cultural resistance. Abdulai Sila's literary perspective emerges as an instrument of contestation and identity reconstruction. Sila portrays the injustices of the colonial system and values the experiences of the Guinean people. The author creates a female character, Nda-ni, who symbolizes the contradictions of colonial society, facing discrimination and internal conflicts. The work addresses themes such as oppression, cultural alienation, and the struggle for self-determination.

Finally, this study also highlights the central role of language in the construction of cultural identity. In the Guinean literary context, Creole asserts itself as a pillar of resistance and national unity, while Portuguese remains associated with administrative power and formal education. Despite the post-independence challenges, especially regarding the education of the native population, multilingualism appears as a form of cultural richness. We therefore conclude that Guinean identity results from a process of resistance and adaptation, in which literary production plays a significant role.

Keywords: Guinea-Bissau; Abdulai Sila; Literature; Colonization; Cultural Identity; Resistance.

LISTA DE ABREVIATURAS

PAIGC – Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde

CPLP – Comunidade dos Países de Língua Portuguesa

PALOP – Países Africanos de Língua Oficial Português

CEDEAO – Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental

UA – União Africana

GB – Guiné-Bissau

FLING – Frente de Libertação para a Independência da Guiné

TGB – Televisão da Guiné-Bissau

JOMAV – José Mário Vaz

MADEM-G15 – Movimento para a Alternância Democrática – Grupo 15

INE-GB – Instituto Nacional de Estatística da Guiné-Bissau

TIC – Tecnologias da Informação e da Comunicação

PEN-GB – Plano Estratégico Nacional da Guiné-Bissau

PIDE – Polícia Internacional e de Defesa do Estado

MRJ – Movimento Reajustador

Introdução

A literatura de um povo pode ser definida como um conjunto de obras literárias que refletem a cultura, os valores, a história e a identidade desse grupo. Ela abrange diversos gêneros e formas, como romances, poesia, contos e peças teatrais. Estes gêneros servem como meio de expressão e preservação da experiência humana e das tradições culturais. A literatura também pode oferecer críticas sociais e políticas, além de proporcionar um meio de conexão entre gerações e uma forma de compreensão do mundo. Por esse motivo, é interessante discutir o papel da produção literária na construção da identidade da Nação, mostrando que o estudo da ficção, enquanto espaço privilegiado da revelação dos sonhos do homem, pode dar um contributo fundamental à apreensão da representação identitária e da história de um país como a Guiné-Bissau.

Nesse sentido, nas palavras de Joaquim Eduardo Bessa da Costa Leite na sua tese de doutoramento (2014), a literatura configura-se como um instrumento singular para preencher os espaços deixados pelos discursos históricos, que foram ignorados ou negligenciados pelos canais oficiais, ao conferir voz a personagens marginalizadas e tratar temas que o discurso histórico oficial tende a silenciar.

O objetivo deste trabalho de pesquisa é fazer uma análise a partir do olhar literário de Abdulai Sila sobre a interação entre colonização e identidade cultural na Guiné-Bissau. O nosso trabalho será focalizado especialmente na literatura como espaço de resistência e expressão da identidade nacional, utilizando as obras de Sila como fontes primárias para compreender as complexidades dessa dinâmica.

René Wellek e Austin Warren, em *Teoria da Literatura*, ao falarem da relação entre literatura e sociedade, mostram, a partir de De Bonald, que “a literatura é uma expressão da sociedade” (p. 114). As literaturas africanas de língua portuguesa, por seu turno, “são literaturas que insistem na dependência da identidade e da cultura nacionais” (Augel 2007). Elas procuram emancipar-se dos modelos europeus que antigamente as influenciaram. Mais do que centrar-se exclusivamente na afirmação nacional, elas ex-

ploram um entre-lugar que se constitui entre o enraizamento cultural e o desenraizamento. Seguindo Manuel Ferreira em *Literaturas africanas de expressão portuguesa*,

A primeira literatura colonial, define-se essencialmente pelo facto de o centro do universo narrativo ou poético se vincular ao homem europeu e não ao homem africano. No contexto da literatura colonial, por décadas exaltada, o homem negro aparece como que por acidente, por vezes visto paternalisticamente e, quando tal acontece, é já um avanço porque a norma é a sua animalização ou coisificação. O homem branco é elevado à categoria de herói mítico, o desbravador das terras inóspitas, o portador de uma cultura superior (Ferreira 1986, p. 14).

Ferreira aponta que a literatura colonial focava essencialmente o “homem europeu” como o centro do universo narrativo. Essa centralidade reflete a visão eurocêntrica, em que a cultura, os valores e as perspectivas europeias eram consideradas normativas e superiores. Como Ferreira menciona, o “homem negro aparece como que por acidente”. Quando presente, ele é tratado de forma paternalista, o que já é visto como um progresso comparado à sua frequente “animalização ou coisificação”. Isso reflete uma desumanização e uma redução dos africanos a meros elementos de cenário ou funções narrativas subalternas. O homem branco era representado como o “herói mítico”, o desbravador e civilizador das “terras inóspitas”. Esta representação elevava o europeu a uma posição de autoridade moral e cultural, legitimando a colonização como uma missão civilizatória. O europeu era visto como o portador de uma “cultura superior”, perpetuando a ideia de que as culturas africanas eram inferiores e necessitavam da intervenção europeia para alcançar a “civilização”.

Assim, neste contexto, viver e resistir torna-se uma força vital para contrariar alguns padrões ocidentais através do poder de escrita, que permite compreender as fronteiras simbólicas entre um “nós” e um “outro”. As literaturas africanas de língua portuguesa, na maioria dos seus escritores, destacam-se pela recuperação do imaginário e dos valores tradicionais de um passado africano pré-colonial. Também a literatura guineense é marcada por uma rica diversidade cultural e histórica que desempenha um papel crucial na expressão das experiências e identidades do povo.

Os escritores guineenses, como Amílcar Cabral, Vasco Cabral, Hélder Proença, Tony Tcheka, Odete Semedo, Filinto Barros entre outros, têm explorado temas que refletem não apenas as lutas políticas e sociais, mas também as questões profundas de identidade, memória e resistência. Entre os principais expoentes desta literatura con-

temporânea destaca-se Abdulai Sila, cujas obras capturam os dilemas e as aspirações do povo guineense e enriquecem o panorama literário africano com as suas narrativas complexas e profundamente enraizadas na realidade local.

Sila traz, nas suas obras, uma escrita que relata os problemas da África em geral e em particular do seu povo, ao mesmo tempo que levanta a autoestima deste, lutando contra a discriminação racial, resgatando os conhecimentos que glorificam a identidade guineense. O autor apresenta-nos uma explicação para a origem dos males atuais da Guiné-Bissau. A sua produção literária é fruto de uma vivência sociocultural e política da sociedade guineense. Sila ultrapassa os limites literários, sendo um dos escritores africanos que pelo poder da escrita participa no combate ao preconceito e à discriminação social do negro.

De uma forma geral, as razões que nos levam a escolher Abdulai Sila são, por um lado, o seu olhar crítico contra a dominação colonial e, por outro, o seu empenho na luta pela tomada de consciência do povo. A escolha do romance *A Última Tragédia* parte de um tema que interessa à colonização e à identidade cultural na Guiné-Bissau como projeto de construção da nação guineense. Nesta obra, Sila propõe-nos uma releitura do período colonial da Guiné-Bissau, expressando um forte apelo de busca da liberdade democrática e do entrecruzamento de culturas.

Para além do referido romance, faremos também referência a duas outras narrativas do mesmo autor: *Eterna Paixão* (1994) e *Mistida* (1997). Nestes romances, Abdulai Sila convida-nos a fazer uma viagem e a imergir nas profundezas do que foi a luta pela independência, de modo a repensar metaforicamente o destino e a atual situação da Guiné-Bissau. Cada uma dessas obras oferece uma perspetiva particular sobre a sociedade guineense pós-independência, abordando temas como a luta pelo poder, as relações interpessoais em tempos de mudança e a busca da identidade cultural num contexto de transformações rápidas.

Sila é considerado o primeiro romancista da Guiné-Bissau e é conhecido pela sua habilidade narrativa e pela sua capacidade de situar as histórias num contexto histórico e cultural rico. As suas obras são amplamente estudadas não apenas pela sua representação da vida na Guiné-Bissau, mas também pela maneira como criticamente examinam questões universais de opressão, liberdade e resiliência.

O nosso trabalho não se limita a uma análise superficial das obras mencionadas, mas visa aprofundar a compreensão das técnicas literárias de Abdulai Sila, a sua visão

de mundo e a sua contribuição para a literatura africana contemporânea, sobretudo a da Guiné-Bissau. Ao situar as suas obras em diálogo umas com as outras e dentro do contexto mais amplo da literatura guineense, Sila pretende lançar luz sobre os desafios enfrentados pelo povo guineense desde a independência até hoje.

A presente pesquisa tentará preencher uma lacuna no estudo académico da literatura guineense e oferecer alguns elementos sobre a evolução das narrativas literárias num contexto pós-colonial africano. Esperamos assim contribuir para um entendimento mais profundo das complexidades culturais, sociais e políticas da Guiné-Bissau através das lentes poderosas e evocativas da literatura de Abdulai Sila.

Na primeira parte, vamos propor um olhar panorâmico sobre o contexto histórico, desde as sociedades pré-coloniais da região até à chegada dos portugueses e ao estabelecimento do domínio colonial. Nesta parte, pretendemos mostrar como as políticas educacionais, linguísticas e culturais dos colonizadores moldaram a identidade guineense, tanto reprimindo manifestações culturais locais quanto promovendo uma identidade colonial.

Na segunda parte, será explorado o papel da literatura guineense como instrumento de resistência e afirmação da identidade cultural. Abordaremos a vida de Abdulai Sila, destacando como esse autor retratou as experiências guineenses sob o jugo colonial e como as suas obras contribuíram para a consolidação de uma consciência nacional.

A terceira parte constituirá um estudo de caso focado nas obras específicas de Abdulai Sila, um dos escritores contemporâneos mais proeminentes da Guiné-Bissau. Obras como *A Última Tragédia*, que é o foco deste trabalho, mas também *Eterna Paixão* e *Mistida*, serão analisadas em profundidade, explorando como Sila aborda os temas da identidade, memória e resistência cultural, e como ele utiliza a narrativa literária para explorar as dinâmicas coloniais e pós-coloniais do país.

A seguir, vamos examinar o papel das línguas na formação da identidade guineense, considerando tanto a língua crioula como as línguas locais e o português, que se tornou a língua oficial após a independência. Será discutido como a política linguística colonial influenciou a educação e a comunicação, e como isso impactou na percepção e na expressão da identidade cultural.

Por fim, abordaremos os desafios contemporâneos enfrentados pela identidade cultural guineense, num contexto de globalização e modernização. Serão abordadas as estratégias para fortalecer a identidade cultural frente às influências externas e para

promover uma compreensão mais profunda das complexidades históricas e culturais que moldaram o país.

Concluindo, este estudo buscará oferecer uma análise crítica e abrangente da formação da identidade cultural na Guiné-Bissau e destacar a importância contínua de preservar e promover essa identidade como um legado valioso e dinâmico para as gerações futuras.

I. O contexto histórico: a Guiné-Bissau do pré ao pós-colonialismo

A República da Guiné-Bissau está localizada na costa ocidental de África. Este país faz fronteira ao norte com o Senegal, a leste e sudeste com a Guiné-Conacri e a sul e oeste com o oceano Atlântico, tendo uma superfície de 36.125 km². Além do território continental, a Guiné-Bissau conta ainda com cerca de oitenta ilhas que constituem o Arquipélago dos Bijagós. Este Arquipélago está separado do continente pelos canais dos rios Geba, Bolama e Canhabaque. Algumas das ilhas são desabitadas. O país apresenta uma rica diversidade étnica, linguística e cultural que reflete a sua complexa história de colonização e luta pela independência. Desde o período colonial até hoje, a formação da identidade guineense tem sido profundamente influenciada pela presença e domínio português, que deixou marcas inesquecíveis na estrutura social, política e cultural do país.

A 24 de setembro de 1973, depois de uma guerra que durou 11 anos, o país declarou unilateralmente a sua independência, tendo sido a primeira colónia portuguesa no continente africano a tomar essa iniciativa. Como escreve Carlos Lopes (1987, p. 17), “este Estado foi rapidamente reconhecido por mais de 80 países, ultrapassando o número dos que tinham relações com a potência colonial, o Portugal de Caetano”. A libertação foi organizada pelo PAIGC, que conduziu uma longa luta armada contra o colonialismo português. O reconhecimento da independência por Portugal só ocorreu a 10 de setembro de 1974, depois da Revolução dos Cravos. Atualmente a Guiné faz parte da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), Países de Língua Oficial Portu-

guesa (PALOP) da União Africana (UA), da Comunidade dos Estados da África Ocidental (CDEAO) e da União Económica e Monetária da África Ocidental (UEMOA).

I.1. A Guiné pré-colonial

O período pré-colonial da Guiné-Bissau foi caracterizado por uma rica diversidade cultural e uma complexa organização social e política. As sociedades locais eram dinâmicas e adaptativas, com economias interligadas ao comércio regional e redes culturais vibrantes. As práticas culturais e os sistemas políticos e religiosos desempenhavam papéis centrais na vida comunitária, moldando a identidade. O país era um mosaico de sociedades autónomas e interdependentes.

Em 1997, Filinto Barros, político e escritor guineense, publicou o romance *Kikia Matcho*, em que fala do contato dos povos europeus com “os diversos povos que constituem o axadrezado étnico do país” (Barros 1997, p. 19). Na mesma linha, Leite (2014) recorda que Vasco Cabral (1993, p. 1) se referia à Guiné-Bissau como um “xadrez de povos e etnias múltiplas, com protótipos específicos e díspares de sociedades clânicas ou tribais”. Também Odete Semedo (2011, p. 3) observa que a “Guiné-Bissau é um país com uma grande diversidade étnica, linguística e cultural. [...] a sua história é quase atrelada à memória da sua colonização por Portugal e a história da presença europeia em África, como alias acontece com as maiorias dos países africanos”. O historiador René Pélissier (1997), por seu turno, escreve o seguinte:

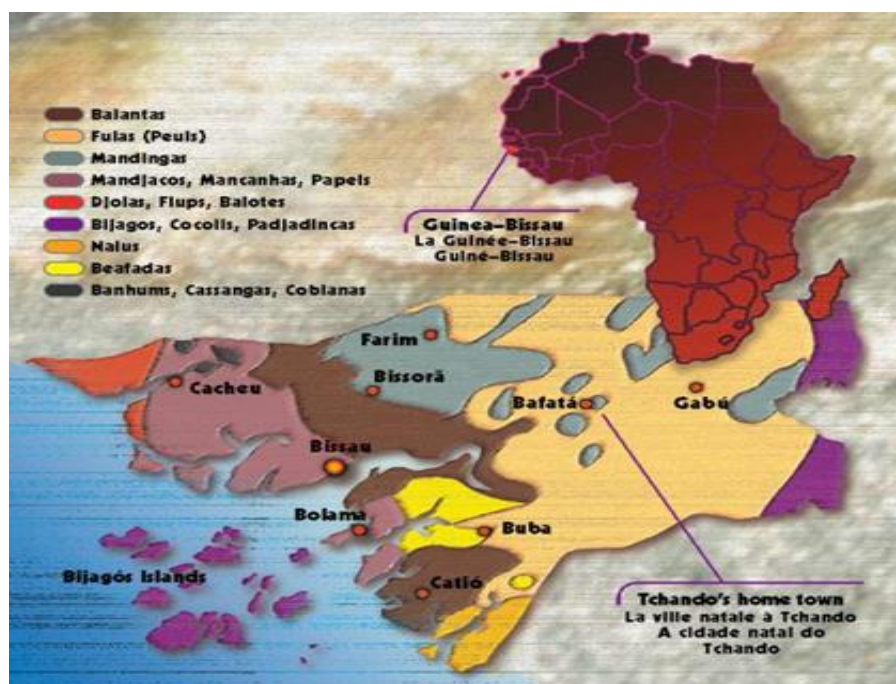
como se de gigantesco puzzle se tratasse, é a Guiné (hoje Guiné-Bissau, outrora Guiné Portuguesa, aqui mantendo o seu nome original) lugar de cruzamento da Europa com a África, do animismo com o Islão e o cristianismo, da presença colonial portuguesa com a francesa. É uma história carregada de encontros, de resistência e colaboração, de agitadas convulsões e estagnamento. Lugar de paradoxos, étnicos, culturais, religiosos. (Capa do livro *História da Guiné Portugueses e Africanos na Senegâmbia 1841-1936*, Volume I)

Segundo a *World Population Review*, a população atual do país é de 2.219.984 habitantes. Desde 2009 até agora não houve nova publicação do INE-GB (Instituto Nacional Estatísticas da Guiné-Bissau).

Se nos basearmos na definição do sociólogo guineense Carlos Lopes no livro *Etnia, Estado e Relações de Poder na Guiné-Bissau* (1987, p. 33), uma *etnia* pode ser definida como uma entidade que tem uma língua comum, tradições culturais e históricas, que ocupa um território específico e pratica a mesma religião. Além disso, possui uma consciência coletiva de pertença a essa comunidade. Entretanto, essa consciência coletiva não engendra um desejo de unificação ou de independência coletiva.

Para este sociólogo, a população da Guiné divide-se em dois grupos étnicos, correspondentes às etnias do litoral e às do Leste: “as primeiras animistas, vivendo num regime comunitário sem Estado, e as outras islamizadas, tendo já uma estratificação social e organizada em formas de Estado” (Lopes 1987, p. 19). Esta diferenciação evidencia a diversidade cultural e as distintas influências religiosas e sociais que moldaram a organização social da Guiné-Bissau.

Neste país pequeno e pluriétnico, podemos enumerar os grupos com base nos dados do *Boletim da Associação Comercial, Industrial e Agrícola da Guiné*, de 1960 (nº 27 e 28: 17-18): Balantas (Balantas, Balantas Mané, Cunantes ou Mansoancas), Fulas (Fulaspretos, Fulas-forros, Fulas-fulas, Fulas do Togo (Torancas, Tucurores), Fulas do Boé (Boencas)), Manjacos, Mandingas, Papéis, Brame ou Mancanhas, Beafadas, Bijagós, Felupes, Baiotes, Nalus, Saracolés, Sossos, Pajadincas, Acancas, Cassangas, Bannhuns, Alofos, Tandas, Bambarãs, Sereres, Landumãs, Bagas.



Carta de Etnias da Guiné-Bissau: Fonte Guiné-Bissau – Nô Terra

A riqueza cultural do país manifesta-se de maneira vibrante nas suas danças, expressões artísticas, tradições musicais e práticas culturais. Seguindo Adulai Baldé (2023).

A República da Guiné-Bissau, como é oficialmente reconhecida, é multi-étnica, tendo mais de 25 línguas locais, tornando-se um verdadeiro *djambadon de guinendade*. Durante muitas décadas, as suas estruturas políticas e sociais foram comunitárias e cada indivíduo desempenhava um papel em prol do coletivo. Com a invasão colonial, essas sociedades, que se organizavam por viés comunitário (etnia), começaram a sofrer influências dos invasores por causa da opressão, que originou, em parte, o desmantelamento dessa estrutura sociopolítica em decorrência da apropriação da cultura do invasor. (Baldé 2023, p. 11).

O país tem mais de 25 línguas locais. Esta diversidade linguística é um reflexo da riqueza cultural do país e da convivência de várias etnias, cada uma com as suas próprias tradições e costumes. A expressão *djambadon¹ de guinendade* simboliza essa diversidade harmoniosa, em que diferentes culturas e línguas coexistem, formando a identidade nacional. O modelo comunitário pré-colonial estava profundamente enraizado nas etnias locais, promovendo a coesão social e a solidariedade entre os membros da comunidade.

A chegada dos colonizadores teve um impacto profundo e disruptivo nessas sociedades. O colonialismo português introduziu novos sistemas de governança, exploração e opressão, que muitas vezes entravam em conflito com as estruturas sociopolíticas existentes. Baldé argumenta que a opressão colonial resultou no desmantelamento parcial dessas estruturas comunitárias, à medida que a cultura do invasor foi imposta e assimilada. O autor oferece-nos uma visão crítica da história sociopolítica da Guiné-Bissau, enfatizando tanto a riqueza cultural do país quanto os desafios impostos pelo colonialismo. A análise da diversidade étnica e linguística, das estruturas comunitárias e do impacto do colonialismo fornece uma compreensão mais profunda das dinâmicas que moldaram e continuam a influenciar a identidade cultural da Guiné-Bissau.

Os povos tradicionalistas, por exemplo, são renomados pelas suas danças elaboradas e pelas cerimónias culturais. Estas cerimónias tornam-se notáveis em eventos como as colheitas, os casamentos, os funerais ou os rituais de iniciação. O Gumbé, um estilo musical emblemático de Guiné-Bissau, ocupa um lugar vital na vida cultural da

¹ Djambadon – dança ou cerimónia de manifestação cultural que reúne várias etnias e é praticado em eventos como iniciações, casamentos os festas comunitárias. Tradução minha.

nação, servindo como elo vivo entre as tradições ancestrais e a modernidade. Ele reforça a identidade cultural dos guineenses e atua como um poderoso instrumento de coesão social. Essa música não só preserva a memória coletiva como também inspira um senso de pertença e unidade, sendo um reflexo profundo da alma e da resistência do povo guineense. No entanto, para compreender esses aspetos é essencial apreciar a história da Guiné-Bissau antes da chegada do colonialismo europeu a este território.

Apoiando-nos em Adulai Balde (2023, p. 11), podemos dizer que o estado moderno da Guiné-Bissau “tem sua origem na tradição herdada dos ancestrais”, preservando, assim, um acervo cultural material e imaterial. Isto mostra que a história da Guiné-Bissau não começou com a chegada dos colonizadores, que se aproveitaram da boa recepção que os ancestrais lhes dispensaram.

Os primeiros navegadores portugueses iniciaram o contacto com a Guiné-Bissau em 1446, com a chegada de Nuno Tristão. Este período foi muito intenso na exploração marítima e na expansão colonial. A partir desse contacto, os portugueses reconheceram a importância estratégica da região e o seu potencial para o comércio, que se desenvolveu depois da metade do século através da troca de escravos, ouro, marfim e especiarias.

Em 1588, os portugueses fundaram a cidade de Cacheu, situada na costa norte da Guiné-Bissau. Este estabelecimento foi estratégico para Portugal, uma vez que a cidade se transformou num importante entreposto comercial e num centro administrativo colonial. Cacheu tornou-se assim um ponto crucial para a gestão dos interesses coloniais portugueses, particularmente no comércio dos escravos e produtos locais, e refletiu a crescente integração da Guiné-Bissau na rede colonial portuguesa.

O monopólio exclusivo dos portugueses enfrentou grandes dificuldades a partir do final do século XVII, quando os comerciantes ingleses, holandeses e franceses começaram a ter interesses no tráfico de escravos e no comércio de recursos naturais. Durante os séculos seguintes, as potências coloniais europeias expandiram a sua influência na África Ocidental. As áreas adjacentes à “Guiné Portuguesa” foram adquiridas por potências coloniais, como a França e a Inglaterra. Portugal, por sua vez, concentrou-se na manutenção da sua presença na costa, sem se aventurar para o interior do continente africano.

A situação começou a mudar na segunda metade do século XIX, quando a partilha do continente africano se intensificou. Porém, já no início do século, a relação das

potências europeias expansionistas era marcada pelo advento da Revolução Industrial e o desenvolvimento capitalista, por objetivos comerciais, pela necessidade de matérias-primas e pela busca por mais mercados de consumidores dos produtos industriais. Esse novo momento mudou a forma de exploração da África. Foram assim tomadas medidas adequadas a essa nova realidade, como o fim do tráfico de escravos, a privatização das terras e a aplicação de impostos às populações autóctones, como modo de forçar sua entrada na economia monetária.

Portugal, na tentativa de se enquadrar nessa nova ordem mundial, mudou a sua atuação política, administrativa e económica, como explica Brito (1993, segundo Letícia Valandro):

com a instalação deste sistema de administração pública, cujo aperfeiçoamento foi sendo feito a partir da criação da província, o novo período da história colonial, é inaugurado, período colonial podendo-se então falar, com propriedade, da colónia, político-administrativamente dependente da metrópole, e cuja estrutura económica começa a ser aceleradamente integrada na economia metropolitana (Brito, 1993, p. 272 *apud* Valandro, p. 42)

A Conferência de Berlim de 1885 e o Acordo Franco-Português de 1886 foram marcos importantes na redefinição das fronteiras coloniais, concretizadas através de duas convenções, uma luso-francesa e outra luso-alemã. Portugal só consolidou a sua presença na região em 1880, após a definição de novas fronteiras e a pressão internacional. A Guiné-Bissau foi formalmente estabelecida como colónia autónoma de Portugal em 1897. Apesar disso, apenas a partir de 1936 podemos falar de colonização de facto, pois, por muito tempo,

para Portugal a Guiné não passava de um entreposto de comércio de escravos, um centro comercial e não uma colónia de assentamento. Parecia não haver intenção de se estabelecerem e desenvolverem prática de uma vida sedentária naquela zona, mas apenas proteger o comércio de escravos, sobretudo para o Brasil (Lopes 1993, p. 257, *apud* Semedo 2010, p. 56).

Como um dos legados da colonização, a Guiné-Bissau herdou fronteiras arbitrárias e um mosaico plural de culturas de diferentes grupos étnicos. O país viveu duros momentos sob a opressão dos colonizadores. A história cultural, social e política da Guiné-Bissau, entre os séculos XVII e XXI, mostra como foram construídas e adotadas

as novas identidades daquele território. Seguindo o livro *História da Guiné e ilhas de Cabo Verde* (1974),

Foi o colonialismo português que explorou as diferenças nascidas ao longo da história entre os povos da Guiné, para os opor uns aos outros, tentar convencer alguns da sua “superioridade”, para se servir deles com o fim de escravizar os outros e, no fim de contas, para os escravizar a todos (PAIGC, 1974).

O colonialismo português na Guiné-Bissau foi marcado por uma política de “dividir para governar”, em que as autoridades coloniais frequentemente incentivavam e exploravam as diferenças étnicas, culturais e sociais entre os diversos povos da região. Essa estratégia tinha como objetivo enfraquecer a unidade entre os guineenses, tornando mais fácil o controle e a exploração da colônia. A ideologia colonial promovia a ideia de superioridade racial dos europeus em relação aos africanos. Os colonizadores tentavam convencer certos grupos africanos de que eram superiores a outros, utilizando-os como intermediários ou aliados para controlar e oprimir outros grupos. A afirmação abaixo pode justificar, de facto, as práticas dos brancos:

Foi pensando nas coisas que tinham a fazer que os brancos conseguiram o que conseguiram. Agora, está tudo nas mãos deles. Tudo o que o preto quer na terra dele tem que ter autorização do branco. Não gosta de uma tabanca, quer viver noutro sítio? Precisa de autorização. Quer ir ao fanado? Só com autorização. Quer ir visitar família numa outra terra? Tem que tirar guia. E ainda por cima tem que pagar sempre o imposto, é bom não esquecer. (Sila 1995, p. 69)

Como explica o antropólogo e sociólogo francês Georges Balandier, um dos eventos mais marcantes da história da humanidade é a expansão, pelo globo, da maioria dos povos europeus. O autor sublinha que a ação colonial, ao longo do século XIX, é a forma mais importante, a mais repleta de consequências, tomada por esta expansão europeia. Ela perturbou brutalmente a história dos povos a ela submetidos, impondo-lhes, ao estabilizar-se, uma situação de um tipo de bem particular. Não se pode ignorar este fato, que condiciona não somente as reações dos povos “dependentes”, mas explica, ainda, certas reações de povos recentemente emancipados.

