

SUBVERSÃO E RESISTÊNCIA EM *A ÚLTIMA TRAGÉDIA*

ROSILDA ALVES BEZERRA*

ZULEIDE DUARTE**

RESUMO

Textos timbrados com o “rótulo” de pós-coloniais emanam reflexões de como itinerários conflituosos, desenvolvidos no entrelugar das culturas (Bhabha, 2011), desvelam a fragmentação circunscrita nas formações identitárias. *A última tragédia*, de Abdulai Sila, narra a saga de Ndani, “catequizada” pelo colonizador português. No trânsito entre Biombo e a capital (Bissau), busca afirmar sua identidade e alteridade nas tensões de ambivalências entre o colonizador, convicto de seus poderes, e a do colonizado à procura dos seus direitos. Propõe-se identificar de que forma esses aportes norteadores de “padrões” e “fixações” identitárias são abalados pelas desconstruções do pretenso complexo de dependência do colonizado.

PALAVRAS-CHAVE: subversão, resistência, colonização, Guiné-Bissau.

Abdulai Sila, engenheiro eletrônico formado pela Universidade de Dresden, Alemanha, é o primeiro romancista guineense, que publicou três romances no espaço de quatro anos: *A última tragédia* (1994), *Eterna paixão* (1995) e *Mistida* (1997). Sua ficção é marcada pela representação vívida do fracasso que acompanhou o processo de descolonização e a política pós-colonial.

A Guiné-Bissau é um país africano de língua portuguesa e está situado na costa ocidental, compreendendo uma área acima de trinta e seis quilômetros quadrado. No entanto, em virtude das terras inutilizadas pelas inundações das marés fluviais e pelo alagamento causado pelas chuvas regulares e periódicas, a área habitável é de apenas 24.800

* Universidade Estadual da Paraíba, UEPB, Guarabira, Paraíba, Brasil.
E-mail: rosildaalvesuepb@yahoo.com.br

** Universidade Estadual da Paraíba, UEPB, Guarabira, Paraíba, Brasil.
E-mail: zuleide.duarte@hotmail.com

hectares. Sua população é estimada em cerca de 1 milhão e 500 mil habitantes. Bissau é a capital, possui cerca de 300 mil habitantes, e onde se concentra quase toda a economia não agrícola do país. Sobre o país, Augel (2007) afirma:

O próprio drama do desenvolvimento e do subdesenvolvimento da Guiné-Bissau está intimamente ligado às tentativas de interpretação do caminho histórico-cultural desse pequeno e desconhecido país, um dos mais pobres do mundo, mas que conheceu uma das mais heróicas e vitoriosas lutas por sua independência e soberania. (p. 50)

A última tragédia focaliza o período pré-independência na Guiné-Bissau, formando com os outros dois uma trilogia. Em *Eterna paixão*, encena-se o idealismo, a euforia e a desilusão ocorridas nos anos vizinhos da independência. Já *Mistida* traduz os anos que precederam a guerra civil (1998-1999). *A última tragédia* (1994) e *Mistida* (1997) problematizam o período de tensão social, étnica e política, levando a Guiné a experienciar um retrocesso aos tempos coloniais. A época retratada em *A última tragédia* alicerça-se em questões polêmicas e injustas, impostas pelo julgo colonialista, que retratam desde o desrespeito à ancestralidade, a relação de poder com a imposição ao ato de assimilação, até a resistência dos movimentos de dissidência.

Nesse contexto, de lutas intestinas e necessidades de vária ordem, encontra-se a jovem Ndani, de quinze anos, oriunda de Biombo, que carrega esperanças de escapar de uma maldição profetizada por Djambakus (feiticeiro/curandeiro) de sua tribo: Ndani era “portadora de uma maldição. Ela era acompanhada pela alma de um defunto mau, portador de desgraças. O vaticínio do Djambakus descreveu uma existência turbulenta, desgraçada, de tragédias até o fim [...]” (SILVA, 2006, p. 27). No trânsito entre (Biombo) e a capital (Bissau), a jovem estigmatizada busca afirmar sua identidade e alteridade nas tensões de ambivalências entre o colonizador, convicto de seus poderes, e a do colonizado à procura dos seus direitos.

