



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO EM TEORIA DA LITERATURA

ROCLAUDELO N'DAFÁ DE PAULO SILVA NANQUE

POÉTICA DA DOR-ESPERANÇA: Nação e diáspora em *Noites de Insónia na Terra Adormecida* e *Guiné: sabura que dói*
de Tony Tcheke

Recife-PE
2016

Roclaudelo N'dafá de Paulo Silva Nanque

Poética da Dor-Esperança: nação e diáspora em *Noites de Insónia na Terra Adormecida* e *Guiné: sabura que dói* de Tony Tcheke

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Letras da UFPE,
como requisito à conclusão do mestrado
em Teoria da Literatura.

Área de concentração: Teoria da Literatura

Orientador: Prof. Dr. Roland Walter

Recife
2016

Catálogo na fonte
Bibliotecário Jonas Lucas Vieira, CRB4-1204

N175p Nanaque, Roclaudelo N'dafá de Paulo Silva
 Poética da dor-esperança: nação e diáspora em Noites de insônia na
 terra adormecida e Guiné, sabura que dói de Tony Tcheka / Roclaudelo
 N'dafá de Paulo Silva Nanaque. – 2016.
 155 f.

 Orientador: Roland Gerhard Mike Walter.
 Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco,
 Centro de Artes e Comunicação. Letras, 2016.

 Inclui referências.

 1. Literatura. 2. Poesia. 3. Poética. 4. Ficção. 5. Literatura guineense.
 6. Diáspora africana. 7. Esperança. I. Walter, Roland Gerhard Mike
 (Orientador). II. Título.

 809 CDD (22.ed.)

 UFPE (CAC 2016-103)

ROCLAUDELO N'DAFÁ DE PAULO SILVA NANAQUE

**POÉTICA DA DOR-ESPERANÇA: Nação e Diáspora em Noites de Insónia
na Terra Adormecida e Guiné: Sabura que Dói de Tony Tcheka**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em TEORIA DA LITERATURA, em 28/3/2016.

DISSERTAÇÃO APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Roland Gerhard Mike Walter
Orientador – LETRAS - UFPE

Prof. Dr. Lourival Holanda
LETRAS - UFPE

Prof^a Dr^a Francisca Zuleide Duarte de Souza
LETRAS - UFPB

Recife – PE
2016

Sol, suor, o verde e o mar
Séculos de dor e esperança
Esta é a terra dos nossos avós
Frutos das nossas mãos
Da flor do nosso sangue
Que a nossa luta fecundou

HINO NACIONAL GUINEENSE

Mas o homem também é impelido por uma *oréxis*, por um apetite, por um apetecer para alguma coisa que está além da sua própria experiência, de alguma coisa que se coloca acima da sua atualidade, de alguma coisa que espera poder construir, que aguarda poder obter. É esta a razão, a profunda razão porque a esperança está sempre com o homem, sua eterna companheira, sua eterna estimuladora.

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

Como é que nós conseguimos olhar atônitos para o mundo e, ao mesmo tempo, sentirmo-nos perfeitamente à vontade dentro dele? Como é possível esta cidade cósmica, como suas lâmpadas monstruosas e antigas; como é possível este mundo provocar em nós a fascinação de uma cidade estranha e, ao mesmo tempo, nos proporcionar o conforto e o orgulho de nossa cidade natal?

G. K. CHESTERTON

Nadie es la patria, pero todos lo somos.
Arda en mi pecho y en el vuestro, incesante,
Ese límpido fuego misterioso.

JORGE LUIS BORGES

Guiné
Sou eu
Até depois da esperança
(...)
Guiné somos todos mesmo
Depois da esperança

TONY TCHEKA

Poética da dor-esperança: nação e diáspora em *Noites de Insónia na Terra Adormecida* e *Guiné sabura que dói* de Tony Tcheka

RESUMO

Investigação com o escopo de descobrir qual o coração da poética de Tony Tcheka, esta dissertação reflete sobre a nação e a diáspora na poesia tchekana numa perspectiva de separação e conxionamento. Uma análise da poesia tchekana que, não negligenciando as características técnicas da arte poética, dá ênfase às especificidades históricas, sociais e culturais dos lugares de onde surge esta poesia e que, outrossim, busca expor as formas como a diáspora e a nação são representadas poeticamente nas obras estudadas.

Palavras-chave: poesia, poética; dor-esperança; nação; diáspora; Guiné-Bissau.

Poética da dor-esperança: nação e diáspora em *Noites de Insónia na Terra Adormecida* e *Guiné sabura que dói* de Tony Tcheka

ABSTRACT

An investigation with the aim of discovering the heart of Tony Tcheka's poetic, this dissertation reflects on the nation and the diaspora in a separation and connection's perspective. It is an analysis of the Tony Tcheka's poetry that considers the inner constitution of the poetic art, emphasizes the historic, social and cultural singularities of the places from where this poetry got born; and, equally, exposes how the diaspora and nation are represented poetically in the books we studied.

Key-words: poetry; poetic; pain-hope; nation; diaspora; Guinea-Bissau.

DEDICATÓRIA

Ao Tony Tcheka, griot grande, Djidiu da Guiné-Bissau, que sabe o segredo de cultivar e semear;

À profa. Dra. Moema Parente Augel, que, sobre o alicerce posto por Marques e Bull, ergueu as portas da literatura, da teoria e da crítica literária guineenses;

À Prof. Dra. Joelma Santos, amiga de sempre e sem a qual não chegaria aqui;

Às minhas avós, dona Ana Isabel Barbosa (in memoriam), que me despediu profetizando que o Brasil me roubaria dela e jamais me veria até a morte que levou-a para outra diáspora, em 2011, na minha ausência; e a dona Luzia Pereira, que me aguarda o regresso e talvez o último adeus;

Aos professores doutores Roland Walter e Lourival Holanda, sabedores do que significa diasporar-se;

À minha esposa, Maria Carolina da Silva Cardoso Nanque, cúmplice, minha Eva, minha Rute, minha Rebeca, que aureolou a minha diaspORIZAÇÃO e venceu todas as fronteiras;

E, em especial, à minha mãe, dona Rosa Caetano da Silva e Silva: o nosso sonho-segredo; e ao meu pai, Sr. Júlio Nanque, que soube de tudo, mas preferir sofrer a ausência em nome do sangue e do nome que carrega-nos e que carregamos.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe e aos irmãos, Ezequiel Amâncio da Silva e Silva e Gaspar Amâncio da Silva e Silva, por terem aceitado a minha ausência por esses 8 anos que Recife deles roubou-me, em nome dos estudos superiores e da vida. Muitos obrigados.

Aos meus primos, Bacar Morreira, Sana, Anita, Aminata e Maimuna Camará, Mari, Satu e Isabel Indi, aos meus sobrinhos, Serifo Djassi, Si e Beloca, Djenabu e Beti Baldé, Mariza, Rosinha e Toni Jr., Mani, Marília Donete, Malam, Auassinho, Nati, Natali (in memoriam), à minha cunhada Nhara Baldé: por aguentarem a ausência que a diáspora impôs.

À Joelma Santos, por ter-me facultado os dois livros que me são hoje objetos de estudo, bem como os livros teóricos que usei; e por ter me ensinado a fazer anteprojeto de mestrado.

Ao mano Ismael Tcham, prof. Dr., cuja inteligência remodelou o meu anteprojecto, pelas nossas conversas que enriqueceram-me, e pelo forte desejo de que eu transitasse nas selecções.

À Vanessa Lima, por me incentivar a fazer a prova de seleção pela terceira vez e por todo o encorajamento.

Aos meus docentes e funcionários (principalmente a dona Diva e o sr. Josafias) do PPGL, pela atenciosa colaboração comigo antes e durante o curso de mestrado.

Ao CAPES, agência cujo foi fundamental para iniciar e concluir o curso.

À profa. Dra. Lucila Nogueira, por me ter proporcionado, em 2008, a chance de conhecer pessoalmente o poeta Tony Tcheka, que hoje estudo, e de apresentá-lo no evento de lançamento do seu livro *Guiné, Sabura que dói*.

Ao prof. Dr. José Rodrigues de Paiva, por me ter ensinado, através de Luís de Camoes e seu Adamastor, de Fernando Pessoa e Camilo Pessanha, a fazer análises literárias.

À profa. Dra. Stella Teles, pelo afecto e pelo acompanhamento intelectual, sabendo, dentro da minha limitação e dúvidas, indicar-me o que realmente quero estudar.

À profa. Dra. Ana Lima, por me ter ensinado, de uma vez por todas, a escrever.

Ao prof. Dr. Anco Márcio, por me ter introduzido com rigor e estilo nisto que hoje tomo como profissão e que descubro como vocação: teoria da literatura.

Ao Ben Kássimo, amigo, que sabe o deserto que passei até atravessar o atlântico e chegar nesta Veneza e que foi o pilar para mim nos tempos da escassez.

Ao Cesário da Silva, meu grande amigo, companheiro de sempre, que sabe o que é amizade-conhecimento. Por tudo que compartilhamos até aqui.

À minha prima Alice Simões, pelos encorajamentos enviados constantemente da República Tcheca nos primeiros anos em que tudo aqui era-me estranho e as dificuldades financeiras e a escassez só faziam-me desejar a desistência e a volta para casa.

Ao meu irmão e melhor amigo, Dionísio do Reino Pereira, por ser uma presença e companhia constante mesmo distante, minha estrela no seu céu escuro da nossa comum diáspora. E por ter sempre tido a certeza de que conseguiríamos juntos chegar até aqui.

À minha amiga e companheira de combate, Marta Monteiro Infamará, por ter sido um pilar na nossa casa e sempre ter-me auxiliado e servido com tamanha dedicação e pela sua amizade que nos deu o dividirmos todos os momentos felizes e tristes da vida de estudantes guineenses em Recife.

E, especialmente, agradeço ao Nosso Senhor Jesus Cristo, nossa força, luz, vida, visão, motivo, sustento, fonte e esperança, teoria e verdade neste mundo confuso e desesperado.

Soli Deo Gloria

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	11
-------------------------	-----------

PARTE I

1. O Autor e as Obras investigadas	16
1.1. Breve comentário sobre a Poesia Guineense e o Lugar de Tony Tcheka no cenário poético guineense.....	17
2. As Realidades da Nação ou Anatomia da Nação	21
3. As Realidades da Diáspora ou Anatomia da Diáspora	49

PARTE II

1. A Representação da Nação	78
1.1. A Língua como Nação	78
1.2. O Homem ou a Humanidade como Nação	82
1.3. A Nação como Diáspora	106
1.4. A Criança como Nação	111
2. A Narração da Diáspora	113
2.1. Diáspora como Inferno ou A Morte das Ilusões	124
2.2. Diáspora como Espelho da Nação & Diáspora como Nação	128
3. O Adormecimento-Morte da Nação	135

CONCLUSÕES	145
-------------------------	------------

BIBLIOGRAFIAS	151
----------------------------	------------

INTRODUÇÃO

*Para lá da ilha
Só existe a poesia
(notre vraie patri après l'île)
Salve a poesia*
David Hopfer de Almada¹

A teoria literária brasileira tem visitado, nos últimos anos, a literatura africana. Muitos escritores passaram a figurar entre os analisados e criticados inclusive na imprensa impressa e digital do país, seguindo a academia que já deles tem se apoderado desde sobretudo os finais do século passado. Os escritores que se estudam no Brasil são principalmente os mais fáceis de encontrar no mercado livreiro, quais sejam, Agualusa, Mia Couto e Ondjaki. Tony Tcheka, desconhecido, não é presença nos estudos literários do Brasil, porque não frequenta o mercado livreiro brasileiro e seus livros também são difíceis de achar: as tiragens são resumidíssimas. Outro motivo para o seu desconhecimento é o desconhecimento da Guiné-Bissau também no mundo econômico-político e consequentemente cultural internacionais. Se teve alguma citação ou mereceu um a três artigos ou ensaios é muito: até onde lemos, os estudos sobre a poesia tchekana são mais panorâmicas ou parciais demais. Portanto, desconheço completamente um estudo de sua obra que seja específico e aprofundado e com visão global da sua obra como é nossa proposta ao estudar esses dois livros de Tcheka, nomeadamente, **Noites de Insónia na Terra Adormecida e Guiné: Sabura que dói.**

Intelectualmente, entre outras coisas, somos da tribo dos pressuposicionistas; *ipso facto*, esta investigação previamente acreditou que havia uma filosofia, uma cosmovisão nos ditos e não-ditos da poesia tchekana. Assistiu-nos nessa crença Édouard Glissant (2006, p.42) para quem “a literatura sempre defendeu – o que me parece evidente – uma concepção de mundo. Sob o poema aparentemente mais claro, pulsa em surdina uma visão do mundo”. Outro pressuposto que esta pesquisa observou de que deveria o tempo inteiro ficar dentro dos seus corpora, porque eles detinham todas as pistas do que buscávamos, embora, por se tratarem de arte, exigiram-nos conhecimento cultural alargado e parcial domínio da história guineense na leitura que empreendemos

Com base nesses simples pressupostos, nossa investigação perseguiu alguns questionamentos sobre qual seria a poética tchekana, a temática nuclear desta temática;

¹ (apud GOMES, p.142)

daí que, pelo que descobrimos, a antítese ou paradoxo mostrou-se essa filosofia, como o principal elemento técnico de que Tcheka se utilizou para fazer poesia, sempre em duplos e contrários, mas sempre em dois planos: o olhar para fora e para dentro, como se lê já no prefácio de **Noites de Insónia...** O olhar para dentro começa no olhar para dentro de si, como homem, em busca de si, e depois de seu meio, como extensão desse homem, sim, extensão desse dentro. Já o olhar para fora, esse começa no olhar ao redor de si, no seu habitat, e depois para o universo.

Diante disso, nossa investigação se estabelece com o objetivo de expor como é que Tcheka representa a nação e a diáspora na sua obra e como o pano a antítese dor-esperança, como técnica-tema permeia a sua temática maior. É uma pesquisa que vai ao texto, mas o lê sempre com os óculos da cultura local de onde surgiu e com toda a miscigenação teórica a que tivemos acesso cá. Portanto, é parte desta jornada um tipo de solidariedade intelectual híbrida em que pensadores de diversas áreas ajudaram-nos a entender e conceituar os fenômenos que estudamos para melhor enquadrá-los no universo teórico-crítico da literatura.

II

A teoria da literatura ocidental tem fugido da obviedade a mais diáfana de que a literatura tem uma finalidade (uma função) social. Só em mundos de crenças desse tipo poderia surgir alguma heresia com pretensão de purismo e valoração da teoria e da literatura chamado arte pela arte. Seria cometer um sacrilégio, estudar a obra de um escritor africano com essa tese. A poesia africana nasceu nas mãos dos travadores que nós chamamos de Djidius ou de Griots e também da boca sagrada das avós e dos contadores de história. A sua tradição moral é a reverência para com a palavra, a forma é a de palavra alegórica, o mundo é o assunto, mas a função dessa palavra na mão do Djidiu sempre foi encantar e instruir pelo contar que sempre pressupõe, inclui, e é um cantar.

O Djidiu conta enquanto canta, canta enquanto conta: trovador. É a mesma coisa que acontece com as avós ou simples contadores de histórias. Esses, na Guiné, também são chamados de cantadores de história. A ideia é que quem está narrando uma estória também está cantando, encantando, além de que as várias estórias que ouvíamos tinham quase sempre uma música que os personagens cantavam e que todos aprendiam. A função das estórias era e é clara: educar/instruir & encantar/agradar. A beleza e filosofia andam juntas na mesma melodia na arte dos trovadores antigos. É esse o pano de fundo,

é esta a teoria de poesia que tem de servir de pano de fundo para entendermos um poeta como Tony Tcheka que exaustivamente faz questão de mostrar que é consciente de sua herança tradicional e de mostrar nos textos que na verdade apenas segue fazendo o que os antigos poetas e contadores de histórias faziam.

A teoria clássica da poesia até alguns dois séculos atrás, firmando a relação entre a poesia e o mundo exterior, seguia Aristóteles em dizer que é imitação a poesia, bem como a Horácio, para quem a função da poesia é agradar e instruir. Logo, como a arte é desvelo do mundo, ao entrarmos em contacto com ela obviamente que ela nos instruirá a ver o mundo e os seres cujas dimensões, idiossincrasias, contradições e brilhos variados a desatenção e a rotina de nós esconde.

Posto isto, para Tony Tcheka e para esta visão da poesia, o poeta tem uma missão de instruir, de passar a sabedoria dos antepassados para a nova geração. Preservando a língua, para que a palavra não seja banalizada e nem a tradição da palavra, porque banalização é morte. Por esta missão de instruir também que muitos poemas têm mais evidente um tom de narratividade como se de conto se tratasse. A poesia na África deve de ser, como Tcheka exemplifica, pensamento, conhecimento, verdade, sobre o povo e seu lugar local e global. É necessário que cada homem seja do seu chão, do seu povo e só assim, do seu planeta, pois a busca das origens é o dever do Poeta, porque ele é responsável perante a Humanidade. É um Sábio e deve levantar o peso da vergonha (MILOSZ apud KRYSINSKI, p.276).

III

Uma conclusão (que na verdade é como que início do trabalho, propositadamente feito assim) e uma bibliografia (onde colocamos os verdadeiros autores desta dissertação) fecham este trabalho. A primeira parte possui três capítulos macros o primeiro é apenas de carácter preliminar, porém carrega informações importantes sobre o universo em que se enquadra este trabalho.

A nação está sempre envolvida com a razoável ideia de origem mítica, não natural, não factual. Esta ideia é até já um lugar comum nos estudos sobre o tema. Somos, em parte, céticos quanto a isso, dada a diversidade das nações que existiram e existem, mas, principalmente, porque o facto de não conseguirmos voltar ao início de uma nação não implicaria necessariamente que seus relatos de fundação sejam falsos nem mítológicos. Essa discussão configurará o segundo capítulo da primeira parte da nossa discussão teórica, é aqui que o estudo propriamente dito começa. Nossa principal linha argumentativa é que a nação deve ser vista de forma global para evitar equívocos

quanto a sua realidade. Logo visto como resultado de vários elementos, ela se mostra autêntica, e mais completa. Para esta investida, contaremos com a assistência principalmente de Benedict Anderson (2008) e Ernst Renan (1882).

Em seguida, discutiremos a diáspora, mostrando seus conceitos e como acontece na história. Esse tema é importante porque Tcheka também viveu por anos na diáspora guineense em Lisboa, portanto, como homem, sabe o que é viver no estrangeiro. A nossa argumentação aqui defende, novamente, uma visão mais abrangente de diáspora, mostrando-a também sempre, como fizemos com a nação, presa à imigração guineense. Contamos principalmente com as penas de William Safran (2011), James Clifford (2011), Walter (2009).

A segunda parte do trabalho compreende a análise de dados e dividimo-la em duas partes, Representação da Nação e Narração da Diáspora. Nossa análise dialogou com os princípios estabelecidos na discussão teórica, mas chamou também outros teóricos para o debate, entre os quais os principais são Moema Parente Augel (1998; 2007), G. K. Chesterton (2010); Vitor Manuel de Aguiar e Silva (1976). Depois da análise, seguem as considerações finais e a bibliografia que nos deu suporte para esta empreitada. Outra informação relevante é sobre as traduções. Todas as traduções do inglês e espanhol e crioulo foram feitas por nós de modo livre.

PARTE I

1. O Autor e as Obras

O Autor

Tony Tcheka, pseudônimo de António Soares Lopes, natural de Bissau, é jornalista e poeta, inclusive considerado por Augel (2007) e Campato Jr. (2012) a voz maior da poesia guineense. Como jornalista, foi um dos jornalistas pioneiros da RDN - Rádio Difusão Nacional, onde era o Redactor-Produtor e, mais tarde, o Diretor. Foi Chefe de Redação e Diretor do Jornal **Nô Pintcha**, primeiro jornal do país na pós-independência, onde criou o suplemento cultural **Bambaran** que circulou de 1979 ao começo de 1980. Foi, durante muitos anos, correspondente da BBC de Londres, da TSF de Lisboa; Analista e comentador da Voz da América, BBC, Voz da Alemanha e RDP África. No que tange à imprensa escrita, foi correspondente do Público, LUSA, Tanjug, ANOP, NP... Em Lisboa, durante três anos, foi editor da Revista África Lusófona. Na Televisão foi produtor e apresentador do programa Fórum-RTP. Exerceu os cargos de secretário executivo da União Nacional de Artistas e Escritores (UNAE) e de presidente da Associação de Jornalistas da Guiné-Bissau. Coordenou projetos e programas de Organizações Não-Governamentais guineenses e estrangeiras, como no domínio da Criança, Ambiente, Mulher, Direitos Humanos. Tcheka participou e co-prefaciou a antologia poética **Mantinhas para quem Luta! A Nova Poesia da Guiné-Bissau** (1977); coordenou a **Antologia da Poesia Moderna Guineense** (1990) e organizou a coletânea **Eco do Pranto** (1992). Fez parte de antologias publicadas em várias partes do mundo: Anthologie Littéraire de l'Afrique de l'Ouest (Paris-França); Antologia Brasileira "No Ritmo dos Tantãs"; "Na Liberdade" (Lisboa Portugal); "Rumos dos Ventos" (Fundão-Portugal); "Anna" (Alemanha); "Poesia da Guiné – Bissau" (Grã Bretanha). Teve várias outras funções em organizações internacionais, e atualmente é colunista da revista LUSOGRAFIAS. É autor de três livros de poemas (que são os nossos corpora): **Noites de Insónia na terra adormecida** (1996) e **Guiné: sabura que dói** (2008) e **Desesperança no Chão de Medo e Dor** (2015).

As Obras

Noite de Insónia na terra adormecida é o primeiro livro de Tony Tcheka, publicado em 1996. Foi o segundo número da Série Literária, Coleção Kebur do INEP. A tiragem foi de 1000 exemplares. A coordenação da Série estava ao encargo da prof. Dra. Moema Parente Augel que foi também quem assinou o prefácio deste livro. Está dividido em 5 partes o livro: Kantu Kriol (Canto Crioulo), Poemar, Sonho-Caravela, Poesia Brava, e Canto Menino. Com respectiva e sucessivamente, 10 poemas em crioulo, 13 poemas, 9 poemas, 31 poemas e 8 poemas em português.