I.2. O impacto da colonização portuguesa

Seguindo a definição do *Dicionário Verbo, Língua Portuguesa*, “O colonialismo é um sistema de ocupação, domínio e exploração económica de um país ou uma região e dos seus habitantes indígenas, por uma potência estrangeira. Uma ideologia ou atitude de supremacia, individual ou coletiva, baseada em pretensos valores civilizacionais e religiosos etc.” Isto quer dizer, uma prática histórica na qual uma nação poderosa estende o seu domínio sobre outro território e povo, frequentemente com o objetivo de exploração económica e expansão territorial.

Por outras palavras, é o que podemos ver nesta passagem de *A Última Tragédia*:

O discurso oficial dos donos do poder exaltava a gloriosa luta pela libertação, prometia a estabilidade política e o desenvolvimento do país. Para fazer valer essa visão ufanista, patriótica, foi preciso emudecer uma outra fala, fazer calar outras lembranças, latentes ou vivas na população, ou procurar eliminar a memória popular que guarda em seu seio uma outra história. (Sila, 1995, p. 6)

O domínio colonial foi exercido de diversas maneiras, incluindo o controle direto, a imposição de sistemas de governo e a exploração sistemática dos recursos naturais e humanos da região colonizada. Além do controle económico, o colonialismo envolve também a imposição de valores culturais, religiosos e sociais da potência colonizadora, muitas vezes resultando na marginalização e desintegração das culturas indígenas. É o que se vê na seguinte passagem do romance de Sila: “– Sabes, Daniela, estive ontem a conversar sobre o assunto com o meu marido; tens que começar a ir à igreja comigo” (Sila 1995, p. 33). Estamos perante uma forma de pressão social, através da qual “Nda-ni, aliás Daniela”, é forçada a conformar-se com as normas religiosas da comunidade europeia. Essa pressão para aderir a certas práticas tanto pode ser positiva, em termos de comunidade e apoio, quanto negativa, em termos de liberdade pessoal.

Georges Balandier recorda-nos como as sociedades coloniais atuais são o produto de uma história dupla. No caso de África, há uma história propriamente africana e uma outra largamente condicionada pela dominação europeia, “que colocou em contato formas sociais radicalmente heterogêneas” e manifesta um movimento de “desintegração” (Balandier 1951, p. 38).

A insistência em “começar a ir à igreja” pode indicar uma falta de respeito pela escolha pessoal de Daniela, refletindo um possível conflito entre a tradição comunitária

e a liberdade individual. Abdulai Sila, permite-nos aqui uma reflexão sobre a influência das práticas religiosas na sociedade e as possíveis tensões entre a conformidade social e a autonomia individual:

Waah! Afinal esta é que era a conversa daquele dia. Mas igreja era coisa de branco, o Deus deles é que estava lá dentro. Lembrou-se de um dia ter dado uma espreitadela para o interior da igreja que fica no centro da praça. As figuras que viu onde disseram ser o lugar do padre eram todas figuras de brancos. Não havia nada de preto lá. Até que ela sabia que a igreja de preto era *baloba* e o Deus dos pretos era *Yran*. (Sila 1995, p. 33)

Ndani expressa um sentimento de rejeição em relação à igreja, que associa a “coisa de branco”. Isso sublinha a divisão cultural e a imposição de uma religião estrangeira que não está de acordo com as suas crenças e tradições. O facto de Ndani identificar as figuras dentro da igreja como “figuras de brancos” reforça a ideia de que a igreja e o cristianismo são vistos como instituições coloniais e externas à sua cultura. Porém, a expressão “não havia nada de preto lá” indica um sentimento de exclusão e alienação. Ndani não se vê representada dentro do espaço sagrado cristão, o que pode ser interpretado como uma crítica à falta de inclusão e respeito pela identidade africana dentro das estruturas religiosas coloniais. Dizer que a “igreja de preto era *baloba* e o Deus dos pretos era *Yran*” sugere a presença e a persistência de crenças tradicionais africanas. Isso aponta para um dualismo religioso, em que as crenças tradicionais continuam a coexistir, resistindo às tentativas de imposição religiosa pelos colonizadores. *Baloba* e *Yran* representam elementos da espiritualidade e da identidade cultural africanas que a personagem reconhece e com os quais se identifica.

Nesse sentido, Abdulai Sila oferece ao público leitor uma visão crítica sobre a complexa dinâmica entre as religiões coloniais e as crenças tradicionais africanas. Ele sublinha a importância da representação e da inclusão, ao mesmo tempo que celebra a resiliência das tradições culturais nativas.

Além disso, através da força militar, da coerção e da diplomacia, as potências coloniais estabelecem uma hierarquia de poder que favorece os seus interesses, promovendo o enriquecimento da metrópole à custa da autonomia e do bem-estar das populações locais. Veja-se esta passagem do livro de discursos coloniais de António Spínola:

De formação estruturalmente militar, liberto de servidões inerentes a padrões e figurinos políticos ou ideológicos, pautámos a nossa linha de ação à luz de uma única preocupação – servir o bom povo português da Guiné. [...] procurámos acompanhar a evolução do mundo, ajustando as exigências sociais dos nossos dias, conceitos, métodos e processos, em ordem a assegurar a continuidade da missão que nos compete desempenhar em África. (Spínola 1970, p. 7)

A formação militar da administração colonial indicava um enfoque na disciplina, na hierarquia e na ordem. Esta abordagem militar sugere um regime de controle rigoroso, o que era típico das administrações coloniais, especialmente nas fases de resistência e insurreição. Spínola explica claramente que a principal preocupação do colonizador português era “servir o bom povo português da Guiné”. Isso reflete um paternalismo típico das justificativas coloniais. Este argumento sugere que a administração colonial está a agir no melhor interesse da população local, embora, na realidade, as políticas coloniais beneficiassem mais os colonizadores que os colonizados. Entretanto, esta estratégia mostra uma tentativa de modernizar a administração colonial, mas também revela uma intenção de manter o controle e a influência portuguesa na região, apesar das mudanças sociais e políticas globais.

Tal posicionamento político contribuiu para o agravamento dos conflitos coloniais e para a intensificação das desigualdades sociais e culturais nas colónias africanas. No campo literário, estas tensões tornam-se objeto de reflexão crítica. A literatura africana, e em particular a guienense, passa a questionar o legado do colonialismo e a problematizar os processos de construção da identidade pós-colonial.

Segundo Cabral, os colonialistas portugueses tentaram, em vão aliás, convencer o mundo de que não tinham colónias e que os países africanos eram “províncias de Portugal”. Porém,

Os colonialistas portugueses perseguem, prendem, torturam, matam, massacram, [...]. Evidentemente, a violência e a mentira foram, e são ainda, as principais armas de qualquer colonialismo”. Quando o chefe do governo é obrigado a dizer que vai “defender uma ‘província’ seja por que preço for” é porque sabe muito bem que não há nenhuma “província” e que se um dia este país foi a sua colónia, já não o é mais. (Cabral 1974, p. 10-100).

A necessidade de proteger as províncias ultramarinas a qualquer custo, encontra eco crítico na obra *A Última Tragédia*, de Abdulai Sila. O romance revela as consequências humanas, sociais e culturais da política colonial portuguesa, ou seja, os efeitos da

dominação prolongada sobre sujeitos colonizados. Portanto, a rigidez ideológica do regime colonial, expressa no discurso político, traduz-se na narrativa literária através da violência simbólica, da exclusão social e da negação da identidade africana.

Assim, a obra de Abdulai Sila é uma ferramenta de denúncia e de reconstrução da memória histórica, contrapondo-se a legitimidade à permanência do colonialismo português no território guineense:

No posto, seria chicote e palmatória, se calhar, até mijar as calças se não sair outra coisa pior antes. Isto não é inovação nenhuma, acontecia sempre. Até podia acontecer também que o chefe decidisse mandá-lo para o trabalho forçado. Isso é que seria o fim do mundo. E se não fosse isso, de qualquer maneira iria passar algum tempo na prisão, isso era certo. (Sila 1995, p. 76).

Neste trecho, o narrador fala dos efeitos do sistema colonial, expondo a violência, a injustiça e a desumanização que o caracterizavam. Sila utiliza uma linguagem direta e impactante para transmitir a gravidade das condições enfrentadas pelos colonizados. Podemos dizer que a narrativa serve como uma denúncia das práticas opressivas e punitivas do regime colonial. Ao descrever essas condições, o autor dá voz às experiências e sofrimento dos africanos que viveram sob o domínio colonial, destacando a necessidade de reconhecer e lembrar essas injustiças:

Para submeter os povos dos territórios conquistados, o colonizador considerou necessário quebrar-lhes a vontade, roubar-lhes a língua, as crenças, as tradições, enganá-los com mistificações e roubar-lhes a capacidade de escolha própria desprezou, criticou a cultura dos africanos, valorizou a cultura vinda de fora, imposta, fascinando o colonizado com as maravilhas da civilização. (Sila 1995, p. 7)

A literatura pós-colonial oferece uma perspectiva crítica das realidades coloniais. Obras como a de Sila ajudam a construir uma memória coletiva que reconhece e confronta o passado colonial, promovendo uma compreensão mais profunda das consequências históricas e sociais da colonização.

A colonização foi marcada pela descida gradual das taxas de comércio, o aumento do poder defensivo e ofensivo dos portugueses e findou com a instauração das “campanhas de pacificação” que permitiram a efetivação do domínio colonial sobre a maior parte das populações opositoras. Essa prática deixou um legado duradouro de desigualdade, provocando conflitos e transformações culturais. Amílcar Cabral deixou claro que,

quando o país colonizador tem um governo fascista, quando o povo desse país é na sua maioria analfabeto, não conhece nem goza dos direitos fundamentais do homem e tem um nível de vida muito baixo no seu próprio país, quando além disso, a economia da metrópole é subdesenvolvida, como é o caso de Portugal, a violência e a mentira atingem um grau sem precedentes, a falta de respeito em relação à dignidade do homem africano ultrapassa todos os limites (Cabral 1974, p. 10).

Importa salientar que, para Cabral, a luta de libertação não se limitava ao confronto militar. Ela abrangia também uma dimensão política e ideológica profunda. Abdulai Sila, por sua vez, tenta explicar esta situação a partir da protagonista Ndani, empregada como trabalhadora doméstica na casa de um casal português e impedida de ir à escola, ao contrário do que acontecia com os filhos dos seus patrões, enviados para estudar na metrópole. A certa altura, há uma conversa entre Dona Linda e Ndani, em que a primeira diz à criada que o seu filho mais velho, João, tem quase a mesma idade que ela. E “ele agora está na Metrópole a concluir o liceu. Ele quer ser advogado, sabias? Advogado... sabes o que é? É essa gente dos tribunais, que conhece todas as leis, que castiga os criminosos...” (Sila 1995, p. 27-28). Essa conversa revela, por um lado, o privilégio reservado aos filhos dos colonos ou brancos, que têm acesso à educação na metrópole e às profissões de prestígio. Por outro, mostra a distância simbólica e material entre o colonizador e o colonizado. Enquanto o filho da patroa projeta um futuro de autoridade jurídica, Ndani permanece confinada ao espaço doméstico, privada das mesmas oportunidades. Assim, o projeto educativo do filho da Dona Linda torna-se neste caso um instrumento de reprodução da ordem colonial. A formação jurídica na metrópole prepara João para integrar e perpetuar as estruturas de dominação, na linha do que foi observado por Balandier (1951, p. 44).

Voltando ao trecho anterior de Amílcar Cabral, importa sublinhar que a denúncia do crime colonial português foi uma obra empreendida pelos próprios povos das colônias. Essa denúncia não surgiu de forma fortuita, mas constituiu o resultado de um plano revolucionário sistemático, concebido e executado pelos patriotas africanos no campo internacional. Estes povos, conscientes da dimensão política, económica e ideológica da sua luta, utilizaram as instâncias internacionais como espaços estratégicos de combate, denunciando as contradições e a violência inerentes ao colonialismo português. Ao fazê-lo, procuraram sensibilizar a comunidade internacional para a legitimidade da causa africana e afirmar o direito inalienável dos seus povos à autodeterminação, à liberdade e

à independência nacional. Cabral acentuou que a luta dos povos africanos não era contra o povo português, mas contra o colonialismo:

É necessário reafirmar que claramente, embora sendo contra todo o género de fascismos, os nossos povos não lutam contra o fascismo português: nós lutamos contra o colonialismo português. A destruição do fascismo em Portugal deverá ser obra do próprio povo português: a destruição do colonialismo português será obra dos nossos povos. Nunca lutámos contra a política dum homem, nunca lutámos contra Salazar; nem sequer contra o fascismo. São os portugueses patriotas que devem lutar contra o fascismo português. Nós, nós lutamos contra o colonialismo português e ele não é filho de Salazar, mas de uma situação de dominação de classe em Portugal e da situação imperialista em geral. (Cabral 1974, p. 99-100).

I.3. A formação da identidade guineense sob o domínio colonial

A formação da identidade guineense sob o domínio colonial português foi um processo complexo, marcado por uma tensão constante entre imposição e resistência, adaptação e transformação cultural.

Os colonizadores portugueses tinham em mente que o povo guineense não tinha passado, ou melhor, pensavam que este povo não tinha história, uma vez que não havia arquivos de registos históricos. “O Branco está encerrado na sua brancura. [...] É um facto que os Brancos se consideram superiores aos Negros” (Fanon 1975, p. 26). Admitiam assim que tudo começara com a sua chegada naquele *tchon* ou terra, o que os animava a “civilizar” os indígenas. Segundo Fanon, “um branco nas colónias nunca se sentiu inferior no que quer que seja [...]. A inferiorização é o correlativo indígena da superiorização europeia. Tenhamos a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado” (Fanon 1975, p. 106). Uma das estratégias consistia em reduzir os líderes indígenas ao papel de “simples criaturas”. Outras foram o deslocamento de populações, a transformação do direito tradicional, a apropriação das riquezas. Por outras palavras, a “colonização foi, por vezes uma verdadeira cirurgia social”². Para Freire (2014):

Mais que o descaso, a negação de tudo o que fosse representação mais autêntica da formação de ser dos nacionais: sua história, sua cultura, sua língua. A história dos colonizados “começava” com a chegada dos colonizadores, com a sua pre-

² Publicado originalmente nos *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XI, Paris, p. 44-78, 1951.

sença “civilizatória”; a cultura dos colonizados expressão de sua forma bárbara de compreender o mundo. Cultura, só há a dos colonizadores. A música dos colonizadores, o seu ritmo, a sua dança, seus bailes, a ligeireza de movimentos do seu corpo, sua criatividade em geral, nada disso tinha valor. (Freire 2014, p. 25, *apud* Sane 2023, p. 8)

Segundo Said (1995, p. 38), a dominação colonial não se sustentou exclusivamente pelo uso dos “soldados e canhões”, mas, principalmente, pela mobilização das “ideais, formas, imagens e representações”. O pensamento colonialista incluía “a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram a dominação” (*ibid.*, p. 40). Ainda que o benefício, objetivo central da exploração colonial, fosse preponderante, havia também uma dimensão moral e o pensamento sustentado pelo compromisso com a pátria, cuja legitimidade era construída pelo sentimento de pertencimento. Quando falamos da literatura da Guiné-Bissau, assim como da dos outros países africanos de língua oficial Portuguesa (PALOP), falamos de uma cultura que engloba etnias, línguas indígenas, tradições herdadas do pré-colonial (Pedone 2023, p. 8).

Na Guiné-Bissau, desde o início da colonização, os portugueses buscaram impor as suas normas culturais, sociais e religiosas. Foram utilizadas políticas de assimilação que tinham como objetivo moldar a sociedade local de acordo com a cultura europeia e os valores portugueses. No romance de Sila, por exemplo, Ndani tem o seu nome trocado para Daniela pela simples razão de a sua patroa achar que o nome era russo e devia ser substituído por um nome português:

– Como é que te chamas?
– Hmm?
– O teu nome, caramba!
– Aah, Ndani, senhora. Ndani.
– Como é que é? Dânia? Dânia..., mas este é um nome russo, nomes comunistas. Ave Maria! Vocês arranjam cada uma... Com tanto nome bonito português que há por aí, o teu pai escolhe para ti um nome russo! [...] Mas que desgraça, meu Deus! Como é que vocês conseguem ser tão ingratos? Como? Sim, isso não é outra coisa senão ingratidão.
Ingratidão e estupidez! A gente vem para este inferno para civilizar-vos e vocês a criarem confusão... Mas nome comunista na minha casa é que não vou tolerar. Nunca! O teu nome vai ser Daniela, ouviste? A partir de hoje, tu és Daniela, Da-ni-e-la. Maria Daniela e mais nada. (Sila 1995, p. 24-25)

Neste trecho, assistimos a um diálogo entre Maria Deolinda, a patroa, e a sua criada Ndani. A cena gira em torno do nome de Ndani, que é rebatizado de forma autori-

tária por Dona Linda, destacando a dinâmica de poder e as questões de identidade e colonialismo. O que constatamos nesta conversação é uma imposição de nomes portugueses sobre os africanos, um ato que simboliza a tentativa de apagamento das identidades culturais e a imposição de valores coloniais. A renomeação de Ndani para “Daniela” reflete a tentativa de “civilizar” ou a “assimilação” forçada pela autoridade colonial. A maneira como Ndani é tratada e a linguagem utilizada pela mulher (“ingratidão”, “estupidez”) refletem atitudes racistas e discriminatórias comuns durante o período colonial. Os europeus vêm os africanos como ingratos e incapazes de apreciarem o que eles consideram ser os benefícios da colonização.

A educação, por exemplo, foi um dos principais instrumentos através dos quais os colonizadores procuravam incutir nos nativos a sua cultura, privilegiando a formação de uma elite que pudesse servir os interesses coloniais. É o caso do professor, um personagem cujo nome não é revelado na obra e que pode ser entendido como uma alegoria dos negros assimilados:

falou do um bom professor que tinha conseguido arranjar para a bela escola. Apresentou-o, mandando-o ficar ao lado dela. Pôs o braço em cima do ombro dele enquanto falava. Era um rapaz ainda muito novo. Era preto, o que não agradou a muita gente. Um professor preto? Porque não um branco, como nas outras terras? O branco sabe mais, pode ensinar mais. Agora, o que é que um professor preto sabe? Ainda por cima com cara de criança que tinha acabado de sair da mama... Mas a senhora Dona Maria Deolinda disse que ele era um professor que sabia muito bem o que devia ensinar aos alunos, que ele era do primeiro grupo de uma escola especial que tinham criado só para formar pessoas como ele, que depois iriam formar outras pessoas também como ele e assim por diante. (Sila 1995, p. 109).

Portanto, a figura do professor, neste contexto, exemplifica a condição comum do homem guineense, que, de modo geral, se submetia à lei da assimilação. Essa dinâmica pode ser apoiada pelas observações de Hamilton, que destacam a complexa interação entre a imposição cultural colonial e a resistência local. A assimilação foi uma ferramenta usada pelo regime colonial português para moldar a identidade e os comportamentos dos guineenses, promovendo a adoção de valores e normas europeias. No entanto, essa imposição encontrava frequentemente resistência, evidenciando a resiliência cultural e a luta pela preservação da identidade própria:

(...) a fim de ser oficialmente considerado como civilizado. Para ser considerado assimilado, o indígena via-se obrigado a abandonar os usos e costumes tradi-

cionais, adotar a religião cristã, falar e ser alfabetizado em português e portar-se sob as normas do sistema económico imposto pelos colonizadores. (Hamilton 2002, p. 14)

Contudo, essas políticas desconsideravam deliberadamente a rica diversidade étnica e cultural da Guiné-Bissau. A tentativa de homogeneizar esse povo complexo e diversificado gerou resistências significativas, tanto explícitas quanto implícitas. As comunidades locais, cientes da importância de preservar as suas identidades, continuaram a praticar as suas religiões tradicionais, a realizar cerimónias culturais e a falar as línguas maternas, muitas vezes à margem da sociedade colonial oficial. A resistência cultural tornou-se, assim, uma forma de combate à imposição colonial, permitindo que os guineenses mantivessem uma identidade distinta e evitassem a completa absorção pela cultura portuguesa.

Ao longo do século XX a resistência ao domínio colonial ganhou uma nova dimensão, com o surgimento de movimentos nacionalistas que foram essenciais na consolidação de uma identidade nacional guineense. Essa nova fase de resistência não se limitou à preservação das práticas culturais tradicionais, mas passou a articular uma visão política de libertação e autodeterminação. Líderes como Amílcar Lopes Cabral e Rafael Barbosa desempenharam um papel fundamental ao conceber e promover uma identidade nacional que fosse inclusiva e superasse as divisões étnicas e regionais que haviam sido exacerbadas pelo regime colonial. De acordo com Fanon, “é também um facto que alguns Negros querem demonstrar aos Brancos, custe o que custar, a riqueza do seu pensamento, o igual poder do seu espírito. [...] Disse-se praticamente: o negro inferioriza-se. A verdade é que o inferiorizam” (Fanon 1975, p. 26-161). No entanto, sob a liderança de Cabral, o PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde) tornou-se o núcleo da resistência organizada contra o colonialismo português. Já Franz Fanon tinha dito que “por mais dolorosa que possa ser para nós essa constatação, somos obrigados a fazê-la: para o Negro há apenas um destino” (Fanon 1975, p. 26). Nas palavras de Amílcar Cabral:

A via única e eficaz para a realização definitivas das aspirações dos povos é a luta armada. É esta grande lição que a história contemporânea da luta da libertação ensina a todos os que estão verdadeiramente empenhados no esforço de libertação dos seus povos. (Cabral 1974)

O PAIGC coordenou a luta armada, engajando a população rural e urbana em ações de guerrilha contra as forças coloniais e dedicando-se a construir uma consciência nacional unificada. As estratégias de mobilização popular incluíram a promoção de valores como a solidariedade, a justiça social, a igualdade e a celebração das culturas locais, transformando esses elementos em pilares de uma nova identidade guineense. Além disso, a ideologia anticolonial de Cabral e seus camaradas teve uma influência profunda na maneira como a identidade nacional foi concebida, enfatizando a necessidade de uma rutura total com o passado colonial e a construção de um futuro baseado na autodeterminação e na dignidade. A ideia de uma identidade guineense unificada tornou-se, assim, um poderoso catalisador que uniu diferentes grupos étnicos em torno de um projeto comum de nação.

A necessidade de integrar o povo na luta contra o colonialismo levou Cabral a usara uma estratégia comunicativa mais direta e acessível a todos:

Porque lutamos nós? Quem és tu? Quem é o teu pai? O que é que aconteceu ao teu pai, até agora? O que é que se passa? Qual é a situação? Já pagaste os teus impostos? O que é que viste destes impostos? Quanto é que recebes do teu amendoim? Já pensaste no que ganhas com o teu amendoim? No trabalho que ele custou à tua família? Quais são os que já estiveram presos? Tu já estiveste preso?

É nesta base que se faz a mobilização.

Vais trabalhar na estrada. Quem é que te dá a ferramenta para trabalhares? És tu que dás. Quem que te dá a comida? És tu que te dás. Mas quem é que anda na estrada? Quem é que tem um carro? E a tua filha, que foi violada por fulano? Achas isso bem? (Cabral, 1974, p. 89).

Depois da conquista da independência em 1973, a Guiné-Bissau enfrentou o desafio de construir uma identidade nacional que integrasse a diversidade cultural do país e superasse as cicatrizes deixadas pelo colonialismo. Mas esse plano falhou de uma forma inesperada. Depois da partida dos colonos portugueses, o país continuou a viver na escuridão, marcada pela instabilidade política e pelos sucessivos golpes de estado desde os anos 80.

Em 1980, o projeto de unidade entre Guiné-Bissau e Cabo Verde iniciado por Amílcar Cabral no quadro ideológico e estratégico do PAIGC, foi oficialmente interrompido na sequência dos acontecimentos políticos de 14 de novembro, conhecido como Movimento Reajustador. Importa recordar que estes países lutaram ambos pela libertação nacional. Eles partilhavam estruturas políticas e militares, orientação ideológi-

ca e um projeto de unidade pós-independência. Contudo, o MR marcou o fim da unidade política entre os dois estados da África Ocidental, contrariando o ideal pan-africanista definido por Amílcar Cabral.

No plano histórico, Amílcar Cabral foi assassinado em janeiro de 1973 por alguns dos seus próprios companheiros de luta num contexto marcado por tensões internas no movimento de libertação e pela alegada infiltração da PIDE (Polícia Internacional e de Defesa do Estado). Após a proclamação da independência da Guiné-Bissau, Luís Cabral, seu meio-irmão, assumiu o poder como Presidente da República. Todavia, sete anos depois, foi derrubado por João Bernardo (Nino) Vieira, antigo general das Forças Armadas, por um golpe de Estado que inaugurou um ciclo de rupturas constitucionais.

II. A literatura como resistência e expressão da identidade

2.1. A literatura guineense e a luta pela independência

A literatura pode ser considerada como um meio artístico que tem como matéria-prima a palavra, usada na construção de histórias ou na expressão de emoções e ideias. Podemos dizer que a literatura, assim como a língua que ela utiliza, é um instrumento de comunicação e interação social, cumprindo também o papel de transmitir os conhecimentos e a cultura de uma comunidade. É o que sugere Amadou Hampaté Bâ em *Amkoullel, o Menino Fula* (1991): “Esteja à escuta, [...] tudo fala, tudo é palavra, tudo nos procura comunicar um conhecimento...” Mas o texto literário recria a realidade através da visão de um autor, dos seus sentimentos e técnicas narrativas.

Em António Cabral (Morés Diassy), surge o tema da constância revolucionária:

Somos crianças do tempo da revolução
Frutos das sementes de séculos de angústias
Somos crianças de luta
Restos da soma do napalm
Restos da soma do napalm e fósforo

Em Helder Proença, temos o da identidade poeta-povo:

Poema que será a arma dos oprimidos!
Poema que confunde com os anseios do povo
O MEU POEMA SERÁ A VOZ DO POVO (Ferreira 1986, p. 92)

António Cabral e Hélder Proença oferecem visões complementares sobre a identidade cultural e a luta pela liberdade na Guiné-Bissau. Enquanto Cabral ressalta as marcas deixadas pela revolução, Proença celebra a poesia como um instrumento de resistência e transformação. Juntos, eles enriquecem a literatura guineense com profundidade e diversidade, refletindo a complexidade da experiência humana em tempos de luta e esperança.

É o que acontece também no romance de Abdulai *A Última Tragédia*, publicado em 1995. A obra aborda o problema do país, tomando em conta os efeitos da colonização portuguesa. “O branco veio, tem que ir um dia. Ainda há-de aparecer um preto com coragem para pensar nisso. Um preto que vai descobrir todos os pontos fracos e pontos fortes do branco para depois combatê-lo” (Sila 1995, p. 106).

Cabral faz um apelo semelhante mais largo, na obra *Guiné-Bissau Nação Africana Forjada na Luta*:

Libertar-se da dominação estrangeira não é, contudo, o único desejo dos nossos povos. Eles aprenderam pela experiência e sob a opressão colonial que a exploração do homem pelo homem é a maior obstáculo ao desenvolvimento e ao progresso de um povo, para além da libertação nacional (Cabral 1974, p. 11).