A jovem Ndani, rebatizada de Daniela, nome cristão atribuído pela patroa portuguesa, ciosa de sua função redentora dos naturais da terra, surpreende-se com os hábitos dos colonizadores, particularmente no que tange à tradição religiosa. Seu amuleto foi substituído por um crucifixo e ela medita sobre a correspondência existente entre os

símbolos tribais e os cristãos. Para ela, não havia muita diferença: aquela cruz representaria, com certeza, o Iran dos brancos.

Ao estudar o catecismo, Daniela/Ndani é forçada a tirar o melhor aproveitamento das lições, a fim de tornar sua patroa orgulhosa e, sobretudo, vencer outra africana, serva de outra portuguesa.

O trabalho duro não salvou a jovem das garras do lúbrico patrão que a utilizou sexualmente, na certeza da posse tão deploravelmente cultivada pelo colonizador. Descoberta a *maka*, a moça é expulsa da casa e o marido salvo das garras de feiticeira negra, como fazia questão de crer a esposa redentora. Em nenhum momento o colonizador considera o natural da terra em pé de igualdade. Por isso, a traição perpetrada pelo marido da branca não atingiu seus brios de mulher, por se tratar de um ato praticado com uma criada e ainda por cima, “indígena”.

Voltando à aldeia, com gestos mais refinados, conhecimentos adquiridos no convívio com os brancos, Ndani desperta o amor do velho régulo de Quinhamel. O homem queria rivalizar com o branco administrador e fez construir uma vivenda digna de uma rainha: Ndani. Infelizmente, a “maldição” que acompanhava a jovem se fez presente e, além de não ser a virgem que o régulo esperava, a noiva caiu de amores pelo professor, *ghost writer* do régulo.

Nessa compreensão, Augel (2007) afirma que o autor enfatiza o discurso hegemônico da época, que insistia em pintar os “nativos” como ignorantes, ingênuos, incapazes, uma justificativa para o paternalismo e a espoliação. O romance, considerado uma “narração da nação” (AUGEL, 2007) na esteira de Homi Bhabha (2011), é também uma narrativa baseada em fatos históricos, focada nas contradições herdadas das colonizações e descolonizações enfrentadas pelo país africano que, ironicamente, ouviu antes dos outros o seu grito de independência.

A última tragédia reproduz a relação de classes numa sociedade voltada para várias problemáticas como a cultural, econômica, política, racial e, sobretudo, religiosa. Parece que o antigo lema “dilatir a fé e o império”, embora desvirtuado, tornou-se a ladainha do colonizador identificado com a pieguice da igreja católica, mas sempre atento ao lucro e à dominação.

O desafio do autor Abdulai Sila consiste na capacidade de destacar a forma como ocorre essa relação entre o colonizador, convicto de seus poderes, considerando-se superior, dominador por excelência e

os nacionais, ingênuos, despreparados, “inferiorizados” por uma prática imperialista desrespeitosa que ignora a igualdade na diferença.

Na narrativa, Ndani é despreparada, curiosa, assustada e imbuída de um sentimento de inferioridade que a faz parecer suave e submissa. Uma jovem africana que, na sua humildade e pureza, após horas de fome e sede à procura de trabalho, é escorraçada pela portuguesa que depois lhe dá guarida. Emprega-se como serviçal na casa de Maria Deolinda, uma senhora de 50 anos, mãe de dois jovens (Mariazinha e João, estudantes em Portugal). Essa senhora é esposa do Senhor Leitão, velho empregado da colônia, amaciado no vício da cobiça das jovens africanas. Na residência de Maria Deolinda, Ndani é, a princípio, agredida e submetida às ordens da futura patroa, como podemos verificar nas passagens seguintes:

– Senhora, quer criado? Hmm? A senhora virou-se para ela e os seus olhares se cruzaram por um instante. Lembrou-se naquele momento de um dos ensinamentos da madrastra, que tinha dito que o criado nunca deve olhar o patrão no rosto quando este olha para o criado. Por isso ela baixou rapidamente o olhar, ampliando inocentemente a expressão de alegria. Mas esta também não durou muito. Foi repentinamente substituída por uma outra, fruto de uma mistura de surpresa e indignação. O jato de água que a apanhou na altura do peito provocou uma reação inesperada na rapariga, que colada ao portão, esperava tudo, menos aquela atitude daquela mulher branca, que de repente deixara de fazer o trabalho que estava fazendo, de regar plantas, para regar a ela, que só queria ser criado. (SILA, 2006, p. 11)