Guiné: sabura que dói é o segundo livro de Tony Tcheka. Foi publicado em 2008, em Maputo, Moçambique, pela Editora da UNEAS (União Nacional dos Escritores e Artistas de S. Tomé e Príncipe) e lançado em Porto de Galinhas-PE, durante a Fliporto desse ano que ele teve a oportunidade de participar. É um livro-antologia, uma espécie de progressão do anterior, em que aparecem novos poemas, em maioria, mas alguns que publicados já haviam sido reapareceram com arranjo estrófico diferente ou traduzidos, neste caso os que originalmente foram publicados no primeiro livro em crioulo. É um livro dedicado “À Mulher guineense pela bravura, empenho, carácter e dedicação à nossa terra – Guiné de todos nós” (TCHEKA, 2008, p.7). Prefaciado pela Dra. Filomena Embaló, poetisa e escritora guineense, de quem ressalto uma das notas sobre o livro:

É um versar imaginoso e surpreendente de frases que empouco dizem tudo, revelando a arte e o domínio do autor na manipulação da escrita e das suas línguas: o português e o kriol numa coabitação poética, em que este último vem em recurso do primeiro para ajuda-lo a exprimir, fielmente, um sentir bem profundo (p.10).

O livro são 33 poemas, sendo 5 deles em crioulo e o restante em português. Este livro não vem dividido em partes, os poemas estão misturados. A tiragem foi de apenas 500 exemplares.

1.1. Breve Comentário sobre a Poesia Guineense e o Lugar de Tony Tcheka no cenário poético guineense

Não obstante ser a primeira colônia descoberta por Portugal, a Guiné-Bissau é dona de uma literatura assaz nova daí desconhecida no contexto internacional e em relação a dos outros países africanos de fala oficial portuguesa. É só na segunda metade do Séc. XIX (especificamente em 1882) que nasce a literatura guineense, com “poesias

e canções em crioulo” (Augel, 2007, p.85), e principalmente, com a obra *Literatura dos negros* da autoria de Marcelino Marques de Barros (1844-1929), que consideramos o pai da literatura guineense. Nessa obra, publicada em 1900, já em versão multilíngue (português, crioulo, e línguas nativas), ele mostrava a realidade da diversidade lingual do povo. O então sacerdote, vigário geral da Guiné e cônego honorário da Sé de Cabo Verde, organizou também uma coletânea de adivinhas ou “canções e pequenas histórias da tradição oral de diversas etnias” que eram “de qualidade literária inconteste” (AUGEL, 2007, p.85). É esse fenómeno, pois, o início de uma literatura guineense, nacional, de um autor guineense, e nas línguas nativas, e a partir da poesia – o nosso foco neste trabalho - e dos contos. No século XX, a semente plantada por Barros, se desenvolveu com a poesia de Carlos Semedo, publicada na Ilha de Bolama, com as novelas de Fausto Duarte, as poesias e contos de Fernanda Castro, o conto de James Bull, a poesia de António B. Ferreira etc. Na primeira metade do vigésimo século, ainda tínhamos mui escassas produções e todas quase que neutras em relação ao *status quo* vigente ou pró-coloniais, i.e., “a apologia do desenvolvimento colonial era também a tónica omnipresente” (AMADO, 1990, p.4) naquela literatura. Já na segunda metade, com o início da luta armada e a pós-independência, inicia-se um movimento da poesia moderna guineense com poetas velhos e jovens que vão cantar a revolução da nação em prol da liberdade. Entre eles, na linha de frente, Tony Tcheka.

Segundo Ferreira (p.86) “esta poesia da Guiné-Bissau toda ela nasce em pleno período da luta armada ou então já no período pós-libertação nacional” em que ainda fervia na alma guineense o guineenismo, o africanismo, etc. :

É natural, portanto, que alguns destes poetas se reencontrem na exaltação da «ÁFRICA MÁRTIR», dos chefes revolucionários e, sobretudo, de Amílcar Cabral. E daí também um profundo sentido gregário, uma real consciência colectiva...

Logo cedo, está nela outra marca: “um profundo sentimento nacional que há de alimentar-se nas raízes da longa história do processo social e político (ibid, pp.25-26) da Guiné e da África, com uma universalização do cálice anticolonialista e paicista:

Ao sonho de que as terras «serão nossas» se junta agora o incitamento a uma luta continuada. O sentido da sua mensagem encerra a visão dialéctica da mudança e a necessidade de acção (ibid, p.45).

Era uma poesia militante do PAIGC². Até porque, como diz o prefácio de *Mantenhas*, esta poesia nasceu já como uma “Contribuição militante a todo um processo de desenvolvimento cultural que decorre no nosso País” ou como ainda diz o prefaciador: “arma de combate, ferramenta de construção, ela [a poesia] forja-se no quotidiano árduo, mas exaltante da Nação emergente, contribuição modesta no património da Humanidade, por uma Revolução Cultural” (apud Ferreira, p.90).

O seu estilo que surgiu com o intimismo e regionalismo de Carlos Semedo, passará a ser, na modernidade, mais exclamativa ou expressiva com toques de épico na exaltação dos heróis guineenses e africanos, para depois voltar ao intimismo com um lirismo amadurecido principalmente na pena de Tony Tcheka, Conduto de Pina, Nelson Medina e Odete Semedo. E o regionalismo cedeu o lugar ao nacionalismo, mas não desaparecendo de todo.

Na poesia, o que o partido fez foi ideologizar a literatura. O pavimento único daquelas primeiras manifestações da nossa poesia, portanto, é a relação entre o Partido e a Literatura ou a arte, mais especificamente, a poesia. Com a independência, a literatura passou a ser arma do partido, e carregava também, escrava, os ideais do partido, entre eles, a apoteose das vítimas, a cor local, o anticolonialismo, mas acima de tudo esse câncer da *natiolatria*. Exemplo emblemático disso é o que diz o subpoeta Helder Proença: “Poema que será a arma dos oprimidos!/ Poema que confunde com os anseios do povo/O MEU POEMA SERÁ A VOZ DO POVO”. Esse subpoema é mais frases dum comício político e de facto nada tem de valor literário. São ecos do que Manuel Ferreira (1977) explicou a respeito da literatura guineense: “Por um lado, os poetas reencontram-se como cidadãos verdadeiramente africanos, por outro a Revolução está em marcha e a poesia... vai assumir-se como parte integrante da Revolução” (FERREIRA, p.88).

E este é o caso exato de muitos poetas guineenses como o Vasco Cabral, o Helder Proença, o Tony Tcheka, em alguns maus momentos, o José Carlos Schwarz, entre outros. Na verdade, a antologia **Mantenhas para quem luta!** é um confessionário revolucionário que só usa a poesia mas quase nada de poesia possui a não ser da mensagem política de exaltação patriótica anticolonialista e paigcista. É uma poesia que “nasce vinculada a um projeto mais amplo de luta anticolonial, o que lhe confere um

² Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde, fundado por Amílcar Cabral, Aristides Pereira, Luís Cabral (irmão do Amílcar), Júlio de Almeida, Fernando Fortes e Elisée Turpin em 19/09/1956.

caráter de literatura militante, utilizando-se do texto literário em favor de uma causa político-social independentista” (SILVA, 2010, pp.40-41). De fato, como anotou Northrop Frye (2013), é muito fácil impor à literatura um esquematismo extraliterário, um tipo de filtro de cor político-religioso.

Nos últimos dez anos, tem surgido uma nova safra de poetas, com vozes que dissonam com as antigas, mas ainda muito fracas e em fase embrionária. São quase todos autores ou só de alguns poemas publicados na web ou de um ou dois livretos inexpressivos. Essa geração foi estudada recentemente no livro panorâmico de João Adalberto Campato Jr., o **A Poesia da Guiné-Bissau: história e crítica**. Um dos poetas estudados nesse livro é Tony Tcheka e o testemunho do prof. Dr. Campato Jr. é muito importante: “Se existe, por hipótese, escritor que possa ser estimado patrono da poesia guineense, esse é António Soares Lopes Jr., mais conhecido pelo pseudônimo de Tony Tcheka” (2012, p.85). Depois de classificar a sua produção como de uma constância notável, afirma a maturidade poética de Tony Tcheka assim como a sua segurança de linguagem.

2. AS REALIDADES DA NAÇÃO OU ANATOMIA DA NAÇÃO

“Qu’est-ce qu’une nation?”

Ernst Renan

A quem quer que seja assíduo frequentador da literatura ou poesia da guineense, a subjacência de um sentimento telúrico potenciada na figuração-exposição da nação, da terra, ou no nacionalismo ou patriotismo constituem fatores patentes. Neste capítulo, propomo-nos a problematizar esta questão amiúde presente nos estudos literários no Brasil e no mundo atuais, com vistas a questionar e investigar e sugerir quais as causas e condicionantes e formas da presença e continuidade da nação - ou do chão, do nacional, do local – através da poesia tchekana: buscamos aqui os elementos definidores da nação. A nação a que poesia tchekana imediatamente se refere é a Guiné-Bissau³, portanto ela será sempre principal elemento articulador no background dessa discussão.

Qu’est-ce qu’une nation?, indagou, no séc. XIX, num ensaio famoso, o filósofo francês Ernst Renan (1882). Eis uma questão de difícil resposta, porque anômala, lábil e fugidia o seu objeto. Nação. Esta palavra famosa e nebulosa se refere ao estado-nação como hoje conhecemos, mas também a *natio*, que definia, no passado uma família, uma comunidade, um domicílio. Benedict Anderson (2008) descreve a nação como “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e,

³ “A Guiné-Bissau é um país localizado na Costa ocidental da África. Tem 36 125 Km². A língua oficial é o português e o crioulo é a língua nacional, falada pela grande maioria do povo em todo o país. A República da Guiné-Bissau é rodeada por países francófonos (aqueles cuja língua oficial é o francês), tendo ao Norte a República do Senegal, a Leste e Sul a República da Guiné-Conakry, e a Oeste o Oceano Atlântico. A agricultura, pesca e a exploração da madeira são as principais fontes da economia do país, em particular a castanha de caju, que é, atualmente, considerada o ‘petróleo’ da Guiné-Bissau, que ocupa o sétimo lugar mundial como produtor” (LIMA, 2007, p. 17). “A superfície habitável é apenas de 24.800 km², devido às terras inutilizadas pelas inundações das marés fluviais e pelo alagamento causado pelas chuvas regulares e periódicas. Sua população é atualmente estimada em cerca de um milhão e quinhentos mil habitantes” (AUGEL, 2007, p.49). Mesmo sem sabermos o número exato, é facto que convivem mais de duas dezenas de línguas nacionais na Guiné-Bissau. “As línguas mais faladas seriam em número de dez, destacando-se o Balanta (estimando-se a existência de 245.000), o Mandjaco (80.000), o Pepel (72.000), o Beafada (20.000), o Bijagó (20.000), o Mancanha (19.000), o Felupe (15.000), o Nalu (4.000), sendo todas essas cifras apenas estimativas” (Ibidem, p.78). Apesar da atualidade dos dados, existem divergências nessas percentagens. Encontra-se dividido administrativamente em nove regiões: Bolama, Gabú, Bafatá, Cacine, Tombali, Cacheu, Biombo, Oio e o Sector Autônomo de Bissau, a capital do país. Depois de cinco séculos da dominação portuguesa, o que inclui dominação, controle territorial gradativo, governo e escravidão, onde filhos da Guiné-Bissau deixaram seus lares para serem escravos e vendidos, por portugueses e seus conterrâneos aos europeus, como galinhas e transportados a barcos como mercadorias, a tão esperada e necessária emancipação chegou em 1974, declarada unilateralmente em Madina de Boé, a 24 de setembro de 1973 pelo PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde) liderado pelo afamado Amílcar Lopes Cabral.

ao mesmo tempo, soberana”. Com *imaginada* ele refere-se à artificialidade, invenção, mas também, como confusamente diz, algo acima de autenticidade/falsidade, indiscutível. Justifica essa ideia, dizendo que ela é *imaginada* porque a) “mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles” (p.32); porque b) *imaginada* é com limites, pois “mesmo a maior delas, que agregue, digamos, um bilhão de habitantes, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais existem outras nações” (p.33); e que c) ela é *imaginada* soberana por causa da liberdade sem a qual não seria soberana. Anderson ainda aponta que *comunidade* por ser “concebida como uma profunda camaradagem horizontal” (p.34), apesar das fissuras e desníveis que possam nela estar.

Concordamos com a noção de *limite*, da *soberania* e a da *comunidade* que Anderson atribui à nação. Mas neste último, acrescentaríamos que ela é comunidade por causa da sua herança diretamente de um *nós* muito íntimo e forte: a família e a etnia ou tribo. Somos assistidos, neste viés de pensar, por Roger Scruton (2015, p.112) para quem o termo nação está “ligado etimologicamente à ideia de nascimento e descendência, sem a qual a perspectiva de longo prazo aparentemente não pode ser compreendida como parte da política”. Então ela é comunidade justamente por causa do seu pilar fundamental – a família. E família, ainda para Scruton (op. cit., p.72), é

uma pequena unidade social que compartilha com a sociedade civil a condição única de ser não contratual, de surgir (tanto para as crianças como para os pais) não da escolha, mas da necessidade natural. E (para inverter a analogia) é óbvio que o vínculo que liga o cidadão à sociedade não é, do mesmo modo, voluntário, mas um tipo de relação natural.

O que isso significa é que somos enraizados na nação (nossa sociedade) quase do mesmo modo natural que somos enraizados na nossa família, bem como na nossa vida, personalidade, língua, cultura, etc.: o pertencimento a nação é só extensão do ser parte duma família. Entendendo este elo familiar é que entenderemos melhor o patriotismo (amor à pátria) e o nacionalismo, bem como a estatização ou politização da nação (que nada é mais que os indivíduos em “tomada de consciência quanto a seu pertencimento à sociedade”⁴). E é precisamente este entendimento da família que impede pensarmos a nação exclusivamente como *comunidade imaginada*. Ou seja, dizer que a experiência das nações é produto da imaginação apenas ou que toda a sua história e fundação sejam ficções é um equívoco pela parcialidade com que trata a realidade.

⁴ SCRUTON, 2015, p.72.

A nossa discordância com Anderson se deve a duas coisas: a sua absolutização do status de *imaginada* que, irrefragavelmente, a nação possui principalmente no âmbito político, como estado; e a sua visão mormente ou estritamente política da nação, como se essa fosse o único viés subjacente à formação e conceituação da nação. E nessa discordância assiste-nos James Clifford (2011, p.91) para quem é mister “distinguir entre o saudosismo nacionalista crítico e as visões nostálgicas ou escatológicas da construção nacional, de fato, que se apoiam em exércitos, escolas, polícia e meios de comunicação. A nação e o Estado-nação não são idênticas”. Pois, longe de ser apenas interesses políticos e econômicos, pilares insuficientes para a sua criação, a nação igualmente carrega um repertório todo simbólico, espiritual e cultural: real. “Ela é alma e corpo ao mesmo tempo...”, no dizer de Renan (1882) que mostra melhor o erro da absolutização das partes e, por outro lado, defende a miscigenação de fatores construtores e conceituadores da nação:

Nada é absoluto; é claro que muitas concessões devem ser feitas à necessidade. Mas, não é necessário que estas concessões sejam feitas em demasia. De outro modo, todo mundo reclamará suas conveniências militares, e isto será a guerra sem fim. Não, não é a terra, mais que a raça, que faz a nação. A terra fornece o substrato, o campo da luta e do trabalho; o homem fornece a alma. O homem está inteiro na formação desta coisa sagrada que chamamos de povo. Nada de material para isso basta. Uma nação é um princípio espiritual, resultante das complicações profundas da história, uma família espiritual, não um grupo determinado pela configuração do solo (pp.17-18).

Ou seja, quando vista de modo geral, a nação execra toda conceituação ou definição unilateral, por um só de seus constituintes, esconde-se, não se mostra como é, pois na verdade possui vários elementos como “a raça, a língua, os interesses, a afinidade religiosa, a geografia, as necessidades militares” (p.18) que também não podem igualmente ser definidores únicos da nação. Anderson infelizmente não contempla este lado espiritual, intangível e mais central da nação (talvez pelo seu materialismo marxista visível em seu afamado texto), o que mutila a sua definição, aleijando, parcializando sua validade. Porque a nação só seria artificial se o homem fosse irreal, o que é absurdo. Portanto, melhor seria aceitar que nenhum princípio ou pilar da nação fosse considerado isoladamente ou consagrado como o único definidor da nação, mas que se aceitasse a realidade e ela revela-nos uma miscelânea de fatores no que a nação se refere.

Assim sendo, ela não é somente *imaginada*, mas, antes de tudo, enraizada na realidade cujas forças superam a geografia, a política, a economia e o militarismo, por serem espirituais, íntimas e sentimentais, sim, realidades ainda hoje vivas e evocadas pelos povos e pelos guineenses: e é sobre elas que a moderna nação deposita suas raízes o que, por sua vez, explica a aparente eternidade do que Anderson chamou *nation-ness*.

Para Anderson (2008), embora os estudiosos apontem o séc. XVIII e outros o XIX como o início e o auge da ideia de nação e consequentemente da condição nacional – nacionalismo, também ela é indubitavelmente um fenômeno semeado principalmente no séc. XVI com a Reforma Protestante de Lutero em concomitância com o surgimento da imprensa de Gutemberg que possibilitou a impressão de Bíblias e outros livros seculares divulgados por toda a Europa, seguida da emancipação sequencial de povos europeus dantes subjugados pelo poder papista assim como a abertura religioso-intelectual na Europa que o Renascimento também empurraria para, no séc. XVIII, principalmente com a revolução francesa, a nação e o nacionalismo chegarem ao seu clímax, sem deixar de lado, logo, a revolução americana⁵.

Entretanto, não obstante todas essas verdades, irrefragável é a ancestralidade ou antiguidade da nação, com uma velhice que o exhibe cristalinamente num tempo anterior aos séculos conturbados supracitados. Ou seja, perguntamos com Geary (2002, p.15), “pessoas vivendo em um passado distante não tinham um senso de nação ou identidade coletiva”? Na nossa óptica, a nação não é fenômeno moderno apenas, mas da antiguidade também. Já se lia no *Pentateuco* de Moisés a noção da nação ligada a família e tribo ou etnia, i.e., grupo de pessoas conexas pelo sangue, língua, costumes, religião, *tchon*⁶, mas também por política (militarismo), como o reino de *Ninrode*⁷ e suas conquistas.

As origens da nação como a conhecemos hoje tem suas primeiras colunas na família e na etnia ou tribo. “Na tribo e na cidade antigas, o fato da raça tinha, nós o reconhecemos, uma importância de primeira ordem. A tribo e a cidade antigas não eram mais que uma extensão da família” (Renan, *ibid.*, p.10). Daí as nações antigas se chamarem mormente pelos nomes dos patriarcas ou/e fundadores como Egito, Israel, Líbia, Etiópia, nações ainda existentes e mantendo literalmente os nomes dos seus

⁵ ANDERSON, p.30

⁶ Palavra do crioulo guineense e cabo-verdiano, que significa: chão, solo, e metaforicamente, pátria, terra, e por extensão, nação. Como diz o músico guineense Zé Carlos Schwarz: “Ma li ki no tchon / No ta bai nan te / Porta di mundu / i rabu pumba”, ou seja, “Mas é esta a nossa terra / Embora viajemos / A porta do mundo / é o rabo da pomba”.

⁷ Gênesis X, 8-12.

respectivos *founding fathers*. Na “tradição oral indígena a nação originalmente significava simplesmente o povo e o ambiente que habitavam, um ambiente sem fronteiras legisladas” (WALKER, 1997, p.4-5).

Sem dúvida a noção de nação como sabemos hoje é mais moderna que antiga. Porém, essa modernidade é só no sentido de que no passado não era a nação-estado a principal definidora da identidade duma pessoa ou grupo. Mas até a idade média, o sentimento de pertença a nação não era a mais importante na pirâmide dos valores e o que unia as pessoas ia além da *nationness*. Daí, por exemplo, temos que a língua ou a religião tenham sido mais importantes para algumas etnias e lugares, nas épocas remotas e ainda hoje, em vários sítios do planeta onde certos primitivismos ainda ardem. Entretanto, de igual modo, indubitavelmente essa concepção moderna da nação se deriva da antiguidade, i.e., dos pequenos reinos ou cidades, dos impérios sucessivos que já dormem nas cinzas invisíveis do passado.

Então a antiguidade via a nação, que o grego vulgar chamaria de *ethnos*, ligado a etnia, religião, cultura e até ofício. Por isso, primeiro, perdoado o proposital anacronismo, temos em primeiro lugar, na história das nações, as nações-etnia e seu etnonacionalismo ou nacionalismo étnico. E, em seguida, o Estado-nação como extensão dessas nações-etnia, surgiria justamente dessa força vital do homem – a imaginação – no afã de perpetuação, fundar tradições que perdurem: o que exige poder. Eis então a nação como imaginação, política, justamente com o surgimento dos reinos ou impérios que, via de regra, estabeleciam-se pela força militar e alianças artificiais. Segundo Renan (op. cit., p.10), é com o surgimento dos impérios que a etnia começa a perder seu primitivo valor. Para o filósofo francês,

A invasão dos bárbaros foi, malgrado as aparências, um não a mais nesta via. Os recortes dos reinos bárbaros não têm nada de etnográfico; eles são estabelecidos pela força ou pelo capricho dos invasores. A raça das populações que eles subordinavam era para eles indiferente. Carlos Magno refaz, à sua maneira, o que Roma tinha já realizado: um império único composto das raças as mais diversas.

E é o mesmo que Napoleão igualmente tentaria.