Amílcar Cabral parece encarnar a figura do preto oprimido e também o pensamento crítico e libertador de Abdulai Sila em *A Última Tragédia*. Através das suas personagens, Sila expressa a consciência de um povo em busca de dignidade, liberdade e reconhecimento da sua identidade cultural. Cabral, por seu turno, foi um porta-voz das ideias de resistência, emancipação e afirmação do homem africano perante as estruturas coloniais e pós-coloniais:

Face à potência das principais nações imperialistas, os africanos são forçados a interrogarem-se como foi possível a Portugal, país subdesenvolvido e atrasado, manter as suas colónias apesar da redistribuição de que o mundo foi objeto [...] Os nossos povos alimentaram durante muito tempo esperança de uma solução pacífica. Mas o governo português recorreu ao desencadeamento da guerra colonial e de exterminação em Angola. Hoje, estamos firmemente convencidos de

que os colonialistas portugueses não serão expulsos da África a não ser pela força (Cabral 1974, p. 13-17)

Para Georg Lukács, o romance pode ser concebido como a epopeia da era da burguesia que, ao invés de valorizar o destino da comunidade, dá ênfase à interioridade e ao destino do indivíduo em detrimento do coletivo:

O romance é a forma da aventura, aquela que convém ao valor próprio da interioridade; o conteúdo consiste na história dessa alma que entra no mundo para aprender a conhecer-se, que procura aventuras para se experimentar nelas e, por meio desta prova, dá a sua medida e descobre a sua própria essência. (Lukács 1992, p. 91)

Lukács define o romance como “a forma da aventura”, destacando a jornada do protagonista como uma viagem de descoberta e transformação. A aventura não é apenas física, mas sobretudo interior, refletindo a busca do indivíduo por autoconhecimento e realização pessoal. Tendo em conta esta definição, o gênero é especialmente eficaz para revelar as complexidades da vida interior do personagem, as suas emoções, pensamentos e conflitos internos. Além disso, o romance oferece um espaço narrativo onde o desenvolvimento psicológico e emocional pode ser explorado em profundidade. O teórico sugere que o conteúdo do romance consiste na história de uma “alma que entra no mundo para aprender a conhecer-se”. Este processo de autodescoberta é central para a narrativa romanesca. O personagem principal embarca em diversas aventuras e experiências que servem como provas para testar e revelar a sua verdadeira essência.

No caso da literatura guineense, os seus estudiosos entendem que ela está muito enraizada em referências históricas e na expressão das vozes plurais das várias etnias que constituem este pequeno território. Manuel Ferreira afirma que “Praticamente até antes da independência nacional não foi possível ultrapassar a fase da literatura colonial”. A exceção parcial é representada por Artur Augusto, um homem de origem cabo-verdiana e com larga vivência na Guiné-Bissau que colaborou no primeiro número de *Claridade*, deixando ainda escassos contos publicados n’*O Mundo Português* (1935-1936). Podemos ainda considerar a obra romanesca de Fausto Duarte (1903-1955): *Auá* (1964), *O negro sem alma* (1935), *Rumo ao degrado* (1939) e *A revolta* (1945), e o trabalho de Benjamim Pinto Bull.

Comparativamente com a literatura de outros países colonizados por Portugal, a da Guiné-Bissau é tardia, embora não se trate de um espaço literário “vazio” como che-

gou a ser sugerido. Uma das razões foi a inexistência de condições favoráveis ao desenvolvimento de um sistema de educação acessível aos nativos.

Russell G. Hamilton no capítulo 10 do seu livro *Literatura Africana – Literatura Necessária* escreve:

A Guiné Portuguesa, “descoberta” em 1446, esteve ligada administrativamente ao arquipélago. Aliás, tanto antes como depois da sua independência em 1974, a história política e social da Guiné tem estado estreitamente ligada à de Cabo Verde. Mas ao passo que o regime português ia fornecendo as bases institucionais necessárias para a emergência de uma burguesia indígena no arquipélago, ao longo dos séculos a Guiné-Bissau ficava como pouco mais do que um entreposto comercial no contexto europeu. (Hamilton 1984, p. 215)

Hamilton evoca assim uma importante diferença no desenvolvimento de ambos os territórios sob o regime colonial português. Enquanto Cabo Verde recebeu investimentos para o desenvolvimento de uma burguesia indígena, através da criação de bases institucionais, a Guiné-Bissau foi relegada ao papel de entreposto comercial. Isso resultou em um desenvolvimento socioeconómico desigual entre os dois territórios.

Manuel Ferreira (1986, p. 90), afirma que da “Guiné-Bissau, durante a dominação portuguesa, não veio um poeta ou um romancista de mérito. Ali foram edificadas durante esse período as condições suficientes ao entrave do desenvolvimento criativo”.

Segundo os registos dos historiadores, mais de 100 anos após a chegada dos navegadores portugueses à costa da Guiné, ainda não havia quase nenhum texto literário escrito. Um ano depois da sua estadia na região, surgiu o texto composto por Gomes Eanes de Zurara, *Crônicas dos feitos da Guiné* (1455). A seguir, em 1594, surgiram os primeiros textos do livro *Tratado breve dos rios da Guiné e Cabo Verde*, de André Álvares da Almada, em que se faz o esboço dos navegadores naquela região africana.

No entanto, durante todo o período colonial, só se pode falar de alguns textos escritos por autores guineenses (Augel 2007). Antes da independência da Guiné-Bissau, não se pode falar de verdadeira literatura, a não ser de alguns textos de informação de missionários estrangeiros. Em 1879, já com a capital no sul do país, em Bolama, o país conheceu a sua primeira imprensa, ou tipografia (Augel 1996, p. 9).

A partir do início do século XX, vão surgir vários Boletins e jornais, que registarão as produções poéticas locais. Destacamos especialmente, em 1900, a recolha de narrativas orais (advinhas, provérbios e cantigas), intitulada *Literaturas dos Negros*, da

autoria de Marcelino Marques de Barros. Nomeamos aqui alguns dos boletins, jornais e publicações: o *Boletim* (1880-1974), *Fraternidade* (folheto publicado em 1883), *Boletins Sanitários* (1918), o *Boletim das Alfândegas da Província da Guiné* (1919), *Boletim Cultural Guiné Portuguesa* (1946-1973), *O Bolamense* (1956- vários anos). O folheto de poesia *Poilão* (1973), do grupo Desportivo e Cultural do Banco Ultramarino, é a primeira coletânea poética antes da independência. Dos jornais, destacamos os seguintes: *Ecos da Guiné* (1920), *A voz da Guiné* (1922), *Pró-Guiné* (1924), *O Comércio da Guiné* (1931). Em 1975, há a fundação do jornal *Nô Pintcha*, jornal publicado até hoje e, mais tarde, de *O Militante* (1983 a 1985), revista destinada à publicação das mensagens do PAIGC (Couto e Embaló 2010).

Esse período literário foi marcado também pelas grandes publicações de autores portugueses, tanto no campo da prosa quanto na poesia. No domínio da literatura colonial, distinguimos Maria Archer, com o romance *Desejado Mórvido* (1918), Fernanda de Castro, com quatro romances, intitulados, *As aventuras da Mariazinha* (1925), *O veneno do sol* (1928), *Mariazinha em África* (1947) e *Novas aventuras de Mariazinha* (1959). Temos também as obras de Julião Quintinha, com títulos como *África misteriosa* (1928), *Oiro africano* (1929), *Terra do sol e da febre* (1932) e *Novela africana* (1933). Ainda merece destaque o romance de Afonso Correia, *Bacomé Sambú* (1931).

2.2. O papel da literatura guineense na preservação e na construção da identidade cultural

A minha terra é um jardim multicolor tatuada de um verde profundo e de um amarelo soberbo!
Hélder Proença, *Antologia Poética da Guiné-Bissau* (1990, p. 86)

Falar do papel da literatura guineense na preservação e na construção da identidade cultural é mostrar que esta literatura serve como um registo das experiências e vivências do povo guineense. Ao capturar a vida cotidiana, as práticas culturais e os eventos históricos, ela assegura que a riqueza da cultura guineense seja documentada e mantida viva. Odete Semedo, na sua obra *Entre o ser e o amar* publicada em 1996, aborda a valorização da língua crioula guineense. “Em que língua escrever?” Este questionamen-

to reflete a importância do crioulo como símbolo de unificação e identidade nacional na Guiné-Bissau. Para a maioria da população guineense, o crioulo é a língua vernácula, além das diversas línguas étnicas faladas no país. A valorização do crioulo guineense no poema de Semedo pode ser vista como uma afirmação da identidade nacional. A escritora e poetisa Odete Costa Semedo, uma das mulheres mais proeminentes da literatura guineense, questiona o uso do português, a língua do colonizador. Isso incentiva os guineenses a reconsiderarem as formas de expressão e a percepção do mundo a partir da sua própria identidade cultural. Essa preocupação é evidenciada no trecho: “Em que língua escrever as declarações de amor? Em que língua contar as histórias que ouvi contar?” (Semedo 1996, p. 11).

A língua do colonizador, o português, une e segrega simultaneamente. Contudo, a autora também salienta a importância de valorizar a cultura nacional, preservando as histórias de *mindjeris ku omis d’e tchon* ou das mulheres e homens ilustres das comunidades locais. Tal segregação de espaços gerou desconforto e revolta na sociedade guineense, conduzindo a uma rutura e ao desmonte do discurso português por meio da apropriação de narrativas que questionam a invasão colonial.

Abdulai Sila, numa entrevista realizada por Virginia Yunes em 2016, *Por dentro da África*, publicada a 22 de novembro de 2020, afirma:

Os meus romances e peças teatrais estão escritos em português, mas tenho alguns em crioulo. Como editor que sou, tenho uma coleção de livros em crioulo. No futuro, há todo um caminho que significa excluir o português, negar a modernidade em tudo aquilo que as pessoas pretendem vender, é ser “Eu” e no meu “Eu” está o crioulo! (Sila 2020)

No trecho acima citado, Sila questiona a associação entre o português e a modernidade. Ele sugere que a exclusão do português não é um retrocesso, mas uma afirmação de uma modernidade própria, baseada nas raízes culturais e linguísticas do crioulo. Esta perspetiva desafia a ideia de que a modernidade está necessariamente ligada à língua e à cultura do colonizador. O compromisso de Sila com o crioulo representa um esforço consciente para preservar e valorizar a cultura local em meio às pressões de globalização e de homogeneização cultural. A sua atuação como editor de livros em crioulo reforça esse compromisso, promovendo uma literatura que reflete e celebra a identidade guineense.

A transição para uma literatura mais centrada no crioulo tem o potencial de enriquecer a produção literária da Guiné-Bissau, tornando-a mais acessível e relevante para a população local. Ao criticar o uso predominante do português e defender o crioulo, mostra um desejo de construir uma modernidade enraizada na própria cultura e história guineenses. Este olhar contribui para a discussão sobre o papel das línguas locais na literatura e na identidade cultural, mas também pode inspirar uma nova geração de escritores a explorar e expressar as suas próprias identidades culturais através do crioulo.

A literatura tem o poder de problematizar os caminhos da identidade de um país, partindo da noção de que “a nação pode ser reinventada como património herdado do passado por agentes sociais que se apropriam dela, privatizando os signos que conferem existência às entidades fundacionais – a tradição, o passado, a memória, a língua” (Mata 2007, p. 35). Alguns escritos literários africanos, especialmente os da Guiné-Bissau, têm-se dedicado a uma escrita capaz de reinventar a pátria. Leister (2012, p. 322) destaca que “na Guiné-Bissau, os discursos históricos do passado foram praticamente apagados e continuam pouco lembrados pelos historiadores no presente”. Odete Semedo, nos seus versos, expressa-o poeticamente: “E é apenas um entre tantos outros/ outrora sem rosto/ hoje torno ao que era/ caminhando/ na longa estrada dos séculos” (Semedo 1996, p. 21). Leister, no seu artigo, ressalta o desconhecimento da história literária guineense e fala das inúmeras dificuldades que rodearam a sua pesquisa, devido à escassez de trabalhos literários na Guiné-Bissau e às dificuldades de publicação. Esses fatores contribuíram para que a literatura da Guiné-Bissau seja pouco conhecida no exterior e pouco reconhecida dentro do próprio país. A nossa experiência pessoal de investigação comprova as dificuldades referidas: na biblioteca central da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, há muito poucas obras de escritores guineenses, sendo o mais representado Abdulai Sila.

Há 40 anos, já Manuel Ferreira chamara a atenção para o escasso desenvolvimento literário do país:

Com um índice altíssimo de analfabetismo, até há cerca de duas décadas sem ensino secundário, e só nos últimos anos abrangendo o sétimo ano dos liceus, o seu primeiro jornal (*Pró-Guiné*) surgido apenas em 1924, as suas infra-estruturas não possibilitaram o aparecimento de gerações letradas de onde poderiam ter saído vocações capazes de se responsabilizarem pelo surto de uma literatura guineense de expressão portuguesa num país de cerca de meio milhão de habitantes (Ferreira 1986, p. 90)

Ferreira ilustra claramente os desafios enfrentados pela Guiné-Bissau em termos de alfabetização e desenvolvimento cultural. A combinação de um alto índice de analfabetismo com a introdução tardia de uma imprensa nacional e a falta de infraestrutura educacional adequada formaram barreiras significativas ao surgimento de uma literatura guineense:

Muitas razões terão contribuído para esse aparecimento de uma literatura feita por guineenses, portanto de uma elite que pudesse assumir-se como produtora de literatura. E sobretudo do facto de as guerras da resistência movidas pelos africanos à ocupação portuguesa se prolongarem até à segunda década deste século o que certamente dificultou a fiação dos Portugueses e a instauração de estruturas de colonização, escolas, serviços, de utilidade pública, como aconteceu nas outras colónias. Do mesmo modo, a Administração Portuguesa terá logrado fixar-se no interior até ao princípio deste século, o que explica a débil implantação de estruturas educacionais, não tendo assim o poder colonial proporcionando o acesso da população à instrução, à cultura e a consequente existência de guineenses formados no país (só nos anos 60 é implantado decisivamente o ensino secundário no país). (Laranjeira 1995, p. 356)

Esta afirmação de Laranjeira corresponde à opinião de Hamilton: no campo da educação, o primeiro liceu na Guiné, o Colégio-liceu de Bissau, só foi criado em 1949; e, como testemunho do pouco acesso que os jovens africanos tinham a esta escola até 1960, apenas catorze guineenses tinham concluído um curso superior. Contudo, apesar da ausência ou de fraqueza das bases institucionais necessárias para a emergência de uma pequena burguesia e de uma *elite* intelectual indígenas, a Guiné Colonial não era um terreno baldio em matéria de atividades viradas para crescentes sentimentos nacionalistas.

Durante a luta pela libertação, o PAIGC promoveu uma profunda campanha de alfabetização, consciente de que a sua juventude poderia servir de exemplo para revelar o plano de criação e construir uma literatura autêntica para o seu país. Em janeiro de 1977, surgiu o primeiro sinal com *Mantêhas para quem luta! A nova poesia da Guiné-Bissau*. Era um pequeno livro de 103 páginas, que reúne 14 poetas, a saber: Agnelo Augusto Regalla, António Cabral, António Sérgio Maria Davyes, António Soares Lopes Júnior (Tony Tcheca), Armando Salvaterra, Carlos Alberto Alves de Almada, Hélder Proença, Jorge Ampa, José Carlos Schwarz, José Pedro Sequeira, Justino Nunes Monteiro, Hagib Farid, Norberto Tavares e Tomás Soares Paquete.

Apesar disso e de outros autores e publicações que surgiram entretanto, é crucial investir em educação e infraestruturas culturais, valorizando e incentivando novas gerações de escritores e intelectuais.

2.3. A literatura guineense e a obra de Abdulai Sila

Ler e discutir a literatura de Abdulai Sila é uma forma de aproximação a África e, em particular, à Guiné-Bissau; é também uma forma de valorizar as questões culturais, especialmente aquelas que estão ligadas à construção das identidades culturais e aos projetos de formação do Estado Nação. Assim, quanto mais se aprofunda na literatura guineense, maior é a compreensão que se tem sobre o país que conquistou a independência em 1973.

Sebastião Marques Cardoso (2017), no seu artigo intitulado *A literatura no Boletim Cultural da Guiné-Portuguesa (1946-1973): Uma leitura Pós-colonial do conto “Tribulações de um balanta”*, considera a literatura como “um instrumento que permite um olhar diferente”. Segundo ele, a literatura, além de arte criativa, serve como repositório de conhecimento, memória e representação, funcionando como uma fonte rica e diversa para divulgação e manutenção de culturas e o resgate de memórias individuais e coletivas.

Também Leite (2014) faz uma descrição da literatura como objeto particular da identidade cultural de um determinado povo, dizendo aquilo que a história às vezes silencia:

A literatura assume-se, nesse contexto, como um meio singular de preenchimento de espaços deixados pelos discursos da história, que inquietam ou que foram declinados pelos canais oficiais, dando voz a personagens anódinas ou marginalizadas conseguem dizer o que a história oficial emudece (Leite 2014, p.14)

Este trecho remete-nos para a capacidade única da literatura para explorar e iluminar os vazios deixados pela historiografia oficial. De facto, a literatura assume-se como uma ferramenta poderosa de subversão e complementaridade, permitindo que vozes silenciadas ou marginalizadas encontrem espaço para se expressarem. Ao contrário dos discursos históricos tradicionais, frequentemente marcados por uma visão normativa e seletiva, a literatura tem a liberdade de penetrar nas subjetividades, nas experiências quotidianas e nos contextos individuais que muitas vezes escapam ao registo oficial.

A citação de Leite (2014) destaca a importância de reconhecer que a história oficial tende a privilegiar certas narrativas enquanto ignora outras, especialmente as que não servem os interesses dominantes. A literatura, com a sua capacidade de criar mundos ficcionais e de personificar as consequências do passado, torna-se um meio privilegiado de dar vida a essas narrativas negligenciadas. Esta função reparadora da literatura não só enriquece o panorama cultural e identitário de um povo, mas também promove uma reflexão crítica sobre os processos históricos e a forma como estes são narrados e perpetuados.

A literatura pode ser entendida como uma manifestação artística que educa e organiza a forma de expressão do pensamento humano, refletindo tanto os momentos históricos vividos quanto os ideais almejados para o futuro. Ela desempenha um papel fundamental em diversas instâncias do processo do aprendizado. No contexto da literatura guineense, torna-se imprescindível analisar a contribuição do escritor guineense Abdulai Sila, cuja obra se insere tanto na esfera nacional quanto no cenário literário internacional.

Leite (2014), ao abordar a literatura guineense moderna em língua portuguesa, destaca a presença de uma consciência contínua da emergência da nação, o que pressupõe uma busca da identidade. Mesmo antes da independência da Guiné-Bissau, ficou sempre evidente a constante luta contra as imposições colonialistas e, após a independência, mantém-se o registo e a consciencialização das suas crenças e culturas.

Abdulai Sila representa uma voz significativa da cultura guineense, projetando, por meio de sua escrita, memórias e experiências do percurso histórico do seu país. Sila utiliza as suas narrativas para reviver e preservar as memórias de um povo que enfrentou séculos de colonização, conflitos e transformações. Em obras como *Eterna Paixão* (1994), *A Última Tragédia* (1995) e *Mistida* (1997), ele retrata as adversidades e a resistência do povo guineense, destacando a resiliência e a esperança que marcaram a trajetória do país.

Através de personagens complexas e cenários verosímeis, Sila constrói as personagens e explora as nuances da identidade cultural guineense. A sua escrita mergulha profundamente nas tradições, costumes e valores que definem o tecido social da Guiné-Bissau. Ele destaca a riqueza da diversidade étnica e cultural, celebrando a pluralidade que caracteriza a nação.

Abdulai Sila nasceu a 1 de abril de 1958 em Catió (Quinhamel), no sul da Guiné-Bissau. Cresceu e fez os estudos primários na sua aldeia, mudando-se depois para a capital, Bissau, com o objetivo de realizar os estudos secundários. Em Bissau, conseguiu uma bolsa de estudos para estudar engenharia eletromecânica na Alemanha. Após finalizar a sua graduação, voltou para o seu país e aí participou da fundação do INEP, instituição de reconhecimento nacional e internacional que desenvolve estudos teóricos e aplicados nas áreas de ciências políticas, económicas, sociais e literárias e outros.

Abdulai Sila é engenheiro de profissão, e também romancista e dramaturgo. No campo literário publicou nove obras: os romances *Eterna Paixão* (1994), *A Última Tragédia* (1995), *Mistida* (1997) e *Memórias SOMÂnticas* (2016); e as peças de teatro *As Orações de Mansata* (2007), *Dois Tiros Uma Gargalhada* (2013), *Kanagaluta* (2018), *DEIH* (2022) e *Trilogia de Padjigada* (2023). É importante sublinhar que todas essas obras vieram a lume pela *Kusi Mon Editoria*, empresa sob gestão do próprio autor. Mais tarde algumas das obras tiveram uma segunda impressão com editoras internacionais.

Em 1987, junto com o seu irmão, criou a SITEC, uma empresa de informática gerida por ele. A referida empresa contribuiu bastante para a formação dos jovens guineenses em termos profissionais.

Abdulai Sila, participou na criação da revista *Tcholona* e publicou contos como *O Reencontro*, em 1994. Também desenvolveu e publicou vários estudos para o INEP. Além disso, foi presidente da Associação de Escritores da Guiné-Bissau (2013-2017) e investigador Sênior associado da University of Maryland (Senior Visiting fellow, 2005). Por outro lado, além do título de consultor no domínio das tecnologias da informação e comunicação (TIC), é presidente da Direção do PEN GB, uma Associação Cultural composta por escritores, jornalistas, editores e tradutores. Sendo Embaixador Regional (Regional Botschafter) da Technische Universität Dresden (Alemanha), Sila apoia muitos jovens. Em 2012, foi condecorado pelo Governo Francês com o grau de Cavaleiro da Ordem das Artes e das Letras. Em 2022, foi o vencedor do prémio Literário Guerra Junqueiro.

Numa entrevista realizada por Fernanda Cavacas, Sila revela que o seu gosto pela literatura surgiu na juventude. Já em 1976, quando ainda frequentava a escola, a sua professora de português tinha identificado o seu dom e a sua notável aptidão para a escrita:

Comecei a escrever na Escola. Eu devo agradecer a uma professora que tive, uma professora de português. Salvo erro foi em 1976, quando aconteceu o massacre de Soweto. Nós tínhamos acabado de sair de um período de guerra e na nossa turma achámos que devíamos render uma homenagem àqueles jovens que tinham sido massacrados e fizemos um jornal mural. Foi assim que tudo começou. Dividimo-nos em grupos e ao meu coube a tarefa de fazer o editorial. Foi a minha primeira experiência - escrever o editorial. Eu tinha vivido intensamente a guerra e tentei exprimir aqueles sentimentos... Quando entregámos o trabalho, a professora gostou e disse-me: “deves continuar a escrever”. Não me esqueço disso. A partir daí passei a sentir estímulo a necessidade de escrever e fui escrevendo um diário porque não tinha outras coisas para escrever. Foi assim que comecei (Sila 2002, p. 8).

Embora tenham recebido um reconhecimento limitado, as obras de Abdulai Sila revelam uma dualidade intrínseca presente numa única comunidade. De um lado, há a esfera mais rural e patriarcal, em que as mulheres são responsáveis pela manutenção doméstica, enquanto os homens se dedicam intensivamente à agricultura. Do outro lado, encontra-se o centro urbano, caracterizado pelo luxo, a corrupção e a desigualdade social resultantes do capitalismo. Este sistema transforma o cotidiano numa corrida incessante, em que até mesmo atividades simples, como conversas e visitas entre vizinhos, exigem uma gestão rigorosa do tempo.

Como observa Adulai Baldé, não é fácil residir e escrever “num país onde a literatura é limitada a uma pequena camada social, à elite guineense”. É essencial evidenciar o descaso social, particularmente em relação às mulheres que lutaram para que hoje o povo guineense possa orgulhar-se de sua identidade nacional.

A narrativa literária coloca em relação o processo histórico e as formas literárias que articulam a experiência guineense mediante três instâncias: a do estabelecimento de fé, a imposição cultural e a violência psicológica. Por essas instâncias, através das personagens, a narrativa experimenta momentos significativos de conciliações e embates entre o colonizador e o colonizado no território da Guiné-Bissau. Isso mostra as primeiras contradições do colonizador e a consciência do colonizado diante de um mundo novo que se estava procurando, a independência nacional.

III. Estudo de caso: *A Última Tragédia*, de Abdulai Sila

III.1. Análise da obra

A tragédia tem sempre duas caras. Uma, sinistra, para chorar; a outra, cômica, para rir até às lágrimas, pois rir e chorar são filhos gêmeos do pai Coração e da mãe Boca.

Abdulai Sila, *A Última Tragédia* (1995)

Dentro do contexto de *A Última Tragédia*, esta citação pode ser vista como uma reflexão sobre a experiência colonial e pós-colonial da Guiné-Bissau. As personagens principais da obra, e por extensão o próprio povo guineense, enfrentam tragédias que são tanto dolorosas quanto, por vezes, marcadas por momentos de humor que surgem como uma forma de resistência e resiliência. Essa dualidade, ao mesmo tempo crua e cheia de humanidade, reflete uma estratégia profundamente enraizada na cultura guineense para lidar com as adversidades, permitindo que a dor seja acompanhada por lampejos de esperança, mesmo nos momentos mais sombrios.

Essa característica, que se traduz numa espécie de humor resiliente, pode ser interpretada como uma forma de sobrevivência emocional e cultural em meio às pressões esmagadoras de um sistema colonial desumanizador e das dificuldades do período pós-colonial. Através dessa citação, Abdulai Sila capta a complexidade das emoções humanas e a resistência silenciosa e contínua do povo guineense, que, mesmo enfrentando a opressão, conseguiu preservar a sua dignidade e identidade cultural.

A Última Tragédia também explora, de maneira subtil, mas incisiva, a ligação entre o individual e o coletivo, sugerindo que a experiência de cada personagem espelha as vivências de um povo inteiro. A alegria, aqui, não é apenas um alívio temporário, mas um ato de afirmação perante as forças que procuram apagar as narrativas e as memórias culturais. De facto, essa resiliência manifesta-se em momentos que parecem contraditórios, como o riso diante do sofrimento, mas que, no fundo, são profundamente humanos.

Ao integrar esta reflexão no contexto mais amplo das experiências históricas e culturais da Guiné-Bissau, Sila oferece uma visão rica e multifacetada da tragédia e da força interior que define a sua terra e o seu povo. Assim, a citação não é apenas uma observação sobre as personagens da obra, mas também um testemunho da capacidade de transformar a dor em força, e o sofrimento numa forma de construção de futuro.

Pretendemos neste trabalho fazer uma análise do contexto histórico da *A Última Tragédia*, a fim de propor uma reflexão sobre o papel desempenhado por essa obra na construção histórica da identidade da Guiné-Bissau.

O romance *A Última Tragédia* é a segunda obra de Abdulai Sila, publicada em 1995, um ano depois das primeiras eleições democráticas da Guiné-Bissau, em que João Bernaldo Vieira (Nino Vieira) foi eleito Presidente. Sila apresenta uma profunda ambivalência narrativa, espelhando as dualidades que permeiam as relações humanas e sociais no contexto colonial. Esta obra reflete, de forma simultaneamente simbólica e crítica, as tensões entre duas realidades opostas: a do colonizador português, figura que se impõe pela força e pela convicção na superioridade de sua missão civilizadora, e a do colonizado guineense, sujeito em busca de direitos e reconhecimento.