O discurso colonial é sempre uma constante na língua dos brancos, tornando-se uma repetição na língua do povo negro. O exemplo de deboche e arremedo do discurso colonial pode-se ler em “Mestre Tamoda”, do autor angolano Uanhenga Xitu. Nesse sentido, podemos situar o livro *A última tragédia* no momento histórico no qual Laranjeira (1995) discute a noção de negritude, ou seja, quando era necessária uma mudança do pensamento negro a fim de ocorrer uma valorização da própria cultura, sempre depreciada pelo branco.

No entanto, nesse contexto, não é viável compreender a negritude apenas como uma questão de raça, e sim como um sinal de africanidade. O romance norteia a insistência de frisar a “inferioridade congênita” do

negro, “legitimado” por meio da colonização e pela missão salvadora e civilizatória atribuída ao colonizador. Mas essa aparente aceitação das personagens negras de *A última tragédia*, em relação a uma suposta supremacia branca, debruça-se sobre uma denúncia trágica que assolaria o território guineense.

Dessa forma, cabe aos povos colonizados reestruturarem as relações sociais dentro da própria sociedade, uma vez que os valores dos colonizadores lhes são infringidos. O repúdio à alteridade é mútuo e, por meio de instrumentais diversos, a cultura do colonizador infiltra-se nos meandros da sociedade conquistada. Existe uma relação de poder que se estabelece entre patrão e empregado; além disso, há a submissão de Ndani, cujo nome a patroa resolve modificar por considerá-lo indígena, na sua ignorância, um nome comunista. Aqui vale lembrar a importância da formação socialista dominante entre os nacionalistas africanos, muitos deles treinados na Rússia e em outras potências, para pavor dos imperialistas. Eis o repto da patroa de Ndani:

Ave Maria! Com tanto nome bonito português que há por aí, o teu pai escolhe para ti um nome russo! É assim que começa a insurreição comunista. Com coisa simples como estas, não quer nome português, mas nome russo quer, não é isso? (SILA, 2006, p. 19)

O novo nome escolhido por Dona Deolinda deveu-se à semelhança entre Ndani, Daniela que também é Dani. Um nome cristão fazia jeito à senhora católica, pois contava-se entre as almas por ela resgatada da escuridão, da ignorância e do pecado. As agressões da patroa, até por motivos banais, incomodavam a jovem que se continha, resignada diante da necessidade de trabalho. Achincalhes e bofetões faziam parte do repertório da senhora patroa. “[...] Ainda esquecera a bofetada que lhe dera um dia quando o gato comeu uma posta de peixe [...] Às vezes chamava nomes feios, palavras que ela não entendia [...]” (SILA, 2006, p. 19). Com a transferência dos filhos para Portugal, onde dariam prosseguimento aos estudos, Deolinda, sentindo o peso da solidão, demonstra simpatia pela criada e muda o tratamento a ela dispensado. O marido não se importava muito com aquela portuguesa revoltada, inconformada por não ter ido para Angola, onde teria mais destaque. A carolice desenvolvida pela mulher maçava-o. A mudança da patroa

intriga a criada, ignorante das reais razões do adoçamento nas atitudes da mulher. Apetecia-lhe sempre tomar informações sobre as esquisitices dos brancos. Antes, a madrastra lhe dissera como agiam os portugueses, porém havia ainda muito mais para incitar Ndani de curiosidade:

Ela tinha que perguntar o porquê a alguém que conhecesse bem os brancos. Como é que se podia entender que uma pessoa que sempre foi malvada, que insultava criado toda hora, às vezes até dava por-rada, pode de repente mudar tanto até chegar a ponto de convidar o criado para a mesa e tomar chá com ele? (SILA, 2006, p. 23)

As personagens estigmatizadas nas narrativas elaboram o que Memmi (2007) argumenta sobre comportamento adotado, no qual há uma necessidade do colonizado de se adequar a um novo espaço, mesmo que seja uma forma de agressão individualizada. No romance, as identidades são abaladas pelas desconstruções do pretense complexo de independência do colonizador. A primeira desconstrução ocorre com a mudança do nome de Ndani para Daniela, como percebemos no argumento da Dona Linda: “A gente vem para este inferno para civilizar-vos e vocês a criarem confusão [...] Mas nome comunista na minha casa não vou tolerar. Nunca! O teu nome vai ser Daniela, ouviste? A partir de hoje, tu és Daniela, Da-ni-e-la, Maria Daniela, mas nada” (SILA, 2006, p. 31).