O que é central nisso tudo é o demonstrado por esse fato: a nação é também uma *comunidade imaginada*. Pois o nacionalismo imperialista ou político é de fabricação política e militar e econômica: forças da nação-estado. E esta, já existindo, embora não elimine o étnico, desafia e abala o seu antigo ceptro, o seu purismo sanguíneo, social, cultural e religioso que em certa medida tinha e supunha ter e que observamos ainda nos

dias hodiernos em etnonacionalismos intocados pelos avanços (ou retrocessos?) do mundo hodierno (que é mais é Europeu) ou que resistem à *crioulização*⁸. Na maioria dos casos, contudo, vemos que os impérios ou reinos se firmaram através da justaposição de vários e distintos ou até excludentes nacionalismos como vemos principalmente nos exemplos do império babilônico, medo-persa, e principalmente o grego e o romano. Por isso é um erro pensarmos hoje que o hibridismo cultural é fenômeno atual. E outro erro, esquecermos dele na conceituação da nação. Mas se o considerarmos parte da entidade que chamamos nação, por ele ser real, teremos que admitir, ainda que parcialmente, a autenticidade da nação. Mas avancemos.

A essa antiguidade largamente conhecida regressamos por crer ser esta basicamente a história da formação da atual Guiné-Bissau (e porque não todas as nações?): etnonacionalismo, primeiro; nacionalismo imperialista-colonialista ou/e dinástico, depois; e, por fim, o atual nacionalismo, o político. Eis a sequência de metamorfose porque a nação guineense passou na história, sem, contudo, que isso signifique dizer que necessariamente um desaparece e é substituído pelo outro e nem que em todos os países seja assim, mas que um foi sobrepujando o outro. Em muitos casos a convivência simultânea de nacionalismos é real, embora nos dias hodiernos seja sempre com a hegemonia do nacionalismo político ou oficial. Este é o caso guineense. Ainda existem régulos⁹ na sociedade guineense.

Esta sequência dá mostra, no mínimo, à realidade familiar e híbrida da nação. E se as nações hoje proclamam purismo isso se deve à amnésia nacional de seu hibridismo constitutivo e basilar, isso se deve a sua velhice ou estabilidade de hibridização, ou seja, chegaram a um tempo em que a nação já estava tão híbrida que a heterogeneidade passou a ser o homogêneo. A longevidade da convivência, do enraizamento encobre a visibilidade da heterogeneidade. As raízes são sempre invisíveis, se perdem no chão, e as folhas se iludem com a homogeneidade e pureza de sua origem. Como Edouard Glissant (2005, p.27) explica:

⁸ Belo e justo conceito de Edouard Glissant que depois será comentado e conceituado.

⁹ Designação para chefes tribais cuja legitimação do poder se perde no tempo ou foi outorgada pelos colonialistas. Segundo Moema Parente Augel (2007), esta nomenclatura foi imposta pelos portugueses colonos e significa “reizinho”, mostrando assim a clara pretensão dos invasores de inferiorizar os reis nativos que acharam na terra. A autora, com justeza, reclama que os guineenses assimilaram acriticamente este nome, não obstante sua carga pejorativa. Nós diríamos que o nome ficou, mas já esvaziado desta carga pejorativa que tinha anteriormente, por isso continuaremos a usá-lo, mas sempre com o sentido de “rei” étnico ou tribal.

Vemos que as culturas compósitas tendem a tornar-se atávicas, ou seja, tendem a reivindicar uma espécie de perduração – uma honorabilidade conferida pelo tempo, que seria necessária a toda cultura para estar segura de si e ter a audácia de afirmar-se. Assim, as culturas atávicas tendem a criouliizar-se, isto é, a questionar ou a defender de forma frequentemente dramática – como na ex-Iugoslávia, no Líbano, etc. – o estatuto da identidade como raiz única.

Apesar do erro desse atavismo, as raízes miscigenadas das nações se perdem no tempo, realmente e não mitologicamente apenas: o mito é apenas uma parte da nação e nunca, sozinho, seu fundador: o contrário é absurdo, como o é pensar que o mito funda uma família. Mas o atavismo cultural de muitos só realça e nos relembra da importância fundamental da memória para as antigas nações e as modernas também, com seus arquivos. Seguindo na mesma senda de Glissant, chamamos Luiz Costa Lima para elucidar do seu jeito esta questão e em nada foge do que aqui estamos a levantar sobre o esquecimento e o chauvinismo, mas ele só explica como isso nasce:

Quanto mais nos sentimos integrados em uma cultura, dentro desta, em uma classe, dentro da classe, em uma camada social, dentro desta, em um meio profissional, tanto mais perdemos a possibilidade de saber o que significa inserção. A ambiência social nos atravessa como se fosse nossa própria natureza. Cultura, classe, camada, meio profissional parecem-se então a roupas muito leves, tão leves que a pele não sente que se transporta. Melhor, roupas que se tornam a própria a pele, da qual não nos imaginamos despossuídos. Então julgamos que nossos hábitos, condutas e práticas são nossos simplesmente porque pertencemos à humanidade. Não é que assim esqueçamos a nossa pessoalidade; apenas nos hipertrofiamos. Por certo, esta integração nos torna mais isentos ao sofrimento. *Naturalizar a cultura* é portanto um remédio eficaz contra os estados emocionais desagradáveis. Mas é também o caminho para que o etnocentrismo se implante.

Isso exemplificam os judeus em cujo livro máximo, a *Torá*, vemos inúmeras listagens genealógicas com nomes dos antepassados mostrando a sua origem e inclusive sem esconder a origem etnicamente híbrida dos judeus e a continuidade desse hibridismo. Apesar da clareza da sua miscigenação, os judeus como todos os povos criam também no purismo étnico, tanto é que Moisés foi atacado por seus irmãos Arão e Miriam quando se casou com uma mulher africana, da Etiópia, tendo sido defendido pelo próprio Deus¹⁰. Na Guiné-Bissau, o povo papel, tinha o costume de memorizar os nomes dos seus antepassados, e isso na tentativa de guardar as origens. Lembrar as origens, sempre fará aos comuns lembrarem que sua vida comunal é compositamente

¹⁰ Números XII, 1-16.

formada e nunca unilateral. É a memória que nos evitará de filiar-mo-nos na casta dos fariseus, que Gilberto Gil Freyre chamou de “maníacos da monocultura”. É da memória das origens o papel e poder de nos exhibir e outorgar repetidamente “o bom senso da polycultura” (1941:206).

A Etimologia da Guiné-Bissau como Nação

A Guiné-Bissau¹¹ é uma das filhas do vigésimo século com o fim oficial do colonialismo português, mas suas raízes são bem mais antigas. Antes da chegada dos portugueses, os povos atuais desta nação viviam cada um no seu território com fronteiras que as línguas, os costumes, as histórias, os antepassados, os ritos, os folclores ou populários, os mitos, os deuses, assumiam a sempre dúbia tarefa de demarcar no plano geográfico, espiritual, trabalhista, conjugal, linguístico, etc. Cada etnia tinha seu próprio régulo de acordo com as suas dinastias e sucessões, com exceção de alguns poucos grupos como os Balanta – isso se deve talvez a dura realidade de fugitivos que provavelmente eram das muitas perseguições sangrentas de outros povos africanos mais organizados e mais poderosos e escravagistas como os liderados pelos antigos imperadores africanos dos quais se destaca em selvajaria o famoso Shaka Zulu:

A terrível baralhada que as guerras do Chaca provocaram, fundindo, amalgamando clãs, deslocando outros, alguns em migrações para muito longe, é, sem dúvida, um elemento desnorteador na tentativa de identificação” (RODRIGUES Jr., 1971, p.57).

Portanto, havia, em geral, o que chamo nações-etnia. Contudo, não fica isolado, mas vai ser forçado a conviver com o nacionalismo imperialista, político que também existia em África e avançava para o Oeste conquistando e escravizando gente. Talvez não sejam os Balanta que vieram a Guiné provavelmente fugindo, mas a maioria das 27 etnias da Guiné, com exceção dos Pepel que, ao que tudo indica, já residiam no local.

A biografia da nação, como fenômeno universal, está abarrotada de guerras, injustiças, invasões, colonialismos, escravizações, mortes, tráfico de escravos, exílios forçados, impostos, genocídios, desde a antiguidade até os dias hodiernos, uma clara procissão da lei do mais forte. A formação da Guiné-Bissau não se exceptua. A

¹¹ A Guiné-Bissau faz parte CPLP (Comunidade dos Países de Língua Oficial Portuguesa), junto com o Brasil, e os outros países do PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa): Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Angola, Moçambique e Guiné-Bissau. É também membro das Nações Unidas, União Africana, CEDEAO (Comunidade Económica dos Estados da África do Oeste) bem como da UEMOA (União Económica Monetária Oeste Africana).

islamização que se iniciara e já se instalara no norte da África desde o século VII, alargava seu expansionismo escravagista e proselitista com guerras e ocupações. Alguns povos que hoje são da Guiné-Bissau eram fugitivos daqueles *jihads*. Isso foi ocasionado no interior do Oeste Africano pelo avanço bélico e islamista dos Mandinga – etnia já naquela época em grande parte islamizada, tendo até um de seus imperadores, Kankou Moussa, visitado no início do séc. XIV a Meca – do famoso Império do Mali de Sundiata Keita.

Sob as insígnias desse império poderoso, os Mandinga, vindos do interior da África, expandiram-se através de invasões, submetendo pouco a pouco outros grupos e obrigando os insubordinados ou os que não conseguiram apresar a evadirem-se para a costa e impondo sua supremacia fundamentalmente islâmica, sem prejuízos largos dos que se islamizavam, mas cruel para os revoltosos: esse processo de ocupação é chamado de malinkização ou mandinguização (AUGEL, 2007:51), que era basicamente a imposição violenta da dominação política, militar e religiosa sobre os povos animistas conquistados: é o caso dos Beafada e uma parte dos Balanta (os Balanta Mané), povos que até hoje ainda se consideram muçulmanos. Amílcar Cabral¹² explicou isso bem no seu *Unidade e Luta*:

Os mandingas mesmo que vieram, conquistaram até a região de Mansoa e mandinguisaram as pessoas, transformaram-nas em mandingas. Os balantas recusaram-se e muita gente diz que a própria palavra balanta significa aqueles que recusam. O Balanta é aquele que não se convence, que nega. Mas não recusou tanto porque existe balanta-mane ou mansoanca. Sempre apareceram alguns que aceitaram e foram aumentando aos poucos, aceitar ser muçulmanos. Balantas, pepel, mancanhas, etc., era tudo gente do interior de África que os mandingas empurraram para junto do mar. Os Sussus da República da Guiné, por exemplo, vêm do Futa-Djalón, os mandingas e os fulas é que os tiraram de lá. Os mandingas tiraram e depois vieram os fulas que tiraram também mandingas (p.13).

A efetivação expansiva desta “mandinguização” resultou no Império de Kaabú, cuja capital era Kansalá, no território guineense. Esta cidade ainda existe e é símbolo histórico e cultural dos guineenses. Tiramakan Traoré, um dos guerreiros do império maliano, possivelmente foi o fundador do Estado Kaabunké, nas planícies da Alta Costa da Guiné (LOPES, 1988:6). Kaabú representava uma salvação de um império de Mali já no seu crepúsculo, talvez até por isso logo conseguiria independência do império. Por

¹² Retiramos esta citação dos discursos de Cabral reunidos sob o nome Unidade e Luta num arquivo DE PDF a que tivemos acesso pelo www.amilcarchabral.org. O arquivo vem organizado em forma de livro, mas não possui data, apenas página. Contudo, sabe-se que esses textos foram fixados em papel pelo PAIGC, em 1974.

voltas dos séculos XV e XVI, a partir de Fouta Djallon¹³, começou a expansão o povo Fula, também conhecido como Fulbe, ou Fulani (para os ingleses) e Peul (para os franceses). Essa expansão dos Fula, povo igualmente islamizado pelos árabes, alcançou também o império de Mali, que já dominava uma parte dos Fula até o séc. XVII. Ao ocupar o império de Mali, ocuparam boa parte da Guiné e, explorando as rivalidades que já existiam no seio de Kaabú e a sua progressiva perda de poder, os Fula puseram “fim ao Kaabu, na famosa batalha de Kansala ou Turban Kelo” (Ibidem, p.7). Com essa vitória, os Fula estabeleceram-se supremos naquela região do Leste guineense. É evidente que com a instalação dos Fula no leste do país e várias outras partes do território, a amalgamação era inevitável. Mas os nacionalismos étnico e imperialista continuaram convivendo até a chegada dos portugueses¹⁴, no séc. XV, e daí o cenário começa a mudar. Nos anos seguintes, com a presença do colonizador, aquelas pequenas nações étnicas foram todas forjadas a uma mesma identidade ou estatuto – colônia. Este outro ocupador, claramente, trouxe o nacionalismo imperialista, que já alguns povos guineenses conheceram com o império de Mali, inventando uma nacionalidade com maior escala no que a população se refere e com maior significação também, embora, devemos de ressaltar, não com total abrangência.

Esse facto é mais forte quando, com o Brasil já independente nos últimos anos do séc. XIX, Portugal dá autonomia administrativa à Guiné-Bissau e então efetiva com mais alcance um colonialismo com ares populistas que visava a consolidar sua ocupação territorial e consequentemente o seu nacionalismo inventado, expressão ou consequência da sua ocupação que era apenas uma imitação de Roma ou uma busca da ressurreição daquela: eis o espírito do *Quinto Império* eternizados por Vieira e Pessoa. Esta casta de nacionalismo como qualquer outro buscava a uniformização, homogeneização política dos povos dominados sob uma só insígnia, a coroa e, depois, o estado português. Tanto é que os territórios conquistados eram chamados de províncias ultramarinas, extensões territoriais do Portugal velho, pelo menos teoricamente.

¹³ Região montanhosa entre Guiné Conakry e Guiné-Bissau.

¹⁴ “O interesse dos Portugueses na Guiné começou no século XV com a viagem do navegador chamado Nuno Tristão ao Rio Grande de Buba, em 1444. Finalmente, em 1446, o mesmo navegador Português descobriu a Guiné que, a partir daquela data, passou a chamar-se Guiné-Portuguesa” (Boletim Cultural, apud E. Lima, p.15). Quanto ao Nuno Tristão como descobridor da Guiné, é a doutrina mais aceita e divulgada. Mas não podemos descartar que outros sugerem o navegador Álvaro Fernandes como o real e primeiro descobridor da Guiné, em 1444, e inclusive há um monumento com o nome dele em Cacheu, Guiné-Bissau.

Diante destes passados, o multiculturalismo é a marca da guineenidade: de um lado o elemento africano e sua variedade, e doutro, o europeu. Sendo o hibridismo e a migração fenômenos antigos e companheiros dos homens desde sempre, os povos são resultados de misturas de sexos, de etnias, de lugares, culturas, línguas, territórios, religiões, etc. Isso são ecos do que Renan notou quanto à realidade da Europa: “as primeiras nações da Europa são nações de sangue essencialmente misturado” (p.12). No caso da Guiné-Bissau, as conhecidas similaridades – grande e profunda em vários aspectos – entre as culturas e línguas das etnias que compõem o povo guineense, são provavelmente justificadas pelo fato de terem todas a mesma raiz linguística (Níger-Congo); e isso pode ser indicativo de uma possível origem comum desses povos, que por migrações, subjugações e fugas acabaram por se separar em diásporas que não mais se ligavam depois de tempos, mas que engendraram, entre os fatalismos da história, os hibridismos que hoje vivemos e vemos. Mas isso é só uma hipótese.

No séc. XX, o PAIGC e outros partidos libertadores antes dele viram e pensaram a nação nos moldes europeus, ou seja, usaram o mesmo nacionalismo que absorveram na Europa para reivindicar a separação com Portugal, o fim do colonialismo e assim assumiram não a antiga realidade das nações-etnias que os portugueses viram em Guiné, porém, o novo modelo de nação de que a Europa já gozava. É esta verdade que inspirou em Benedict Anderson o capítulo *Pioneiros Crioulos*, em que resumidamente, mostra que o nacionalismo latino-americano ou crioulo antecedeu a maior parte dos países europeus e fora levado a efeito por crioulos – descendentes de europeus nascidos na hispano-américa – motivados principalmente “pela difusão das ideias liberalizantes do iluminismo na segunda metade do sec. XVIII”(op. cit., p.88), mas também movidos pelo crescimento do controle colonial madrileno, e a negação de espanholidade a esses crioulos.

Não será diferente na Guiné-Bissau, pois os líderes da luta de libertação nacional foram os crioulos ou civilizados, ou seja, cidadãos portugueses, treinados por eles, membros envolvidos da gramática governativa do colonialismo português, a exemplo de Amílcar Cabral, Vasco Cabral, Luís Cabral, etc. e eles, apesar de fortemente influenciados pela sua ideologia socialista marxista, com apoio político do comunismo internacional e militar principalmente de URSS, China e Cuba, partiram das identidades reais do povo, dos seus etnonacionalismos bem como do nação inventado por Portugal via unificação forçada das antigas etnias e politizaram o conjunto na luta e na pós-independência. Portanto, essa nação, no seu perfil coevo, foi fundada por políticos

revolucionários do séc. XX guineense num modelo herdado diretamente da Europa romântica: transformaram as nações várias que existiam, separadas antes do colonialismo, em uma única nação-estado sob a Constituição da República: o espaço dividido ontem entre vários e distintos, em um *hoje* inédito da independência, passou a ser comum. Essa realidade foi ao mesmo tempo imposta aos povos da Guiné-Bissau, com o consentimento da maioria e a resistência de muitos, contudo a euforia da expulsão do estrangeiro adiou qualquer visibilidade que podia ter no espírito étnico separatista dos povos guineenses a dolorosa realidade que se impunha agora com mais força, embora já havia iniciado com a colonização: convívio interétnico no mesmo espaço, casamento interétnico, e a superação do passado separatista. Esta nação do PAIGC herdado do colonialismo é *imaginada*.

Conforme Ernest Renan (op. cit., p.9), a nova nacionalidade (a guineenidade) superou os regionalismos ou etnonacionalismos, criando-se assim, uma espécie de direito patrimonial análogo àquele dos reis de direito divino; ao princípio das nações substituímos aquele da etnografia. E duma forma clara e metódica, Patrick J. Geary (2013, 16-17) explica como, universalmente, este nacionalismo levou aos movimentos da independência, e julgamos que seja o caso também da Guiné:

Uma justa e típica versão de como a ideologia do nacionalismo dá vida aos movimentos de independência, (...) possui três estágios no processo de criar comunidades imaginadas. Eles incluem, primeiro, o estudo da língua, cultura, e história de um determinado povo por um pequeno grupo de intelectuais “despertados”; segundo, a transmissão das ideias dos pensadores por um grupo de “patriotas” que disseminam essas ideias no meio da sociedade; e finalmente, o estágio em que o movimento nacional chega ao seu apogeu entre as massas.

O PAIGC, no pós-independência assumiu o governo da Guiné-Bissau, aplicando esses princípios que Geary postula. Tanto é que até hoje a cultura e a história contadas pelo partido permaneceram sendo as aceitas. Quanto ao segundo princípio, eles doutrinaram o povo segundo a sua ideologia nacionalista socialista que até hoje constitui a visão de mundo da maioria dos guineenses que nasceram no séc. XX.

A Estranha Secreta Força do *Nation-ness*

Uma das preocupações de Benedict Anderson (op. cit., p.30) é mostrar por que o que chama de “condição nacional”, *nation-ness*, dispõe, “nos dias de hoje, de uma

legitimidade emocional tão profunda”. Pensamos que é explicado com a “lealdade e a identificação que numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião e à região” que “foram transferidas, gradualmente” (HALL, 2003, p.49) à nova nação, ao nacionalismo político ou *imaginado* atual apesar da grande moda do antinacionalíssimo que vem crescendo no ocidente enquanto o seu lugar é dado ao globalismo.

O antinacionalíssimo e o globalismo visam a anular e contrapor qualquer chauvinismo do sentimento nacional – o que Leyla Perrone-Moisés (2007, p.203) chama de “nacionalismo exacerbado”. Daí o prestígio atual da globalização que explora a pobreza e o subdesenvolvimento de muitas nações obrigando-as a renderem-se a uma agenda supranacional que lhes suprime a soberania política, identidade cultural, etc. Mas na Guiné a lógica está sendo outra. Como sendo uma sociedade ainda tradicional, fenômenos como a família, a etnia, os costumes, a religião, e a terra ainda continuam muito valorados e fortes. (Isso é que ainda resiste ao globalismo na Guiné.) E é nesses elementos que a nação se assenta, é aqui que se encontra a matriarca do sentimento nacionalista que se manifesta na política: ou seja, só se entende o *nation-ness* entendendo que a pertença a nação é uma extensão do sentimento de pertença a família, a tribo ou clã, a etnia, a tabanca ou vila. O hino nacional da Guiné-Bissau (sem dúvida palco de uma pobre poética) expressa essa ideia neste verso inesquecível e fundamental: “esta é a terra dos nossos avós”.

Os guineenses são um povo que ainda valoriza os seus antepassados ao ponto de morrer em memória deles. Ora, os antepassados não são artificiais e em nações novas como a Guiné-Bissau, ainda não é impossível verificar *in loco* se as terras pertenciam ou não aos “nossos avós”, e por isso que o patriotismo ou o nacionalismo é ainda mais aprofundado nos espíritos, o que diminui a artificialidade do Estado que a política trouxe porque todos os povos têm suas terras e sabem que os seus limites pertenciam ou foram marcados pelos seus antepassados.

Este confronto da Guiné-Bissau com o ocidente no que tange ao globalismo não é só realidade guineense, mas também de muitos países do terceiro mundo que ainda são nações relativamente novas e em vias de consolidação. Roberto Campos (1985:18) explica o porquê desse confronto mostrando que o nacionalismo, que chama de “consciência política do patriotismo”, por um lado, cumpre ainda um papel e por isso está presente e necessário e importante, e, por outro lado, já cumpriu essas funções e parece desnecessário. Primariamente,

O nacionalismo revela singular capacidade de sobreviver à sua motivação histórica. Não é surpreendente, é claro, que continue a ser um ingrediente vital em países e continentes ainda em processo de formação nacional (como a África pós-colonial, por exemplo). Ali, ele fornece o fator de coesão que contrabalança pressões centrífugas – tribais, raciais e linguísticas – até que, a partir de experiências compartilhadas, se consolide um substrato aceito. Nesse caso, o nacionalismo age como mobilizador de energias reativas. Ele constitui também instrumento de sobrevivência da identidade cultural de grupos étnicos e linguísticos, caso em que assume a forma de movimentos autonomistas regionais.