Neste contexto, já no primeiro capítulo de *A Última Tragédia*, intitulado *Um Mundo Tão Diferente*, Abdulai Sila estabelece um contraste marcante entre dois mundos: o dos colonizadores brancos/europeus e o dos africanos colonizados. Este contraste não é apenas racial, mas também cultural, social e económico. A seguir, vamos explorar alguns aspetos importantes.

No centro da narrativa está a personagem Ndani, o fio condutor de toda a narrativa. Ela foi predestinada a enfrentar com coragem uma vida difícil. Ela resiste contra a maldição profetizada pelo Djambakus (curandeiro ou feiticeiro), que disse que ela era portadora de um mau espírito e que a sua vida seria marcada por desordens e tragédias:

Toda a gente acreditara numa profecia de um maldito *djambakus* que afirmara ser ela portadora de um mau espírito, de alma de um defunto mau, e lhe vaticinara conseqüentemente uma existência turbulenta, uma vida de desgraça, de tragédia até ao fim (Sila 1995, pp. 19-20).

Assim, Ndani exilou-se na capital, Bissau, em busca de uma vida melhor. Ao inserir-se no novo mundo, um mundo tão diferente, teve que “enfrentar sem abalado a fadiga, a fome e a sede que ameaçavam há várias horas sabotar a sua iniciativa” (Sila 1995, p. 15). Esta situação de sofrimento faz lembrar *Vidas Secas*, do brasileiro Graciliano Ramos: “Na planície avermelhada os juazeiros alargavam duas manchas verdes. Os infelizes tinham caminhado o dia inteiro, estavam cansados e famintos” (Ramos 1938, p. 3). No momento em que Ndani procurava emprego, é recebida inicialmente com hostilidade por Maria Deolinda, a patroa. Num dos primeiros encontros, Dona Maria che-

gou a atirar água contra Ndani, como sinal de desprezo e rejeição. Apesar dessa recepção negativa, Ndani persistiu, mesmo passando por um período de grande angústia e sem ter onde se abrigar. A sua insistência acabaria por levá-la a ser aceite como empregada doméstica na casa de Dona Maria.

No entanto, ao ser admitida, Ndani deparou-se com a necessidade de abandonar os seus costumes e tradições culturais. Foi forçada a adotar uma nova civilização, o que incluiu mudanças significativas na sua identidade e estilo de vida. Entre as transformações impostas estava a mudança do seu nome para Daniela, que anteriormente sublinhávamos, a adoção de novos modos de comportamento, como a maneira correta de sentar-se à mesa, e a conversão religiosa através do batismo na religião católica.

Essas mudanças evidenciam a imposição cultural dos colonizadores sobre os nativos, exigindo que Ndani, assim como muitos outros, abdicasse da sua própria identidade para se conformar às expectativas e normas dos colonizadores. A história de Ndani exemplifica a luta e o sacrifício enfrentados pelos colonizados, enquanto tentavam sobreviver e adaptar-se num ambiente dominado por valores e práticas estrangeiras.

O padre disse que os europeus vieram à África para salvar os africanos. Estás a ouvir, Daniela? O padre ainda disse que dantes esta salvação consistia em levar os negros para longe, lá para as Américas, não teriam as máscaras nem as estatuas que veneravam, nem as árvores sagradas... Mas depois viu-se que este não era o melhor método e então tivemos nós os europeus que vir para África ensinar a religião cristã e salvar as vossas almas... Manteve-se de pé junto a Ndani, [...] depois de o Djambakus ter dito que ela era portadora de um mau espírito no corpo. O pai tinha obtido o colar do mesmo *djambakus*³. No entanto, poucos dias depois perdera o colar junto com o chifre... E aquele objeto que acabara de receber de Dona Linda, tinha também algum poder? Qual? (Sila 1995, p. 35)

A dominação e a resistência manifestam-se através do choque cultural presente na narrativa. Por um lado, Ndani perde o seu nome africano, sendo forçada a adotar o nome europeu e a carregar uma cruz católica ao pescoço. Este símbolo de imposição religiosa representa a tentativa dos colonizadores de suprimir e substituir as tradições locais pelos valores europeus. No entanto, a lógica nativa de Ndani interpreta esse objeto europeu à luz dos parâmetros de sua própria religião tradicional, subvertendo parcialmente o significado imposto pelos colonizadores.

³ Djambakus – feiticeiro, curandeiro tradicional.

Simultaneamente, Abdulai Sila cria um espaço na narrativa que permite ao leitor compreender a complexa convivência entre as culturas europeia e africana. Já Franz Fanon observava que:

Deve ser encontrada uma solução, no plano objectivo como no plano subjectivo. O negro deve conduzir a luta nos dois planos: [...] toda a libertação unilateral é imperfeita, e o pior erro seria acreditar na sua dependência mecânica. A realidade exige uma compreensão total. E não vale a pena vir com-a-mão-no-peito, proclamar que se trata de salvar a alma (Fanon 1975, p. 27).

Abdulai Sila expõe a violência simbólica e física da colonização e destaca a resiliência e a adaptabilidade dos guineenses. A jovem Ndani, ao lidar com as imposições culturais, demonstra uma resistência silenciosa e uma capacidade de negociação cultural que lhe permite manter aspectos essenciais de sua identidade. Segundo Fanon, no capítulo “A Mulher de cor e o Branco” de *Pele Negra Máscaras Brancas* (1975):

Sou branco, quer dizer que tenho a meu favor a beleza e a virtude, que nunca foram negras. Sou da cor do dia...
Sou negro, realizando uma fusão total com o mundo, uma compreensão simpática da terra, uma perda do meu eu no coração dos cosmos, e o branco, por mais inteligente que seja, não poderá compreender Armstrong nem os contos do Congo. Se eu sou negro, não é devido a uma maldição, mas porque, tendo entendido a minha pele, pude captar todas as emanções cósmicas. Sou verdadeiramente uma gota de sol sobre a terra. [...]. Então já não podendo escurecer, já não podendo enegrecer o mundo, vai tentar embranquecê-lo, no seu corpo e no seu pensamento (Fanon 1975, p. 59).

Além disso, a convivência entre as culturas não é apresentada de forma simplista. Sila retrata as tensões, os conflitos e as fusões que ocorrem quando culturas tão diferentes são forçadas a coexistir. Essa convivência é marcada tanto por atos de violência e imposição quanto por momentos de troca e influências mútuas. O autor destaca assim a capacidade dos colonizados de reinterpretarem e darem significado aos elementos culturais impostos, encontrando formas de preservar sua própria identidade dentro de um contexto opressivo.

Entretanto, podemos observar que *A Última Tragédia* oferece uma visão profunda da interação entre a dominação e a resistência cultural. Sila convida o leitor a refletir sobre a complexidade dessas interações e a reconhecer a riqueza e a profundidade da identidade guineense, moldada em meio a pressões externas e internas. Esse encontro

tenso entre culturas tão diferentes aparece nos trechos a seguir, que expõem os valores contrastantes em conflito e o início da diáspora da personagem, dentro de sua própria nação, que, sendo dominada pelo europeu, se torna também estrangeira:

– Senhora⁴ quer criado?

Esta era uma das frases da língua dos brancos que aprendera quando decidira ir para Bissau arranjar trabalho, trabalho de criado, numa casa qualquer de brancos. A ideia nascera num dia que para ela se tornara inesquecível depois de um longo *djumba*⁵ (Sila 1995, p. 14).

... O fato de ela ter molhado deve ser sido uma atitude talvez normal entre os brancos, uma reação que ocorre provavelmente sempre que se vê pela primeira vez uma rapariga desconhecida colada ao portão quando se regam plantas. Lembrou-se de a madrastra ter dito uma vez que os brancos tinham uma afeição especial por essas coisinhas coloridas e freichas que se chamam de flor, que vendem muito caro, algumas delas parecidas com *Badjik*⁶, mas não serviam pra nada, não davam sequer pra comer (Sila 1995, p. 16-17).

A materialidade híbrida da narrativa, que apresenta a língua nativa sem fazer a tradução, convida o leitor a confrontar-se com o impasse em que as personagens se encontram: Ndani não pode traduzir e interpretar as atitudes, os princípios, de um povo, os brancos, que procura submetê-la, ao mesmo tempo que os termos e valores da cultura local resistem na solidez do vocabulário nativo, presentes no texto, enigmáticos para quem não domina a língua nos trechos citados.

A narrativa faz uso de elementos como o crioulo, enriquecendo a obra com uma textura linguística que evoca o universo cultural guineense. A integração de expressões e modos de falar locais confere autenticidade ao texto e reforça o compromisso de Abdulai Sila com a valorização e representação da identidade nacional.

Tanto Abdulai Sila quanto Mia Couto e Senghor exploram a coexistência de línguas e culturas em territórios africanos. Termos como “educação ambiental”, “somos cientistas” e “meio ambiente” não existem nas línguas locais, mas foram traduzidos: “cientista” como *Inguetha*, que significa feiticheiro, e “meio ambiente” como *Ntumbuluku*. Na mesma perspectiva, Léopold Sédar Senghor, no seu poema intitulado *Joal*, combina a sua língua nativa, o serer, com o francês. *Kor siga*, que é um grito, evoca o espírito tradicional. O uso do crioulo (Guiné-Bissau), do serer (Senegal) e do changana (Mo-

⁴ Senhora – expressão do crioulo guineense; “senhora”, em português.

⁵ Djumbai – conversa ou discussão.

⁶ Badjik – planta comestível.

çambique) nos textos sublinha a força das tradições locais e a contestação ao monopólio cultural imposto pelos portugueses e franceses.

Observou Mia Couto no seu livro *E se Obama fosse africano*:

As culturas sobrevivem enquanto se mantiverem produtivas, enquanto forem sujeitos de mudança e elas próprias dialogarem e se mestiçarem com outras culturas. As línguas e as culturas fazem como as criaturas: trocam genes e inventam simbioses como resposta aos desafios do tempo e do ambiente (Couto 2013, p.18).

Couto ressalta a natureza dinâmica das culturas e das línguas, comparando-as a organismos vivos que se adaptam, evoluem e se transformam em resposta às pressões ambientais e temporais. A produtividade cultural não se refere apenas à criação de bens materiais, mas também à produção intelectual, artística e social que permite à cultura evoluir e responder aos desafios contemporâneos. As culturas que estagnam ou resistem à mudança correm o risco de desaparecer. O diálogo e a mestiçagem com outras culturas são essenciais para a sobrevivência cultural. A interação entre diferentes culturas permite a troca de ideias, práticas e valores, enriquecendo ambas as partes envolvidas. Este processo de mestiçagem gera novas formas culturais híbridas, que são mais adaptáveis e resilientes frente às mudanças. O autor vê essa capacidade de troca e reinvenção como uma resposta natural e eficaz aos desafios impostos pelo tempo e pelo ambiente.

Esta visão de Mia Couto sobre a dinâmica cultural enfatiza a importância da adaptabilidade, produtividade e interação para a sobrevivência e o florescimento das culturas e das línguas. Dentro de um mundo globalizado, onde as culturas estão cada vez mais interconectadas, a capacidade de dialogar e de se mestiçar com outras culturas torna-se crucial. Este processo preserva as identidades culturais e enriquece-as, criando novas formas de expressão e coexistência.

O romance constitui uma poderosa denúncia do abandono social e político enfrentado por aqueles que, durante o período de luta pela independência da Guiné-Bissau (1963-1973), almejaram um futuro de igualdade e justiça. A obra é uma plataforma de voz para os excluídos do projeto de construção da nação pós-colonial, ao mesmo tempo que reflete sobre os desafios que marcaram as primeiras fases da formação do Estado guineense e que ainda repercutem na instabilidade política contemporânea:

Pode mandar só quem sabe pensar. [...] Quando precisa de um novo conselheiro, um ou mais não interessa, o método é o mesmo, o régulo chama a população e explica o problema: precisa de alguém com calma, inteligência e paciência para ajudar a pensar nos problemas que a tabanca tem naquele momento e nos que hão-de vir; precisa de alguém com experiência e de confiança, uma pessoa que não vai fazer *djanfa*⁷ depois. (Sila 1995, p. 122)

No segundo momento da narrativa, a história concentra-se em Quinhamel; o autor cria uma personagem que é um líder tradicional e chefe de tabanca⁸, capaz de questionar a supremacia dos colonizadores brancos. O régulo Bsum Nanki é retratado como uma autoridade tradicional responsável pela liderança de sua comunidade. Quando o administrador do posto o obriga a pagar um imposto do qual os régulos de tabancas estavam isentos, Bsum Nanki decide confrontar essa injustiça com coragem e determinação:

- Toda agente paga.
- Tu também?
- Eu sou régulo.
- E depois.
- Régulo não paga.
- Quem te garantiu isso?
- É costume.
- Está escrito nalguma lei que os régulos não são obrigados a pagar os impostos? Tens algum documento de isenção? (Sila 1995, p. 71).

Furioso e revoltado com a situação, Bsum Nanki elabora diversas estratégias para expulsar o administrador da sua tabanca. Esta resistência não se limita a ações de desafio direto, mas inclui também a formulação de táticas subtis para minar a autoridade do administrador. A narrativa destaca a habilidade de Bsum Nanki em mobilizar a sua comunidade e utilizar a sua posição de liderança para desafiar a opressão colonial, simbolizando a resistência indígena contra a dominação estrangeira.

A única forma que o dono da terra encontrou para expulsar o branco foi adotar estratégias de modernização, ou seja, imitar os modos do colonizador. Sob a perspectiva de “montar um plano contra o Chefe de Posto”, primeiramente, “a única coisa que aparecia na sua cabeça era matar o homem” (Sila 1995, pp. 78-79), com a ajuda do seu amigo *muru*⁹ (mouro) Karamoko Darame. Ele pensou em usar um *korité*¹⁰: “era muito

⁷ *Djanfa* – traição.

⁸ *Tabanca* – comunidade rural, aldeia.

⁹ *Muru* – marabu, feiticeiro.

¹⁰ *Korité* – maldição.

simples. Nem sequer ia tocá-lo. Mandava botar-lhe um *korité* e o sacana nunca mais brincava com ninguém” (Sila 1995, p. 79). Contudo, o plano não se concretizou porque o seu amigo disse que isso não funcionava com os brancos. O régulo exprime as suas dúvidas:

Mas há uma coisa no meio disso tudo que é preciso esclarecer. Se o branco faz um remédio e um preto toma esse remédio, dá certo, tem o mesmo efeito tanto no corpo do branco como no corpo do preto. Agora quando o preto faz um mezinho para o branco aí não pega. Porquê? Se mesmo o Padre diz que corpo de branco e corpo de preto é a mesma coisa, foi Deus que fez da mesma maneira, as almas também vão todas juntas para o reino de Deus, então tinha que descobrir por que é que mezinho de preto não pegava com branco. Pode até ser só complexo do preto que sempre aceita que o branco é superior (Sila 1995, p. 79-80)

Decidiu assim construir uma grande casa ao estilo europeu, superior à do administrador colonial. Além disso, planeou a construção de uma escola, com a convicção de que a educação constituía a base da supremacia branca e colonial. Ele acreditava que, ao construir uma escola e contratar um professor nativo, poderia promover a mudança de mentalidade do seu povo e combater o colonialismo. Também decidiu casar-se com uma jovem que possuía conhecimentos de gestão doméstica ao estilo europeu, ainda que tal não refletisse a realidade endógena.

No entanto, no confronto entre o régulo e o administrador, surge novamente a figura de Ndani, escolhida pelo chefe da aldeia, Bsum Nanki, para sua sexta esposa. A escolha deveu-se ao facto de Ndani ter tido contacto com o mundo dos brancos, uma vez que trabalhara para uma patroa portuguesa e passara pelo processo de civilização imposto pelos colonizadores. Este casamento foi forçado, sem o consentimento da jovem.

Como é costume no casamento tradicional, há regras estabelecidas pela comunidade. Na primeira noite, a mulher deve passar por um teste de virgindade com o marido. Nessa noite, o régulo constatou que Ndani havia perdido a virgindade devido à violência sexual perpetrada pelo seu antigo patrão, o senhor Leitão, marido de Dona Linda. Esta descoberta fez com que o régulo abandonasse a casa construída como um símbolo de vingança.

Além disso, a narrativa introduz a figura do professor, assimilado e catequizado pelos missionários católicos. Este jovem professor foi convidado pelo régulo para as-

sumir a escola que ele havia construído. Ndani e o professor acabam por se apaixonar e iniciam um relacionamento. O régulo, apesar da sua decepção, mantinha como objetivo central a concretização de um grande projeto de nação, apoiado num *testamento* que serviria como guia orientador de um líder. Este documento deveria definir que o poder, enquanto instrumento de autoridade, seria exercido para o benefício coletivo da comunidade. Por outro lado, Ndani e o professor, determinados a vivenciar momentos de plena felicidade, decidiram deslocar-se para Catió, um novo espaço no desenrolar da narrativa, onde projetaram todas as suas esperanças de alcançar uma vida harmoniosa, afastada das tragédias que marcaram o passado de Ndani: “A esperança renasceu no seu rosto e os olhos voltaram a brilhar no escuro. Esqueceu-se temporariamente da fome e a fadiga evadiu-se”. (Sila 1995, p. 21).

A coragem e a autonomia da jovem Ndani, também chamada Daniela, manifestam-se igualmente na visão crítica que tem das tradições africanas ainda vigentes na sua sociedade. Como podemos ver na passagem seguinte do romance, Ndani sugeriu ao Professor o que deveria ser escrito no testamento: “Então escreve aí que o casamento forçado deve ser abolido. [...] Acabar com o casamento forçado e o casamento fingido. Casamento, só quando as pessoas se amam, tinha ela dito e com toda a razão” (Sila 1995, p. 139-140).

Também Paulina Chiziane, a primeira mulher a publicar um romance em Moçambique, nos chama a atenção com a personagem de Sarnau e Mwando, na obra intitulada *Balada de Amor ao Vento*, publicada em 1990. Nela, a autora trata das questões do amor, da poligamia e dos desafios enfrentados pelas mulheres em sociedades tradicionais moçambicanas: “– Vejo tudo maravilhoso. Tudo é belo quando as pessoas se amam” (Chiziane 1990, p. 24). Dois jovens apaixonados desejavam viver uma vida amorosa em paz. Mas essa união é brutalmente interrompida pela vontade dos pais do jovem Mwando, que escolheram uma outra mulher para ele, obrigando-o a abandonar Sarnau pela causa da religião estrangeira, o cristianismo:

Vou casar-me brevemente com uma rapariga que os meus pais escolheram para mim. Mas isso não é problema, disse entre as lágrimas. Eu aceito ser a segunda mulher, ou terceira, como quiseres. Se tivesses dez mulheres, eu seria a décima primeira. Mesmo que tivesses cem, eu seria a centésima primeira. O que eu quero é estar ao teu lado. Sarnau, o teu desejo não pode ser realizado. Nunca serás minha mulher, nem segunda, nem terceira, nem centésima primeira. Eu sou cristão e não aceito a poligamia. (Chiziane 1990, p. 29)

Ainda na mesma linha, a escritora portuguesa do século XIX, ensaísta, cronista, romancista e crítica literária, uma importante feminista e defensora da educação das mulheres em Portugal na época, Maria Amália Vaz de Carvalho, no romance *Serões no Campo* (1885), afirma: “O amor vem do Céu! Dois corações honestos que se ajuntam são uma oração que Deus aceita!” (Carvalho 1885, p. 12).

Em Catió, o ambiente de aparente tranquilidade foi rapidamente interrompido quando o professor, marido de Ndani, se tornou vítima do abuso de poder colonial durante uma partida de futebol entre casados e solteiros. O administrador do posto, símbolo da autoridade colonial, perpetrou sucessivas agressões físicas contra o professor, evidenciando a arbitrariedade e a violência características do regime colonial.

O Professor toma consciência da incongruência entre os discursos e as práticas cristãs que os colonizadores trouxeram às terras africanas. O catolicismo que aprendera na Missão dos Padres italianos era benevolente e fraterno, enquanto o colonialismo, ironicamente, usando o nome Deus, se manifestava cruel e injusto (Bispo 2013, p. 71, *apud* Cá 2020, p. 58).

Perante tal humilhação, o Professor, movido pelo desejo de justiça e preservação da sua dignidade, decidiu confrontar o administrador, num gesto de resistência que resultou num conflito direto:

Ficou durante uns momentos sem saber como reagir. Foi tudo tão rápido, tão surpreendente, tão violento. Só quando viu a mão subir outra vez no ar é que se deu conta do que estava sucedendo. Na sua memória surgiu como um relâmpago uma cena idêntica, passada há muitos anos atrás na sua tabanca natal. Um comerciante branco tinha acabado de esbofetear o seu pai. Viu a mão branca a aproximar-se outra vez do seu rosto. Sentiu algo crescer dentro de si. Não sabia se era uma onda de fúria ou um desejo de vingança. Reagiu com rapidez. Desviou todo o tronco para trás e viu a mão passar perto do seu nariz, assobiando. No instante seguinte era o seu punho a embater nas bochechas do branco. Depois seguiu-se um outro golpe na face e outro ainda que fez sair um jorro de sangue do nariz e um grito agudo da boca do administrador. (Sila 1995, p. 172-173).

Como consequência, foi brutalmente preso, [...] “as mãos atadas atrás das costas, sem poder expulsar as moscas que lhe iriam sugar o sangue fresco brotar da boca, do nariz, do queixo, de todo o corpo” (Sila 1995, p. 174). Depois, foi julgado e deportado para São Tomé, um dos destinos utilizados pelos portugueses para castigarem prisioneiros acusados de desafiar as leis e a ordem colonial. Também Obem Ko, habitante

da tabanca de Ilondé, pai do Professor, foi vítima dessa injustiça e violência colonial quando reagiu agressivamente ao abuso de um comerciante, o que causou a sua morte. Este episódio expõe a repressão inerente ao colonialismo e revela as formas de resistência e as duras consequências impostas aos que se opunham ao sistema.

Na verdade, de acordo com Ianes Augusto Cá, “a tragédia nasce pela verificação do espírito maligno em Ndani” (Cá 2020, p. 49). A jovem Ndani seria metaforicamente a representação da nação guineense, que passou por muitas formas de violência durante a formação do Estado nacional. De facto, seria impossível a concretização da tragédia sem a materialidade do corpo e da violência simbólica, sendo o corpo feminino apresentado simultaneamente como gerador e regenerador. A deslocação compulsória, a aculturação, a catequese, o batismo, o casamento forçado, a solidão, o deslocamento brusco com o marido e as fatalidades são sinais dessas violências experimentadas por Ndani. No entanto, essa experiência, apesar de se ter materializado no plano individual da narrativa, é na realidade plural. Porém, uma vez que constitui uma subjetividade compartilhada através da própria memória histórica e coletiva, representa a trajetória de uma nação. Assim, como sublinha Alfredo Bosi (2002, p. 27), “uma condição traz em si múltiplas formas concretas da existência interpessoal e subjetiva, a memória e o sonho, as marcas do cotidiano no coração e na mente”.

Essas ações refletem uma estratégia deliberada de resistência e adaptação, em que o líder local tenta utilizar as ferramentas e símbolos do poder colonial para subverter a própria estrutura colonialista. Ao adotar aspetos da cultura europeia, ele visa equiparar-se aos colonizadores e apropriar-se dos seus símbolos de poder para desafiar e eventualmente dismantelar a dominação colonial. É desta perspectiva que vamos retomar o historiador africano Joseph Ki-Zerbo: “a África de que o mundo necessita é um continente capaz de ficar de pé. É uma África consciente do seu próprio passado e capaz de continuar reinvestindo este passado em seu presente e futuro”.

Esse episódio ilustra a complexidade das relações de poder no contexto colonial, em que os líderes tradicionais sofrem os impactos das políticas coloniais, mas também encontram maneiras de resistir e afirmar a sua autonomia. A luta de Bsum Nanki contra o administrador do posto exemplifica a tensão entre a imposição colonial e a resistência local, oferecendo uma visão crítica das dinâmicas de poder e resistência durante o período colonial:

Pois, é um plano de como tirar os brancos a mandar nesta terra. Não! Não é matar ninguém. Não é matar nem expulsar ninguém. É só pôr os brancos no seu lugar. Já conheces o sô Cunha e o sô Garcia? São brancos, mas são meus amigos. Se alguém tentar tocá-los, vai ter problema comigo. (Sila 1995, p. 123)

No poder do pensamento, o régulo acredita que duas cabeças pensam melhor do que uma e está ciente de que os habitantes da sua terra são tão capazes quanto os brancos que os dominam, que ele considera como sendo a escória da sociedade portuguesa:

Duas cabeças valem mais do que uma cabeça. Ele tinha posto três cabeças a juntar à sua. E não eram cabeças quaisquer, ocas, que não sabem pensar. Eram cabeças de gente que sabia o que fazia, conhecia maduramente a vida, tanto a vida do preto como a vida do branco. Mas melhor ainda a vida do branco chefe de posto. [...] A maior parte dos brancos que vêm para Guiné é branco coitado. É para arranjar a vida porque lá na Metrópole não tem nada. Se é do Norte, é pescador. Se é do Sul, é também pescador. Se é do centro, é camponês, o trabalho dele é lavar batata ou apanhar uva para fazer vinho. Quando chegam cá, esquecem tudo e pensam que as pessoas não sabem. Mas ele sabia. Sabia até muito bem. Foi o Chefe Magalhães que lhe explicara tudo aquilo, como é que era a vida na terra deles. Era uma boa pessoa, o Magalhães. Era o melhor branco que tinha conhecido até então. Muito simples e honesto, até nem parecia branco de verdade (Sila 1995, p. 67-75).

O trecho reflete a profunda consciência do régulo Bsum Nanki sobre as verdadeiras intenções e origens dos colonizadores. Ele percebe que, apesar da fachada de autoridade e civilização, os brancos não são mais do que indivíduos tentando melhorar as suas próprias vidas à custa dos guineenses. Esse entendimento profundo não se limita à observação crítica dos comportamentos dos colonizadores, mas estende-se a um conhecimento histórico e cultural que expõe a hipocrisia subjacente à imposição do domínio colonial.

Bsum Nanki, ao captar essa dualidade de intenções, utiliza o seu conhecimento como uma poderosa ferramenta de resistência. Ele não se deixa enganar pelas aparências de progresso e civilização que os colonizadores tentam propagar, reconhecendo que tais noções são frequentemente mascaradas para esconder a exploração e a subjugação. Ao expor a verdadeira natureza dos colonizadores, ele desafia a legitimidade de sua autoridade e reivindica a dignidade e a capacidade dos líderes e habitantes locais, reforçando o orgulho e a identidade cultural dos guineenses.

Além disso, Bsum Nanki fortalece a moral e a resiliência da população local, mostrando que os colonizadores, embora armados com tecnologia e uma suposta supe-

rioridade cultural, são vulneráveis devido à sua falta de verdadeira compreensão e respeito pelas culturas locais. Ele subverte a narrativa dominante, posicionando os guineenses não como vítimas passivas, mas como agentes ativos de sua própria história, capazes de resistirem e eventualmente superarem a opressão colonial.

Segundo Carlos Lopes (1987), que acompanha a análise de Cabral:

Portugal foi apenas o guardião cioso dos seus interesses, dos recursos humanos e materiais dos nossos países, ao serviço do imperialismo português em África. Assim, mais do que a presença de quaisquer outras potências em África, a de Portugal foi e continua a ser dependente da presença de outras potências colonizadoras, principalmente da Grã-Bretanha (Lopes 1987, p. 22).