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

Outro aspecto relevante é Deolinda argumentar sobre a superioridade da religião do europeu, visto que o fato de os africanos adorarem estátuas e máscaras apenas relevava o seu atraso espiritual e, por isso mesmo, o sofrimento estava impregnado na alma desse povo. Em face disso, Deolinda entrega um colar de prata com um crucifixo a Ndani para celebrar a sua entrada no Cristianismo. A moça lembra-se do colar, presente do pai, para simbolizar o poder de desalojar de seu corpo o mau espírito, evitando que sua vida fosse transformada numa sucessão

de tragédias. Na confusão, Ndani passa a acreditar que o mau espírito não habitava mais o seu corpo, e livre, havia recuperado a proteção a partir do crucifixo presenteado pela patroa.

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

Ainda segundo Frantz Fanon (2008), em *Peles negras, máscaras brancas*, “o branco obedece a um complexo de autoridade, a um complexo de chefe, enquanto o malgaxe obedece a um complexo de dependência. E todos ficam satisfeitos” (p. 94). A mudança em Ndani começou pela troca do nome. Aos poucos, sua identidade foi se alterando de acordo com as necessidades de Dona Linda.

Outro processo principal passava pela religiosidade. Dona Linda não permitia que os deuses africanos fossem adorados em sua residência. Para ela, “agora só havia um tema que contava: a igreja, a religião, a salvação das almas dos africanos” (SILVA, 2006, p. 45).

Em *Os condenados da terra*, Fanon (2005) destaca o papel do negro colonizado que, ao superar o medo imposto pela violência do colonizador, toma consciência de sua força revolucionária, passando a combater as mazelas desencadeadas pelo capitalismo colonial. Esse processo pode ser identificado quando o Régulo de Quinhamel, após o casamento com Ndani, aceita contratar um professor negro para lecionar na escola da região.

A trama destaca Dona Deolinda como a responsável pela indicação do professor, um negro, de cuja competência a comunidade duvida por ser negro. Releve-se o fato de o complexo de menos, a inferioridade

imputada estar tão arraigada na mente, que o fato de um negro como os demais da terra adquirir conhecimento, mais frequentemente observado no branco, em vez de gerar orgulho na comunidade gerou desconfiança: “[...] O branco sabe mais, pode ensinar mais. Agora, o que é que um professor preto sabe? [...]” (SILA, 2006, p. 103). Na aldeia, a curiosidade em torno do professor tornava-se frequente, as crianças questionavam a sua origem, porém ele adia comentar o seu passado: “[...] custaria muito tempo e muitas palavras levar aqueles meninos a acreditarem que ele teve uma infância idêntica às deles, que o seu nome não era o que lhes disse no primeiro dia, que aquele nome lhe fora dado na altura em que entrou na Missão, onde fez o curso de professor [...]” (SILA, 2006, p. 103).

Vale destacar que a reação do professor revela um ponto central na obra de Abdulai Sila, uma vez que, durante a narrativa, os índices mostrados pelas localidades são provas de um período conturbado, uma época de resistência do povo guineense, como é o caso dos habitantes das cidades de Biombo, Catió, Quinhamel e da capital, Bissau. As várias dissidências ocorridas no romance, além das estratégias de sobrevivência dos supostos dominados guineenses, revelam que a colonização nesse país não foi realizada de modo pacífico imposto pela colonização imperial. Aliás, nenhum processo colonizador ocorreu pacificamente. No caso particular das ex-colônias portuguesas, mantidas pelos caprichos e pela truculência da ditadura salazarista, o processo de descolonização foi tardio e doloroso.