Secundariamente, Campos continua:

Nas sociedades maduras e estruturadas, contudo, essas funções sócio-políticas já foram cumpridas. E o nacionalismo corre o risco de se tornar disfuncional, quando referido às suas três motivações originais. Estas foram predominantemente *econômicas* (em termos de mercados viáveis), político-militares (uma busca de fronteiras identificáveis), ou *culturais* (busca de homogeneização cultural) (id., p.19).

Nem é necessário dizer que a Guiné-Bissau se encontra no primeiro caso e esse é o motivo do seu apego quase exacerbado ao nacionalismo. É essa a razão por que, apesar das tentativas de cooptação engendradas pelo globalismo já há anos, a Guiné-Bissau, culturalmente, tem se mostrado, dentro e na diáspora, palco de sentimentos nacionalistas num nível que provoca admiração. Podemos dizer que, em se tratando dos guineenses, as redes sociais e os blogs têm sido uma extensão da manifestação do seu nacionalismo, patriotismo¹⁵. Em vez de abandonar os sentimentos rudimentares de terra, família, antepassados, religião, línguas, os guineenses parecem não ouvir ao ocidente (que se confunde e busca confundir-se muito com *mundo* por causa da força econômica-política) com o seu canto globalizante e estão até hoje num discurso quase unânime de exaltação patriótica-nacional e de regresso às origens (e Tcheka faz parte desse discurso). Isso tem algumas motivações das quais assinalo o fracasso econômico da Europa, destino primordial da diáspora guineense, o racismo experimentado fora do país, a triste realidade de pobreza e miséria e atraso variado em que o país se encontra há décadas, entre outros. Mas principalmente, o *lack* da amnésia das raízes pessoais e coletivas e culturais; a valorização da família e parentes e antepassados; a apoteose da terra ou comunidade ou região. Princípios e valores que os guineenses aprendem na família e na sociedade desde a mais tenra idade.

A pobreza e a injustiça e abusos de poder endêmicos, na Guiné-Bissau, paradoxalmente criam evasão e regresso ao chão, distopia e ao mesmo tempo um forte

¹⁵ O exemplo maior disso é o projeto Guiné-Bissau Contributo, hospedado no site www.didinho.org.

sentimento telúrico. Essas díades acontecem ao mesmo tempo. Este nacionalismo rega mais ainda a utopia guineense quanto ao destino glorioso da nação.

Como nação-estado, sem dúvida, a Guiné ainda está a se consolidar, mas a unidade nacional está também arraigada e arraigando-se, embora nunca sem ameaças. Quanto à unidade nacional, vale ressaltar que a colonização forjou a unidade dos povos que antes viviam nas suas nações-etnias, principalmente na necessidade de resistência, e, apesar dos seus crimes, o PAIGC conseguiu, não sem uma boa e violenta propaganda ideológica, unir mais ainda os povos e levá-los a lutar contra o colonialismo, uma luta em que não entrariam se não se sentissem donos da terra que pertencera há séculos aos seus avós. E nesta luta tiveram que ser irmãos (no sentimento) para derrotar um inimigo comum e, ao cabo de tudo, abraçaram juntos a liberdade e a agregação da nova identidade nacional: a guineenidade. E embora palco de muita instabilidade política e militar, sob dilúvios de discursos que acusam temerariamente as etnicidades como pivôs desses conflitos, e com quase meio século de independente, a Guiné-Bissau, até hoje, não teve nenhuma guerra¹⁶ tribal como se tinha antes da colonização.

Quanto ao hino nacional, artificialidade nacional embora, Anderson diria que “nada nos liga, a não ser o som imaginado” (op. cit., p.204), mas eu diria que, no caso guineense, não é só o imaginado que nos liga, mas as palavras que esse hino encerra: i.e., a sua realidade. Em nada se minimiza a nação a artificialidade da bandeira, hino nacional e outros símbolos como a constituição, mas justamente porque o homem é inevitavelmente criador e simbólico, esses rituais nacionais têm valor e são também partes constituintes da nação, servindo para a justa vivência dos homens, sem tribalismos, e a rememoração da origem do povo que hoje é resultado da união de etnias distintos e distantes com um destino, aí sim, idealizado, que se impôs e se impõe ao povo, como um todo. Perder os rituais da vida deixou muitos espíritos à deriva inclusive intelectualmente, no ocidente. Porque o inventado não é falso necessariamente e nem inútil, mas muitas vezes simbólico e altamente necessário para um homem e um povo, a prova disso é a literatura. Portanto, a bandeira, o hino nacional, os feriados nacionais, os monumentos, etc. são só expressões em linguagens específicas do espírito e sentimento

¹⁶ Contudo, o regime ditatorial do PAIGC, levou a Guiné a uma guerra civil em que os rebeldes militares do paigcistas criaram uma Junta Militar e para derrubar o general Nino Vieira, que governara por 19 anos com mão de ferro e do diabo. A guerra civil durou um ano, de 06/1998 a 05/1999, e ceifou milhares de vidas. Desde então, a Guiné-Bissau não tem conhecido democracia e nem paz, posto que os militares têm marcado o país com sucessivos golpes de estado. A guerra civil só veio estraçalhar a pobreza que já tínhamos. E até hoje a vida endurece-se a cada segundo neste país, refém dos militares, que já é um narco-estado.

nacionais, manifestações do que o povo é, símbolos da grandeza e dos sonhos da comunidade. E o que seria do homem sem os seus símbolos? Não é ele completamente “um animal simbólico” (LIMA, 2003, p.85)?

O sentimento de pertença, portanto, continua forte atualmente por se assentar na realidade da nação. A nação é uma comunidade real, histórica e (só depois) imaginada, inventada. Porque, assevera Geary (op. cit., p.16-17),

seria absurdo sugerir que, porque essas comunidades são de certa forma “imaginadas”, deveriam ser descartadas ou trivializadas, ou sugerir que “de algum modo imaginadas” é sinônimo de “imaginário” ou “insignificantes”. Primeiro, enquanto as formas específicas dos modernos Estados-nação etnicamente embasadas foram de fato chamadas à existência pelos esforços de românticos e nacionalistas do décimo nono século, isto não significa que outras formas de imaginar nações não existiram no passado – formas igualmente ponderosas, e até muito diferentes, daquelas do mundo moderno.

Até porque “os intelectuais, os políticos e os poetas do nono século simplesmente não inventaram o passado; desenharam sobre tradições pré-existentes, fontes escritas, lendas, e crenças, apesar de terem usado esses recursos de novas maneiras para forjar a unidade e autonomia políticas”. Contudo, “ainda que as comunidades sejam de certo modo imaginadas, eles são muito reais e muito ponderosas” (ibid., p.17).

Anderson está com toda a verdade quando observa que a nação é paradoxalmente fechada e aberta, através da língua, já que esta é aberta a quaisquer “novos falantes, a novos ouvintes, a novos leitores” (p.206). Pensamos, porém, que isso não só no que toca a língua, senão também nos outros pilares da nação que Anderson evita talvez por julgá-los falsos, *id est*, a religião, a terra, os rituais ou costumes, a família, a etnia, e os símbolos¹⁷, pois a nação não é apenas política e legislação, mas também “*um sistema de representação cultural*” onde as “pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da *idéia* da nação tal como representada em sua cultura nacional. Uma nação é uma comunidade simbólica” (HALL, 2003, p.49).

¹⁷ A etnia papel, por exemplo, é dividida em quatro *djorsons*, que traduzido, seria gerações, clãs: *Djagra*, *Badjucomo*, etc. E cada uma é identificada por um símbolo que é o nome de uma alimária. Essas coisas ainda são valorizadas, com cada homem buscando as linhagens do seu clã e valorizando-as porque na mística papel cada homem deve fazer suas cerimônias de iniciação e normais no lugar em que o seu respectivo clã o faz, na terra dos seus avôs. (CARREIRA; QUINTINO, 1964).

Todas as nações¹⁸ são paradoxalmente fechadas e abertas para a agregação do outro, do forasteiro desde que este se adeque à religião, respeite a terra, pratique os rituais da etnia passa a fazer parte e ainda mesmo sendo de outra família pode passar a outra, desde que, por exemplo, se case com alguém da outra etnia nação. As histórias dinásticas estão repletas disso desde a antiguidade. Por exemplo, o famoso Rei David dos judeus, não é menos rei e nem menos judeu porque é neto de uma estrangeira, Rute, a amonita. Ela passou a ser judia (casando-se com um judeu) quando proferiu essa frase clássica repleta de amor e autonegação:

Não insistas comigo para que te abandone e deixe de seguir-te. Pois aonde quer que fores, irei também; e onde quer que ficares, ali ficarei. O teu povo será o meu povo, e o teu Deus será o meu Deus. Onde quer que morreres, ali também morrerei e serei sepultada.¹⁹

Interessante que Rute não foi considerada depois de se casar menos digna nem pelo Jeová e nem pelos judeus. A prova disso além de ter se casado, ironicamente, veio a ser uma das ancestrais não só do maior Rei da história de Israel, mas do messias e judeu mais famoso e conhecido no mundo em todos os tempos, o Nosso Senhor Jesus Cristo. A miscigenação é divina. Daí como marca todas as tabancas e culturas: “no culture is an island unto itself. It has been influenced by other cultures and other histories with which it has come into contract” (THIONGO, 200, p.122). A abertura das nações é evidente desde a antiguidade, seguindo até os dias atuais em que a nacionalidade é questão de atender a certos requisitos da lei, principalmente, e também a questões, ainda hoje, de sangue, de casamento, etc. Mas em todos os casos, a abertura, a flexibilidade da nação reside em incorporar mais homens em seu corpo real-místico; em aceitar a migração nunca anula a necessidade cultural do sentimento de pertença, tanto é que consciente ou inconscientemente os imigrantes buscam sentir-se em casa, na diáspora, em outras palavras: buscam laços com o novo habitat, patriotismo, amor ao lugar.

Por outro lado, nisso de patriotismo é que vemos vários dilemas (falaremos disso na próxima seção) que configuram o chauvinismo. Isto é tão antigo quanto o homem e assenta-se no sentimento de uma suposta superioridade étnica, racial, cultural, geográfica, religiosa, daí também nascem outros parentes: o racismo e o xenofobismo. Diante do desconhecido, do estranho, do exótico, é muito fácil o homem se considerar

¹⁸ Mesmo as que são fechadas, como a Correia do Norte ou a Arábia Saudita, não conseguem evitar a abertura, pois a flexibilidade é um imperativo no homem e na nação, na cultura e na política.

¹⁹ Rute cap. 1, vers. 16-17

superior ao outro (por desespero, filho da insegurança ou autoengano, filho da ignorância). Antes do colonialismo, as etnias-nações guineenses também viviam isso fortemente, daí as constantes guerras. Essas divisões foram inclusive exploradas muito bem pelo colonialismo português na sua aplicação do velho e veraz lema *divide et impera*.

Como o colonialismo, seguindo o caminho do imperialismo islâmico que o antecedeu, assumiu um papel crucial na consolidação das modernas nações africanas, enquanto os pan-africanistas pregavam a doutrina da volta às origens – tese que não foi tomada literalmente, nem deveria, pois implicaria voltar aos reinos étnicos e suas maldades e mortes desenfreadas em nome da tradição – tiveram os crioulos que aceitar as divisões artificiais vindas da Conferência de Otto Bismark. Então, na independência guineense, toda a mudança se circunscreveu ao nome do país²⁰, a bandeira, ao hino nacional e ao governo, mas o mapa e as etnias continuaram os mesmos.

E para a efetivação disso, visto hoje, os revolucionários, como o Amílcar Cabral, claramente inventaram um nacionalismo não mais étnico, mas um “nacionalismo antecipativo”²¹, que era uma projeção da nação, como comunidade imaginada. Esta casta de nacionalismo corresponde ao “nacionalismo oficial” de Benedict Anderson. A força da antecipação leva muitas vezes a invenção de narrativas estóricas que passam como históricas: Cabral inventou uma unidade ancestral entre a Guiné e Cabo Verde, como fossem um único povo, algo que não era assim muito claro tampouco realista, mas muito mais uma narrativa inventada e repetidas várias vezes como palavra-gatilho do partido. O que tinham em comum era a história colonial²². Sete anos após a independência, em 1980, essa unidade foi rompida (existia?) por causa da querela intrapartidária das alas guineense e cabo-verdiana. A invenção da nacionalidade e sua imposição paigcista por Cabral, custou muito aos povos da Guiné, com o linchamento e prisão e perseguição de muitos indivíduos e grupos étnicos pelo PAIGC em nome do nacionalismo imaginado, celebrado antes mesmo da existência da nação, uma das marcas dos nacionalismos no terceiro mundo.

Segundo Plamenatz (apud CAMPOS, 1985), diferente dos nacionalismos ocidentais que são “relativamente tolerantes e benéficos, por não terem que inventar e

²⁰ De Guiné Portuguesa passou a se chamar Guiné-Bissau.

²¹ Anne McClintock, 1996 apud Alex Wick, 2012, p.74.

²² Cabo Verde é um arquipélago sito no Atlântico que servia de entreposto de escravos que os portugueses carregavam principalmente da Guiné (mas também de outras partes da África) nas suas rotas durante o bárbaro tráfico humano negreiro.

impor uma cultura”, os nacionalismos terceiro-mundistas, que estão presentes na “Europa Oriental e no Terceiro Mundo” são “fadados a um certo grau de autoritarismo pela necessidade de “inventar” e impor uma cultura artificial” (p.19). Mas se Cabral, ardiloso estrategista político que era, preferiu inventar uma nacionalidade e com ela conseguiu empreender uma luta, não se deve isso totalmente à artificialidade, como acima apontamos, mas, primeiro, igualmente, se deve à realidade ou história da nação, e, segundo, à força intrínseca do próprio nacionalismo: “Que o nacionalismo tenha uma enorme força de *mobilização* é inquestionável” (ibid., p.19-20). E o pedigree desta força se encontra precisamente naqueles pilares espirituais e invisíveis e híbridas da nação: é nesse mesmo espírito que dizemos que de facto as diásporas são as *sources*, as sementes e as raízes das nações. Todas as nações são essencialmente diásporas ou diaspóricas. Como aponta Hall (op. cit., p.62), as “nações modernas são, todas, híbridos culturais”. As antigas também.

A Religião da Nação

“Las ilusiones del patriotismo no tienen término.”

Jorge Luis Borges²³

A relevância desse *olhar para dentro* (para a nação) que é marca poesia guineense é irrefragável. Contudo, também o é certo espírito ufanista de louvação da nação que infesta esta literatura e tem-na apequenado qualitativamente: chamo-a de religião da nação ou *natiolatria* – é conhecido como chauvinismo ou “nacionalismo exacerbado”. (O Tcheka infelizmente em seus mais fracos momentos poéticos comete também esse sacrilégio). Estava presente no nacionalismo antecipado de Cabral durante a guerra colonial. Esse ufanismo não fundou a literatura guineense, mas é marca da literatura moderna, que aparece no período da resistência nacional e principalmente com a independência na década de 1970.

Em seu célebre artigo *O instinto de nacionalidade*, Machado de Assis (), analisando a literatura brasileira da sua época vaticinava essa preocupação. Para ele, “Não há dúvida que uma literatura, sobretudo uma literatura nascente, deve principalmente alimentar-se dos assuntos que lhe oferece a sua região”, contudo, este expoente da ficção brasileira avisava também: “não estabeleçamos doutrinas tão

²³ P.658

absolutas que a empobrecam. O que se deve exigir do escritor antes de tudo, é certo sentimento íntimo, que o torne homem do seu tempo e do seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço” (p.135).

Mas se, por um lado, a representação telúrica é a necessidade pós-colonial e histórica, literária e humana da literatura, por outro, o excesso de loas telúricas abraçou-a e neste matrimônio perigoso. As causas da *natiolatria* literária guineense podem ser: a) o imperativo de afirmação da identidade e exaltação da autoestima nacionais por uma literatura que surgiu como braço do movimento político-militar pela libertação da nação; b) a doutrinação nacionalista-socialista que o PAIGC empreendeu no país; e c) a antiguidade da religião da nação que, no caso guineense, já se via nas nações-etnias antes e após a colonização.

Os escritores guineenses, formados na sua maioria pela ideologia do PAIGC nas escolas do país, passaram a reproduzir em seus escritos o nacionalismo ideologicamente orientado do partido. Em suas obras, o local é que importa. Qualquer poema é poema e belo por simplesmente exibir a cor local. Os próprios poetas parecem ter como projeto pessoal o ser nacionalista, exaltar a nação e sua história ainda que abrindo mão de todo um trabalho estético próprio à sua arte, quando deveria sobretudo ter como projeto ser poetas. Assim que não é difícil notarmos logo nos seus versos muito sentimentalismo, muita afetação, o velho entusiasmo utopista da libertação nacional. Assis (op. cit., p.144) afirma:

Um poeta não é nacional só porque insere nos seus versos muitos nomes de flores ou aves do país, o que pode dar uma nacionalidade de vocabulário e nada mais. Aprecia-se a cor local, mas é preciso que a imaginação lhe dê os seus toques, e que estes sejam naturais, não de acarrêto.

Mas acontece o contrário. E este câncer cultural foi detectado no Brasil, que incrivelmente até hoje o possui, no testemunho de Mário de Andrade (1928 apud MOISÉS, 2007, p.202):

A manifestação mais legítima de nacionalismo artístico se dá quando esse nacionalismo é inconsciente de si mesmo. Porque na verdade, qualquer nacionalismo imposto como norma estética é necessariamente odioso para o artista verdadeiro que é um indivíduo livre. Não tem nenhum gênio grande que seja esteticamente nacionalista.

Esta ideia de Andrade contra a religião da nação é justa e resume o que deve ser prioridade para um bom fazer literário. Porque, como no dizer de Assis (op. cit., p.132)

“tudo é matéria de poesia, uma vez que traga as condições do belo ou os elementos de que ele se compõe”. O ofício poético ou literário exige a liberdade. De consciência, pensamento, opinião, contraposição, de complexar a realidade relatando e problematizando os não dizíveis do senso comum e incomum. O ufanismo aleija a nossa cultura, quando obstrui a liberdade do artista de criar no sentido que Vishal Mangalwadi (2012) coloca: “Nós criamos o que *escolhemos* criar. Liberdade, ou escolha, é a essência da criatividade” (p.70). Porque, continua ainda o pensador indiano, “Sou parte da natureza, mas não apenas e exclusivamente parte dela. Ao usar minha imaginação, posso transcender a natureza. Posso mudar a natureza para que esta fique de acordo com a minha imaginação. Posso inventar”. Ele ainda afirma: “Podemos inventar (...). Isso mostra que há algo em nós – uma imaginação criativa – que transcende a natureza, a cultura e a História. Precisamos ser livres interiormente para que possamos fazer diferença exteriormente – na natureza e na cultura” (p.71). É próprio da literatura ir além da nação, sim, ir além do terrestre.

Não dizemos que a literatura tenha que falar de certos assuntos apenas e não outros. Dizemos que ela não deve de ser escravizada politicamente como desde a década de 1970 vem sendo na Guiné, mas o escritor necessita ser um intelectual com liberdade para pensar, com autenticidade, com força para ousar ir contra o senso comum, com o amor necessário para pensar por si mesmo e não pelo ditame de movimentos e ideologias. O Nobel de literatura, o chino-francês Gao Xingjian, observa que

é relevante que o autor tenha pensamentos próprios a expor, e que não se limite a meramente repetir as informações amplamente difundidas pelas autoridades e pela mídia. A independência espiritual do indivíduo é a própria substância da literatura, e responde pela independência e autonomia da literatura. A literatura não se associa ao poder político nem depende do mercado, consistindo num domínio de liberdade espiritual para os humanos”.

Essa liberdade tão desejada pelos guineenses, tão necessária para um povo refém de seu próprio estado, e é essa liberdade para criar que o eu poético de *Em Varsóvia* ansiava: “Terei eu nascido / para me tornar uma carpideira? / Quero cantar os festins / Os bosques alegres nos quais / nos introduzia Shakespeare. Deixai / Aos poetas um instante de alegria / Senão vosso mundo perecerá” (Csezlau apud Kryszinski, p.275). Nós diríamos: senão a Guiné-Bissau *perecerá*.

A natiolatria literária é castradora de horizontes. É como se nada mais merecesse ser partícipe da poesia ou da literatura senão o umbigo da nação e, pior, num viés

totalmente apoteótico, salvo algumas vozes, Tcheka entre eles, com um olhar mais crítico e mais atento para com a nação. Tudo isso apenas dá mostras que, como julga o crítico Rodrigo Gurgel (2014), “permanecemos nos estágios iniciais das culturas escritas” (p. 69). E infelizmente o guineense “(...) é condicionado, sempre e cada vez mais, a enganar-se quanto a seus defeitos e qualidades, travestindo-os por meio do sentimentalismo”, da pseudoalegria das festas, do frenesi dos comícios, “da autocomiseração ou do comportamento ufanista” (ibidem, p.33). Tanto na literatura, quanto nas opiniões. Como afirma Alexis Wick (p.76): “O que é particularmente hegemônico (e problemático) no discurso do nacionalismo (...) é a adoção categórica do quadro nacional (...) como entidade política suprema da modernidade e do progresso”. E é por isso que a literatura guineense segue até hoje sendo infante ou adolescente – Assis (op. cit., p.137) falava de “nossa adolescência literária”. O que me faz lamentar como o eu de Czesław Miłosz: “Quanto tempo me será suficiente o não sentido / da Polônia, lá onde se escreve a poesia de emoções / com responsabilidade limitada?” (apud KRYSINSKI, p.274).