Partindo dessa análise, podemos situar o caráter do colonialismo português: uma “nação relativamente pobre, sem recursos de grande valor económico”, com uma indústria fraca que não permitia uma forte acumulação de capital, não podia, logicamente, sustentar colónias em África. Este caráter de dependência explica certo número de particularidades na Guiné-Bissau. Carlos Lopes sublinha que o colonialismo português se caracterizou ali por uma exploração económica limitada, devido às restrições da metrópole. Portugal, sendo uma nação com recursos económicos limitados e com uma indústria subdesenvolvida, dependia fortemente das suas colónias para obter matérias-primas e produtos agrícolas. No entanto, essa exploração era muitas vezes ineficiente e marcada pela falta de investimento em infraestrutura e desenvolvimento local.

Essa dinâmica colonial criou um sistema em que as elites locais eram cooptadas para manterem a ordem e facilitarem a administração colonial, o que gerava tensões e resistências. As práticas administrativas e militares portuguesas eram frequentemente brutais, refletindo a desesperada tentativa da metrópole de manter o controle sobre as suas colónias.

Além disso, o isolamento económico de Portugal contribuiu para uma dependência crónica de empréstimos e ajuda externa, tanto para o país quanto para as suas colónias. Esse contexto de fragilidade económica e administrativa refletiu-se na forma como o colonialismo foi implementado na Guiné-Bissau, exacerbando as desigualdades e dificultando o desenvolvimento de uma economia robusta e autossuficiente no território colonial.

Ao entender esse cenário, é possível apreciar melhor as complexas relações de poder e resistência que marcaram a história da Guiné-Bissau, tanto durante o período colonial quanto após a independência. Lopes destaca que a luta pela independência foi

uma resistência à opressão colonial e uma busca pela redefinição de identidades e valores culturais, profundamente marcados pela experiência colonial.

Sila utiliza o seu texto para criticar a estrutura colonial e a sua hipocrisia. Os colonizadores chegam a uma nova terra e rapidamente esquecem as suas origens humildes, agindo como se tivessem direito natural à superioridade e à dominação. Esta crítica é uma reflexão poderosa sobre as dinâmicas de poder e a resistência cultural, ressaltando a resiliência dos guineenses frente à imposição colonial.

Trata-se de uma ilustração das tensões e contradições inerentes ao sistema colonial. A percepção aguda e a estratégia de Bsum Nanki servem como um símbolo da resistência mais ampla contra a opressão colonial, evidenciando a complexidade das interações entre colonizadores e colonizados.

A Última Tragédia é uma obra literária que sublinha de maneira clara a astúcia e a resiliência dos líderes tradicionais guineenses, ao mesmo tempo que oferece uma crítica mordaz ao sistema colonial. Abdulai Sila, através de personagens como o régulo Bsum Nanki, que pode ser entendido como representando a figura de Cabral, destaca a luta contínua pela dignidade e pela justiça num contexto de dominação e resistência.

O romance narra os desafios enfrentados pelos líderes tradicionais e expõe as estratégias engenhosas que eles empregam para preservar a sua cultura e autonomia. A figura de Nanki é um exemplo da sabedoria e da tenacidade dos régulos ao confrontar-se com as injustiças e as imposições coloniais. Ele é líder e símbolo de resistência e de luta pela preservação da identidade cultural guineense.

Além disso, a obra de Sila promove uma reflexão profunda sobre as dinâmicas de poder que permeiam a sociedade colonial, revelando as camadas de opressão e resistência que caracterizam este período histórico. Ao abordar temas como a exploração, a subjugação e a luta pela emancipação, *A Última Tragédia* contribui significativamente para a compreensão das complexidades da experiência colonial e pós-colonial na Guiné-Bissau.

Através de uma narrativa rica e envolvente, Sila proporciona uma visão crítica e empática das realidades vividas durante a colonização. A combinação de elementos históricos, culturais e pessoais faz desta obra uma peça fundamental para o entendimento da literatura guineense no contexto lusófono.

III.2. Os temas da identidade, da resistência e da memória cultural

A identidade pós-colonial é um dos temas mais ricos e complexos na literatura contemporânea. As nações que passaram pelo processo de colonização enfrentam o desafio de construir novas narrativas culturais e individuais, profundamente marcadas por um passado de opressão e pelo confronto contínuo entre a tradição e a modernidade. Este esforço de reconstrução identitária envolve a reconciliação com um legado histórico doloroso e a busca por uma voz autêntica que ressoe no mundo atual. A literatura pós-colonial, portanto, reflete essa complexidade e oferece um espaço crítico para questionar, redefinir e afirmar novas identidades culturais. No processo de descolonização, as sociedades veem-se divididas entre o desejo de preservar as suas raízes culturais e a necessidade de se adaptar às novas realidades trazidas pela globalização.

No entanto, na obra de Sila, ainda podemos observar uma necessidade urgente de repensar a identidade nacional a partir de um diálogo entre a cultura europeia e a tradição africana. Essa necessidade reflete o conceito de “temporalidade dupla” de Homi K. Bhabha, caracterizado pela interseção entre o performativo e o pedagógico. Esse diálogo entre duas culturas distintas enriquece a narrativa pós-colonial e abre espaço para uma reflexão mais profunda sobre a construção de identidades híbridas. É o que podemos perceber a partir desta citação:

Temos um território cultural disputado que deve ser perspectivado num tempo duplo; [...] na construção da nação como narração dá-se uma rutura entre a temporalidade continuista e cumulativa do pedagógico e a estratégia repetitiva e a recorrente do performativo. [...]. A tensão entre o pedagógico e o performativo [...] no discurso narrativo da nação converte a referência a um povo – a partir de qualquer que seja a posição política e cultural de que é feita – num problema de conhecimento que assombra a formação simbólica da autoridade social. Os indivíduos não são o início nem o fim da narrativa nacional; representam a fronteira divisória entre os poderes totalizantes do social e as forças que significam os discursos mais específicos a favor do conflitual, dos interesses desiguais e das identidades diferenciadas dentro da população. (Bhabha 2001, p. 541)

A noção de “temporalidade dupla”, conforme apresentada por Homi K. Bhabha, destaca a complexidade envolvida na construção da identidade nacional em contextos pós-coloniais. Bhabha explora a tensão existente entre duas temporalidades: a temporalidade contínua e acumulativa, que ele chama de pedagógica, e a repetitiva e performa-

tiva. Essas duas formas de temporalidade criam uma rutura na narrativa de uma nação, transformando a referência a um povo em desafio epistemológico.

Porém, se examinarmos como a nação é narrada, concluímos que, de acordo com Bhabha, os indivíduos não são apenas o início ou o fim da narrativa nacional. Em vez disso, eles representam um ponto de tensão entre os poderes sociais totalizantes e as forças que expressam interesses e identidades diversas e frequentemente conflitantes dentro da população. Este conflito é essencial para a formação da autoridade social e para a legitimação da identidade nacional.

Portanto, a construção da nação é um processo dinâmico e contínuo, repleto de desafios e negociações. A identidade guineense ou africana em geral deve ser vista como uma negociação que envolve hibridismo e trocas entre as culturas europeia e africana. Essas características são evidentes na postura do régulo Bsum Nanki. Embora afirme que não gosta dos brancos, ele reconhece a possibilidade de aprender diversas lições com eles, destacando a habilidade de pensar. Podemos justificar esta afirmação do régulo a partir do trecho abaixo:

Havia muita coisa que não andava como deve ser e as pessoas deixavam de andar. Porquê? Porque não pensavam. A cabeça não é só para pôr chapéu, toda a gente sabe. É para pensar também. Veja-se só como fazem os brancos. Não é que ele goste dos brancos, longe disso. Mas há que ver uma coisa, não vale a pena dizer que não se vai olhar para o rosto de uma pessoa só porque alguém disse essa pessoa é feia. As vezes até é necessário olhar ainda mais que é para saber exatamente o que é que é feio, se tudo é feio ou há algumas coisas que são feias. Dizer que é feio porque alguém disse que é feio, é muito feio, não é bom. De qualquer maneira, é preciso reconhecer que não por acaso que o branco estava a mandar a cima do preto na terra do preto. (Sila 1995, p. 69)

O régulo aborda questões complexas relacionadas com a percepção, o julgamento e o exercício do poder. Ele reflete sobre a necessidade urgente de pensar de forma crítica, em vez de aceitar passivamente as opiniões alheias ou as normas impostas. Numa das suas reflexões mais marcantes, o régulo recorre a uma imagem poderosa, ao afirmar que a cabeça não serve apenas para usar chapéu, mas, acima de tudo, para pensar. Esta afirmação sublinha a importância da reflexão autónoma e do julgamento próprio, defendendo que cada indivíduo deve assumir a responsabilidade pelo uso crítico da sua capacidade de raciocínio.

A Última Tragédia explora de forma incisiva a busca da identidade num cenário marcado pelos traumas e legados da colonização. A figura do régulo, enquanto líder

tradicional, simboliza a resistência cultural e o confronto entre os valores ancestrais e as influências coloniais. Uma análise rápida parecia afastar a subjetividade deste domínio. Pois é, de fato, uma análise sincera, porque se propõe mostrar que não se poderá explicar o homem fora dessa possibilidade que ele tem de assumir ou negar uma situação dada. Porque o problema da colonização comporta assim não só interseção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem a respeito dessas condições. Ele representa a tensão entre a preservação da tradição e a necessidade de adaptação às novas realidades impostas pelo domínio colonial e pela modernidade emergente.

O uso da imagem pelo régulo destaca também a luta pela autodeterminação, tanto a nível individual como coletivo. Pensar criticamente é um ato de liberdade, especialmente num contexto em que as estruturas coloniais procuraram desvalorizar e subjugar os saberes e as identidades locais. Ao enfatizar o pensamento como um meio de resistência, a narrativa enaltece a capacidade humana de reflexão e denuncia os sistemas que tentam limitar essa liberdade fundamental.

Além disso, o texto literário examina como as personagens enfrentam os desafios emocionais e culturais que advêm do colonialismo. O processo de construção de identidade é abordado como um caminho difícil e muitas vezes doloroso, no qual os indivíduos precisam de se reconciliar com o passado para avançar. O régulo, com a sua figura imponente e o seu discurso perspicaz, torna-se uma ponte entre a memória do passado e a possibilidade de um futuro em que o pensamento crítico e a autonomia sejam plenamente realizados.

A obra de Abdulai Sila transcende a sua especificidade histórica e cultural, oferecendo uma análise universal sobre o poder da reflexão e a importância de questionar narrativas dominantes. Nesse sentido, a imagem da cabeça e do chapéu transforma-se num símbolo de emancipação, lembrando-nos de que o verdadeiro poder reside na capacidade de pensar, de questionar e de transformar.

III.3. A marca colonial

Durante o período da colonização, os portugueses dirigiram-se à Guiné, tal como a outras partes do mundo, com o alegado propósito de evangelizar a população local. Os

missionários que chegaram às costas da Guiné tinham como objetivo transmitir a palavra de Deus aos africanos, impondo os seus valores religiosos e culturais. Esta dinâmica é também explorada nas obras de Gaspar da Cruz, no prólogo do *Tratado das Cousas da China* (1569), ou do José de Alencar de *Iracema* (1865), com a referência à implantação da cruz e da fé católica no Brasil. De acordo com a expressão de R. Maunier, “a colonização é um fato de poder; ela conduz à perda de autonomia, uma tutela de direito ou de fato”¹¹. Cada um dos setores da sociedade colonial tem por função assegurar esta dominação em um domínio preciso (político, económico e, quase sempre, espiritual) (Balandier 1951, p. 50).

A jovem Ndani, rebatizada como Daniela pela sua patroa portuguesa, teve o seu nome cristão atribuído como parte do processo de “redenção” dos nativos. Este ato simboliza a tentativa dos colonizadores de imporem a cultura europeia sobre as tradições africanas. Daniela, ao observar os hábitos dos colonizadores, enfrenta um choque cultural, revelando as tensões e contradições inerentes ao encontro entre as duas comunidades. Este processo é evidenciado na seguinte passagem:

Desde sempre, o nosso trabalho fundamental, a razão da nossa presença nestas terras selvagens, é trazer a civilização, a mensagem de Deus, não sabias? O restante é secundário. Eu presto contas ao Estado! E a Deus? Vou à missa todos os domingos. Mas não chega. Faz tu o resto, claro que vou fazer! Ainda vais ter que me agradecer, se Deus quiser. (Sila 1995, p. 51)

Este trecho mostra-nos que os missionários europeus percorreram o mundo para transmitir a palavra de Deus e ensinar sobre a vida de Jesus Cristo, conforme narrado na Bíblia. Desejavam que os africanos praticassem o cristianismo e adorassem um único Deus onnipotente e onnipresente, estipulando que cada fiel deveria ir à igreja aos domingos: “O caminho de Deus era um só e é esse caminho que é preciso seguir” (Sila 1995, p. 109). Algo de semelhante aconteceu na China: os portugueses, ao chegarem lá, chamaram o povo chinês de idólatra e não consideraram as suas crenças ou práticas religiosas, vendo-o como um conjunto de pessoas cegas:

[...] tanta multidão de almas perdidas com ignorância da verdade, pedindo a Deus que dilate sua santa fé católica nesta gente como demais, tirando-a de sua ignorância e cegueira em que vivem idolatrando [...]. (Cruz 1569, p. 21)

¹¹ Cf. R. Maunier, *Sociologie colonial*, pp. 19, 30 e 33.

Além disso, os europeus foram os responsáveis por mostrar o caminho de Deus e fornecer diretrizes religiosas aos africanos durante a colonização. Tal como na China, construíram escolas para que as crianças aprendessem a palavra de Deus e lutaram para que a religião dominasse completamente as populações indígenas. “A sociedade colonizada sofre a pressão de todos os grupos que constituem a colônia, todos (...) sentem cada vez melhor sua condição de subordinação” (Balandier, 1951, p. 50). Foi pela capacidade de transformação interna que, quando atingidas por provas tão duras impostas do exterior, as sociedades colonizadas sofreram mudanças brutais, mas não entraram em colapso completo. Outro aspeto relevante é que Deolinda está convencida da superioridade da religião, o que é corroborado por outra personagem, o padre:

O Padre de Bor esteve lá e foi o primeiro que falou. Disse para toda a gente que devia deixar os meninos irem para a escola, porque escola não era só para saber ler e escrever, era também para saber o caminho de Deus e ser um bom Cristão. [...] Tinham agora uma escola, todos os rapazes e raparigas deviam ir a essa escola para aprenderem e saírem da ignorância, porque quem é ignorante não pode saber quanto Deus Nosso Senhor ama as pessoas, não pode descobrir a diferença entre o bem e o mal, não sabe como evitar o pecado e conquistar a glória. Era, portanto, muito importante deixar os rapazes e raparigas irem à escola porque só na escola é que poderiam aprender como podiam tornar-se bons cristão e bons portugueses. (Sila 1995, pp. 108-109)

A escola é descrita como uma ferramenta de dominação cultural, capaz de promover a assimilação dos valores cristãos e da identidade portuguesa. Este modelo educacional, apresentado como benevolente e necessário, pode ser lido como uma estratégia para reforçar o controlo sobre as populações colonizadas, moldando-as de acordo com os ideais do colonizador.

Este trecho também sublinha como a religião foi utilizada como instrumento de poder e de legitimação do colonialismo. A ideia de que conhecer o “caminho de Deus” e evitar o pecado dependia do acesso à educação formal europeia reforça a noção de que a civilização e a moralidade eram monopólio da cultura ocidental, contribuindo para a desvalorização das formas de saber e dos sistemas espirituais indígenas. Observamos ainda uma associação entre ser “bom cristão” e “bom português”.

O discurso do Padre de Bor exemplifica a maneira como o colonialismo utilizava a educação e a religião para moldar identidades e consolidar o seu domínio. No entanto, também suscita questões importantes sobre resistência cultural e o impacto das políticas coloniais na identidade das populações colonizadas, um tema que Sila aborda

com profundidade ao longo da sua obra. Já Aimé Césaire, no seu *Discurso sobre o colonialismo* (1971), colocara a questão de modo semelhante:

Albert Sassaut, discursando para os alunos da escola Colonial, lhes ensina que seria pueril opor aos empreendimentos europeus de colonização “um pretensão de ocupação e não sei que outro direito de isolamento selvagem que perenizariam em mãos incapazes a inútil posse de riquezas sem emprego”. [...] padre Barde afirmar[a] que os bens deste mundo, “se se mantivessem indefinidamente repartidos como aconteceria se não fosse a colonização, não serviriam nem os desígnios de Deus nem as justas exigências da colectividade humana”? E com o que afirma o seu confrade em cristianismo, o reverendo padre Muller: “a humanidade não deve nem pode suportar que a incapacidade, a incúria, e a preguiça dos povos selvagens deixem definitivamente sem utilidade as riquezas que Deus lhes confiou com a missão de as fazer servir para o bem de todos”? (Césaire 1971, p. 16-17)

Tanto Sila como Césaire denunciam a hipocrisia dos colonizadores, que, embora cristãos e letrados, não praticavam os valores que pregavam. A protagonista Ndani, ao observar estas contradições, questiona a coerência dos missionários e dos colonizadores: “Se os brancos eram todos cristãos e podiam todos ler a Bíblia, então deviam saber o que podiam e o que não deviam praticar. Deviam ser os primeiros a cumprir com os mandamentos da lei de Deus” (Sila 1995, p. 156).

Com o Estado Novo, apareceu uma nova forma de olhar para os territórios colonizados em África, constituídos por Angola, Guiné-Bissau, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe. Este novo olhar não se limitava a uma visão administrativa, mas procurava integrar os territórios colonizados num quadro ideológico que exaltava a missão civilizadora de Portugal, justificando, assim, a manutenção da sua soberania sobre estas regiões.

Segundo os pesquisadores, no final da guerra de pacificação nos territórios colonizados, foram sendo recriados e progressivamente instalados sistemas de regulação económica, social e cultural que tinham como objetivo principal consolidar o domínio colonial. Estes sistemas procuravam, por um lado, integrar as economias locais no circuito económico das potências colonizadoras e, por outro, promover uma aparente ordem social que sustentasse o controlo sobre as populações nativas.

Portanto, podemos considerar a marca colonial como um termo utilizado pelos pesquisadores para descreverem os vestígios deixados pelas potências colonizadoras nas sociedades que foram exploradas. Esses vestígios não se limitam à arquitetura ou à es-

trutura política, mas manifestam-se também nas identidades culturais, nas divisões sociais, nas relações económicas e até na forma como a história é narrada.

No epílogo da obra, Sila mostra as diferentes versões do desencadear dos factos contados. Aí, destaca a relatividade de histórias contadas, sempre sujeitas à variação de ponto de vista e à ideologia do narrador que as conta:

Mas quando é que alguém já ouviu uma passada sem um bocadinho de sal? Isso existe? Quando uma pessoa conta uma passada, ou põe o sal dela ou então vomita o sal da outra pessoa que lha contou antes. Agora, contar passada sem pôr sal, sem um bocadinho só, não se sabe onde é que isso existe. Talvez só naquele caso de Ndani... (Sila 1995, p. 203).

Sila sugere assim a ideia de que a história contada sobre a Guiné-Bissau esteve submetida ao ponto de vista dos colonizadores e propõe, portanto, uma nova história para o seu país, ligada à construção, ou sobretudo à desconstrução, da ideia hegemónica da nação e da autoridade: “Abdulai Sila inaugura uma outra fala, dando valor às culturas da terra e do espaço subalterno, expressando uma nova postura e um novo sentido de africanidade” (Augel 1995, p. 11).

A presença da marca colonial é visível, por exemplo, nas línguas oficiais adotadas pelos países no pós-independência e nas instituições políticas e administrativas, que foram formadas segundo os modelos europeus:

Um sinal de ambivalência da nação enquanto estratégia narrativa – e enquanto aparelho de poder – é o fato de provocar uma contínua derrapagem em direção a categorias análogas, ou até metonímicas, tais como povo, minorias ou “diferença cultural”, as quais se sobrepõem constantemente no ato de escrever a nação. (Bhabha 2001, p. 535)

Na obra de Abdulai Sila, os valores culturais e religiosos ocupam um lugar central ao expressar as tensões entre a imposição colonial e a resistência local. A religião, particularmente o cristianismo imposto pelos colonizadores portugueses, é apresentada como um instrumento de poder e alienação cultural.

Abdulai Sila também destaca a resiliência dos valores culturais guineenses. As práticas espirituais tradicionais, a ligação com os antepassados e os valores comunitários representam uma forma de resistência contra a narrativa de homogeneização cultural imposta pelo colonialismo. A vivência de Ndani é emblemática dessa ambivalência:

enquanto o poder colonial tenta moldá-la segundo os valores europeus, ela carrega consigo as marcas da sua cultura, que persistem e desafiam o discurso dominante.

A opinião de Bhabha ajuda-nos a compreender como a religião e os valores culturais, ao serem apropriados como ferramentas de poder, criam um espaço de ambivalência. Este espaço reflete as tensões internas da narrativa nacional colonial e possibilita o surgimento de uma identidade pós-colonial. Esta narrativa atribui significado a esses valores em prol da autodeterminação e da memória cultural guineense.

Para Bhabha, este tipo de resistência não leva o sujeito colonizado a combater o colonizador de forma frontal, mas sim a utilizar os princípios de civilidade do colonizador em seu próprio benefício. Ou seja, transforma os elementos da civilidade do colonizador, manipulando-os de forma subversiva, o que ele descreve como uma “civilidade dissimulada”, um exercício de falsa cortesia. Trata-se de uma ponderada aceitação, por parte do colonizado, como estratégia para evitar um confronto direto com o colonizador.

A sociedade colonizada difere da sociedade colonial pela raça e pela civilização. A respeito disso, a alteridade parece absoluta, esta que se manifesta na língua opondo o “primitivo” e o civilizado, o pagão e o cristão, as civilizações técnicas e as civilizações atrasadas. [...] O que é verdade na medida exata em que a sociedade colonial se opõe às verdadeiras soluções, pois parece bem que, no caso da sociedade colonizada, a busca por suas normas coincide com a busca por autonomia. (Balandier, 1951, p. 53)

Em *A Última Tragédia*, Ndani, o régulo Bsum Nanki e o Professor recorrem, num primeiro momento, a estratégias para se libertarem da opressão colonial. No que diz respeito a Ndani, quando foi submetida à conversão para os valores cristãos-europeus, tinha consciência de que o processo de transformação pelo qual passava era necessário para a sua sobrevivência. Por isso, perante a imposição, questionava sempre a razão que sustentava a falsa superioridade do branco, como está ilustrado nesta passagem:

Seria essa a diferença a que referia a sua madrasta? Pensava que ela falara de diferença no sentido de maior conforto, de bem-estar, de alegria, de beleza. Ela falara de coisas maravilhosas, mas até então só descobrira crueldade. Mas... seria crueldade mesmo? Ou seria antes desprezo pelo preto? Se tivessem encontrado uma menina branca com fome e sede, tê-la-iam também abandonado? Mas que parvoíce! Rapariga filho de branco de verdade a pedir trabalho na rua, isso é impossível. (Sila 1995, p. 22)

Adicionalmente, a marca colonial influencia ainda os padrões de consumo, as práticas religiosas e os sistemas educativos, perpetuando uma ligação simbólica e estrutural com o antigo colonizador. Esta herança é, por vezes, motivo de tensão, uma vez que muitas sociedades pós-coloniais enfrentam o desafio de resgatar e valorizar as suas tradições e identidades próprias, ao mesmo tempo que lidam com os legados institucionais e culturais impostos durante o período colonial. Tentam assim contrariar uma “dominação imposta por uma minoria estrangeira, radical (ou étnica) e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade radical (ou étnica) e cultural, dogmaticamente afirmada, a uma maioria autóctone materialmente inferior” (Balandier 1951, p.75). Por isso, a marca colonial continua a ser um tema central para compreender as dinâmicas sociais, culturais e económicas das nações africanas contemporâneas.

A política colonial adotada por Portugal baseou-se no modelo assimilacionista e na administração direta, cujo objetivo central era integrar os povos colonizados no povo colonizador. Como base nesta política, o sistema administrativo, judicial, político e económico deveria ser uma cópia da organização da metrópole, com a diferença de que os povos colonizados, considerados *não-cidadãos*, podiam, depois de um processo de assimilação, tornar-se cidadãos de pleno direito no país colonizador e adquirir os mesmos direitos.

O trecho leva-nos a perceber que a jovem Ndani, por meio da introspeção e autorreflexão, busca a resposta em si própria e questiona um conjunto de valores disseminados pelo colonizador, sobretudo a sua suposta superioridade em relação ao negro. Ela exprime os sentimentos profundos de um ser colonizado, revelando os seus conflitos existenciais. Questiona a sua condição de vida, a coletividade e a própria existência humana.

O fluxo da sua consciência revela angústia, numa sensação que mistura experiência histórica, espaço e contexto. Há uma relação entre os espaços físicos, sociais e psicológicos, que se estabelece ao nível do discurso da narração e da interrogação. Ndani mergulhava num novo mundo, muito diferente do seu, e encontrava-se numa situação de solidão que lhe permitia uma autorreflexão.

A patroa que a maltratara muda mais tarde de comportamento, devido à ausência dos filhos:

Porquê é que a tinha feito sentar à mesa no lugar que a sua filha costumava ocupar antes de se ir embora para a Metrópole? Porque é que lhe contara o seu passado se esse não era assunto de conversa entre senhora e criado? De facto, o comportamento do branco não era para entender. [...], mas a verdade é que desde que Dona Linda voltara das suas últimas férias na Metrópole, sem filhos, ela tinha verificado mudanças radicais no seu comportamento. [...]. Como é que se podia entender que uma pessoa que sempre foi malvada, que insultava criado a toda a hora, às vezes até dava porrada, pode de repente mudar tanto até chegar ao ponto de convidar o criado para a mesa e tomar o chá com ele? (Sila 1995, p. 31).

Na verdade, essa mudança da patroa representava uma elegância dissimulada, sustentada pelo sonho hegemónico, utilizada como uma ponte de equilíbrio para impulsionar o seu projeto de evangelização, ou seja, salvar as almas dos africanos nas suas próprias terras: “Temos que lhes mostrar o rumo certo, o caminho de Deus! É isso que nos trouxe aqui” (Sila 1995, p. 50). Dessa forma, Dona Maria Deolinda concretiza e perpetua o plano da missão portuguesa, que tinha como objetivo apagar os vestígios de pertença à religiosidade africana, incluindo as árvores sagradas, como o poilão e o baobá, bem como as máscaras e as estatuetas. Para cumprir a sua missão civilizadora, Dona Linda entendia que tinha de levar a jovem à igreja e convertê-la ao cristianismo. A imposição de certos hábitos era obrigatória para que ela passasse a apresentar-se como assimilada e cristã:

Ainda tinha que pentear o cabelo, Dona Linda não queria mais ver aquelas tranças de indígena. Parece que o Sacristão não gostava de ver na capela raparigas pretas com penteado de preto. Tinha que ser tudo como branco, com bandolete ou totós. (Sila 1995, p. 42)

Também tinha que colocar postiço: “– Então sabes? Quanto tempo já fizeste na praça? A ver todos os dias e não sabes o que é postiço, é cabelo como de senhora, já sabes agora?” (Sila 1995, p. 42). Podemos observar nesta parte da obra uma disputa entre as patroas sobre quem ia executar com eficácia o projeto do governo português: “Dona Linda tinha deixado claro que queria que ela fosse a melhor de todas, melhor que a Maria Clara, que já tinha decorado quase todo o livro de catecismo, sabia os dez mandamentos e conhecia os Padre-Nossos todos e as Ave Marias todas...” (Sila 1995, pp. 42-43).