O sentimento de injustiça é constante nessa narrativa. O passado do professor vem à tona com a chegada do novo administrador, em Catió, para onde o casal se muda após a morte do esposo de Ndani, o régulo de Quinhamel.

Em um contexto marcado pela competitividade entre colonizados e colonizadores, o segundo tempo de um jogo de futebol coloca no time adversário o filho do administrador, que provoca tropeções no professor com o propósito de contundi-lo: “[...] Ao receber a bola de um companheiro, ofereceu-a propositalmente ao rapaz, que logo levantou o pé para pontapeá-lo com força para frente. Deu-lhe uma staka tão bem dada que caiu de imediato e começou a gritar que os cachorros dos pretos lhe tinham partido o pé” (SILA, 2006, p. 159). O administrador revida a agressão que o filho sofreu esbofeteando o professor que não mediu consequências, revidando à altura:

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. (SILA, 2006, p. 159)

Nesse fragmento narrativo, percebe-se o que Memmi (2007) afirma sobre os ex-colonizados. Segundo o autor, todos eles compartilham de humilhações, o que faz surgir um sentimento de constante derrota comum, mas há a esperança de que algum acontecimento possa libertá-los. Assim, enfatiza esta condição:

Após a condição de colonizado, o descolonizado deve enfrentar uma situação nova a que deve responder com astúcia, resignação ou revolta, ainda que, em função de seu temperamento ou de suas origens sociais, não seja por ela individualmente atingido. O que ele vê quando caminha nas ruas senão as marcas da inferioridade dos seus? Como se a escravidão de antes simplesmente tivesse mudado de fisionomia. (MEMMI, 2007, p. 122)

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

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

Irving Gofman (1988) define, em seu discurso sobre o estigma, a forma como funciona o ser que é estigmatizado, em relação ao indivíduo considerado normal. Para o autor, “por definição, é claro, acreditamos

que alguém com um estigma não seja completamente humano. Com base nisso, fazemos vários tipos de discriminações, através dos quais efetivamente, e muitas vezes sem pensar, reduzimos suas chances de vida” (p.14-15). Assim, de acordo com o autor, mesmo que resolva manter uma união íntima com seus iguais ou não, “o indivíduo estigmatizado pode mostrar uma ambivalência de identidade quando vê de perto que eles comportam-se de modo estereotipado, exibindo de maneira extravagante ou desprezível os atributos negativos que lhes são imputados” (GOFMAN, 1988, p. 118).

Para Memmi (2007), esse comportamento é justificado porque há uma necessidade de o colonizado se adequar a um novo espaço, mesmo que seja uma forma de agressão individualizada:

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

Segundo Frantz Fanon (2008), esse pensamento da descolonização, infiltrando-se no universo do colonizador, faz com que o indivíduo vista a máscara do outro para poder adaptar-se ou ser aceito em seu mundo. No capítulo “A mulher de cor e o branco”, ele explica essa relação:

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

Nota-se que, ao destituir o colonizado do seu caráter de sujeito, o colonizador busca a imposição como o humano-humanizador, o

que seria o contraponto da não civilidade. Sobre o pensamento do colonizador, Walter Mignolo (2008) sustenta que a afirmação de uma identidade superior nas realizações desse pensamento foi responsável por “construir construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero), e de expeli-los para fora da esfera normativa do ‘real’” (p. 291). Em oposição, o “pensamento descolonial significa também o fazer descolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos descoloniais”.

Jane Tutikian (2006) compartilha da mesma argumentação, em *Velhas identidades novas*, quando afirma:

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

Dessa forma, Fanon (2005) enfatiza que ao colonialismo não basta para encerrar o povo em suas malhas, esvaziar seu cérebro de toda forma e todo conteúdo. Por uma espécie de perversão lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido, deforma-o, desfigura-o, aniquila-o. É evidente, como afirma Frantz Fanon, que o processo colonial não pode pressupor um nível de igualdade entre colonizado e colonizador. Ao contrário, a lógica colonial implica o desconhecimento da humanidade do colonizado e, assim, atribui-lhe a condição de objeto. A partir dessa reflexão, o autor questiona a possibilidade de o negro superar seu sentimento de inferioridade. Para ele, “no negro existe uma exacerbação efetiva, uma raiva em se sentir pequeno, uma incapacidade de qualquer comunhão que o confina em um isolamento intolerável” (FANON, 2008, p. 59).