A *natiolatria* é reconhecida pela atenção extremada à nação, ao local, em detrimento de valores humanos mais importantes, eternos e, *ipso facto*, universais – justiça, verdade, amor, liberdade, beleza, fraternidade, igualdade, etc., ignorando a natureza *sin fronteras* desses valores e de outros como o pensamento, as ideias, o gosto, a língua, a palavra, a arte entre outros semideuses. Sempre corre perigos o patriotismo, pois, conforme Renan (op. cit. p.15), “Quando aí colocamos o exagero, enclausuramos em uma cultura determinada, tida por nacional; limitamo-nos, emparedamo-nos.” Em outras palavras, eis o nosso feito: “Abrimos mão do grande ar que respiramos no vasto campo da humanidade para nos enclausurarmos em conventículos de compatriotas. Nada de pior para o espírito: nada de mais equivocado para a civilização”. A literatura guineense perde quando nega “este princípio fundamental de que o homem é um ser racional e moral, antes de ser enclausurado em tal ou tal língua, antes de ser um membro de tal ou tal raça, um aderente de tal ou tal cultura”, ou seja, “Antes da cultura francesa, da cultura alemã, da cultura italiana, há a cultura humana”. Exemplo clássico disso são os “grandes homens da Renascença; eles não eram nem franceses, nem italianos, nem alemães. Eles tinham reencontrado, por seu comércio com a antiguidade”, o que é “o segredo da educação verdadeira do espírito humano, e a ele se devotavam de corpo e alma”.

Os extremos são de fácil adoção, parecem claros e não exigem redobrados esforços de pesquisa, estudo, definição, retratação, etc. O equilíbrio é mais difícil, porque mais exigente e complexo, ou seja, toma a realidade como ela é, complexa, e busca pôr o Não e o Sim nos seus respectivos lugares. Entre a religião da nação e a morte da nação, ou acima deles, deve haver um patriotismo ou nacionalismo sadio. Porque: “Na hora presente, a existência das nações é boa, necessária mesmo. Sua existência é a garantia da liberdade, que seria perdida se o mundo não tivesse mais que uma lei e um mestre”. E, indubitavelmente, não obstante suas idiossincrasias, “freqüentemente opostas, as nações servem à obra comum da civilização; todas aportam uma nota a este grande concerto da humanidade que, em suma, é a mais alta realidade ideal que atingimos. Isoladas, elas têm suas partes débeis” (RENAN, op. cit., p.20). Contudo, a conjunção dos povos, em todos os campos da vida, na política, cultura, religião, etc., que a diáspora ocasiona é mormente necessária e salutar, um remédio para a forte tentação dessa religião da nação. E não é filho da *natiolatria* toda a exagerada aversão aos estrangeirismos, migrações ou diásporas? A *natiolatria* faz uma sociedade desumanizar outros homens e suas culturas, simplesmente por serem outros, pois esquece que “O homem não é escravo nem de sua raça, nem de sua língua, nem de sua religião nem do curso dos rios nem da direção das cadeias de montanhas” (Ibid., p.20). Odiar migrações (que se expressa em xenofobias e racismos mais variados) talvez revele mais a escravidão mental dos anfitriões que o seu amor pátrio, sim, uma escravidão à nação: uma outra face da *natiolatria*. E odiar o exterior também pode chegar ao nível da negação do que o outro possui de bom ou melhor e é aqui que a desgraça da religião da nação ou chauvinismo mostra sua face mais diabólica: sendo inferior em algum aspecto cultural, religioso, científico, técnico ou literário, etc. nega-se a quaisquer aprendizagens com o outro e acha-se superior, quando não o é. Chesterton (2015:172) notou e anotou isso no seu tempo com justeza e verdade:

Uma das falácias mortais do nacionalismo chauvinista é a afirmação de que uma nação se torna mais forte por desprezar outras nações. De fato, as nações mais firmes são aquelas (...) que tiveram um início miserável, mas que não foram orgulhosas e sentaram aos pés do estrangeiro para aprender tudo o que ele tinha a ensinar.

Mas nós sabemos que é um imperativo cultural e espiritual do homem o aprender com os outros. Na verdade, o que sabe que não tenha usufruído da experiência e riqueza de outros? E que mal está em expandir essa experiência de aprendizado para o outro mais

distante, fora da sua fronteira e espécie? Negar-lhe isso é minimizá-lo e colocá-lo debaixo da política nacionalista o que o animaliza.

O homem guineense é o criador da nação guineense e não o contrário e, *ipso facto*, a sua escravidão é imoral e perigosa, pois corre o risco de repetir os genocídios que a África, a Europa e a Ásia e América amealharam nas minas das suas respectivas histórias antigas e recentes. As nações morrem, mas o homem segue vivo. Perpétuo. Diante disso, pensamos que o escritor deve de ser nacional, e não nacionalista, patriota e não escrivão de um partido. Os partidos por serem naturalmente reduzidos em visão, limitá-lo-iam, mas ser local universá-lo-ia, libertá-lo-ia. Logo, ele deve ter chão, raiz, nação, mas não precisa de submeter sua pena aos políticos, mesmo quando escreve sobre eles. Homens livres da arte é que fazem e perpetuam a nação, estando nela ou na sua diáspora.

A Essência da Nação ou O que é a Nação?

Voltando à grande pergunta *Qu'est-ce qu'une nation?*, finalizamos com algumas respostas diferentes em alguns detalhes, mas, se bem vistas, concomitantes. Juntas, elas definem a noção de nação com que este trabalho trabalha. Rui Barbosa (1991, p.53) responde a esta questão observando todos os elementos que já acima citamos:

A pátria é a família amplificada. E a família, divinamente constituída, tem por elementos orgânicos a honra, a disciplina, a fidelidade, a bem-querença, o sacrifício. É uma harmonia instintiva de vontades, uma desestudada permuta de abnegações, um tecido vivente de almas entrelaçadas. Multiplicai a célula, e tendes o organismo. Multiplicai a família, e tereis a pátria.

Ou seja, da família é que se vai à nação, à pátria. Ou melhor, a família é a nação. O homem é a nação, bem como o chão, a história, a tradição, a língua, etc., como lemos de Barbosa (op. cit., p.54):

A pátria não é ninguém: são todos; e cada qual tem no seio dela o mesmo direito à ideia, à palavra, à associação. A pátria não é um sistema, nem uma seita, nem um monopólio, nem uma forma de governo: é o céu, o solo, o povo, a tradição, a consciência, o lar, o berço dos filhos e o túmulo dos antepassados, a comunhão da lei, da língua e da liberdade.

Barbosa aqui dialoga com Jorge Luis Borges (1974, p. 938-9) que também formula a mesma tese, mas indo além e propondo a sua definição da nação, da pátria,

pela negação retórica dos elementos da nação, ou seja, uma negação que não nega decerto, mas que quer dizer que a coisa definida não é somente aquilo: “Nadie es la patria”, versejou Borges. Nem os monumentos, nem os guerreiros, nem os poetas, nem a memória, nem os símbolos, nem o tempo - “Cargado de batallas, de espadas y de éxodos/ Y de la lenta población de regiones”, contudo “La patria, amigos, es un acto perpetuo/Como el perpetuo mundo”. Um pacto com todas aquelas partes da pátria que nega é que define o ato de pertença que devemos perpetuar na pátria. Como diz:

Nadie es la patria, pero todos debemos
Ser dignos del antiguo juramento
Que prestaron aquellos caballeros
De ser lo que ignoraban, argentinos,
De ser lo que serían por el hecho
De haber jurado en esa vieja casa.
Somos el porvenir de esos varones,
la justificación de aquellos muertos;
Nuestro deber es la gloriosa carga
Que a nuestra sombra legan esas sombras
Que debemos salvar.
Nadie es la patria, pero todos lo somos.
Arda en mi pecho y en el vuestro, incesante,
Ese límpido fuego misterioso²⁴.

Antes de mais nada, vê-se como o poeta soube considerar a pátria não olhando para a superfície, a modernidade, mas desde as raízes o que o levou a considerar pátrios os que existiram bem antes de a pátria existir. É importante observar que ele chama a nação de “vieja casa”; mas que vai além, considerando o homem argentino hodierno – continuação humana dos heróis nacionais – como a nação em si. E por fim, como Barbosa, assevera: “Nadie es la patria, pero todos lo somos”. E aqui se encontram os dois com Tcheka que disse: “Guiné somos todos”, como pomos na epígrafe. O homem é a nação.

Além desses dois literatos, temos a resposta de Renan, talvez a mais forte. Ela é notória pela sua capacidade de ir ao âmago da nação com palavras que bastante pesam para definir não só a nação, mas também a nacionalidade e já dar justificações *per se* da sua imortalidade aparente e forte nos homens.

Ernst Renan vê a nação como uma entidade pousada no leito eterno do espaço e do tempo, “um princípio espiritual”. Para ele, ela é constituída por dois pilares, o

²⁴ Ninguém é a pátria, mas todos devemos/De ser dignos do antigo juramento/Que prestaram aqueles cavaleiros/De ser o que ignoravam, argentinos,/De ser o que seriam pelo facto/De haver jurado nesta velha casa./Somos o porvir desses varões,/a justificação daqueles mortos;/Nosso dever é a gloriosa carga/Que a nossa sombra legam essas sombras/Que devemos de salvar./Ninguém é a pátria, mas todos o somos./Arda no meu peito e no vosso, incessante,/Este límpido fogo misterioso.

passado e o presente, ou seja, a memória coletiva que ele chama de “um legado de lembranças” e o consentimento atual em prol da mútua vivência, “a vontade continuar a fazer valer a herança que receberam” dos antepassados. Porque o homem “não se improvisa”, não se inventa *ex nihilo*. “A nação, como o indivíduo, é o resultado de um longo processo de esforços, de sacrifícios e de devotamentos. O culto dos ancestrais é de todos o mais legítimo; os ancestrais nos fizeram o que nós somos”. O passado é o alicerce sobre o qual se assenta a nação, com suas histórias de heroísmo e coragem, glórias épicas. E o presente é o espaço onde a nação luta por fazer valer aquele passado, transformando o presente da sua existência também em história, em passado. À medida que os homens vão convivendo, vão lutando juntos pela continuidade da nação, e assim se fazem um povo, uma nação. “Amamos a casa que construímos e que transmitimos” (op. cit. p.18). Nação é herança, mas também construção e transmissão para o futuro que também terá a mesma missão. *In a word*, para o filósofo francês:

Uma nação é, então, uma grande solidariedade, constituída pelo sentimento dos sacrifícios que fizeram e daqueles que estão dispostos a fazer ainda. Ela supõe um passado; ela se resume, portanto, no presente por um fato tangível: o consentimento, o desejo claramente exprimido de continuar a vida comum. A existência de uma nação é (perdoem-me esta metáfora) um plebiscito de todos os dias, como a existência do indivíduo é uma afirmação perpétua da vida. (op. cit., p.19).

De outra forma, ainda Renan aventava:

Uma grande agregação de homens, sã de espírito e quente de coração, cria uma consciência moral que se chama nação. Tanto que esta consciência moral prova sua força pelos sacrifícios que exige a abdicação do indivíduo em proveito de uma comunidade, ela é legítima, ela tem o direito de existir (op. cit., p.20).

Seguindo este mesmo diapasão, uma estória de W. L. Heat (apud WALKER, op. cit. p.5), explica de outra forma o que pensamos sobre a nação. Esta estória segue Renan na sua visão de nação como espírito, ou seja, sem limites, mostrando que o número exato, a extensão exata que o censo e as fronteiras tentam delimitar na verdade são lábeis, impossíveis de aprisionar. Como se a nação fosse, vista em todos os seus níveis, ilimitada:

“The white man asked, *Where is your nation?* The red man said, *My nation is the grass and roots and the four-leggeds and the six-leggeds and the belly wrigglers and swimmers and the winds and all things that grow and don't grow.* The white man asked, *How big is it?* The other said, *My nation is where I am and my people where they are and the grandfathers and their grandfathers and all the grandmothers and all the stories told, and it is all the songs, and it is our dancing.* The

white man asked, *But how many people are there?* The red man said, *That I do not know.*²⁵

Nossa atenção vai para a segunda resposta do índio, que evidencia exatamente a minha tese. E ainda devo ressaltar a universalidade desses princípios que o índio evoca, como Walker ainda coloca: “Embora estritamente diferente, tal concepção da nação compartilha alguns componentes com ideias euro-americanas”. (E por que não africanas também?) E esses componentes são: “Terra, tradições, povo, histórias”. Entretanto, isso também mostra que, na verdade, primeiro, as nações modernas não são artificiais *in toto*, mas que possuem bases reais; segundo, os “crioulos” que lutaram no movimento de independência aprenderam o modelo europeu de estado-nação.

Seguindo a trilha do índio americano da história de Heat e essas ideias belas do Renan, a nação é, a nosso ver, a “casa de meu pai”, como prega o Anthony Appiah (1997)²⁶, mas uma casa sempre por completar, sempre um espaço com lugar para mais alguém, com fronteiras demarcadas mas que mantêm suas portas sempre abertas, mostrando ser um lugar com espaço suficiente para mais uma alma, para mais um corpo, para mais um espírito, mais uma cultura, uma língua e uma raça, uma pensamento, um sexo, como o filósofo ganense resume: “a expressão *na casa de meu pai...* deve ser completada por *há muitas moradas*, quanto a compreensão bíblica de que, quando Cristo proferiu essas palavras na Última Ceia, ele pretendia dizer que há espaço bastante para todos no Paraíso – na casa de seu Pai” (p.11). E é esta tese que Borges põe quando fala em “esa vieja casa”; e esta mesma tese, como já frisamos acima, que o próprio hino nacional com simplicidade expressa: *esta é a terra dos nossos avós/fruto das nossas mãos/ da flor do nosso sangue/ que a nossa luta fecundou*. Ou seja, casa que recebemos por legados dos antepassados, e que também construímos para perpetuá-la num exercício contínuo de preservação e renovação de significados, símbolos, espaços e fronteiras.

É diante disso que somos forçados a reconhecer que a nação é sempre um *claro enigma*²⁷, o que Borges chamou de “límpido fuego misterioso”. Na sua apologia verbal ou bélica, todos sabem o que é nacional e o que é estrangeiro, mas na sua vivência e

²⁵ O homem branco perguntou, *Onde é a sua nação?* O homem vermelho disse, *Minha nação é a grama e as raízes e os quadrúpedes e os de seis pés e os que rastejam e os nadam e os ventos e todas as coisas que que crescem e que não crescem*. O homem branco perguntou, *Qual o tamanho dela?* O homem vermelho disse, *Minha nação é onde eu estou e meu povo onde eles estão e os avós e os avós destes e todas as avós e todas as histórias contadas, e todas as cantigas, e todas as danças*. O homem branco perguntou, *Mas quantas pessoas estão nela?* O homem vermelho disse, *Isso eu não sei*.

²⁶ Nos dias hodiernos, talvez o mais destacado e coerente intelectual e filósofo africano vivo.

²⁷ Título de um dos livros do poeta brasileiro Carlos Drummond de Andrade (1998).

conceituação parece que a nação é puramente um ideal, um sonho que se procura, que se constrói ou se mantém diariamente, mas totalmente impalpável. Isso porque o território é insuficiente para defini-la e não é algo que se veste e nem se hasteia como a bandeira, mas que vive no espírito humano, daí ser fugidia sua conceituação, quanto mais a pensarmos tangível mais se esquia de nosso alcance: por isso é “plesbicito de todos os dias” (ou *acto perpetuo* na pena de Borges) e “harmonia instintiva de vontades”, como Renan aventou. É plesbicito diário precisamente porque é incompleta, sempre uma esperança, um ainda-não, uma escultura inconclusa; é um plesbicito de cada dia, porque possui um corpo atual cujos vários pedaços se encontram no futuro sempre e que precisa conscientemente conquistar numa luta na/contra a história para manter-se na história – existente. Essa nação, portanto, não é uma comunidade imaginada no sentido de que além de ser uma realidade é também um sonho, um desejo, uma esperança, um espaço em que a heterogeneidade se rebela de vez em quando contra a convivência dos nacionais e é preciso imaginação e consciência de história para trabalhar o enraizamento de todos não por homogeneização forçada, mas por diálogo entre as diferenças visando à conexão das partes no todo? No caso da Guiné-Bissau, é mais óbvio ainda o estatuto de inacabamento, por ser uma nação nova, politicamente. Ela é uma casa geográfica, étnica, espiritual, cultural e política, etc. que os guineenses herdaram e têm a missão, na trilha de Borges, de merecer e perpetuar. É uma obra concluída e ainda por concluir, logo, sempre idealizada, imaginada, projetada no futuro, aberta como o próprio futuro. Lábil como o homem.

Como mostrará a análise dos corpora, a *mimese* ou figuração da nação que Tony Tcheka engendra segue e celebra esta sua essência multifacetada, híbrida, fechada e aberta, vária e uma, conclusa e inconclusa, ancestral e atual, um ser e um estar sendo que aqui defendemos: não todos esses fenômenos um campo fértil para o poeta?

3. AS REALIDADES DA DIÁSPORA OU ANATOMIA DA DIÁSPORA

A subjunção da Diáspora como temática é facilmente verificável na literatura guineense de “a literatura colonial”²⁸, e a poética tchekana não se exceptua. (Subjunção esta encontrável na própria experiência mundana do Éden a contemporaneidade). De facto, a poesia guineense nasceu tendo como principal matiz, além e ao lado da nação, a diáspora e seus parentes nocionais: como a migração, o exílio, a viagem; e, por assim dizer, a nostalgia, o regresso, a esperança do regresso. A “...literatura desvela espontaneamente, na duração milenar dos acontecimentos que forjam a história, a experiência coletiva e individual”²⁹ da diáspora. A omnipresença da diáspora na literatura guineense não constitui surpresa, dada a formação essencialmente diaspórica da Guiné-Bissau – origem e palco de incontáveis migrações forçadas (no comércio de escravos), privilegiadas (i.e., quando alguns filhos dos assimilados funcionários do governo colonial seguiam para Portugal a estudos) e religiosas (quando os padres e missionários islâmicos e católicos lusos iam a Guiné; e quando os padres lusos levavam adolescentes guineenses para estudarem teologia e filosofia em Portugal³⁰ ou França). Acusamos esta formação da Guiné no capítulo anterior. Este, portanto, abordará a diáspora especificamente.

I

A palavra diáspora significa *dispersão* e, até onde investigamos, chegou a nós através do Novo Testamento, na Primeira Epístola de São Pedro, onde o presbítero diz:

Pedro, apóstolo de Jesus Cristo, aos eleitos que forasteiros da Dispersão no Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia³¹.

O destinatário desta missiva de São Pedro era a diáspora cristã então localizada em Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia. A palavra usada pelo santo escriba para “dispersão” foi o termo grego *diaspora*, aplicando-a a judeus cristianizados que estavam “peregrinos” ou “exilados” naquelas cidades do império romano – que era *per excellence* diaspórico. *Diaspora* é um substantivo derivado do verbo *diaspeiro*, cujo sentido é semear, espalhar, logo, disseminar, dispersar, semear em outros campos, em estranhas terras, *in a word*, no estrangeiro. Portanto, dispersão de um povo, num processo de sementeação de seu todo ou de suas partes fora de seu habitat natural ou

²⁸ (AUGEL, op. cit., p.184).

²⁹ Maria José de Queiroz (1998:15).

³⁰ Este foi o caso, por exemplo, do cônego Marcelino Marques de Barro, o pai da literatura guineense.

³¹ (1 Pedro 1:1 in Novo Testamento, p.190).

primo; uma extensão, expansão; e uma comunidade de gente ou indivíduo vivendo fora de sua terra natal ou ancestral: tudo isso em conjunto corresponde a Diáspora. E era a esse gênero de comunidade e de pessoa que São Pedro escrevia. *In a word*, a diáspora então apresenta uma ilha de matizes nocionais ou semânticos caracterizada por viagem, exílio³², desenraizamento, enraizamento, deslocamento, expatriação, banimento, transplantação, locação ou sementeação, etc.

Embora o vocábulo apareça nesse texto do séc. I, d.C., a realidade que a diáspora nomeia é obviamente anterior ao período neotestamentário e à supracitada epístola, que na verdade fala do terceiro e último exílio judaico, fruto do império romano, em 70 d.C. Mas essa realidade inclui o primeiro exílio judaico e o segundo: o primeiro, causado pelo rei assírio Salmeneser que ocupou e transportou escravizado, em 722 a.C., para Assíria, o reino do norte de Israel, onde viviam as 10 tribos dos judeus; o segundo, o mais famoso, foi o babilônico, que ocorreu sob o ceptro do imperador caldeu, Nabucodonosor, que, em 598 e em 586 a.C., levou todo reino do sul de Israel, as duas tribos dos judeus, para a Babilônia³³. Naturalmente, as comunidades judaicas formadas nestas duas nações estrangeiras³⁴ passaram a ser *Diaspora*, correspondente grego do hebraico *tefutzah*: os dispersos ou agrupamento, comunidade dos dispersos, dos desenraizados, dos plantados em solo alheio, dos exilados. E essas comunidades diaspóricas, certamente usufruíram de todos os frutos com que a diáspora abençoa os expatriados: o sincretismo linguístico, religioso, étnico, cultural e familiar, o enraizamento, a naturalização, por um lado; a nostalgia e o sonho-esperança de regresso, o nacionalismo, o exclusivismo étnico e religioso e cultural, o diálogo intercultural, etc., por outro lado.

A Bíblia Sagrada é, em termos escriturísticos ou documentais, o lugar mais antigo onde aparece o vocábulo diáspora. Mas o mais antigo relato de experiência diaspórica, embora não use a palavra propriamente, vem-nos da África, nomeadamente, do Egito, no ano 2000 a.C. Falamos do egípcio Sinuhe, revelado ao mundo pelo egiptólogo francês Joseph Chabas, que narrou seu exílio num relato em que Diaspórica e castigo, desterro são connexionados como um fossem: “Ir para o exílio não estava

³² *Gôlâh*, em hebraico.