Queremos chamar a atenção para um dado histórico sobre a implementação do Indigenato na antiga Guiné-Portuguesa, ocorrida a 20 de maio de 1954. Este documento

estabelecia um regime jurídico especial para os indígenas, distinguindo entre o povo português (responsável pela “missão civilizadora”) e as populações autóctones, classificadas como assimiladas ou não assimiladas e sem direito ao título de cidadania. Segundo Teixeira e Tavares (2013, pp. 881-882), a possibilidade de alcançar o estatuto de assimilado passava por ter mais de 18 anos, possuir um certo grau de escolaridade, demonstrar o domínio efetivo da língua portuguesa, assegurar a sua própria subsistência e a das pessoas sob a sua responsabilidade, ter um comportamento adequado e atitudes conformes à aplicação integral do direito público e privado dos cidadãos portugueses, bem como ter cumprido o serviço militar.

Segundo Amílcar Cabral (1975), a obtenção do estatuto de assimilado era bastante dificultada, na medida em que as escolas públicas estavam apenas ao alcance da população colona. Nos raros casos em que existia um sistema formal de educação, este era levado a cabo pela Igreja Católica, mas de forma muito rudimentar. Esta educação não ajudava as populações a alcançar o estatuto de assimilado. Assim, “o nível de analfabetismo na Guiné Portuguesa era de 99%” (Metas 1984, p. 70, *apud* Teixeira e Tavares). Este facto justifica, ainda, o tardio surgimento da literatura guineense. Dona Linda desenhava uma política para os indígenas terem acesso às escolas para efetivação da catequese. No entanto, alguns colegas resistiam à escolarização do povo local, mas mesmo assim ela conseguiu obter o apoio do Governador da Província:

Depois de alguns meses, escola passou a haver para muitos indígenas, alguns deles criados. Recebiam dispensa de trabalho para irem à escola, o que era grande novidade. [...] Notava-se que as patroas tornavam cada vez mais generosas. Essa era pelo menos a percepção de Ndani, aliás Daniela, que agora trocar a capela pela escola [...]. De facto, isso era um grande alívio para muitos criados. (Sila 1995, p. 56)

Dona Linda julgava servir assim “a Deus e à pátria ao mesmo tempo. Tal como os descobridores portugueses” (Sila 1995, p. 53). Não obstante, o projeto era oportunista, falso e desumanizador, porque agia estrategicamente para apagar a autenticidade da cultura local:

Se tudo correr bem com esperava e com alguma ajuda de Deus, o nome dela também poderia um dia aparecer nos livros da história de Portugal, ao lado dos Vasco da Gama, Diogo Cão, Nuno Tristão e tantos outros que tinham honrosamente feito tantos sacrifícios e contribuído para o engendramento da sua pátria

pluricontinental e para que a palavra de Deus pudesse chegar aos quatro cantos do mundo (Sila 1995, p. 54).

Outra personagem, Dona Maria Margarida, patroa de Maria Clara, considera o projeto perigoso para os brancos. Segundo ela, “escola para indígenas é só confusão. Preto que sabe ler é anarquista. Aliás ele já é anarquista por natureza, se aprender a ler então é o caos total” (Sila 1995, p. 57-58).

Vale a pena retomar Achile Mbembe (2013) para contestar esta ideologia colonial:

A ideologia da “missão civilizadora”, que o cristianismo abençoa, não se propunha pensar globalmente a banalidade do humano. Visava legitimar uma missão vulgar cujo objetivo era impor e fazer reconhecer o Ocidente como centro exclusivo do sentido, o único local com competência para arquitetar o discurso sobre o humano e sobre o divino. O Ocidente assumiu uma posição de mediação universal do sentido, logo, qualquer possibilidade de fé cristã na África negra só poderia ser conjecturada em contexto de supremacia (Mbembe, 2013, p. 37-38)

A disputa entre Dona Linda e Dona Maria Margarida mostra que, mesmo com a implementação do Estatuto do Indigenato, a educação oferecida ao povo local era limitada e nada contribuía para o avanço do nível intelectual dos povos colonizados.

Com efeito, a missão civilizadora e a admissão do ensino para os povos locais tiveram os seus efeitos colaterais para o colonizador, ao despertarem a consciência dos nativos e levarem-nos a reconhecerem as intenções do mesmo. Foi a partir da missão de evangelização que surgiu a figura subversiva do professor, que, com veemência, procurava vingar-se do opressor, enfrentando as suas consequências. A seguir, retomaremos a análise das figuras do professor e do régulo Bsum Nanki, a fim de evidenciar a subversão e a transgressão desses personagens.

O régulo Bsum Nanki, após o seu confronto com o Chefe do Posto Manuel Caibrita, que o obrigou a pagar imposto enquanto chefe e autoridade máxima da tabanca, reconheceu que a insolência do poder colonial poderia ser desmoralizada através da unidade e do pensamento coletivo. Com isso, percebeu que a população poderia reconquistar os seus poderes e autonomias. Muitos dos males provocados pelo colonizador poderiam ser minimizados se o povo tomasse consciência da sua própria força e capacidade: “Até porque é preciso ter em conta que onde há muito preto djumbai não pode faltar” (Sila 1995, p. 70). Ele tenta criar amizade com o novo chefe do posto para evitar

conflitos entre dois poderes. A nova autoridade, contudo, recusava qualquer proximidade com o régulo e não o reconhecia como autoridade, considerando-se superior a ele:

No primeiro dia em que lhe foi falar mantenha, levou um porco. Ele nem quis apreciar o animal, ver que era o melhor que podia ter comido em toda sua desgraçada vida. Mandou o Cipaio ir amarrar no quintal e nem sequer agradeceu. Pensou que não gostava do preto. Na segunda vez levou um bode grande, já capado, com chifres tão grandes que davam curva para frente e depois outra vez para trás. Tomou sem dizer nada. Quando ainda tentou alguma conversa de amizade com ele, fez um gesto com a mão e foi-se embora. [...] No dia seguinte, depois de receber o bode, ainda acima mandou chamá-lo para saber do pagamento do imposto que estava atrasado. Fez uma cara tão esquisita que nem parecia alguém que tinha comido já dois animais dele. (Sila 1995, p. 70-71)

Neste contexto, o régulo convocou os Homens-Grandes para juntos encontrarem as estratégias necessárias para confrontar o novo chefe através do ato de pensar. Segundo ele, “o branco está a dominar o preto é só porque não há ninguém a pensar. Ninguém diz isto está bom, aquilo está mal e depois procurar pensar porquê”. (Sila 1995, p. 84) Nesse sentido, nomeou os conselheiros que o auxiliavam a encontrar uma solução viável. Como já referimos anteriormente, recorreu aos tradicionais poderes religiosos, Djambakus e Muro Kamala Djonko, como entidades fortes capazes de invocar a cura ou amaldiçoar. No entanto, estes últimos declararam que o feitiço não surtia efeito sobre os brancos. Por conseguinte, ele considerou absurdo o facto de o negro apenas conseguir fazer mal a outro negro, mas não a um branco. “Pensar é uma coisa que não pode ser feita com tormenta. [...]. Pensar é acima de tudo um exercício de paciência, de calma. Se uma pessoa não pensa com calma, ou não tem paciência não consegue chegar onde quer” (Sila 1995, p. 92).

Com a proposta dos conselheiros como elementos que poderiam compor a tessitura do poder tradicional, Sila propôs uma rutura com a concepção daquele poder. Ao mesmo tempo, utiliza um modelo de chefia baseado no exercício do pensar, uma referência dos elementos da constituição do estado europeu. Isto demonstra que Sila concebe a educação para a Guiné-Bissau como uma missão possível, desde que haja empenho e esforço coletivo, entendidos como um exercício pleno de cidadania. O *testamento* surge como um discurso indireto livre, que dissimula a crítica de Abdulai Sila à crise de liderança e à formação de líderes na Guiné-Bissau. Até certo ponto, podemos afirmar que ele recupera discursos de Amílcar Cabral no que diz respeito ao comportamento dos governantes em relação ao povo. Na obra, os recursos literários usados pelo autor criti-

cam ou apontam o sofrimento vivido pela sociedade, mas também ampliam a crítica ao comportamento dos dirigentes. Esses líderes, vistos como uma burguesia nacional, são retratados como figuras que beneficiam do controle do Estado, contribuindo para a opressão ou exploração, em vez de resolverem os problemas do povo. Em resumo, a obra denuncia tanto o sofrimento da população quanto a corrupção e ineficácia dos governantes.

A conquista da independência também suscitou desilusão, distopia e enfraquecimento dos fundamentos de ideologias e políticas do pan-africanismo, conforme se observa na nossa análise a seguir de *Eterna Paixão* (1994).

Nesta obra, Abdulai Sila reflete sobre o pensamento pan-africanista para demonstrar a fragilidade ou inconsistência desse ideal após a independência. Esta fragilidade está relacionada com a falta de planejamento de políticas públicas consistentes que possam suprir as necessidades básicas da população, como, por exemplo, a insuficiência de planos alimentares, saúde precária e carência de educação.

O movimento pan-africanista foi fundamental para contrariar o discurso hegemónico e estereotipado sobre o continente africano. Este movimento vital incutiu uma consciência crítica nas elites africanas contra as dominações culturais, políticas e económicas. Além disso, no contexto da diáspora, teve uma influência decisiva na luta contra a escravatura e na promoção dos direitos civis nos países do continente americano, principalmente nos Estados Unidos. Líderes como William Edward Burghardt Du Bois, Marcus Garvey e Malcolm X, entre outros, foram figuras centrais no desenvolvimento do pan-africanismo, defendendo a solidariedade e a união entre os povos de origem africana para combater a segregação racial e promover a igualdade.

Após as independências, a luta pelo poder e as convulsões sociais contribuíram significativamente para a desestruturação e precarização dos Estados africanos. A usurpação do poder, os golpes de Estado incessantes e os assassinatos são indícios de uma crise moral e ética que resultou na estagnação e atraso de muitos países africanos, como é o caso da Guiné-Bissau. Perante essa situação, Barros afirma: “olha, olha, se Cabral ressuscitasse e visse o que está a acontecer com os seus combatentes e flores da luta, teria fugido ou suicidava-se desta vez para sempre [...]” (Barros 1997, p. 64). Note-se que José Mário Vaz, conhecido como Jomav, foi o primeiro Presidente da República da Guiné-Bissau a completar um mandato presidencial completo de cinco anos, de 2014 a 2019.

Régulo só pode ser quem tem as mãos limpas, sem rabo de palha... E depois ele tem que ter uma visão aberta. Quando há um problema, tem de ser capaz de distinguir a causa da consequência. Quando tem que fazer justiça, tem que descobrir rápido quem está com razão, quem está a fazer *tafal-tafal*¹². Mas não só isso. [...] Um régulo tem que saber montar um bom plano (Sila 1995, p. 123).

O trecho destaca três qualidades essenciais que um líder deve possuir: integridade, discernimento e capacidade estratégica. Em primeiro lugar, a ideia de que “Régulo só pode ser quem tem as mãos limpas, sem rabo de palha” sublinha a importância da honestidade e da retidão moral. O régulo Bsum Nanki, ao utilizar a expressão “rabo de palha”, sugere que um líder não pode ter fragilidades ou deslizes éticos que possam ser explorados ou comprometer a sua autoridade. Portanto, esse critério reforça a necessidade de um líder justo e respeitado pela comunidade. Além disso, a passagem chama a atenção para a necessidade de uma “visão aberta”, ou seja, a capacidade de analisar os problemas com profundidade, distinguindo causas e consequências. De facto, isso aponta para um perfil de liderança que não se limita a resolver conflitos de forma superficial, mas que busca entender os fatores subjacentes às disputas para tomar decisões equilibradas. Também o uso da expressão *tafál-tafál* (que remete para confusão ou engano) sugere que o líder deve ter perspicácia para não ser manipulado e para identificar a verdade. Por fim, a referência à importância de “montar um bom plano” indica que a liderança não deve ser apenas reativa, mas também estratégica.

O régulo deve ser capaz de antecipar desafios e tomar medidas que garantam o bem-estar da comunidade, demonstrando sabedoria e capacidade de governança. Na mesma perspetiva, já no momento de luta da libertação, Amílcar Cabral sublinha que: “o importante é saber quem será capaz, uma vez destruído o poder colonial, de tomar na mão o aparelho do Estado” (Cabral 1974, p. 30). A par disso, Cabral enumera outras questões a encarar:

O nosso camponês não sabe ler nem escrever e quase não tem relações com as forças coloniais, salvo o pagamento de impostos, que nem sequer faz directamente; a classe operária não existe como classe bem definida, [...]. No momento preciso em que esta classe, após a libertação nacional, se apropria do poder, nós podemos considerar que regressamos à história; e ao fazer isto vamos manifestar de novo as contradições internas da nossa situação económica e social, condicionada desta vez, é verdade, pelos diversos fatores internos, mas pelos do

¹² *Tafal-tafal* – confusão ou engano.

exterior. Devemos ter em atenção todos estes condicionamentos em que a nossa pequena-burguesia toma o poder, eu ignoro em nome de quem, mas o facto é que ela o toma. Que atitude adoptar então? (Cabral 1974, pp. 30-31)

Portanto, esta passagem reforça a visão de Abdulai Sila sobre a liderança, não apenas a tradicional, mas também a dos governantes africanos em geral, principalmente do seu país. Sila demonstra ao público leitor que a autoridade legítima deve ser conquistada através da ética, da inteligência e da competência política. A forma como esses elementos são trabalhados na narrativa silariana reflete igualmente as tensões entre as estruturas de poder tradicionais e as novas formas de administração impostas pelo colonialismo.

Antes de Jomav, nenhum presidente eleito havia conseguido concluir o seu mandato, devido à frequente instabilidade política e a intervenções militares no país. A sua presidência representou um marco na história política da Guiné-Bissau, assinalando um período de relativa estabilidade em comparação com os anteriores ciclos de governação. Segundo a atualidade do país, Umaro Sissoco Embaló, cujo mandato terminou a 27 de fevereiro de 2025, recusou abandonar o poder e não organizou novas eleições presidenciais. Abdulai Sila já nos chamara a atenção, no romance *Mistida* (1997), para a atitude dos líderes ou governantes africanos em geral e principalmente os do seu país. No quarto capítulo, intitulado “Timba” ou o porco formigueiro, assistimos a uma discussão entre Amambarka, conselheiro ganancioso, e Nham-Nham, chefe do trono, obcecado pelo poder e que sente a necessidade irrefreável de ser adorado.

– De que cor é o céu hoje, Amambarka?
– O céu tem hoje as mais bonitas cores deste mundo.
– Quais?
– As cores da nossa bandeira
– Da minha bandeira.
– Sim, da tua bandeira...
– Tal como ontem...
– Tal como amanhã.
– Magnífico! Eu adoro ouvir-te, adoro...
“Tu és o único que merece a minha confiança, [...]”
“És o único capaz de me levar até ao fim do mundo... és o máximo... o maior de todos...”. E enquanto delirava, Amambarka repetiu-lhe a frase de todos os dias: “Sou o único que devia ocupar este trono”. Nham-Nham apertou-o mais contra si, continuando a delirar: “Sim, sim, és o único... o único... o único que merece...” (Sila 1997, p. 91-92)

Num outro registo, afirma o autor:

– Eu acho que o que é impossível é nós, africanos, continuarmos a arrastar com os nossos problemas, todos esses problemas e conflitos que temos, sem procurarmos encontrá-los de frente, sem pensarmos em soluções originais, algo que seja realmente inédito, novo, e cujo alcance transcenda as medidas e políticas tão estéreis quanto míopes das instituições financeiras que, entretanto, assumiram o papel desempenhado no passado pelos colonos europeus. (Sila 1994, p. 58)

Em *Eterna Paixão* (1994), Abdulai Sila faz uma crítica profunda às abordagens convencionais adotadas para resolver os problemas que afligem o continente africano. O autor enfatiza a necessidade de soluções originais e inovadoras que transcendam as políticas estéreis e míopes frequentemente implementadas pelas instituições financeiras internacionais, as quais, segundo ele, assumem um papel semelhante ao dos antigos colonizadores europeus.

Este trecho sublinha a urgência de os africanos em geral e em particular os guineenses enfrentarem os seus problemas de forma autónoma e criativa, rompendo com as dependências externas que perpetuam ciclos de dominação e subdesenvolvimento. Sila sugere ainda que a verdadeira emancipação do continente passa pela capacidade de conceber e aplicar estratégias inéditas, adaptadas às realidades locais e que promovam um desenvolvimento sustentável e inclusivo.

Ao destacar a ineficácia das soluções impostas externamente, o autor convoca uma reflexão sobre a importância da autodeterminação e da valorização das culturas e conhecimentos africanos na construção de um futuro próspero para o continente. Esta perspetiva crítica é essencial para compreender os desafios pós-coloniais e a busca contínua pelos modelos de desenvolvimento que respeitem e potenciem as especificidades africanas.

IV. Língua e identidade na Guiné-Bissau

IV.1. O papel do crioulo e do português na formação da identidade nacional

A questão da língua e identidade na Guiné-Bissau é um dos assuntos no debate sobre a construção da identidade nacional no país. Num contexto marcado pela diversi-

dade étnica e cultural, a língua assume um papel determinante na definição do sentimento de pertença e na consolidação da unidade nacional. Para abordar esta questão da língua, é necessário seguir os passos de Moema Parente Augel, especialista em literatura guineense, especialmente a sua análise que apresenta no prefácio de *A Última Tragédia*. Nessa análise, a ensaísta brasileira evidencia que a problemática linguística ultrapassa a simples escolha de um código de comunicação, assumindo-se como um espaço simbólico de poder, de resistência e afirmação cultural. Na literatura guineense, a língua torna-se um instrumento de reconstrução da memória histórica e de valorização das vozes locais.

Dessa forma, compreender a relação entre língua e identidade implica reconhecer que a literatura desempenha um papel fundamental na redefinição do imaginário nacional. A opção linguística em obras como *A Última Tragédia* não é neutra; ela reflete um posicionamento ideológico e cultural que dialoga com o passado colonial e com os desafios do presente. A relação entre o português – que foi considerado por Amílcar Cabral como o melhor legado deixado pelo colonizador – e o crioulo é complexa e carrega marcas da colonização, da resistência cultural e das dinâmicas sociopolíticas atuais.

Os intelectuais africanos que escrevem em inglês, francês, português, etc., introduzem propositadamente elementos das suas línguas maternas, contrariando assim as “regras” da língua padrão. Nos textos deles, há sempre elementos de outros sistemas linguísticos e culturais, reveladores daquilo a que Augel chama “a sua mundivivência”. Por vezes, esses autores introduzem elementos da tradição oral das diferentes culturas, mitos e lendas que constituem a sabedoria ancestral. Tudo isso é uma forma de demonstração que a língua pode ser a mesma, mas cada país que a tem como herança pode introduzir nela as cores do seu “chão” ou o sotaque de sua própria voz, da sua rebelde apropriação.

É neste contexto que podemos compreender as declarações de Francisco Topa numa entrevista¹³ sobre o ensino de literaturas africanas, realizada por Joelma Siqueira e Dirceu Magri em fevereiro de 2019:

Prezado professor Francisco Topa, ficamos muito honrados de contar com essa entrevista para o presente número da Revista *Jangada* e gostaríamos de começar perguntando-lhe o que vem a sua mente quando se depara, no âmbito dos es-

¹³ O ensino das literaturas africanas. Entrevista por Joelma Siqueira e Dirceu Magri. *Jangada*: crítica, literatura, artes. Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Viçosa. ISSN 2317-4722. 12 (jul./dez. de 2018), p. 178-184.

tudos literários e culturais, com a expressão “vozes d’além mar”? (Topa 2019, p.179).

A resposta foi simples e clara:

A honra e o prazer são meus. Para ser franco, não gosto da expressão, embora compreenda o seu uso. Faz-me lembrar coisas um tanto desencontradas: uma revista missionária com esse título que havia em Portugal e o “Vozes d’África”, de Castro Alves. Nestes dois últimos casos, a intenção é aparentemente boa: levar ajuda, caritativa, a uma África que suscita pena por ser África, por ter na “terra de Suez” a “corrente que me ligaste ao pé”. Ora, do meu ponto de vista, quando dizemos “vozes d’além mar”, estamos – consciente ou inconscientemente – a reproduzir esse modelo: os escritores africanos são “vozes que nos chegam de “além”, de um outro mundo (Topa 2019, p. 179).

O romance *A Última Tragédia* de Abdulai Sila revela um texto repleto de “guineísmo” ou guinendade, nas palavras ou expressões utilizadas pelo autor dentro de contextos fraseológicos do português culto, desconhecidas dos leitores não guineenses. É o caso de *djumbai*, *badjiki*, *djambakus*, *mufunesa*, *Yran*, *baloba*, *djidiu de korá*, *djanfa*, *Korité*, *blufo*, *dumbó*, *mandjir*, *matchundade*, *nghapati-nghaló*, *tafal-tafal*, *n’hayé*, *kankuran tchaskiado*, *falar mantenha*, *tomar o couro Djambadon*, *Kanta-pó*.

Abdulai Sila emprega na sua obra torneios sintáticos próprios da língua crioula da Guiné-Bissau. Segundo Augel, é preciso estar a par do código da cultura guineense para alcançar o significado de certas alusões:

por exemplo para “decifrar” o significado de um *soco de baixo*, enunciado em português de um termo crioulo (*suku di bas*), relativo ao pistolão e/ou ao dinheiro pago corruptamente para se alcançar algo da parte de um funcionário. Também o código “tradicional” demanda conhecimento da realidade local para compreenderem-se alusões e certos costumes, como o de *alçar a esteira do tchur* ou referências aos *djambakus*, *murus*, *yran*s (ou *irans*), aos poderes de uma maldição ou feitiço; o *korité*, do recurso à tortura pelo *apoló* e assim por diante (Augel 1995, p. 1).

Segundo Bonnici (2005, p. 39), “a língua num país colonizado transcende a função comunicativa do discurso e adquire um significado profundamente cultural”. Este autor sublinha um ponto essencial sobre o papel da língua em contextos coloniais. A língua, mais do que um mero instrumento de comunicação, torna-se um símbolo cultural e identitário, refletindo a história, as dinâmicas de poder e as influências externas sobre uma sociedade.

Nos países colonizados, a imposição ou adoção de uma língua estrangeira esteve frequentemente ligada a processos de dominação e assimilação cultural. No entanto, as línguas locais resistiram, adaptaram-se e, em muitos casos, criaram formas híbridas, como os crioulos, que expressam tanto a herança local quanto a influência colonial.

Vale também a pena recordar o pensamento de Amílcar Cabral:

O português (língua) é uma das melhores coisas que os tucas nos deixaram, [...] porque a língua não é prova de mais nada senão um instrumento, para os homens se relacionarem uns com os outros, é um instrumento, um meio para falar, para exprimir as realidades da vida do mundo. (Cabral 1974a, p. 214)

Esta afirmação de Amílcar Cabral sublinha a dimensão instrumental da língua, rejeitando a ideia de que a adoção do português pelos povos colonizados representaria, por si só, um sinal de alienação ou submissão cultural.

Na obra de Abdulai Sila, a colonização é apresentada não como um “mal necessário”, mas como uma tragédia histórica responsável pela fragmentação da identidade cultural. Em *A Última Tragédia*, assim como em *Eterna Paixão* e *Mistida*, o autor evidencia os conflitos identitários, a perda de referências culturais e a crise do sujeito africano submetido à ideologia colonial. Ao escrever em português, a língua do colonizador, Sila levanta a sua voz com um sotaque de rebelde autonomia, de claro distanciamento anticolonialista, e faz-se nacionalizando o instrumento herdado.

Como sabemos, a Guiné-Bissau é um país plurilinguístico. A presença da língua portuguesa permitiu a comunicação entre diferentes grupos étnico-linguísticos e serviu como língua de ensino, de administração e de expressão política. No entanto, o português permaneceu distante da maioria da população, sendo falado apenas por uma elite letrada.

Em *Mistida* (1997), Abdulai Sila chama a atenção para esse cenário no terceiro capítulo, sobre a situação de comunicação em língua portuguesa: “Tinha falado o mau português? Fez algum erro de gramática? Não, não parece” (Sila 1997, p. 64). Um protagonista sublinha:

Mas mesmo que fosse isso, qual era o problema? Então não ouviram os discursos dos Altos Dignitários da Nação? Não viam como gaguejavam? E os outros que arregalavam os olhos e ficavam com cara de foronta cada vez que tinham de dizer uma frase em português? E os outros ainda que se armavam em intelectuais, que falavam, falavam e não diziam nada? (Sila 1997, p. 64).

Com base no contexto social e histórico guineense, verifica-se que o português goza de mais prestígio que as outras línguas faladas na Guiné-Bissau, inclusive o guineense (conhecido como “crioulo da Guiné-Bissau”, língua falada pela maior parte da população). De acordo com João F. Cá (2019), esse facto poderia ser motivado pelo processo de colonização e pela política linguística adotada pelo governo, que mantém o português como língua oficial, empregada em repartições públicas e privadas, e na educação, desde as séries iniciais até ao ensino superior.

Já o crioulo, enquanto língua franca amplamente falada pela população, assumiu um papel central na construção da identidade nacional guineense. Durante a luta de libertação, foi um elemento de unificação entre os diferentes grupos étnicos, funcionando como um símbolo de resistência e coesão (Augel 2006, p. 71). No período pós-independência, o crioulo consolidou-se como a verdadeira língua nacional, sendo a principal língua de comunicação e expressão cultural.

Assim, muitos artistas guineenses, tanto da geração mais antiga como da nova, privilegiam o crioulo e as línguas locais nas suas músicas, reforçando a identidade cultural do país. Sidónio Paz, Manecas Costa, Justino Delgado, Dulce Neves, Patcheco di Gumbé, Tabanca Diaz, Batchas Cô, Zé Manel, Iva & Iche, José Carlos Schwarz, Rey David e Américo Gomes, entre outros, são bons exemplos disso. Américo Gomes, por exemplo, canta em manjaco, mostrando a riqueza linguística da Guiné-Bissau.

Deste modo, o papel do português e do crioulo na identidade nacional guineense revela um paradoxo: enquanto o português mantém o seu estatuto oficial e continua a ser um fator de mobilidade social e de acesso a oportunidades, é o crioulo que desempenha a função de língua de identidade e unidade. A presença simultânea dessas duas línguas reflete a complexa história sociolinguística da Guiné-Bissau, em que o legado colonial deixou marcas profundas, mas também abriu espaços para novas formas de apropriação linguística.

O crioulo, amplamente falado e enraizado no quotidiano da população, facilita a comunicação interétnica e constitui um elemento essencial na construção da identidade nacional, funcionando como um símbolo de resistência e coesão social. Por outro lado, o português, apesar de ser falado por uma minoria e muitas vezes associado às elites e à administração pública, continua a desempenhar um papel determinante no acesso ao ensino formal, à burocracia e a esferas de prestígio nacional e internacional.