O romance de Abdulai Sila propõe uma reflexão a respeito dos traumas da colonização, da escravidão e das guerras, no paradoxo entre tradição e modernidade, os mitos do passado, e as intervenções do presente. Apesar de o mundo africano fazer sentido pelo círculo familiar, a representação do colonialismo na vida das personagens, que resistem ao processo de colonização, impregna-se na pele e nas vestes das mu-

lheres. O colonialismo não é somente estrangeiro. O contexto diaspórico de *A última tragédia* ocorre no período anterior à independência da Guiné-Bissau, retratando o cotidiano da capital e do interior de seu país, e dos conflitos entre a mentalidade de colonizador e colonizado.

Inocência Mata (2008), em seu livro, aborda o modo de pensar africano:

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

Com base na leitura de *A última tragédia*, torna-se perceptível a tensão entre colonizadores e colonizados, mantendo relações diretas com os eixos mencionados por Mata (2008), marcados culturalmente pelo impacto dos direitos civis e as lutas negras pela descolonização da mente dos povos da diáspora negra.

A perspectiva adotada por Sila dialoga com outros textos de autores pós-coloniais, denunciadores do preconceito e da gestão negligente e equivocada de potências imperialistas que se autoconsideravam superiores, competentes, e com prerrogativas, diante dessa pretensa superioridade, para invadir a casa alheia, dilapidar o patrimônio, apear a tradição dos ditos indígenas, orientais ou outro rótulo que os agentes da prepotência inventaram para escrever essa página obscura da história das civilizações.

SUBVERSION AND RESISTANCE IN *THE LAST TRAGEDY*

ABSTRACT

Texts “labeled” as postcolonial offer reflections regarding the conflicting routes that as they are developed in the in between cultural space (Bhabha,

2011) unveil the circumscribed fragmentation of identity formations. The Last Tragedy by Abdulai Sila recounts the saga of Ndani, “catechized” by Portuguese colonizers. In transit between (Biombo) and the capital (Bissau) he seeks to affirm his identity and alterity in the tensions of ambivalence between the colonizer, confident of his powers, and the colonized who seek their rights. The intention in this paper is to identify how these guiding contributions of “standards” and identity “fixations” are shaken by the deconstructions of the alleged dependence complex of the colonized.

KEY WORDS: subversion, resistance, colonization, Guine-Bissau.

SUBVERSIÓN Y RESISTENCIA EN *A ÚLTIMA TRAGÉDIA*

RESUMEN

Textos sellados con el “rótulo” pos-coloniales emanan reflexiones con respecto a cómo itinerarios conflictivos, desarrollados en el entre-lugar de las culturas (Bhabha, 2011), desvelan la fragmentación circunscrita en la formación identitaria. *A última tragédia*, de Abdulai Sila, narra la saga de Ndani, “catequizada” por el colonizador portugués. En el tránsito entre Biombo y la capital (Bissau) intenta afirmar su identidad y alteridad en las tensiones de ambivalencias entre el colonizador portugués, convencido de sus poderes, y la del colonizado en busca de sus derechos. El objetivo es identificar de qué forma esas contribuciones orientadoras de “modelos” y “fijaciones” identitarias son afectadas por las desconstrucciones del pretendido complejo de dependencia del colonizado.

PALABRAS CLAVE: subversión, resistencia, colonización, Guinea-Bissau.

REFERÊNCIAS

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

AUGEL, Maria Parente. O discurso literário dos anos noventa: revelando os arquivos do silêncio. *O desafio do escombros: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 290-309.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. 2. reimp. Tradução de Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

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

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

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

LARANJEIRA, Pires. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

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

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

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

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008.

NOA, Francisco. As falas das vozes desocultas: a literatura como restituição. In: GALVEZ, Charlotte; GARMES, Helder; RIBEIRO, Fernando Rosa (Orgs.). *África – Brasil: caminhos da língua portuguesa*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2002.

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

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

Recebido em 1º de abril de 2014

Aprovado em 20 de junho de 2014