³³ Os relatos desses dois exílios são apresentados na Bíblia Sagrada, nomeadamente no livro de II Reis, cap. 17, 24 e 25; e aparecem também em *História dos Hebreus* do historiador antigo Flavius Josephus (pp.454-479).

³⁴ O livro de *Daniel*, parte dos 39 livros do *Velho Testamento*, da autoria do profeta Daniel, um escravo exilado e parte da Diáspora judaica no império babilônico, contém ótimos relatos de como era a vida da diáspora judaica e dos caldeus em Babilônia.

escrito na minha mente nem no meu coração. Eu me arranquei por força do solo onde estava”. Seu *exilium* era uma proscrição aplicado pelo imperador, e sabe-se que, depois de “longa e penosa peregrinação, Sinuhe pede clemência e o imperador lhe concede anistia” (QUEIROZ, 1998, p.20). A história de Sinuhe enquadra-se na resumida definição de Diáspora que acima anotei. Para Sinuhe, o *exilium* era como uma pena capital para aquele tempo³⁵. E também: a grande mãe da diáspora.

A diáspora não é um tema nem realidade novas para a humanidade como seu boom intelectual pós-moderno fá-la parece, mais antiga é que a história de Israel e da Guiné-Bissau, remontando até a Adão e Eva e seu exílio edênico: como a nação (tomada definimo-la acima) é uma dessas “questões eternas e universais do ser humano” a que Zuleide Duarte (2011:23) se refere. A diáspora é tão antiga quanto o homem e a nação. Contudo, se ela parece recente ao nosso tempo, como tema do último século, isso claramente se deve à distintiva amnésia ou falta de senso histórico, próprio do actual *zietgieist* (pós-modernidade), e, conseqüentemente, por causa da política migratória multiculturalista que o globalismo quer impor e impõe às nações, e, o mais importante, por causa do boom tecnológico e midiático que progressivamente se mundializa, à medida que o acesso a outros mundos vai sendo facilitado virtualmente e as incorporações culturais conseqüentemente tornando-se mais fáceis e directas bem como a conexão de povos de diferentes pedigrees, matizes geográficos, étnicos, políticos, culturais, etc., facilitadas pelas línguas universais. Essa diasporização já vinha há tempos sendo agenciada pelo jornalismo, pela literatura³⁶, pela rádio e televisão. A internet apenas radicalizou-a, espalhou-a com velocidades meteóricas a lugares os mais distantes, diferentes e até divergentes.

Entre as causas da diáspora, perfilam os estudos superiores, o desemprego, as guerras (terrorismo incluso), a perseguição política ou/e religiosa, a pobreza extrema, a fome, a escravidão, as doenças, a busca de riquezas e de conhecimentos, questões políticas (como os totalitarismos), deserções ou dissidências, desterramentos, missionárias ou proselitistas, etc.

³⁵ É enriquecedor acusar também que a proscrição não era prática apenas dos egípcios, mas também dos gregos - “Coube a Sólon a sua introdução na legislação grega” (QUEIROZ, 1998, p.20.). E do mesmo modo de vários povos do antigo Oriente; e se aplicava não apenas aos cidadãos nativos, mas também aos conquistados ou escravizados, como o caso dos judeus que foram disso duplamente alvos.

³⁶ “O que poderia ser mais agradável do que experimentar, em poucos minutos, todos os atraentes terrores de uma viagem pelo estrangeiro, combinados à mais completa e humana certeza do regresso à pátria? Que maior prazer poderá haver do que descobrir a África do Sul sem ter a incômoda necessidade de lá desembarcar?” (CHESTERTON, 2013, p.26)

A presença de negros nas Américas – e é um bom exemplo o Brasil e os EUA –, nas Europas, e sua quase total ausência na Ásia são justificativas irrefutáveis dessa verdade. Sem dúvida, diáspora é mais sofrimento, castigo, desassossego, externa e interiormente, real e simbolicamente. Em todos os sentidos. Pois ser por qualquer motivo privado da terra natal é como perder a alma, é como morrer-se. Por isso, sem dúvida (sabemos disso por experiência própria), as “comunidades diaspóricas, conformadas por el desplazamiento, se sustentan en coyunturas” políticas, sociais, culturais, religiosas e “históricas híbridas” em que, com

diversos grados de premura, negocian y resisten las realidades sociales de la pobreza, la violencia, la vigilancia policiaca, el racismo y la desigualdad política y económica. Éstas articulan esferas públicas alternativas, comunidades interpretativas en las que pueden expresarse alternativas críticas (tanto tradicionales como emergentes) (CLIFFORD, 2003, p.102).

Contudo, não obstante o seu lado negativo, a Diáspora nem sempre é aniquilamento, desassossego, e nem sempre destrói completamente o seu fruto imediato, a ausência da nação, nos rompimentos que desencadeia “entre o cotidiano, o sentimento, a relação e a imaginação criadora”, pelo contrário, a diáspora enquanto ausência do homem de seu torrão, funciona como “acicate: o espírito prevalece” (QUEIROZ, 1998:15-16), num processo de transculturação ou metamorfose orientada para a simbiose cultural, ou adaptação – semear-se, acomodar-se em um outro chão, vida, cultura, lugar, espaço, nação. Por isso, é que a “conciencia diaspórica se constituye entonces tanto negativa como positivamente. Se constituye negativamente por las experiencias de discriminación y exclusión”, e positivamente “[...] por medio de la identificación con fuerzas político-culturales históricas mundiales como “África” o “China”:

Basta decir que la conciencia diaspórica “saca a relucir lo mejor en una mala situación”. La experiencia de pérdida, marginalidad y exilio (amortiguadas por la clase de manera diferenciada) con frecuencia se refuerzan por la explotación y el avance obstruido sistemáticamente. Este sufrimiento constitutivo coexiste con las habilidades para la supervivencia: fuerza en la distinción adaptativa, cosmopolitanismo discrepante y obstinadas visiones de renovación. La conciencia diaspórica vive la pérdida y la esperanza como una tensión definitoria (CLIFFORD, id., p.97).

Desse facto é muito bem ciente o Tony Tcheka, que também viveu a diáspora em Portugal, onde residiu por anos, e, pela forma como representa isso na sua obra poética, ele é prova cabal dessa antítese diaspórica da dor e da esperança, perda

e sonho, morte e fé. E além de Tcheka, temos o Francisco Conduto de Pina, cuja obra poética beneficiou-se, outrossim, de sua estada na Europa a estudos³⁷. Esses dois expoentes da poesia guineense são seguidos, no que a Diáspora se refere, pela nova geração de poetas (em sua maioria, estudantes) cuja obra quase totalmente escritas e lançadas sobretudo em Portugal e no Brasil. Isso confirma a assertiva de Queiroz (1998): “são as obras que respondem pelos exilados” (p.16). E a de George Steiner (apud Zuleide Duarte, 2008, p.17), para quem a literatura ocidental do último século é essencialmente “extraterritorial”, feita por “exilados para exilados, símbolo da era do refugiado”. Essa caracterização coaduna tranquilamente com a literatura guineense.

Ainda que superficialmente, isso é manifestação de como a diáspora é uma experiência caracterizada por uma dualidade, uma antítese que Tcheka exhibe na sua obra: a dor e a esperança. A diáspora então deve ser vista completamente: “no que tem de sobre-humano e de enaltecido mas, também, no que tem de mesquinho e desprezível” (QUEIROZ, 1998:25). Por exemplo, as palavras diaspóricas que Abraão ouviu de Jeová³⁸, conforme consta no *Pentateuco*, não eram uma ordem de exílio punitivo, não representavam castigo, mas bem-aventurança, apesar da dureza do processo, do caminho, da peregrinação, do nomadismo ou ambulância. Logo temos a favor da diáspora a esperança, o que, em realidade, significa para os que fogem das guerras e calamidades que a vida (ou a morte) produz tão prodigamente no Sul do mundo, bem como o alargamento de horizontes e de mundividência que só o êxodo oferece:

Percibir ‘el mundo entero como tierra extraña’ posibilita la originalidad de la mirada. La mayoría de la gente está principalmente consciente de una cultura, un entorno, un hogar; los exiliados están conscientes de cuando menos dos, y esta pluralidad de la visión da pie a una conciencia de dimensiones simultaneas, una conciencia que – para tomar una frase de la musica – es contrapuntual [...]. Para un exiliado, los hábitos de vida, expresión o actividad en el nuevo ambiente inevitablemente transcurren en oposición a la memoria de estas cosas en otro entorno. Así, los entornos nuevos y viejos, actuales, ocurren juntos contrapuntualmente (SAID apud CLIFFORD, 2003, p.96).

II

Por ser antiga e inevitável, a diáspora não podia deixar de frequentar o mundo do pensamento, de ser penetrada pela teorização – este nosso divino vício virtuoso.

³⁷ O seu primeiro livro foi publicado em Portugal, e o terceiro e último (até hoje) foi publicado e lançado cá, no Brasil, pela editora Thesaurus.

³⁸ “Ora o Senhor disse a Abraão: Sai-te da tua terra, da tua parentela, e da casa do teu pai, para a terra que te mostrarei” (Gên., XII, 1).

Conforme Roland Walter (2009), “Ideias sobre a diásporização dos negros nas Américas e outras partes do mundo remontam às primeiras escritas dos africanos escravizados e dos afrodescendentes” (p.46) e isso pode ser atestado nos escritos de pessoas do calibre de Philis Wheatley, Olaudah Equiano, Harriet Jacobs, Harriet E. Wilson, etc. Uma mais austera visão da diáspora excluiria a viagem e o exílio de sua esfera conceptual. Como lemos com Clifford (2003):

La diáspora difiere del viaje (aunque opera por médio de las prácticas de viaje) en tanto que no es temporal. Entraña morar, mantener comunidades, poseer hogares colectivos lejos del hogar (y en esto difiere del exilio, dado el enfoque frecuentemente deste último). El discurso de la diáspora articula, o mezcla tanto las raíces como las rutas para construir lo que Gilroy describe como esfereas públicas alternas, formas de conciencia y de solidaridad comunitaria que preservan identificaciones fuera del tempo/espacio nacional para poder vivir en éste de modo diferente (p.92).

Nesta definição cliffordiana enquadram-se, primordialmente, os judeus³⁹, mas também os guineenses em Portugal e Brasil. Entretanto, é necessário anotar que o campo nocional da diáspora é alvo de conceituações as mais diversas, mas que tentam defini-la o mais abrangente e realista possível, considerando os seus parentes ou constituintes, i.e., suas “roots and routes”. “Atualmente, com o aumento de culturas migratórias”, no dizer de Roland Walter (2009), “o conceito significa menos um estado/vida entre lugares geográficos, conotando, de maneira mais abrangente (e talvez de forma menos concreta), um vaivém entre lugares, tempos, culturas e epistemes” (p.43). E, na nossa óptica, a diáspora inclui o exílio e a viagem. Assim pensamos, primeiramente, por entendermos a diáspora de modo generalista, levando em consideração todo o processo por que desenrola, o qual, seria impossível sem a viagem; secundamente, por vermos que o exílio é somente um dos motivos e meios por que a diáspora se realiza e como tal, também é diáspora. Destarte, Walter Conor (apud SAFRAN, 2011) acertou o alvo quando assim conceituou a diáspora: “esse segmento de

³⁹ A Diáspora: “É modelada na história moderna do povo judeu (de onde o termo “diáspora” se derivou), cujo destino no Holocausto – um dos poucos episódios histórico-mundiais comparáveis em barbárie com a escravidão moderna – é bem conhecido. Mais significativa, entretanto, para os caribenhos é a versão da história no Velho Testamento. Lá encontramos o análogo, crucial para a nossa história, do “povo escolhido”, violentamente levado à escravidão no “Egito”; de seu “sofrimento” nas mãos da “Babilônia”; da liderança de Moisés, seguida pelo Grande Êxodo – “o movimento do Povo de Jah” – que os livrou do cativeiro, e do retorno à Terra Prometida. Esta é a *ur*-origem daquela grande narrativa de libertação, esperança e redenção do Novo Mundo, repetida continuamente ao longo da escravidão – o Êxodo e o *Freedom Ride*. Ela tem fornecido sua metáfora dominante a todos os discursos libertadores negros do Novo Mundo” (HALL, 2003, p.29).

uma población que vive fuera de la pátria” (p.31). Mas a demarcação conceptual para nós mais aceitável, pela sua abrangência e senso de realidade, vem de William Safran (2011) que, expandindo a tese de Connor, postula que o campo nocional da Diáspora amplie e aplique-se sobre comunidades minoritárias expatriadas, “cuyos miembros compartem las seguintes características”:

1) éstos, o sus ancestros, han sido dispersados de un “centro” específico a dos o más regiones extranjeras o “periféricos”; 2) conservan la memoria colectiva, una visión o mito acerca de su patria original – ubicación física, su historia y sus logros –; 3) creen que son plenamente aceptados – y que podrán serlo – por su sociedad anfitriona y, por lo tanto, se sienten parcialmente alienados y aislados de ésta; 4) perciben su patria ancestral como su verdadero e ideal hogar, así como el lugar al que ellos o sus descendientes volverían (o volverán) eventualmente, cuando las condiciones sean apropiadas; 5) creen que deben, colectivamente, comprometerse a la conversación o restauración de su patria original y a su seguridad y prosperidad, y 6) continúan relacionándose personal e indirectamente con esa patria de alguna manera, y su conciencia etnocomunitaria y solidaridad se definen de manera importante por la existencia de este tipo de relación (p.32).

Porque apesar de terem suas origens, como tudo, os termos não devem ser limitados a essas origens. É isso que sucede com a Diáspora, teoricamente enraizada na história judaica, mas, elástica ou flexível como é, estende-se para designar a experiência de outros povos. Clifford (2003:10) admite essa elasticidade do termo quando sobre a diáspora diz o seguinte:

Cuando se entiende como una forma de residir de modo diferente, como un rechazo ambivalente o una postergación indefinida del regreso, y como un transnacionalismo positivo, la diáspora encuentra su validación en las experiencias históricas tanto de los africanos, como de los judíos desplazados.

Diante disso, por que não falaríamos, seguindo Safran, em diáspora grega, armênia, cubana, china, guineense, etc.?

Nos dias hodiernos, a diáspora “sugere redes de relações reais e imaginadas entre povos dispersos cuja comunidade é sustentada”, como Walter (ibidem) coloca, “por diversos contatos e comunicações que incluem família, negócio, viagem, cultura compartilhada e mídia eletrônica, entre outros”. Essa capacidade de estabelecimento simultâneo de rupturas e ligações entre pessoas e nações faz da diáspora elemento basilar e fulcral na reflexão sobre a nação e sobre o homem antigo e coevo. É preciso, como Ernst Renan nos lembra, entender que as nações são essencialmente miscigenadas. É preciso lembrar que a miscigenação gerada pela migração foi um dos

principais elementos na fundação das nações onde hoje residimos. Somos uns dos outros, vindo e indo uns dos outros, inconsciente e involuntariamente. Como Walter ainda assevera, ao “ligar as comunidades de uma população dispersa em e entre diferentes nações e/ou regiões, a diáspora constitui uma das formas transnacionais *par excellence*”. Em outras palavras, “ela não necessariamente subverte o Estado-nação, mas o heterogeneiza”. Mais que isso, a diáspora, podemos hiperbolicamente dizer, é a definição da nação, condição *sine qua non* de sua existência. Sua essência?

A diáspora não somente obtém forjar o migrante a divorciar-se de outros matizes de sentimento e pensamento e incorporar outras, mas possui uma misteriosa capacidade de multiplicar “roots and routes” e identidades, de cativar e impingir o migrante ou a comunidade diaspórica a re/construir identidades culturais, espirituais, nacionais, etc. em nome do enraizamento com força invisível, o que faz do no chão estrangeiro uma antessala do paraíso – outro *pays natal*. Nesse processo e vivência de construção/reconstrução “... as identidades se tornam múltiplas. Junto com os elos que as ligam a uma ilha de origem específica, há outras forças centrípetas” (HALL, 2003, p.27) – forças essas que a diáspora prodigamente oferece aos migrantes: falamos aqui do racismo, da xenofobia, da estranheza gastronômica, urbanística e arquitetural e todas as discriminações, das dificuldades e também das necessidades, como no caso de muitos brasileiros, do conhecimento do outro e da aceitação dos migrantes na diáspora pelos seus anfitriões, elementos que Tcheka explora muito fortemente nos seus versos.

Para Tony Tcheka, a temática da diáspora não é importante simplesmente por causa de sua antiguidade na formação da nação guineense, mas sobretudo por causa de sua atualidade, realizada na migração forçada e livre dos guineenses para o mundo diante duma Guiné-Bissau fracassada como Estado, marcada por ditaduras, nepotismo, corrupção, guerra civil, despotismos e golpes de estados e miséria extrema. A atualidade da diáspora se ergue sobre três realidades patentes nos versos tchekanos: a miséria ou semimorte da nação, a diáspora e as desilusões ou durezas da diáspora e esperança de retorno. Essa tríade é que forma o palco do homem guineense hodierno e transforma a sua vida no que Walter (2009) chama “existência Diaspórica”, ou seja, “um entre-lugar caracterizado por desterritorialização e reterritorialização, bem como pela implícita tensão entre a vida aqui e a memória e o desejo pelo lá” (p.43).

Este homem guineense resolutivo na sua fuga do que Tcheka alcunhou *terra tísica* e *mulher-mãe* (seu torrão natal), exila-se primeiro interiormente, quando o seu espírito vive somente em Portugal (diáspora guineense *par excellence*) ou Brasil, embora a

biologia e a geografia mantenham-no (prendam-no) em Guiné. Uma vez diasporado, a diáspora apresenta-se hostil, estéril economicamente, e anti-vida, *in a word*, uma miragem: é então aqui que a memória e a nostalgia casam-se com a desilusão para timbrarem-lhe na alma “o desejo pelo lá”:

No exílio, a saudade, aumentada pela sensação de forasteiro, faz com que aquele ponto além-mar se transforme no referencial mais legítimo da existência. [...] O choque que esses exilados enfrentam no país acolhedor ou hospedeiro faz recrudescer o sentimento de arraigado amor à terra de origem (DUARTE, 2008, p.18).

É *in loco* que descobrimos que ser Diáspora apenas um antro de complexidades – simultaneamente paraíso e inferno, lago de oportunidades e deserto de racismos, xenofobias e racismos: “os que vivem na diáspora (migrantes, imigrantes, exilados, refugiados, *Gastarbeiter*, entre outros) compartilham uma dupla se não múltipla consciência e perspectiva, caracterizadas por um diálogo difícil entre vários costumes e maneiras de pensar e agir” (Walter, op. cit. p.43), ou melhor, as “comunidades diaspóricas são heterogêneas, fluidas e fragmentadas entre o potencial e a limitação, a perda e o ganho, a expropriação e a potencialização, a exclusão e a inclusão, o desejo e a rejeição” (ibidem, p.44).

Na vivência da “existência diaspórica”, a pátria, ainda que miserável ou acometida de guerras e fome, de certa maneira, torna-se para o exilado no melhor lugar em que podia estar no mundo. E isso é potencializado pela desilusão, mas principalmente pela nostalgia e pela memória.

Tudo isso faz da nação uma presença mais que constante, uma querência que a memória pessoal-colectiva potencializa de forma misteriosa com as histórias vividas e ouvidas em casa que agora passam a ser mais recontadas na diáspora como se revivê-las fosse o escopo: “A casa-lar que a diáspora constrói, além de ser um *entre-topos*, existe também em um *entre-cronos*: entre um passado perdido, um presente não-integrado e um futuro desejado e diferido” (ibidem, p.44). Temos exemplo disso na literatura judaica, nomeadamente, no *Livro de Daniel*, onde o personagem homônimo, embora enraizado na cultura babilônica onde era grande e alto estadista do império babilônico, segundo do rei, nunca demonstrou esquecer a sua origem e a sua “memória e o desejo pelo lá” de que fala Walter evidenciam-se, por exemplo, na sua maneira de fazer orações posicionado em direção a Jerusalém, três vezes por dia, religiosamente, por 70

anos⁴⁰. Como aventou Zuleide Duarte (2008): “A lembrança da pátria insinua-se no discurso por meio de referências ora à paisagem real, ora ao cenário da memória em cujo palco desfilam as imagens de um passado que, paradoxalmente, não ficou para trás” (p.19). Numa palavra, podemos dizer, esse fenômeno ou sentimento diaspórico é subjacente na medida em que é o drama de Adão, de Moisés, de Ulisses, de Robinson Crusoe e na história, foi o drama de Dante, etc. É o drama de Gamliel, personagem do prêmio Nobel da literatura Elie Wiesel (2004) no seu *O Tempo dos desenraizados*.

O que de facto potencializa a esperança do regresso é a nostalgia, embora “nostalgia by and large remains a negative category, something to be shunned” (Huyssen, 2003, p.149). E isso se deve em muito ao caráter maravilhoso e purista que a nostalgia atribui ao seu objeto, nesse caso a terra natal ou ancestral – o que a faz parecer e ser utópico, ideológico. Contudo, “... nostalgia (...) should be seen both in its affirmative, delusional and its critical dimension rather than simply being dismissed (Ibidem, p.151). Ela possui um papel fulcral na formação dos desenraizados uma vez que lhes dá, pela memória, sentido de existência, incentivos e motivos de: a) lutar pela sobrevivência física e cultural na diáspora preservando, pela “resistencia a la asimilacion”⁴¹, o essencial de sua mundividência autóctone, b) denunciar e repudiar os crimes de seus líderes totalitaristas e genocidas dos quais fugiram; c) de reconstruir e reconquistar o amor pátrio mediante a tomada de consciência e as agruras que a diáspora impõe – porque rejeitado no país anfitrião, a alma diasporada vive com pés no seu *pays natal* ou em outro terra: “las culturas diaspóricas median en una tensión vivida, las experiencias de la separación y el compromiso, de vivir aquí y recordar-desear otro lugar” (p.95).