Portanto, esta perspectiva de Cabral ajuda a compreender que a presença do português na Guiné-Bissau não deve ser vista apenas como um vestígio colonial, mas como um instrumento que pode ser reinterpretado no contexto nacional, sem que isso signifique a negação da importância do crioulo na construção da identidade coletiva. Em vez de serem entendidas como forças opostas, estas duas línguas podem ser vistas como complementares, desempenhando funções distintas, mas igualmente fundamentais no panorama linguístico do país. Assim, o desafio atual reside na promoção de políticas linguísticas que valorizem tanto a língua oficial quanto a língua nacional, garantindo que o bilinguismo reflita a realidade guineense e fortaleça a sua diversidade cultural e social.

O crioulo guineense, derivado do português com influências das línguas africanas locais, é uma língua franca do país, falada pela grande maioria da população como primeira língua nacional. O crioulo é o idioma do dia a dia, utilizado na comunicação informal, no comércio e, em algumas situações, até na administração e na educação. Portanto, debater o seu papel na construção da identidade nacional guineense é de facto mostrar que o crioulo reflete a mestiçagem cultural resultante do contacto entre os europeus/portugueses e os africanos/guineenses.

Assim, podemos considerar a língua como um facto social e um instrumento de interação social entre os seres humanos. Segundo Scantamburlo (1999, p. 22, *apud* João Fernando Cá), “a língua é o meio de comunicação e de expressão da vida de cada dia, quer da cultura da comunidade”.

Nessa mesma linha, Bagno afirma que:

A língua que uma pessoa fala, a língua que ela aprendeu com sua família e com sua comunidade, a língua que ela usa para falar consigo mesmo, para pensar, para expressar seus sentimentos, suas crenças e emoções, faz parte da identidade dessa pessoa, é como se a língua fosse a pessoa mesma. (Bagno 2003, p. 188, *apud* Cá 2019)

Esta afirmação de Bagno realça a profunda ligação entre a língua e a identidade de um indivíduo. A língua não é apenas um meio de comunicação, mas um elemento constitutivo do ser, um reflexo da história pessoal e coletiva. Ao aprender a língua no seio da família e da comunidade, o falante incorpora não só estruturas gramaticais, mas também valores culturais, modos de pensar e sentir. Assim, a língua torna-se uma exten-

são do próprio sujeito, influenciando a forma como este interpreta o mundo e se relaciona com os outros.

Por meio da língua, as sociedades humanas elaboram grande parte do conhecimento que detêm acerca do mundo. Por esta razão, quando se fala em perda linguística, inevitavelmente, fala-se também em perda de uma parte substancial da identidade étnica, uma vez que a língua é o principal instrumento por meio do qual se veiculam pensamentos, crenças, visão do mundo, conhecimentos tradicionais de um povo, dentre outros aspectos. (Silva 2010, p. 241).

O trecho de Silva realça o papel central da língua na construção e transmissão do conhecimento dentro de uma comunidade. A língua não é apenas um meio de comunicação, mas também um veículo de pensamento, de valores e de uma visão específica do mundo. Assim, a sua perda não significa apenas o desaparecimento de um sistema linguístico, mas também o enfraquecimento da identidade cultural e étnica de um povo. Quando uma língua se extingue, perde-se um património imaterial valioso, construído ao longo de gerações, comprometendo a continuidade de saberes, crenças e tradições que definem a identidade coletiva.

Segundo Hampaté Bâ:

O que se encontra por detrás é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor de cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído a verdade em uma determinada sociedade [...]. É, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a palavra é mais forte. Lá, onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido com ela. Ele é a palavra e a palavra representa um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra. (Bâ 1982, p. 182)

Bâ enfatiza a importância da palavra nas sociedades orais, onde a memória individual e coletiva, bem como a fidedignidade das transmissões, são fundamentais para a coesão social. Nessas culturas, a ausência da escrita fortalece a ligação entre o indivíduo e a palavra proferida, comprometendo-o com o que diz e tornando a palavra um reflexo da sua identidade e honra.

No contexto do crioulo da Guiné-Bissau, a tradição oral desempenhou um papel crucial na preservação e transmissão de conhecimentos, histórias e valores culturais ao longo dos séculos. Como sabemos, antes da generalização da escrita em África, em par-

ticular na Guiné-Bissau, a oralidade era o principal meio de comunicação e educação, assegurando que saberes e tradições fossem passados de geração em geração. Esta prática contribuiu para a manutenção da identidade cultural e para a coesão das comunidades guineenses.

Atualmente, embora a escrita seja predominante, a oralidade continua a ser valorizada na Guiné-Bissau. A importância atribuída à palavra falada reflete-se na riqueza do folclore, na música tradicional e nas expressões populares, que são testemunhos vivos da herança cultural guineense. Assim, a ligação intrínseca entre o indivíduo e a sua palavra mantém-se, refletindo a importância da memória, da tradição oral e do compromisso pessoal com o que é dito, elementos essenciais para a coesão e identidade da sociedade guineense. Na obra *Mistida* (1997), Abdulai Sila incorpora expressões musicais de artistas guineenses como Zé Manel, Iva & Iche e Rei David, entre outros músicos africanos. Estas expressões servem para veicular mensagens de conhecimento e tomada de consciência.

É nesta perspetiva que Odete Costa Semedo nos chama a atenção para a língua a usar nos seus atos de comunicação:

Em que língua escrever
As declarações de amor?
Em que língua cantar?
As histórias que ouvi contar?
Em que língua escrever
Contando os feitos das mulheres
E dos homens do meu chão?
Para resolver a sua angústia, a poetisa concluiu:
Em crioulo gritarei
A minha mensagem
Que de boca em boca
Fará a sua viagem
Deixarei o recado
Num pergaminho
Nesta língua lusa
Que mal-entendo
E ao longo dos séculos
No caminho da vida
Os netos e herdeiros
Saberão quem somos (Semedo 1996, p. 11)

Tal como na visão de Amílcar Cabral, Odete Semedo não hesita em escolher o português para escrever, mesmo que tenha reconhecido que mal o entende. Mas há projetos literários revolucionários em língua crioula, visando promover a identidade guine-

ense em diálogo permanente com as línguas nacionais. O próprio Abdulai Sila escreveu a sua mais recente peça de teatro, intitulada *Deih* (2022), em crioulo guineense. Segundo o autor, na sua entrevista com Virginia Yunes *Por dentro da África*:

O escritor tem que vender a ideia do mundo melhor e, ao mesmo tempo, mostrar uma espécie de receita, aquilo que precisa fazer para ganhar um lugar no paraíso. Quando se escreve com essa ideia na cabeça é preciso o diálogo entre os cidadãos, tem que conversar, tem que partilhar as ideias. A verdade é que a literatura acaba sendo limitada a uma elite. Fazemos parte de uma população que não tem a possibilidade de exercer esse direito de ir à escola e ter uma educação. (Sila 2020)

Abdulai Sila revela uma reflexão sobre o papel social e ético de um escritor africano e, principalmente, guineense, no contexto pós-colonial. Ele reconhece que a literatura deve ter uma dimensão transformadora. Assim, ele sublinha ainda, que um escritor não é só imaginador de um mundo melhor, mas também aquele que propõe caminhos para alcançá-lo. Ele usa uma metáfora que sugere a responsabilidade moral e coletiva. Segundo ele, o escritor é visto como alguém que tem a missão de inspirar a mudança social, promovendo o diálogo e a partilha de ideais entre os cidadãos.

No entanto, o autor denuncia também um paradoxo: apesar desse ideal, a literatura continua a ser um espaço de acesso restrito, limitada a uma elite numa sociedade marcada pela exclusão educativa e pela desigualdade de oportunidades. Sila, consciente das barreiras linguísticas e sociais, insiste na necessidade de democratizar a palavra e de transformar a literatura num instrumento de consciência e libertação coletiva.

IV.2. Impacto da política linguística colonial e pós-colonial na Guiné-Bissau

A política linguística colonial e pós-colonial na Guiné-Bissau teve um impacto profundo na identidade cultural e no acesso à educação e à cidadania. Durante o período colonial, o português foi imposto como a única língua oficial, enquanto as línguas locais foram marginalizadas. Essa política linguística reforçou a dominação colonial e também criou uma barreira entre a administração colonial e a maioria da população, que não falava português.

O papel da língua europeia imposta e amplamente usada deve ser analisado. No sistema educacional imperial o controle da língua preconizou a versão *standard* da língua metropolitana, marginalizando as outras “variantes” e caracterizando-as como impuras. (Bonnici 2005, p. 41)

O trecho de Bonnici (2005) destaca um dos aspetos centrais da dominação colonial: o controlo da língua como mecanismo de poder e exclusão. No contexto do sistema educacional imperial, a imposição da variante-padrão da língua metropolitana não era apenas uma questão linguística, mas também ideológica, pois servia para reforçar a hierarquia colonial e marginalizar as línguas e culturas locais.

A caracterização das outras variantes como “impuras” reflete uma visão eurocêntrica da linguagem. Essa prática limitava o acesso ao conhecimento e à mobilidade social da população local e contribuía para a alienação cultural, ao afastar os falantes da sua própria identidade linguística. Na generalidade dos PALOP, o sistema colonial e pós-colonial ignorou as línguas locais, retardando o seu desenvolvimento.

Na Guiné-Bissau, essa dinâmica manifestou-se na imposição do português como única língua de ensino e administração, apesar de a maioria da população ter o crioulo como principal meio de comunicação. Isso criou uma situação de desigualdade, em que o domínio da língua oficial se tornou um critério de distinção social, favorecendo uma elite educada enquanto a maioria permaneceu excluída dos espaços de poder. De acordo com Carvalho e Ié: “Sabemos que a língua trata da expressão cultural, ela nos identifica de uma forma ou de outra, já que os falantes não a usam apenas para se comunicar, mas também como um meio de mostrar a sua cultura ou identidade” (Carvalho e Ié 2018, p. 5).

No entanto, a realidade linguística das ex-colónias desafia essa lógica impositiva. Com o tempo, muitas das chamadas variantes “impuras” demonstraram a sua vitalidade e resistência, tornando-se símbolos de identidade e unidade nacional. O crioulo da Guiné-Bissau, apesar de ter sido marginalizado no passado, consolidou-se como língua franca e elemento fundamental da identidade guineense, enquanto o português, embora ainda oficial, enfrenta desafios na sua plena apropriação pela população:

O português até hoje não é praticamente falado como língua vernácula na Guiné-Bissau. Ele só é adquirido como língua primeira, materna, por uma insignificante franja de filhos de guineenses que, tendo estudado em Portugal ou no Brasil, adotaram-no como língua de comunicação familiar, ou por filhos de casais mistos de guineenses com falantes de português de outras nacionalidades (Couto e Embaló 2010, p. 47)

Ainda na mesma linha de reflexão, que aborda a questão do número de falantes das línguas crioula e portuguesa no território guineense, Augel afirma que:

O grupo crioulo é, sem dúvida, o mais influente, o mais “moderno” e ocidentalizado, o mais assimilado aos hábitos introduzidos pelo poder colonial, e é entre eles que vai encontrar a magra percentagem dos falantes do português. A sociedade crioula vive na capital ou nos centros urbanos, seus membros são geralmente cristãos, mais escolarizados, e sempre foram, política e economicamente, os mais ligados ao setor estatal (Augel 2007, p. 81).

Assim, analisar o papel da língua europeia imposta exige considerar não apenas o seu impacto histórico, mas também as formas de resistência e a significação que surgiram a partir do contacto linguístico. A luta pela valorização das línguas locais e a busca por um equilíbrio entre a língua oficial e as línguas nacionais continuam a ser questões centrais nos debates sobre identidade e políticas linguísticas nos países pós-coloniais.

Como consequência, formou-se uma elite lusófona, restrita àqueles que tinham acesso à educação formal, enquanto a maioria dos guineenses continuava excluída do sistema político e educacional. No que diz respeito a esta injustiça, Amílcar Cabral, líder do PAIGC, que fez o seu curso de Agronomia em Portugal, o que lhe permitiu regressar à Guiné-Bissau ao serviço do governo português, afirmou que: “99,7% da população africana de Angola, Guiné e Moçambique é considerada não “civilizada” pelas leis coloniais portuguesas e 0,3 % é considerada “assimilada” (Cabral 2008, p. 54). Como mencionado no Estatuto dos Indígenas Portugueses, este permitia estabelecer as condições em comparação com a realidade em Portugal. Na época, um indígena que transitasse para a situação de “assimilado”:

Tem de viver à “europeia”, pagar impostos, cumprir o serviço militar, e saber ler e escrever corretamente o português. Se os portugueses tivessem de preencher estas condições, mais de 50 % da população não teria direito ao estatuto de civilizado ou de assimilado. (*idem*)

Depois da independência, a decisão de conservar o português, foi justificada pelo governo como uma forma de garantir a unidade nacional e a comunicação com a comunidade internacional. No entanto, essa escolha também perpetuou desigualdades, pois grande parte da população continuou sem acesso à informação oficial e à participação política plena. Neste contexto, podemos dar como exemplo um debate que ocorreu na segunda volta das eleições presidenciais de 2019, na TGB, entre Umaro Sissoco Em-

baló, candidato apoiado pelo partido Movimento para a Alternância Democrática – Grupo dos 15, e Domingos Simões Pereira, líder do PAIGC e da coligação PAI Terra Ranka. Naquele encontro, o segundo, ao dirigir a sua mensagem para convencer o povo a votar no seu projeto, cometeu um grande erro ao falar em português, sabendo que a maioria da população não compreendia a língua. Enquanto isso, o primeiro candidato utilizou o crioulo, o que lhe permitiu conquistar maior proximidade com os eleitores guineenses.

É que o crioulo guineense emergiu como a verdadeira língua de unidade nacional. No entanto, apesar de sua ampla adoção, não foi elevado ao *status* de língua oficial, o que reflete uma continuidade da herança colonial e a falta de políticas eficazes para a valorização das línguas nacionais.

A educação também foi diretamente afetada pela política linguística. O ensino continuou a ser ministrado maioritariamente em português, o que criou dificuldades para os alunos que não o falavam em casa. Embora tenha havido tentativas de introduzir o crioulo no ensino, essas iniciativas não tiveram grande alcance devido à falta de materiais didáticos padronizados e à resistência de setores que viam o português como a língua do progresso. De fato, essa situação contribuiu para as altas taxas de abandono escolar e para a dificuldade na aquisição da leitura e da escrita, pois os estudantes aprendem em uma língua que não dominam plenamente. Além disso, muitos dos estudantes guineenses que vão estudar no estrangeiro, nomeadamente no Brasil e em Portugal, acabam por abandonar os estudos para trabalharem na construção civil ou nas empresas comerciais, etc. Duas razões podem talvez justificar essa situação: a primeira está relacionada com a fragilidade das instituições de ensino e o nível académico, e a segunda deve-se ao elevado custo e à falta de meios para continuar os estudos superiores.

Diante desse cenário, a política linguística na Guiné-Bissau ainda enfrenta problemas consideráveis. A manutenção do português como única língua oficial continua a ser um fator de exclusão, enquanto a falta de um reconhecimento formal do crioulo limita o seu desenvolvimento como língua escrita e académica. Pensamos que, para superar essas dificuldades, seria necessário um investimento na valorização das línguas nacionais, promovendo o bilinguismo na educação e reconhecendo oficialmente o crioulo. Dessa forma, a política linguística poderia contribuir para uma sociedade mais inclusiva, em que a identidade cultural e a participação cidadã não estivessem limitadas pelo idioma.

IV.3. Multilinguismo e identidade cultural na Guiné-Bissau contemporânea

Os países africanos em geral, sobretudo da África negra, são marcados pelo multilinguismo. É o caso da Guiné-Bissau, um país onde diferentes línguas coexistem e refletem a diversidade cultural do seu povo. O crioulo, as línguas locais africanas e o português formam um complexo cenário linguístico que influencia profundamente a identidade cultural guineense. A interação entre essas línguas não se dá de forma homogênea, mas sim em dinâmicas que revelam tanto a riqueza cultural do país quanto os desafios da sua política linguística. Segundo Lima Barreto, no seu livro *O triste fim de Policarpo Quaresma* (1915), “[...] “a língua é a mais alta manifestação da inteligência de um povo, é a sua criação mais viva e original; e, portanto, a emancipação política do país requer como complemento e consequência a sua emancipação idiomática”.

Conforme exposto anteriormente, o crioulo da Guiné-Bissau é a língua mais falada no quotidiano e serve como elemento unificador entre os diferentes grupos étnicos. Apesar de não ser língua oficial, desempenha um papel central na comunicação e na construção de uma identidade nacional comum. Embaló (2008, p.102) afirma que o “kriol é um crioulo de base portuguesa, com uma gramática e léxico próprio”. O crioulo é o principal meio de comunicação entre os guineenses, é a língua falada aproximadamente por 90,4% de falantes, segundo os dados de INE (2009, p. 36), de etnias que fazem parte deste território. No entanto, a identidade cultural guineense não se resume ao crioulo. As línguas locais, como o manjaco, o balanta, o mandinga, o fula, o papel, o felupe, entre outras, carregam consigo tradições, valores e histórias que fazem parte da memória coletiva das comunidades que as falam.

Por outro lado, o português, língua oficial herdada da colonização, ocupa um lugar de prestígio na educação, na administração pública e nos documentos oficiais. No entanto, é uma língua que a maioria da população não usa no dia a dia, o que levanta desafios para a inclusão social e a transmissão do conhecimento. De fato, essa situação gera uma dualidade na identidade guineense, pois o português representa o acesso ao poder e à escolarização, enquanto o crioulo e as línguas locais são os verdadeiros veículos de expressão cultural. Um discurso de homenagem ao recentemente falecido músico guineense Américo Gomes, proferido em Portugal no dia 20 de fevereiro de 2025, é um exemplo que evidencia a riqueza das línguas étnicas guineenses. O discurso, que come-

çou em português, terminou com estas palavras em manjaco: “*p’sap mandjakü*”¹⁴, *p’sap* Guiné-Bissau, músicos da nova geração, *p’sap umundu atchitá...*”, a língua materna do próprio músico.

A coexistência dessas línguas reflete a complexidade da identidade cultural da Guiné-Bissau. Enquanto o crioulo fortalece o sentimento de pertencimento nacional, as línguas locais preservam as raízes étnicas e culturais, e o português mantém a ligação com a estrutura formal do Estado. No entanto, a marginalização das línguas africanas e a falta de reconhecimento oficial do crioulo apontam para a necessidade de políticas linguísticas que promovam um equilíbrio entre esses idiomas, garantindo que o multilinguismo continue a ser uma força de identidade e coesão social no país.

A nossa intenção ao falar sobre a realidade linguística na Guiné-Bissau prende-se com os dados do último censo realizado pelo Instituto Nacional de Estatística (INE) da Guiné-Bissau, em 2009, que estima a população total do país em 1.520.830 habitantes. Conforme já mencionado no trabalho de Couto e Embaló (2010), várias línguas étnicas são faladas na Guiné-Bissau, além da língua nacional, o crioulo, do português, língua oficial, e de outras línguas europeias, como o francês e o inglês. Além disso, há o *wolof* dos países vizinhos, como Senegal, Gâmbia e Mauritânia.

No quadro seguinte, apresentamos a percentagem de falantes das principais línguas étnicas da Guiné-Bissau:

Quadro

Etnias	Falantes	Percentagem
Fula	245130	20,4%
Balanta	367000	30,5%
Mandinga	154200	12,9%
Manjaco	170230	14,1%
Papel	125550	10,4%
Felupe	22000	1,8%
Beafada	41420	3,4%
Bijagó	27575	2,3%

¹⁴ P’sap Mandjakü, p’sap Guiné-Bissau, p’sap nova geração, p’sap u mundu atchitá – Pau manjaco, da Guiné-Bissau, da nova geração, do mundo, quebrou ou Lenda manjaco, da Guiné-Bissau, da nova geração, do mundo, faleceu.

Mancanha	41855	3,4%
Nalu	850	0,6%

Fonte: Couto e Embaló 2010, p. 29

V. Desafios contemporâneos e perspectivas futuras

V.1. O impacto da modernização e da globalização na identidade cultural guineense

A modernização pode ser definida como um processo de transformação social, económica e cultural que se manifesta numa sociedade. Ela pode ser também caracterizada pela adoção de tecnologias avançadas, mudanças nos padrões de produção e consumo, e a integração de novas formas de ver o mundo e organização sociopolítica. A globalização refere-se a um processo mais largo que procura a interconexão progressiva entre diferentes partes do mundo. Essa interconexão é facilitada pela tecnologia, comércio e comunicação. Ela integra a troca de ideias, culturas, bens e serviços entre diversos povos em diferentes territórios do mundo. A modernização e a globalização têm transformado profundamente a identidade cultural guineense. A penetração das tecnologias de informação e comunicação, a urbanização acelerada e a influência de culturas estrangeiras alteraram significativamente as práticas tradicionais. Se, por um lado, estas mudanças oferecem novas oportunidades de desenvolvimento, por outro, colocam desafios à manutenção das tradições e línguas locais. Como afirma Amílcar Cabral, “a cultura é a base da luta de libertação e do desenvolvimento” (Cabral 1994, p. 12). No entanto, a influência da cultura ocidental e a adoção de estilos de vida modernos pode levar à perda de valores e práticas tradicionais guineenses. A globalização é um processo que pode levar à homogeneização cultural, ameaçando a diversidade cultural e a identidade dos povos. E a modernização pode ser uma oportunidade para o desenvolvimento, mas também pode ser uma ameaça à identidade cultural.

A globalização tem promovido um contacto mais intenso com culturas externas, influenciando hábitos de consumo, formas de expressão artística e até valores sociais. Este fenómeno tem levado a uma crescente adoção de línguas internacionais, como o

português, o francês e o inglês, em detrimento das línguas nacionais, comprometendo a transmissão internacional dos idiomas locais.

No entanto, a modernização também tem potencial para fortalecer a identidade cultural. A digitalização permite a documentação e disseminação das tradições orais, facilitando a preservação da cultura guineense. Além disso, novas formas de expressão cultural, como a música e o cinema, têm ajudado a reforçar um sentimento de pertença e orgulho identitário entre os guineenses.

V.2. Os desafios ao nível da preservação e da promoção da identidade cultural

Para a África, a época atual é de complexidade e de dependência. Os diferentes mundos, as diferentes mentalidades e os diferentes períodos sobrepõem-se, interferindo uns nos outros, às vezes se influenciando mutuamente, nem sempre se compreendendo. Na África do século XX encontra-se lado a lado com a Idade Média, o Ocidente com o Oriente, o cartesianismo, modo particular de “pensar” o mundo, com o ‘animismo’, modo particular de vivê-lo e de experimentá-lo na totalidade de ser. [...] No entanto, é preciso dizer que, de um tempo para cá, uma importante parcela da juventude culta vem sentindo cada vez mais necessidade de se voltar às tradições ancestrais e de resgatar seus valores fundamentais, a fim de reencontrar suas próprias raízes e o segredo de sua identidade profunda. Por contraste, no interior da África de base, que em geral fica longe das grandes cidades – ilhotas do Ocidente –, a tradição continuou viva e, [...] grande número de seus representantes ou depositários ainda pode ser encontrado. Mas até quando? (Hampâté Ba)

A preservação da identidade cultural guineense enfrenta múltiplos desafios, especialmente no que diz respeito às línguas e práticas tradicionais. A marginalização das línguas nacionais no sistema educativo limita a sua valorização e transmissão, levando ao enfraquecimento das identidades linguísticas locais. Portanto, sem uma política eficaz de promoção das línguas e culturas tradicionais, podemos esperar o risco de um apagamento progressivo desses elementos fundamentais da identidade nacional. No entanto, “a preservação da identidade cultural é fundamental para o desenvolvimento sustentável e a coesão social” (Barreto 2018, p. 18). Fazer a promoção da cultura guineense é um grande desafio, mas também uma oportunidade para o desenvolvimento do próprio país.

Na escuridão da noite tinha sido obrigada a partir. Sem companhia, sem destino certo. Entre a dúvida e a incerteza aprendera a descobrir o sentido da vida. Entre a ignorância e a intolerância reencontrara a fé libertadora. Abalada, mas ainda inteira, recuperara com o tempo e no inocente sorriso das crianças a sua esperança amordaçada. No calor humano encontrara toda a dimensão da sua vida colorida. Na dança, nos ritmos do batuque, deixara penhorada a sua imensa paixão abortada. Naquele beco escuro sentada, não renunciaria aos movimentos graciosos que adiara, à harmonia que lhe faltava para conquistar a nova e exuberante alvorada. Desejo ou profecia? (Sila 1997, p. 97)

Nesta passagem Sila apresenta a trajetória de uma nação marcada pela adversidade, evidenciando, simultaneamente, a sua capacidade de resistência e de superação. Desde o começo, a expressão “na escuridão da noite” o autor sugere um contexto de sofrimento, medo e rutura, acentuado pelo fato de a nação partir “sem companhia, sem destino certo”, o que reforça a sua vulnerabilidade. No entanto, podemos observar de fato, um processo de crescimento interior do povo guineense. Sila transforma a dúvida e a incerteza em aprendizagem, revelando uma evolução significativa da nação. Ao referir a “fé libertadora” indica que, mesmo perante a ignorância e a intolerância, é possível reencontrar valores e reconstruir o sentido da nação.

Além disso, Abdulai Sila ainda mostra como o “inocente sorriso das crianças” e o “calor humano” simbolizam a esperança e a importância das relações entre os guineenses na recuperação emocional. Sila sugere a dança e os ritmos do batuque como formas de expressão identitária e libertação, evidenciando uma paixão que, apesar de reprimida, permanece viva. Embora Sila use uma expressão metafórica de exclusão ou dificuldade, “beco escuro”, nesta situação num lugar escuro, o autor recusa abdicar dos seus sonhos. Assim, incentiva o seu povo acreditar na esperança de um futuro melhor, reforçando a ambiguidade entre o sonho e a realidade, e convida-os à reflexão mesmo em contexto de sofrimento, mostrando que eles são capazes de se reconstruir e manter viva a esperança num recomeço.

A obra de Abdulai Sila, como *Mistida*, é um exemplo da importância da preservação da identidade cultural e da busca por identidade num mundo em mudança. Nela, surge a referência a “Safar a mistida” (Sila, 1997). Esta expressão é de uso comum no crioulo da Guiné-Bissau (Kriol), que tem base lexical portuguesa. Em português, essa expressão pode ser traduzida como aguentar a mistida, safar-se na confusão, desenrascar-se, livrar-se ou conseguir lidar com uma situação complicada. O romance *Mistida* (1997) pode ser entendido como uma representação narrativa da própria noção crioula de mistida, concebida enquanto metáfora do desordenamento social na Guiné-Bissau na

era pós-colonial. O romance articula, de forma crítica, a experiência dos nativos guineenses que procuram *safar mistida*. O povo tem consciência e a esperança de que é possível sobreviver, resistir e negociar espaços de dignidade diante de estruturas políticas instáveis e práticas de poder assimétricas.

As manhãs eram sempre sombrias. Sombrias e geladas, como as esperanças que com elas morriam. Mortes anunciadas, mil vezes repetidas, jamais lamentadas. Ao calor do dia a inglória epopeia quotidiana de resgatar a crença, algures nas profundezas da desilusão amordaçada. Crença na esperança ressuscitada ou na hostilidade da ambição; crença forçada e penosa nos poderes e nas teias da intriga. Crença na redenção? (Sila 1997, p. 39)

A obra mostra o Estado como estrutura inacabada, instável, guiada pela elite burocrática que substituiu o colono português, mas mantém práticas semelhantes de dominação. Assim, Abdulai Sila transforma uma terma do quotidiano linguístico em categoria literária, revelando como a língua, a história e a identidade se entrelaçam na formação da consciência nacional. Portanto neste contexto, a expressão “safar mista” refere-se à luta pela sobrevivência e à busca da identidade nacional.