Esses aspectos não são os únicos possíveis, mas são talvez os principais. Podemos identificá-los, na diáspora Africana, no tráfico de escravos, na fundação da Libéria, nas diásporas dos judeus, e inclusive na diáspora guineense na Europa e América. Quando a diáspora encurrala o migrante com suas forças desumanas, que a xenofobia e o racismo e o preconceito representam muito bem, é à nostalgia que o *outsider* refugia, e nela encontra a memória que, como um navio ou avião, transporta-o para o seu local ou o de seus antepassados para enfrentar as rejeições e dar sentido a sua existência cultural. É na memória que o migrante encontra a história que vai lhe dando

⁴⁰ *Daniel* 6:10.

⁴¹ “La resistencia a la asimilación puede expresarse como un reclamo por otra nación que se ha perdido, em outro lugar y tiempo, pero poderoso como formación política aquí y ahora” (CLIFFORD, 2011, p.91).

raízes, rizomas, sentidos, e é esta história que vai passando para os seus descendentes no exílio: é o que Huyssen acertada e belamente chama de “mnemohistory” (2003:152). Entendemos a *mnemohistory* melhor ainda quando entendemos que o que gera a nostalgia não se encontra apenas no interior, mas também no externo do imigrante, i.e., são, outrossim, as durezas da migração que lhe atacam, como Clifford (2003) pontua: “Las experiencias de dislocación, perdida y terror recurrente producen temporalidades discrepantes: historias rotas que alteran las narrativas lineales, progresistas de los Estados-nación y la modernización global” (p.104). Não entendemos, porém, a alteração das narrativas segundo o modo simplório desta época essencialmente herética em todos os sentidos e fortemente marcada pelo anarquismo social, político e intelectual, etc. Nosso pensamento é que, se por um lado, as experiências diaspóricas desmentem as histórias oficiais, por outro, validam-nas na medida em que esclarecem, explicam, enfatizam, confirmam, acrescentam ou completam as “narrativas lineares” dando-lhes mais solidez e sentido. O que é certo é que as narrações diaspóricas da história nacional e suas ressignificações e aplicações na diáspora evidenciam o poder da palavra em operar, não sem a barca da memória, a transladação do eu diaspórico para o seu lugar de pertencimento natural ou ancestral: “uso da linguagem enquanto tentativa de reterritorialização” (DUARTE, 2008, p.17).

A diáspora, sem sombra de dúvida, positiva e/ou negativamente, é, como o deserto, lugar de revelação. Do homem, da nação, da história, da verdade, do mundo. É a Caverna de Elias. É o Horeb de Moisés. É a Lisboa de Tony Tcheka e os guineenses. França para os argelinos, marroquinos, senegaleses, etc.. É a Holanda para os caboverdianos. A diáspora é o transporte e a avenida de retorno para a nação. É nesse diapasão que Inocência Mata (2008:15) diz que “viver longe da pátria pode ter uma dimensão positiva de enriquecimento pessoal (afetivo e cultural) e da própria pátria”. Por outro lado, principalmente quando se carrega na pele ou no sotaque a marca do estranho, o migrante enraizado no exterior ou seus descendentes vivem para sempre com dupla identidade com a qual também retornam para a nação. A

condição intervalar do *Dasein* diaspórico – a constante migração entre o cá e o lá (...) – faz com que os sujeitos definam a sua identidade e posição como sendo localizadas *entre* diferentes locais geográficos e sistemas significantes (WALTER, 2009, p.51).

A subjetividade do migrante, nesta duplicidade identitária (nacional e cultural), vive em constante disseminação, repartido e semeado em duas ou mais terras, fora e dentro de si, fora e dentro de sua terra ao mesmo tempo. Tanto na diáspora, quanto na nação.

Neste sentido – e se aceitarmos o deslocamento ou desenraizamento como o produto diaspórico *par excellence*, sem minimizar outros – podemos falar de duas castas de diásporas ou de experiência diaspórica: diáspora esotérica ou endógena e diáspora exotérica ou exógena. (Esta é a contribuição mais alta de Tcheka). A primeira casta refere-se ao sentimento ou existência diaspórica que o indivíduo vive em si mesmo. Caracteriza-se por não ser geográfica. E a segunda refere-se a um tipo de estado diaspórico externo, ou seja, geográfico⁴². E não é inverdade afirmar que essas duas castas ao mesmo tempo se separam e se imbricam subtilmente, ou seja: esta segunda casta de diáspora abarca, exige e necessita da primeira: na exotérica encontramos também a esotérica⁴³. Assim como na esotérica, encontramos a exotérica, embora mais imaginativamente. Os migrantes guineenses que se enraízam, se enquadram no tipo exotérico, e lhes é inevitável o tipo esotérico. E os que regressam, mesmo quando já reconectados com a origem natal ou ancestral, vivenciam o tipo esotérico. E este esoterismo diaspórico é também experiência a) do homem nativo que não sai do mísero *motherland* porque não possui condições financeiras para tal, e b) do homem nativo que não sai porque não pode ou é-lhe proibido, mas vive com a esperança do êxodo⁴⁴. Mas isso, podemos dizer, é herança da Queda de Adão e Eva em *Gênesis* de Moisés onde vemos a queda como a fundação da diáspora duplamente e do estranhamento com a alteridade. A ocasião da *Queda* inaugura a diáspora esotérica e exotérica: êxodo, exílio, viagem, regresso são constituintes da diáspora. Elie Wiesel (id., p.21) expressa isso melhor num trecho do seu profundo e difícil romance:

Adão e Eva, os primeiros desenraizados, os primeiros exilados. Os primeiros apátridas. Expulsos do primeiro lar, onde a vida era bela mesmo quando não era. Seus descendentes, todos parecidos, percorrem hoje a Terra para escapar às serpentes e a seu veneno mortal. As decisões são tomadas por eles. Não têm liberdade de pensar, de agir, de se situar e sequer de renunciar a sua liberdade. Como na Grécia antiga, onde eram chamados de *apolis*, são considerados nocivos, perigosos, mantidos à parte.

⁴² Tomamos emprestado, em jeito de paráfrase imperfeita, esta ideia de Maria José de Queiroz (1998).

⁴³ Essa realidade dupla da diáspora combinada com o que Walter apelidou “Dasein diaspórico” aprofundam a experiência diaspórica no migrante e mesmo no retornado, em escalas que a consciência quiçá nem logre açambarcar.

⁴⁴ Os norte-coreanos são o exemplo mais forte dessa verdade.

Sem dúvida, o romance é sobre a diáspora judaica, mas não é essa a realidade de todos os guineenses na diáspora e, por extensão, dos migrantes fora de seu país?

Experiência humana a mais constante e custosa, a diáspora é inevitável: “O homem é peregrino no mundo. O seu domicílio na terra é transitório⁴⁵”, é *tabernaculum*. Ele é um viajante tanto dentro como fora de seu país, sempre plantando-se e desenraizando-se nos/dos lugares, e replantando-se. Sem essa experiência valorosa e dolorosa a formação do homem seria possível?

Tal é a força da diáspora sobre o homem que mesmo uma de suas partes, a viagem, é suficiente para marcar e forçar o viajante à reconfiguração de sua história pessoal. Se há multidimensionalidade no homem (vida cultural, espiritual, social, política, etc.), que viajante voltaria o mesmo positiva ou/e negativamente depois de diaporar-se na viagem? Os peregrinos é que conhecem a Deus e aos homens. Os nômades é que vêm melhor o mundo. E só eles entendem perfeitamente o deserto. A desagregação ou dispersão parece ser-nos íntima, uma companhia constante, daí a nossa constante reconstrução ou desejo de: estranhamente, no coração, sabemos que somos, mas a consciência possui sempre o sentimento de que precisamos ser, e a identidade é, em cima do já recebido/tido, construção, conquista, reconquista em todos matizes que compõem-nos – a humana, a cultural, a espiritual, a política, a vegetal, a animal, etc. A reflexão profunda sobre a diáspora e as hostilidades que desentranha nas pessoas, migrantes e anfitriões, força-nos a admitir o conceito de *unheimlichkeit* de Heidegger (apud HALL, 2003:27), que significa: “não estamos em casa”, mesmo quando estamos em casa. Neste mesmo diapasão, confirma Iain Chambers (apud HALL, 2003:27-28):

Não podemos jamais ir para casa, voltar à cena primária enquanto momento esquecido de nossos começos e “autenticidade”, pois há sempre algo no meio [*between*]. Não podemos retornar a uma unidade passada, pois só podemos conhecer o passado, a memória, o inconsciente através de seus efeitos, isto é, quando este é trazido para dentro da linguagem e de lá embarcamos numa (interminável) viagem (pp.27-28).

A impossibilidade do retorno para casa é uma realidade em qualquer lugar por causa da diáspora esotérica que sem dúvida todos, em alguma dimensão de sua vida, possuem, vivem e convivem. Entretanto, o homem não empaca diante da impossibilidade do regresso, busca-o, sente o dever de buscá-lo, e sem dúvida,

⁴⁵ QUEIROZ, op. cit, p.23.

encontra-o ou/e desencontra-o. Os limites, as fronteiras, não são jamais intransponíveis nesta vida, são só degraus para a alma multifacetada do homem. Superá-los já se tornou clichê entre nós. Contudo, como acima aponte, ainda que o regresso seja possível, é utópica a crença na mesmidade da nação, pois o deslocamento causa mudanças e, em se falar do espírito e de cultura e etnia e de pátria, qualquer mudança é suficiente para diferenciar, estranhar – obra primordial da diáspora. Sempre buscamos regressar para casa, embora seja-nos impossível. Vivemos tanto cá quanto lá: “La paradoja que fortalece a la diáspora es que residir *aquí* supone una solidaridad y conexión *allá* (Clifford, 2003:110)⁴⁶.

Essa impossibilidade é um ponto de partida interessante para, fugindo duma corrente especulação diáspora que pende para a idealização purística da origem, pensarmos a complexidade intrínseca ao desejo de *retour au pays natal* e a própria *pays natal*. Complexidade esta que abarca: a impossibilidade do regresso, o desassossego do migrante que regressa por não ser mais considerado integralmente parte da comunidade ao chegar ou/e por ele mesmo não lograr readaptar-se à vida nacional; as mutações radicais e estruturais que o *pays natal* sofre; a felicidade do diasporado enraizado no país estrangeiro como um nacional (embora nunca seja um natural), convivendo com a dura realidade de ter uma nacionalidade artificial⁴⁷ (política e legal) e jamais lograr perfeito enraizamento. E assim somos forçados a aceitar, sob as sombras do dizer de Chambers, a subsequente tese de Walter (2009): “A pátria enquanto autêntico lugar de pertença cultural nostalgicamente lembrado é suplementado pelo que Avtar Brah chama de um desejo pelo lar (que difere de um desejo por uma pátria)” (p.45). O prof. Walter assevera ainda com toda razão que esta distinção de Brah “é importante no sentido de que nem toda diáspora sustenta uma ideologia de volta, mesmo que as condições de vida dificultem o sentir-se em casa no novo país”. Eu não titularia esse desejo de regresso de “ideologia de volta”, por conceber a ideologia como *false consciousness*, mas entendo válido chamá-lo de desejo ou sonho ou esperança de regresso - esperança de *retour*. “Um povo não pode viver sem esperança” (HALL, 2003:30).

⁴⁶ E esse paradoxo também é o que fortalece a nação, ou seja, os que diaporizam-se nunca são esquecidos, tanto que é que participam inclusive das eleições na diáspora, e enriquecem o país pela ajuda aos seus familiares na nação ou pelo investimento no país natal criando empregos.

⁴⁷ “O reconhecimento formal, porém, não garante a aceitação social ao cidadão na comunidade. A discrepância entre cidadania formal e cidadania informal tem implicações significativas para a construção de identidade e a aceitação pela comunidade” (WALTER, 2009, p.42). E isto acontece justamente porque a nação não é só política, mas lingual, cultural, etc. – uma entidade ou organismo dinâmico, não estático.

Essa esperança de *retour* que liga o diásporado ou sua descendência a sua casa, Chamberlain (apud HALL, 2003:26) chama-o de “identidades associativa” com as culturas de origem. Considerar fraca essa associação (elo, cordão umbilical, etc.) seria um equívoco e olvidar os poderes e as dinâmicas da memória e da cultura pessoal e colectiva. E o poder estranho da associação a origem se verifica justamente no numeroso fluxo de retornado ao *motherland* definitivamente ou periodicamente. Mas a realidade dos que não regressam é suficiente negação ao sonho de *retour*? Do *retour* propriamente dito, sim. Mas não do “desejo de volta”. No caso guineense, os que não retornam fazem-no a) pela vergonha de não ter o que levar aos familiares (na cultura guineense, é um sacrilégio imigrar e não ajudar os parentes com nada); b) por, a despeito do racismo e da xenofobia, terem logrado melhor condição de vida na diáspora.

É mais realista, diante desse quadro, reconhecermos que, embora o *retour* seja algo positivo, não voltar também não deixa de sê-lo, em parte. Os enraizados são uma voz incisiva a dizer: “Diáspora também é (pode ser) casa, lar, nação, pátria”. E, a considerar os motivos comuns da diáspora, eles fazem verdadeiros os assaz conhecidos ditos antigos como *ubi bene, ibi patria* e ainda *ubi libertas, ibi patria*. Como assevera Andreas Huyssen (2003), “diaspora and nation, rather than being in opposition to each other, may have more troubling affinities than visible at first sight” (p.150). É verdade que a religião da nação que tão facilmente impregna os inteligentes não aprova o enraizamento. Contudo, os enraizados são livres para isso e enraizar-se é natural. E se os povos actuais da nação guineense não tivessem feito o mesmo? Mas a atitude dos enraizados é coerente haja vista a insegurança político-militar de vários países africanos.

Sair de casa para o exterior tem suas desvantagens, mas também, como acima defendi, é uma escola a diáspora: saímos para nos vermos melhor, para encontrarmos. E nesse assunto, sair para nunca mais voltar também é possível e vantajoso. Como quando Jeová manda Abraão⁴⁸ sair da sua terra, mandava-o sair para se encontrar, para se conhecer, para, na sua vida de viajante, peregrino, refugiado, andarilho, nômade, estrangeiro, gringo, conhecer quem era e descobrir que casa não é somente de onde saímos, mas também o lugar para o qual aproamos, e muitas vezes, o lugar que fazemos lar. Nossa Casa não é tão-só a nossa Origem, mas também o Destino para onde viajamos.

⁴⁸ Gênesis XII,1-3.

O paraíso, o lar, para muitos, não ficou na terra natal, mas está adiante, na terra estrangeira; não ficou na terra ancestral, mas na nova Jerusalém, ou Nova Iorque ou Recife ou novo mundo que ainda verão depois do nomadismo, da peregrinação, da migração, da travessia do mediterrâneo, atlântico, pacífico ou o mar Egeu. O êxodo é constituído não apenas pela partida, mas também pela entrada, pela chegada. Ou seja, o fim primordial e natural da dispersão é naturalmente o assentamento, o enraizamento do sujeito pelo regresso à nação ou pela permanência na diáspora. E não pode a diáspora ser vista como nação também para quem nela se enraíza? É isto que também Tcheka quer que se observe na sua obra: transmutabilidade dos lugares, dos rios, as conexidades dos rios, dos matizes, dos estados de espírito, de sexos, continentes, etc. E essa é a experiência de milhões de pessoas durante a história, em especial, de muitos guineenses, desde o séc. XV até a contemporaneidade.

Por outro lado, é mister ver no enraizamento não só o lado positivo senão também o negativo. Além de que talvez só na terceira ou quarta geração os enraizados logrem viver em paz na diáspora-nação, muitos dos enraizados não regressam por falta de meios para tal ou por causa da impossibilidade da nação de recebê-los por causa dos conflitos políticos ou mesmo regimes que atentam contra a vida humana, etc.

O estrangeiro vive todos os dias consciente da sua estrangeiridade, e disto, a pigmentação, a língua, a fala, a vestimenta, o costume, a educação, o vizinho, o urbanismo, a arquitetura, as leis, os polícias, a xenofobia e o racismo se encarregarão de, religiosamente, lembrá-lo. Esses elementos que Mata (2008) chamou de “o amargo sabor da diáspora” (p.35) influenciam muito, ao lado da memória e da nostalgia, tanto nas narrativas sobre a nação (um jeito de regresso) potencializado pelos encontros acadêmico-culturais com os conterrâneos quanto o regresso propriamente dito. Esses encontros funcionam como amenizadores da esquizofrenia que o espírito imigrante vive.

Há um aspecto que é importante ressaltar sobre sonho de *retour* que os estudiosos reconhecem ser parte da experiência diaspórica, além de que da dinâmica do próprio torrão natal: o retorno nem sempre é para o *pays natal*. E isso é importante, considerando que os descendentes dos imigrantes são, politicamente e culturalmente, nativos das diásporas e, do mesmo modo, não nacionais das nações de seus pais e isso ainda é mais complicado quando os filhos são frutos de uma relação transcultural (i.e., de pai *outsider* e mãe *insider* ou o oposto). Diante disso, como podemos falar de nostalgia e de retorno à nação de modo incompleto como sói fazer-se?

A aculturação ou transculturação⁴⁹ dos descendentes não lhes impede de viver o *dasein* diaspórico e nem de regressar às nações de seus pais, como foi o caso de Libéria e é o caso de milhares de guineenses que nasceram fora do país que regressam para a permanência ou férias em Guiné. Este retorno recebeu um alargamento conceitual feliz e interessante de Queiroz (1998) que, ao invés de falar somente em regresso ao *pays natal*, defende também que o *retour* muita vez é para a “terra ancestral” – o que reforça a visceral ligação da nação com o que consideramos o seu ancestral, a família. A terra ancestral é a experiência não apenas de liberianos, mas de muitos brasileiros escravizados que depois de livres regressaram a África, como ocorreu com judeus, mais recentemente.

III

Procuramos defender acima uma visão não linear nem simples, mas complexa e especificamente generalista de diáspora, que, suspendendo a dialética do *cá* e *lá*, nação e estrangeiro, entende que além desse dualismo existem outros elementos importantes como o esoterismo e exoterismo diaspóricos e comunicabilidade ou imbricação da nação e da diáspora, i.e., pode o migrante achar na terra estrangeira uma nação bem como o nativo, viver a diáspora dentro do seu próprio *pays natal*. Contudo, é impossível refutar o óbvio, neste caso, o facto básico de que diáspora e nação são contrários, até porque naturalmente “diaspora always seems the opposite of nation” (Huyssen, 2003, p.149), e como apontou Clifford (2011), “Las diásporas se entreveran y se definen en relación con 1) las normas de los Estados-nación y 2) reclamos indígenas, y especialmente los autóctones, de pueblos “tribales”” (p.91). Falamos em diáspora por causa da sua diferença com a nação, ou seja, da sua essência antitética em relação à nação: ela existe por causa da sua alteridade.

Se asseveramos acima que a diáspora é a definição da nação, temos agora de também admitir que a nação (como a cidade, o local, a família, a região e o continente) é condição *sine qua non* da existência da diáspora: para que haja diáspora, necessário é

⁴⁹ Entendemos que o vocábulo *transculturação* expressa melhor as diversas fases do processo de transição de uma cultura a outra, porque este não consiste somente em adquirir uma cultura diferente, como indica o termo anglo-americano, aculturação, mas o processo implica também necessariamente a perda ou o desarraigamento de uma cultura precedente, o que poderia ser chamado de uma parcial desculturação, e, ademais, significa a consequente criação de novos fenômenos culturais que poderiam ser denominados de *neoculturação*. [...] No conjunto, o processo é uma transculturação e este vocábulo compreende todas as fases da sua parábola (ORTIZ, apud Walter, 2009, p.36).

que haja nação, lugar de pertencimento e procedência dos dispersos, dos desenraizados, daí a absurdidade de se negar a realidade da nação: se a nação for somente ilusão, a diáspora também o é. Aceitar a realidade da diáspora e negar a da nação é um equívoco, pois esta gera aquela e vice-versa. No caso guineense, por exemplo, sem a diáspora das etnias não podemos definir, entender a Guiné-Bissau; sem as nações de onde vieram esses povos que criaram a Guiné-Bissau, do mesmo modo, não podemos entender a sua condição de diásporas no território hospedeiro onde ficaram até hoje. É essa interligação estranha da nação e da diáspora que lemos com Andreas Huyssen (2003) quando diz: “diaspora and nation, rather than being in opposition to each other, may have more troubling affinities than visible at first sight” (p.150).

O espaço diaspórico guineense é, naturalmente, interétnico: “... caracterizado por la mezcla cultural...” e “...el multilinguismo...” (Clifford, p.114). Walter (2009) não só confirma isso dizendo que “este espaço tem sido a cena da mestiçagem de culturas e identidades”, mas arremata: “Dispersão, desterritorialização e expropriação são aspectos fundamentais da transculturação africana” (p.50), e isso, duplamente: em casa e na diáspora.