Outro desafio reside na influência dos meios de comunicação de massa, que frequentemente privilegiam conteúdos estrangeiros em detrimento da produção cultural local. A falta de investimento na indústria cultural guineense contribui para a invisibilidade de manifestações artísticas autóctones, tornando mais difícil a sua afirmação no cenário global. Abdulai Sila dá conta dessa realidade e da importância de manter viva a memória de união e da luta por ideais coletivos, afirmando:

Num momento em que tudo parece falir, em que esse edifício novo, que prometemos construir com o nosso calor e com a nossa inteligência parece desmoronar, pode ser útil lembrar que passamos situações idênticas ou até piores, mas que conseguimos sempre ultrapassar. Para alcançarmos os objetivos coletivos que almejamos como nação, temos que preceder a mudanças, sobretudo a nível cultural. Uma mudança cultural baseada não nos valores que hoje prevalecem, mas naqueles que, por vários motivos, tendem a ser banalizados. Então é preciso lembrar, ir buscar na nossa História os ingredientes, os valores morais, a motivação, de que hoje tanto necessitamos para levar de vencida as complexas tarefas que este momento histórico menos favorável nos coloca (Sila 2010, p. 164)

Portanto, para enfrentar esses desafios, é fundamental a implementação de políticas culturais que incentivem a valorização das línguas e tradições locais. A educação

desempenha um papel essencial nesse processo, sendo necessário incluir as línguas nacionais nos currículos escolares e fomentar a produção de materiais didáticos bilíngues.

Além disso, o Estado e a sociedade civil devem promover iniciativas que estimulem o orgulho cultural, tais como festivais, programas de rádio e televisão em línguas nacionais, e o apoio a artistas locais. Por fim, a identidade cultural guineense não deve ser vista como estática, mas sim como dinâmica e em constante evolução. O equilíbrio entre tradição e modernidade é fundamental para garantir a continuidade e o enriquecimento da cultura do país, permitindo que ela se adapte às transformações contemporâneas sem perder a sua essência.

CONCLUSÃO

O presente trabalho de investigação procurou analisar a relação entre colonização e identidade cultural na Guiné-Bissau, centrando-se na obra *A Última Tragédia* de Abdulai Sila, encarada como um espelho das dinâmicas socioculturais resultantes do domínio colonial português. Partimos de um enquadramento histórico, abordámos a estruturação da identidade guineense desde o período pré-colonial até à contemporaneidade, explorando as transformações impostas pela colonização e mecanismos de resistência adotados pela população.

Um dos aspetos fundamentais deste trabalho foi a compreensão do impacto da colonização na construção da identidade cultural. A administração colonial portuguesa impôs um sistema de dominação que não se limitou ao controlo político e económico, mas que se estendeu profundamente à esfera cultural e linguística. A imposição da língua portuguesa e a desvalorização das línguas e das culturas autóctones, bem como a tentativa de assimilação dos guineenses à cultura europeia conduziram a uma identidade fragmentada, marcada por tensões entre a influência estrangeira e a herança africana. No entanto, como se procurou demonstrar, este processo não correu de forma positiva. Desde cedo, emergiram formas de resistência cultural que procuraram afirmar a identidade guineense, seja através da oralidade, da música, da religiosidade tradicional, ou, mais tarde, da literatura escrita.

A literatura desempenhou um papel essencial como veículo de contestação e de reconstrução identitária. A análise da produção literária guineense demonstrou que os escritores do país, em diferentes períodos, procuraram representar as vivências do seu povo, denunciar as injustiças do sistema colonial e contribuir para a formação de uma consciência nacional. A obra de Sila insere-se nessa tradição, trazendo para o centro da narrativa personagens e realidades que durante muito tempo foram silenciadas pelo discurso oficial da colonização. *A Última Tragédia*, em particular, reflete com profundidade as tensões que marcaram a experiência colonial e as consequências desse período para a identidade guineense. Na análise da obra, destacou-se a forma como o autor representa o impacto do colonialismo na vida dos guineenses, explorando questões como a opressão social, a alienação cultural e a luta pela autodeterminação. A personagem principal, a jovem Ndani, torna-se símbolo das contradições da sociedade colonial. Ela enfrentou tanto a discriminação imposta pelos colonizadores como as dificuldades dentro da sua própria comunidade. Através desta trajetória, a obra evidencia a complexidade da identidade guineense, moldada por múltiplas influências e marcada por um constante processo de redefinição.

Um elemento crucial deste estudo foi a análise do papel da língua na formação da identidade cultural do país. O crioulo, ao longo da história do país, consolidou-se como uma língua de resistência, de unidade nacional e de comunicação entre diferentes grupos étnicos, contrastando com o português, que permaneceu associado ao poder colonial e ao ensino formal. A coexistência dessas duas línguas reflete as ambiguidades da identidade guineense, que se constrói entre a valorização das tradições locais e a herança imposta pelo colonialismo. A política linguística pós-independência revelou desafios significativos, uma vez que a manutenção do português como língua oficial gerou dificuldades na inclusão social e na construção de um sistema educativo acessível a todos. Ao mesmo tempo, o multilinguismo do país continua a ser um fator determinante na sua identidade, representando tanto um desafio quanto uma riqueza cultural.

A literatura, mais uma vez, assume um papel central nesse processo. Ao longo da história da Guiné-Bissau, os escritores nativos registraram as memórias do passado e refletiram sobre as questões contemporâneas que afetam a sociedade, tornando-se assim uma referência fundamental para compreender a identidade guineense e os dilemas que a acompanham.

Deste modo, podemos concluir que a identidade cultural é o resultado de um processo histórico marcado pela resistência e pela adaptação. A colonização portuguesa deixou marcas profundas, mas não foi capaz de anular a riqueza cultural e a diversidade do país. Pelo contrário, as respostas a essa dominação foram decisivas para a construção de uma consciência nacional e para a afirmação de uma identidade própria. A literatura, como espaço de reflexão e de resistência, desempenhou e continua a desempenhar um papel essencial na preservação e na reinvenção dessa identidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. 1977, *Mantêhas para quem luta! A nova poesia da Guiné-Bissau*. Bissau: Conselho Nacional de Cultura.
- AUGEL, Moema Parente, 1995. Prefácio. In: SILVA, Abdulai. *A Última Tragédia*. Bissau: Ku Si Mon Editora.
- AUGEL, Moema Parente, 1998. *A nova literatura da Guiné-Bissau*. Bissau: Editoria Escolar / Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas.
- AUGEL, Moema Parente, 2007. *O desafio do escombros: Nação, Identidades e Pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Editora Garamond/Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.
- BÂ, Amadou Hampâté, 1991. *Amukoullé, o Menino Fula*. Lisboa: Dom Quixote.
- BÂ, Amadou Hampâté, 2010. “A tradição Viva”. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África I: Metodologia e Pré-história da África*. 2.^a ed. Brasília: UNESCO, p. 167-212.
- BALANDIER, Georges, 1951. La situation coloniale : Approche Théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*. 11, p. 44-79. Tradução: Bruno Anselmi Malangrano
- BANGO, A. 2003, “Educação, diversidade cultural e desigualdades sociais em África”. In: SANTOS, Boaventura, de Sousa (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 185-202.
- BARRETO, Lima, 2019. *O Triste Fim de Policarpo Quaresma*. Editoria: Projecto Adamastador.

- BARROS, Filinto de, 1997. *Kikia Matcho*. Bissau: Instituto Camões / Centro Cultural Português de Bissau.
- BARROS, Filinto, 2011. *Testemunha*. Bissau: INACEP.
- BHABHA, Homi K., 2001. *Disseminação: tempo, narrativa e as margens da nação moderna*. In: BUESCU, Helena (Org). *Floresta Encantada. Novos caminhos da literatura comparada*. Lisboa: Dom Quixote.
- BONNICI, Thomas, 2005. *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*. Maringá: Eduem.
- BOSI, Alfredo, 1992. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BOSI, Alfredo, 2002. *Literatura e Resistência*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BULL, Benjamim Pinto, 1989. *O crioulo da Guiné-Bissau. Filosofia e Sabedoria*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua portuguesa / Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.
- BULL, Jaime Pinto, 1952. Amor e Trabalho. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Bissau. 7/25: 183-187.
- CÁ, Braima, 2019. *Políticas linguísticas e identidades na Guiné-Bissau*. Dissertação (Mestrado em Estudos Africanos). Universidade de Coimbra.
- CÁ, Ianes Augusto, 2020. *Identidade e Violência na Construção da Nação Guineense: Uma Leitura das narrativas de Abdulai Sila*. Dissertação – Curso de Interdisciplinar em Humanidades, programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.
- CABRAL, Amílcar, 1974a. *Alguns princípios do partido*. Lisboa: Seara Nova.
- CABRAL, Amílcar, 1974b. *Guiné-Bissau Nação Africana forjada na luta*. Lisboa: Nova Aurora.
- CABRAL, Amílcar. *Revista Prosa, Verso e Arte*. Poemas. Disponível em: <<https://www.revistaprosaversoearte.com/amilcar-cabral-poemas/>>. Acesso em 20/01/2019
- CARVALHO, Maria Amália Vaz de, 1877. *Serões no campo*. Lisboa: Tipografia Editora Mattos Moreira.
- CESAIRE, Aimé, 1971. *Discurso sobre o colonialismo (Discours sur le colonialisme)*. Tradução de Carlos S. Pereira. Porto: [s.n.].
- CHIZIANE, Paulina, 1990. *Balada do amor ao vento*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos.
- CHIZIANE, Paulina, 2002. *Niketche: uma História de Poligamia*. Lisboa: Caminho.

- COUTO, Hildo Honório do e EMBALÓ, Filomena, 2010. Literatura, língua e cultura na Guiné-Bissau um país de CPLP. *Pápio: Revista Brasileira de Estudos Críticos e Similares*. N.º 20.
- COUTO, Mia, 2013. *E se Obama fosse africano?* Lisboa: Editorial Caminho.
- CRUZ, Gaspar da, 2019. *Tratado das cousas da China*. Ed. e estudo de Zulmira Santos e Luís de Sá Fardilha. Porto: U. Porto Edições.
- Extrato de uma entrevista ao escritor guineense Tony Tcheka em fevereiro de 2019. Disponível em < <http://www.buala.org/pt/a-ler/quem-foi-a-mae-de-amilcar-cabral>> Acesso no dia 13/02/2019.
- FANON, Franz, 1975. *Pele Negra Máscaras Brancas*. 2.ª edição. Porto: Paisagem Editora. (Tradução: Alexandre Pomar).
- FANON, Franz, 2006. *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora – MG: Editora da UFJF.
- FERREIRA, Manuel, 1985. *África Literária: Da Colonização à Independência*. São Paulo: Ática.
- FERREIRA, Manuel, 1986. *Literatura Africana de Expressão Portuguesa – 1*. 2.ª ed. Lisboa: ICALP.
- FREIRE, Paulo, 1978. *Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo*. 2.ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- 2004, GUINÉ-BISSAU: *Um retalho de línguas e culturas*. Trabalho apresentado no VIII Congresso luso-afro-brasileiro, Coimbra.
- HAMILTON, Russell G., 1984. *Literatura Africana Literatura Necessária. II – Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Edições 70.
- IÉ, Eliseu José Pereira, 2019. *Pequena longa viagem da literatura guineense*. Dissertação (Mestrado em letras vernáculas). Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da UFRJ.
- LEITE, Joaquim Eduardo B. da Costa, 2014. *A literatura Guineense: Contribuição para a identidade da Nação*. Tese de Doutoramento. Universidade de Coimbra.
- LOPES, Carlos, 1982. *Etnia, Estado e Relações de Poder na Guiné-Bissau*. Lisboa: Edições 70.
- LUKÁCS, György, 1962. *Teoria do romance*. Lisboa: Presença.
- MATA, Inocência, 1992. *Pelos Trilhos da Literatura Africana em Língua Portuguesa*. Pontevedra / Braga: Cadernos do Povo / Ensaio.
- MATA, Inocência, 2006. Da língua à cultura: alguns aspectos da problemática linguística nos cinco (Angola, Cabo Verde, Moçambique, Guiné-Bissau e São Tomé e

- Príncipe). *Quo vadis Romania? Zwischen Postkolonialismus und Selbstbestimmung: Mehrsprachigkeit und sprachenpolitik im heutigen Afrika*. N.º 21, p. 38-45.
- MBEMBE, Achile, 2013. *África insubmissa: cristianismo. Poder e estado na sociedade pós-colonial*. Mangualde: Pedago.
- O Index Mundi: Guiné-Bissau Taxa de alfabetização. Disponível em <https://www.indexmundi.com/g/g.aspx?c=pu&v=39&l=pt> . Acesso no dia 18. 04. 19.
- PAIGC, 1974. *História da Guiné e Ilhas de Cabo Verde*. Porto: Afrontamento,
- PÉLISSIER, René, 1997. *História da Guiné Portugueses e Africanos na Senegâmbia 1841-1936*. Volume I. Lisboa: Editorial Estampa.
- PINA, Álvaro, 1990. *Missionação e Cultura em África: O Papel dos Portugueses*. Porto: Edições Afrontamento.
- PIRES, Laranjeira, 1995. *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*. Com a colaboração de: MATA, Inocência. (partes V e VI), DOS SANTOS, Elsa Rodrigues (capítulo 15). Lisboa: Universidade Aberta.
- PROENÇA, Hélder, 1990. *Antologia Poética da Guiné-Bissau*. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.
- RAMOS, Graciliano, 1938. *Vidas Secas*. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora.
- SEMEDO, Maria Odete Costa Soares, 2010. *As Mandjuandadi – Cantigas de Mulher na Guiné-Bissau: da tradição à oratura*. Tese de doutoramento apresentada à Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte,
- SEMEDO, Odete. In: Universo Cultural Guineense. Em que língua escrever. Disponível em: <https://guinel-tras.wordpress.com/2013/08/31/odete-semedo/>. Acesso em 28/08/2018
- SENGHOR, Leopold Sédar, 1956. *Chants D'Ombre: Hosties Noires*. Paris: Seuil.
- SILA, Abdulai, 1994. *Eterna Paixão*. Bissau: Ku si Mon Editora.
- SILA, Abdulai, 1995. *A Última Tragédia*. Bissau, Ku si Mon Editora.
- SILA, Abdulai, 1997. *Mistida*. Bissau: Ku si Mon Editora.
- SOUSA, António, 1997. *História da Evangelização de África: A Influência portuguesa*. Lisboa: Editorial Presença.
- SPÍNOLA, António de, 1970. *Por Uma Guiné Melhor*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar.

TIMBANE, Alexandre António, 2015. *O Crioulo da Guiné-Bissau: Uma Língua de Base Portuguesa*. São Paulo: Editora Contexto.

Bibliografia de Abdulai Sila

SILA, Abdulai. *A Última Tragédia*. Ku si Mon Editora, 1995.

SILA, Abdulai. *As Orações de Mansata*. Ku si Mon Editora, 2007.

SILA, Abdulai. *DEIH*. Ku si Mon Editora, 2022.

SILA, Abdulai. *Dois Tiros Uma Gargalhada*. Ku si Mon Editora, 2013.

SILA, Abdulai. *Eterna Paixão*. Ku si Mon Editora, 1994.

SILA, Abdulai. *Memórias SOMÂnticas*. Ku si Mon Editora, 2016.

SILA, Abdulai. *Mistida*. Ku si Mon Editora, 1997.

SILA, Abdulai. *Kanagaluta*. Ku si Mon Editora, 2018.

SILA, Abdulai. *Trilogia de Padjigada*, Ku si Mon Editora, 2023.

ANEXO

ENTREVISTA COM ABDULAI SILA, por Eliseu Banori¹⁵

Eliseu Banori: A nossa literatura teve um desenvolvimento tardio, comparada às literaturas de língua Portuguesa. Qual é a leitura que você faz da literatura guineense nos dias atuais?

Abdulai Sila: depois de muitos anos de letargia, devido a factores sobejamente conhecidos, a literatura guineense possui atualmente uma dinâmica extraordinária. E o mais interessante é que essa mudança de paradigma está a ser protagonizada pela juventude, o augura não só sustentabilidade como uma transformação qualitativa do panorama literário. Daqui alguns anos, quando esses novos escritores atingirem a maturidade, teremos um cenário completamente diferente daquele que conhecemos no passado.

Eliseu Banori: Segundo a entrevista que deu a Fernanda Cavacas, *Sol e Suor* foi o seu primeiro livro escrito. Por qual motivo não o publicou.

¹⁵ Fonte: <<https://www.lettras.ufmg.br/literafrro/literafricas/entrevistas/1893-eliseu-banori-entrevista-com-abdulai-sila>> [Consult. 06/05/2026].

Abdulai Sila: Acho que aqui há um mal-entendido. O que eu disse à Fernanda Cavacas é: “Há personagens que vão aparecendo nos vários livros e vão aparecer com maior evidência em *Sol e Suor*”. Por outro lado, em *A Última Tragédia* e do romance *Mistida* é feita a referência aos dois romances que pretendia publicar a seguir, ou seja, *Sol e suor* e *Memórias SOMânticas*, cujas tramas seriam uma espécie de sequência do que tinha sido narrado em *Mistida*. Isso foi em 1997. No ano seguinte, como sabe, aconteceu uma guerra no país, que alterou a vida e os planos de toda a gente. Assim, só quase 20 anos depois, em 2016, é que veio ser possível publicar o romance *Memórias SOMânticas*. O outro, *Sol e suor*, continua ainda na gaveta. Quanto ao meu primeiro livro escrito, esse vai ter que esperar ainda muito mais...

Eliseu Banori: A década 70 representa um grande marco para a nossa literatura. Nessa década, além de ser publicada a primeira coletânea de poesia, *Mantenhas para quem luta!* 1977, (uma coletânea em que maioria dos versos foram em louvor aos combatentes de liberdade da pátria) e *Movimentos Primeiros da Construção*, em 1979. Além dessas coletâneas publicadas, também foi publicado o primeiro livro individual do autor guineense, do poeta Francisco Conduto de Pina? *Garandesa de no Tchon* (1978). Gostaria que comentasse essas publicações e nos desse a sua opinião sobre o poder das palavras como uma forma de resistência.

Abdulai Sila: Esses livros têm o mérito que toda a gente lhes reconhece. O país tinha acabado de sair de uma guerra devastadora, em que (re)construir era a palavra de ordem principal. A literatura tinha (e continua a ter!) um papel fundamental a desempenhar, sobretudo quando se tratava da descolonização das mentes, promoção dos novos valores morais e sociais, consolidação do sentimento de pertença à jovem nação, mobilização de todas as forças da sociedade para construção do novo Estado, num clima de paz, solidariedade e progresso.

Eliseu Banori: Segundo alguns críticos literários, há uma demora na aparição de uma prosa tipicamente guineense. Só em 1952, foi publicado o primeiro conto de um guineense nato, de autoria de James Pinto Bull. Em 1994, você publicou *Eterna Paixão*, considerado o primeiro romance guineense. Como você justifica esse surgimento tardio de produções literárias guineenses?

Abdulai Sila: A literatura surgiu quando estiveram reunidas as condições objetivas para ela surgir! Nem antes, nem depois. Como se costuma dizer, não se pode fazer omeletes sem ovos... Nesse quadro, é preciso lembrar que o primeiro liceu na então colónia só

foi inaugurado em 1958! Antes dessa data não houve uma única instituição oficial de ensino secundário, sendo provavelmente a única colônia em África nessa condição. Isso dá uma imagem concreta do atraso a que o país foi votado pelo colonialismo português e uma dimensão clara da política de obscurantismo implementada pelas autoridades coloniais na altura.

Eliseu Banori: Na década de 1950, na Guiné-Bissau, não havia ainda um sistema literário. Contudo, havia criações de cunho individualista. Gostaria que você comentasse um pouco esse período.

Abdulai Sila: É o que disse antes: não pode haver literatura sem um desenvolvimento mínimo de literacia! Aliás, é preciso notar que, em última instância, são os leitores que sustentam a literatura. Ora, segundo os dados estatísticos a taxa de analfabetismo antes do início da luta armada de libertação nacional (1963) era superior a 90%!

Eliseu Banori: Na sua obra *A última tragédia*, observamos a sua preocupação com a situação feminina no país. As dificuldades vividas pela personagem Ndani, no romance, retratam essa preocupação. Na busca de uma vida melhor, ela vai parar na casa de um colonizado. Alí é violentada pelo patrão e tem que aceitar posteriormente, um casamento forçado com o regulo de Quinhamel, que rejeitou depois por não ser virgem. Como você enxerga essa personagem, hoje em dia? Quais as dificuldades de consolidação de espaço de mulher na sociedade guineense, seja no mercado de trabalho, na política ou na literatura?

Abdulai Sila: A situação em discriminação relação às mulheres é um fato real quanto inaceitável. Tem as suas raízes históricas, culturais, ideológicas, que todos conhecemos. No entanto, como dizia Amílcar Cabral, não podemos falar em libertar o país sem a libertação das nossas concidadãs. Sendo um imperativo de justiça e uma condição para o verdadeiro desenvolvimento do país, a luta pela igualdade e equidistância do género tem que ser assumida por todos, mulheres e homens. Para a eliminação dos tabus e certos preconceitos enraizados na tradição, a literatura tem um papel de relevo a desempenhar. Ela, a literatura, pode e deve dar um contributo particular e inadiável, no âmbito da função que lhe é intrínseca de moldar o imaginário coletivo e de produzir o incitamento à mudança de comportamento e atitude da parte do cidadão, individual e coletivamente tomado.

Eliseu Banori: A literatura guineense carece de prosadores. O que o levou a se aventurar no mundo da ficção?

Abdulai Sila: A paixão e tradição. Eu nasci e cresci num ambiente em que a literatura oral em particular os contos tradicionais, tem um papel crucial na educação. Para além do aspecto lúcido, as lendas fábulas e adivinhas constituem-se num elemento catalisador no processo de desenvolvimento da criatividade e da imaginação. Pena é este espaço de integração entre os mais velhos e os mais novos e de transmissão de vectores fundamentais da identidade guineense, esteja em vias de extinção devido em grande medida à expansão e facilidade de acesso ao audiovisual e à ausência de uma política pública adequada de preservação desse rico património. A paixão de escrever surgiu mais tarde, na sequência de incidentes que aconteceram na minha vida e que me obrigaram a procurar formas alternativas de comunicar o que me ia na alma. Quanto a questão de aparente falta de prosadores, acho que isso não senão uma consequência lógica da ainda persistente incapacidade de expressão escrita parte de uma boa parcela da nossa população. É o guineense é um prosador nato, faltando somente o domínio da técnica de escrita para assistirmos a um boom desse gênero literário no país.

Eliseu Banori: A crítica ao abuso do poder político é um forte eixo na sua escrita. Como você enxerga a sua própria crítica num sistema público corrupto e burocrático?

Abdulai Sila: Se noutros parte do mundo o escritor tem tradicionalmente o dever de ser porta-voz dos que não têm voz, no nosso país esse dever é mais acentuado, sendo ao mesmo tempo moral, ético e até patriótico. A solidariedade e a fraternidade são valores fundamentais, intrínsecos à nossa tradição e cultura enquanto africanos. A corrupção e a podridão dela resultante são a negação desses valores. Há uma tendência cada vez mais acentuada, que se tem verificado de uns tempos a essa parte, no seio da elite guineense que aponta para uma mudança de atitude em relação ao que é tradicional, bem como adopção de padrões de comportamento que exageradamente privilegiam o individualismo. Isso tem incentivado a corrupção e a impunidade, obstaculizando a concretização da legítima aspiração de todo o cidadão ao progresso e o bem-estar, a uma maior justiça social, à igualdade de oportunidades. Denunciar e combater esses males é um dever. Lutar para a afirmação de uma nação mais harmoniosa e solidária é uma obrigação de todo o cidadão, do escritor em primeiro lugar.

Eliseu Banori: Qual foi a sua inspiração para criação de Daniel, personagem do romance Eterna Paixão?

Abdulai Sila: Há uma situação que a minha geração enfrenta, que é muito difícil de explicar, e que justificou a inclusão de um personagem aparentemente ingênuo como é o

caso do Daniel nessa narrativa. Tem a ver com o fato de nós mesmos, que tivemos o privilégio de vivenciar um momento tão transcendente na nossa história como foi fim do colonialismo e a proclamação da nossa independência nacional, nós que fomos portadores de sonhos tão marcantes como a construção de uma “nação africana forjada na luta”, como dizia Amílcar Cabral, acabarmos por nos encontrarmos, como o que por milagre ou maldição, numa situação em que já não entendemos quase nada do que está acontecendo. Nós tínhamos tudo para vencer, mas há muito tempo que temos estado a perder em quase todas as frentes. Tornando-nos de repente pequeninos e aparentemente incapazes de alterar o curso dos acontecimentos, embora continuemos a acalantar os nossos sonhos originais, agarrados às nossas crenças na afirmação de uma sociedade e de uma nação nos moldes em que as concebemos desde sempre. Sonhos e crenças inabaláveis que, todavia, vistos à luz da realidade vigente, parecem uma mera utopia. E é justamente essa utopia que veio de fora, que tem motivos de sobra para continuar, sempre, a acreditar.

Eliseu Banori: Você tem comentado, em várias entrevistas, que o foco do livro *Mistida* é o roubo da memória. Nele não há um enredo contínuo. Contudo, em cada capítulo, a protagonista reaparece, com intuito de recuperar a memória roubada. No final do romance todos se unem. O que significa essa junção dos personagens ao final da obra?

Abdulai Sila: É vitória do bem sobre o mal, da esperança sobre o fatalismo. É a confirmação que ainda faz sentido, apesar de todas as dificuldades e contrariedades que possam existir, continuar a acreditar num amanhã melhor, numa sociedade onde reinem a harmonia, a justiça e a paz social.

Eliseu Banori: Para terminar, fazemos três perguntas: de onde vem a sua inspiração? Quais são seus autores preferidos? Que conselhos daria para as novas gerações que buscam se afirmar no mundo literário?

Abdulai Sila: Inspiração: Vou ser muito franco e directo: não sei ao certo o que é isso de inspiração. E eu me explico: Como disse antes, faço parte de uma geração agarrada a um sonho que hoje vive uma realidade bastante turbulenta. Apesar de tudo, continuamos mantendo firmes esse sonho, crentes num desfecho favorável. Assim, movidos por essa crença inabalável, fazemos tudo o que está ao alcance, inclusive através da literatura, para não só manter vivo o sonho, como fazê-lo cada dia mais contagiante, mais apetecível aos olhos dos demais concidadãos. É, pois, nesse contexto, tentando ganhar mais combatentes para a causa comum, que eu escrevo. Assim, porque tenho estado sempre a

escrever, saltando de um gênero literário para outro, das duas uma: ou estou sempre inspirado ou não preciso de inspiração para escrever.

– Autores preferidos: já li de tudo um pouco, desde clássicos russos a celebridades latino-americanas. Mas, para ser honesto, os meus autores preferidos, aqueles cujos livros enchem a minha biblioteca, são os autores africanos e afro-descendentes.

– Conselhos à nova geração: leiam, leiam, leiam... leiam sempre. Ah, e não se esqueçam de ter sempre em mente uma lição muito importante da sabedoria popular: “Não se deve, logo no primeiro dia que se vai à caça, pretender abater um elefante”.