IV

A diáspora está tão arraigada na constituição a mais íntima da Guiné-Bissau. É interessante apontar que o símbolo maior da cultura guineense – a língua crioula⁵⁰ – é

⁵⁰ A língua crioula ou crioulo ou *kriol* é normalmente a primeira língua dos guineenses, hoje, quando não é a segunda, mas, mesmo em porcentagem não muito elevada. Além do Crioulo, a Guiné possui outras 27 línguas nacionais que correspondem às 27 etnias que compõem-na. O *kriol* surgiu exatamente do contato entre o português e as línguas nacionais entre o fim do séc. XVI e o início do séc. XVII. É a língua franca dos guineenses, foi (e ainda é) a língua da unidade nacional. Possui três dialetos ou variedades: de Bissau-Bolama, de Bafatá e de Cacheu-Ziguinchor. No que concerne à formação, ao lado do português, o *Mandinga*, *Mandjaco* e *Pepel* foram provavelmente as principais línguas contribuintes, mas a participação do Português, como é costumeiro se ver na Morfologia dos crioulos, é notável e mais acentuada que as línguas nativas acima listadas. Quando ao português se refere como língua oficial do país, o que se está a dizer é que é a língua da administração pública e do ensino e, em parte da cultura. Embora a língua franca seja o crioulo, a produção livresca ou literária guineense, que já é quase inexistente, é feita sobretudo em português. As línguas nacionais quase não têm lugar nas obras dos autores guineenses. O crioulo sempre permeou a literatura guineense, mas nada que se compare a onipresença do português. Mas isso é antigo, pois, segundo Lima (2007, p.167), os primeiros missionários ingleses que chegaram em Bissau, querendo traduzir a porções da Bíblia para o crioulo foram impedidos pelos colonos que consideravam o *kriol* uma *não-língua*, corruptela da língua lusa: “Para o Crioulo era proibido fazer tradução [e também escrever mesmo] naquela altura pela Lei Portuguesa Colonial” (grifo nosso). Em crioulo só apareceram poemas singulares, de alguns poetas, entre poemas escritos em Português. A primeira obra em *kriol* foi da autoria de Hazel Wallis, missionária britânica, em 1996; trata-se de um livro de história escrita totalmente em *kriol*: *Lus numia na sukuru – Storia di igreja ivangeliku di Gine-Bisau 1940-1974* (A Luz iluminou no escuro: História da Igreja Evangélica da Guiné-Bissau 1940-1974). Isso foi um marco na história literária guineense. Logo depois, o crioulo recebeu a tradução da Bíblia Sagrada, terminada em 2000, do punho da também missionária

também uma língua diaspórica, assim como as outras línguas étnicas do nosso povo. Esse facto é curioso e belo, culturalmente, politicamente e religiosamente. A unidade que às vezes se busca de forma política, é falsa porque embasada no herético pressuposto de que os povos da Guiné são absolutamente distintos. Mas a unidade, por outro lado, que a literatura prega que existe na diversidade dos nossos povos não tem nada de ideológico, pelo contrário, carrega a mais alta santidade da realidade: as línguas nações se miscigenam (inclusive o português guineense) de forma tal que é impossível separá-las. Não é um facto notório que a língua maior dos guineenses seja uma língua composta por dois continentes (Europa e África)? E que esta língua misturada seja, apesar da repressão colonial, a língua franca dos guineenses desde o colonialismo até hoje? E veículo de muitos poemas tchekanos incluídos e analisados nesta investigação? Tony Tcheka é vai exibir a beleza da diáspora e como a diferença que ela funda possui labilidade tal que serve mais para a unidade e matrimônio dos povos do que a sua separação. E a forma como ele usa o crioulo dentro do português exhibe esta verdade, mas não com a clareza que o seu poema *Língua lusa* o faz. Na verdade, para Tcheka, até a língua portuguesa, a língua oficial dos guineenses, também passou a ser diaspórica ao aterrar-se no chão guineense. E essa tese é bem assistida pela pena de Edouard Glissant (2005), este fenómeno se chama criouliização, ou seja, que “quando estudamos as origens de toda e qualquer língua..., percebemos que quase todas elas nas suas origens são uma língua crioula” (pp.25-26).

Falamos da língua no âmbito da diáspora pela sua importância tanto para a nação para a diáspora. Na verdade, é a língua a principal forma de ligação do imigrante à sua terra natal ou ancestral. Os guineenses se preocupam muito com essa questão, pois define muito bem a pertença. Não é em vão que qualquer estrangeiro, em Guiné, é mais afavelmente abraçado e considerado nacional pelo seu domínio da língua dos guineenses ou de uma delas. E mais: é pela língua que os imigrantes presentificam a

britânica Miss. Isabel Arthur, a maior obra que esta língua já conheceu em todos os tempos; considerada por E. Lima (2007:164) "o maior património cultural guineense". Dizemos 'maior', por serem 66 os livros da Bíblia, todos em crioulo. Este trabalho decerto não foi nada fácil, pois que o kriol não possuía uma grafia uniformizada. A grafia usada pelos tradutores, na verdade, representa uma das propostas para a normatização da língua guineense, e talvez a mais aceite, pelo fato de ser a Bíblia, sem sombra de dúvida, o escrito crioulo mais lido pelos guineenses até hoje. Essa tradição iniciada pelas missionárias seria seguida pelo grande poeta guineense, Nelson Medina, que em 2002, publicou um livro inteiro em crioulo, o magnífico *Sol na Mansi* (O Sol há de amanhecer ou Há-de Amanhecer). Este grande poeta, talvez o maior dos guineenses, ainda publicou outro livro aqui no Brasil, enquanto escrevemos este trabalho – *Kumbu de Mel* (A Casa do Mel). A língua que mais prestígio social tem é o português por razões óbvias como a instrução académica, mas também como herança colonial.

nação, a cultural nacional, na sua vivência da diferenciação separativa assim como do diálogo diaspórico, é também pela língua que a mnemohistória é vivida e preservada, assim como o patriotismo, o nacionalismo. Mário Soares (apud PAGE, 2012, p.21) captou bem isso quando disse: “A língua é o vínculo, falar português é ser português”. Do mesmo modo, falar crioulo é ser guineense. Fernando Pessoa sintetizou isso de modo lapidar: “Minha pátria é a língua portuguesa”. Eles estão certos, porque a língua, a palavra, contém um mundo inteiro dentro dela, ela se apoderou do seu lugar e o transporta para todos os mundos que visitar ou para onde exilar-se. A língua é mealheiro de seus falantes, de suas culturas, política, costume, mundividência, etc. É por isso que é diaspórica ou crioula a mais perfeita e por isso subtil. E não é na subtileza, discrição que reside a força?

V

Mas voltando à questão da diferença, falemos um pouco sobre a fronteira. Resgatando a ideia supracitada de Hall de que a diferença é de certa forma onnipresente, esta última secção se ocupará da fronteira. Sendo exactos, fazemos aqui um elogio, uma apologia das fronteiras, tendo sempre como pano de fundo e valor a diferença. E o nosso pressuposto é que ela, com parte importante tanto da nação-etnia quanto da nação-estado, é também a gênese e o topos da diáspora.

Segundo Hall (2003), “uma concepção binária de diferença” é o que funda e sustenta um “conceito fechado da diáspora”. Ele está fundado “sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um “Outro” e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora” (p.33). O que funda esta diferença são as fronteiras (físicas, imaginadas, geográficas, sociais, culturais, econômicas, étnicas, regionais, continentais, etc.). Mas será que o que funda as fronteiras é a diferença ou sua busca? Um pouco diferente de Hall, pensamos que é tanto um “conceito fechado” quanto aberto de diáspora que exige a diferença, a fronteira, palco da dança flexível e árdua do binarismo *cá-lá*, i.e.: identidade e alteridade, mesmidade e outridade, dentro e fora, casa e rua, nação e diáspora.

Nosso entendimento é que as fronteiras são “linhas divisórias da diferenciação espacial, temporal e cultural” que separam a identidade e a alteridade, a nação e o estrangeiro, num contexto geográfico e político, cultural e histórico, de dentro e fora, interno e externo. Mas ao mesmo tempo em que separam, inevitavelmente as fronteiras também servem de elo entre o fora e o dentro, o eu e o tu. É como se a própria diferença fosse o ponto de simbiose entre os diferentes, sejam eles geográficos ou culturais ou

psicológicos, até porque fronteiras são “construções político-econômicas, socioculturais, geográficas, psíquicas e metafóricas” (Walter, 2009, p.48); até porque fronteiras são tanto fixas quanto lábeis. Entendemos também que as fronteiras são um espaço de experiências humanas negativas e positivas. Positivamente, quando ocasionam humana e justa e legalmente a ultrapassagem dos nacionais e forasteiros; e negativamente, quando desumana e injustamente proíbem a passagem dos nacionais e dos forasteiros. Walter (2009:48) compreende numa passagem simples mas rica essa complexidade das fronteiras ao dizer que as

fronteiras e os espaços fronteirios, portanto, constituem o terreno onde as identidades são vividas e imaginadas, numa interação tensiva de estase cultural (diferença enquanto separação) e transgressão cultural (diversidade enquanto relação).

Actualmente, as fronteiras são alvejadas por muitas críticas, justas e injustas, precisamente por esse poder de exclusão que elas possuem. Vigem, nestes dias que Zigmunt Bauman com felicidade chamou de *tempos líquidos*, uma opinião algo entusiasmada na academia e na sociedade em prol da exclusão das fronteiras por excluírem pessoas. Mas, nós julgamos que as fronteiras são tanto exclusivas quanto inclusivas. Julgamos ainda que são inclusivas justamente por serem exclusivas: a “fronteira de exclusão” é necessária e assaz importante porque ela é que dá sentido à inclusão. Isso é muito claro quando pensamos as fronteiras tendo por pano de fundo as diásporas e as forças que as ocasionam ou forjam.

As fronteiras, a priori, não existem para exclusão, antes para definir, demarcar a inclusão, e protegê-la. Existem para marcar no espaço até onde uma dada inclusão vai. Se excluem, não é por objetivarem uma exclusão absoluta, mas a justa. Foram criadas pelo homem (são objetos de política e história, frutos da memória e da imaginação) para marcar os limites do eu e da nação e não lhes permitir ocupar tudo como seus, e assim mostram que todos têm um lugar que é seu e não devem ultrapassar sob pena de se tornar ladrão, invasor. Elas existem em reconhecimento da imperfeição humana, o seu grande génio e moral, é como se elas soubessem como é o homem fraco e tentado sempre a usurpação do outro, a diminuição do seu próximo pelo poder. As fronteiras, portanto, são o reconhecimento eloquente e formal de que: o mundo não é nosso, mas partilhamo-lo com outros, nossos semelhantes de espécie (homens) e criação (animais e plantas); nós apenas participamos do mundo que possui outros participantes e que iniciou muito antes de nós e não é produto de nossa fabricação – as fronteiras

humilham-nos, advogam contra nosso ímpeto herético de não nos contentar com os limites; de que devemos respeitar todos os participantes da experiência mundana; de que qualquer totalitarismo colonial-imperial é uma heresia e um absurdo cuja objeção será um dever político, moral, cultural, etc. até com a vida. José Ortega y Gasset (1967:98) explica isso melhor:

Portanto, os limites são novas coisas virtuais que se interpõem e se intercalam entre as coisas materiais, naturezas esquemáticas cuja missão consiste em marcar os confins dos seres, aproximá-los para que convivam e, ao mesmo tempo, disntanciá-los para que não se confundam e aniquilem.

Logo, fronteiras também existem sobretudo para a limitação do dentro, não do fora, da nação, não do estrangeiro; e é por limitar o dentro, que excluem o fora, com uma exclusão que reconhece e faz com que o fora também seja, em seus termos, um dentro. Entre duas nações há ao mesmo tempo exclusão fronteira recíproca: exclusão de duas inclusões, dois dentro. Talvez este dizer de Ngũgĩ Wa Thiongo (2000:120) elucide também o que estamos argumentando aqui:

When we think of borders, we think of divisions. But, if a border marks the outer edge of one region, it also marks the beginning of the other region (why not its end?). As the marker of an end it also functions as the marker of a beginning. Without the end of one region, there can be no beginning of another. Depending on our starting point, the border is both the beginning and the outer edge. (Or also: it is both our beginning and/or end) Each space is beyond the boundary of the other. The border in between serves as both the inner and the outer of the other. It is thus at once a boundary and a shared space.

Vale menção ainda que a exclusão não é a causa, porque nem todas as fronteiras são artificiais (uma ilha, por exemplo, possui como fronteira as águas que não inventou com sua política), é uma das consequências da delimitação de um lugar por fronteiras, muralhas ou águas. Queremos dizer: não se cria a fronteira pensando no fora, mas antes no dentro; não pensando em proibir o outro, mas, primeiramente, em rodear, demarcar e permitir o eu. E por extensão as fronteiras impedem, excluem o eu, a nação de se alargar além das suas fronteiras para entrar no espaço dos outros.

Fenômeno natural, humano e entendível é a diáspora, movimentação das pessoas entre lugares e países. Estranho é, contudo, a religião de um mundo sem fronteiras, que ignora a existência da vontade, do mal, que esquece que os filhos de Adão têm capacidade de abençoar os povos com atrocidades da casta do colonialismo

árabe e europeu e seus tráficos negreiros, sem esquecer o nazismo, o comunismo-socialismo, o fascismo, o terrorismo e seus milhões de mortos. As campanhas sentimentalistas do sem-fronteirismo actual por algum motivo minimizam a existência do mal e dos seus séquitos, daí não ver o carácter protecionista e libertário das fronteiras. O sem-fronteirismo parece pregar a liberdade, mas essa liberdade, porque anárquica, é mais estreita que a escravidão, pois abertas as fronteiras dos países não lá passarão apenas os comuns, mas também os que têm pretensões malévolas e esses provaram ser os mais poderosos até hoje. Parece pregar a expansão do mundo e do horizonte, mas na realidade essa expansão é uma minimização do mundo e do homem.

Há países totalitários que endeusam a violência, há nações de governação animalesca; há regimes tirânicos com sonhos de universalizar seu domínio; queremos, além de seu fim e substituição, distância e distinção desses e quando suas populações fogem, refugiam ou exilam-se igualmente querem muita separação desses e nós protegê-los da escravidão de seu torrão. O nosso dever moral de defender e auxiliar os injustamente oprimidos, escravizados e indefesos é absolutamente incompatível com o sem-fronteirismo e, como não pode deixar de ser, compatibilíssimo com um fronteirismo natural, normal, justo, equilibrado. Dos países totalitários como Coreia do Norte, Irão, Palestina, Gâmbia, etc. queremos ter uma grande separação, logo fronteira, muralha. Principalmente, para que as suas desumanidades não se expandam até nós e aos refugiados que “deixaram seu país de origem em busca de salvação do inferno em que se transformou a pátria” (DUARTE, 2008, p.18). É verdade que *homo homini lopus* tem sido desde a *Queda* a realidade da experiência humana. Mas mesmo assim, as violações de outros países indiretamente é um forte argumento e facto a favor da existência e continuação e/ou reconstrução de fronteiras, pois elas é que inclusive denunciam as violações das ocupações alheias. Queremos dizer: só sabemos que os portugueses cometeram um grave crime com Deus e a Humanidade com a ocupação ilegal do território que chamamos Guiné-Bissau hoje, porque existiam fronteiras naturais, históricas, espirituais tradicionais entre este pedaço da África e Portugal. É a mesma coisa que podemos dizer dos nativos brasileiros – até hoje chamados de indígenas para lhes afastar do que essencialmente lhes é de facto e de direito: o Brasil. É o mesmo que podemos dizer de Rússia e Ucrânia, e dos terroristas no Oriente Médio, mais recentemente.

Outros exemplos cabem aqui: durante a guerra civil de 1998, os guineenses que se refugiaram no Senegal, Portugal e França foram agraciados pela abertura das

fronteiras. Mas seria absurdo se também essas fronteiras fizessem o mesmo para as partes em guerra, justamente os algozes do povo. Ou quando os rebeldes de Casamansa entram pelo território guineense e começam a matar as populações, as guardas fronteiriças são a única defesa do nosso povo. E aqui foram as fronteiras quem primeiro denunciaram o crime desses terroristas – a invasão. Assim também foi que o fascismo, o comunismo e o nazismo entre outros, puderam e podem ser evitados de alastrar-se além das suas fronteiras onde se originaram por causa das fronteiras dos outros povos. Elas foram também as grandes salvadoras dos judeus que fugiam de Hitler bem como de países europeus na sua recusa da anexação nazista; foram também de grande valia para os tutsi⁵¹ quando fugiam dos hutus, seus algozes-irmãos, durante o famigerado genocídio em Ruanda. As portas das fronteiras abrem-se (devem de) para os refugiados e exilados (inclusão), mas fecham-se (deveriam) para os tiranos e assassinos (exclusão).

No concernente às portas, as fronteiras sempre possuem portas para passagem, ultrapassagem, entrada e saída, êxodo e regresso: as portas das diásporas são as fronteiras. Os portões das fronteiras denunciam sua flexibilidade. Como se a alma nacional estivesse sempre necessitando de mais um cidadão. Esses portões não são a garantia do alargamento por adição de mais um ou uns outros à estranha alma nacional, no tempo e no espaço?

A favor delas têm não apenas contribuir para impedir a entrada de um mal como a invasão totalitarista ou terrorista ou autoritária (o que seria de Salman Rushdie se a Inglaterra fosse sem fronteiras ou pelo menos a Europa?), nem permitir o acesso e proteção dos imigrantes e exilados, senão também a garantia da existência de locais, nações, regiões neste mundo. É que elas são inimigas do globalismo, pois junto dos gritos em prol da sua exterminação está claramente um desejo globalista ou imperialista ocidental de, conforme Olavo de Carvalho (1998), “unificação política e cultural do mundo” (p.138). Mas isso é um perigo alto haja vista todos os grandes impérios do passado. Ainda de Carvalho (id., p.138), que fala de forma atraente da infelicidade deste imperialismo ocidental, lemos:

Do alto de seu trono solitário — amado, invejado, odiado, mas sempre temido —, ele vai unificando e homogeneizando a humanidade, impondo por toda a parte suas leis, seus costumes, seus valores, sua língua, e, administrando sabiamente as diferenças nacionais, é elevado à condição de supremo magistrado do universo. Seu único opositor — o povo islâmico — agita-se apenas no fundo da sua raiva impotente, incapaz de organizar-se, perdida que

⁵¹ E dos hutus moderados, ou seja, que não era pró-extermínio.

foi há tempos a vocação imperial que o animou até o século XII. Também ele terminará por ceder.

Os métodos do imperialismo globalista ocidental são variados e contraditórios de modo que politicamente é difícil perceber e lutar, mas é justamente por causa do seu objetivo maior de elevar ao trono do mundo um império e não uma dada casta de governo. E neste momento histórico, o sem-fronteirismo popular e político lhe favorece amplamente com as criações de blocos como a OUA, Mercosul, UE, CEDEAO, etc. Essas organizações têm enfraquecido os seus estados-membros, deixando a dominância claramente para o país economicamente mais forte, sendo que todos juntos são submissos a ONU e seus ramos. Negar as fronteiras como hoje se faz, é puro anarquismo adolescente, coerente expressão de uma época rebelde e inimiga de qualquer autoridade que não seja o ego (egoísmo). Mas no afã de rejeitar o Estado como poder autoritário, os sem-fronteiristas rejeitam as fronteiras como dominação e violação justamente porque sem as fronteiras não existiria estados. É aqui que se percebe que a sua bandeira, que tem auferido espaço nos continentes, hoje favorece o imperialismo globalizante Ocidental⁵². E comparado ao imperialismo, os males das fronteiras são até mínimos. O globalismo é outro nome e indumento para o colonialismo ocidental⁵³ que essencialmente era um tipo de imperialismo na moldura do império romano. É a imitação de César, de Roma:

A história política do Ocidente pode ser, sem erro, facilmente resumida como a história das lutas pelo direito de sucessão do Império Romano. Século após século, vemos sucederem-se tentativas de renovar o feito máximo de Roma: unificar, sob uma mesma legislação e um mesmo governo, uma multiplicidade de povos, convivendo na harmonia de suas diferenças e todos contribuindo para a riqueza e grandeza do Império. Em volta desse tema dominante, reinos e dinastias que surgem e se desvanecem, revoluções políticas e culturais que se sucedem, líderes que vêem sua estrela brilhar por um instante para depois desaparecer para sempre, conflitos religiosos, viagens e descobertas, guerras e crises, não são senão ecos, reflexos, a agitação na superfície das águas, que oculta e revela, a um tempo, o movimento profundo: a luta pela formação do Império (CARVALHO, id., p.137).

⁵² “A dominância da idéia de Império não é uma teoria: é um fato, e um fato específico da História do Ocidente. Se fosse uma teoria, pretenderia ter um alcance genérico, um poder explicativo sobre o processo histórico *em geral*. Mas nada de similar a esse fato tipicamente Ocidental se observa no Oriente, onde a eclosão de um surto imperialista é antes uma exceção do que uma regra. Veja-se por exemplo o caso da China, poderosíssima e no entanto acomodada dentro de suas fronteiras durante milênios, só caindo na tentação imperialista ao contaminar-se de idéias Ocidentais. Veja-se o mundo islâmico, perpetuamente dividido em nações hostis e só de raro em raro tendo alguma iniciativa de unificação imperial, comichão passageira e mal sucedida” (CARVALHO, id., p.139).

⁵³ Martin Page (2012) acerta no ponto ao chamar Portugal de “A Primeira Aldeia Global”. E Fernando Pessoa chamou-o de “Quinto Império” ecoando o Padre António Vieira.

As fronteiras devidamente estabelecidas contrariam a agenda globalista de forma poderosa. Pois são personificações daquela odiada mas necessária madrastra chamada soberania nacional. E assim constituem-se também armas da resistência das nações contra o império global cujos rumores estrondosos já se ouvem desde o Norte do mundo.

A artificialidade das fronteiras, porque produtos da vontade e necessidade política, militarista e história, não as contradiz, por causa da sua necessidade para o bem comum e individual dos povos e sua delimitação existencial. A artificialidade não necessariamente é um defeito. Mas essa artificialidade ou invenção das fronteiras (invenção é também descoberta) é vantajosa e legítima (embora nem sempre) justamente para os motivos que já acima testamos. A artificialidade é natural, no sentido de que, no que se refere às fronteiras, são apenas expressões de algo interno, sanguíneo e cultural - da diferença. No fundo, elas nada fundam. E é o natural (o homem) que funda essa artificialidade da fronteira, o que mostra que é muito natural a artificialidade. Segundo Chesterton (2014), “O falso tipo de naturalidade sempre enfatiza a distinção entre o natural e o artificial. O tipo sofisticado de naturalidade ignora tal distinção” (p.149). E o mais importante é: a própria artificialidade das fronteiras é o garante de sua natural labilidade. A realidade desta labilidade das fronteiras (equivalente sempre a labilidade da nação) é que faz da xenofobia e do racismo crimes odiáveis para os normais e avisados. E a flexibilidade fronteira de que falamos é no sentido que Hall o emprega, o de simbiose, de fusão, de adição de mais elementos. Ou melhor: lugar de, caminho de criouliização.

Exigir o extermínio das fronteiras é tão absurdo e perigoso quanto exigir que as casas não tenham paredes e telhados⁵⁴. O resultado seria o vazio geral para a existência e a vida perderá muito de seu valor. As fronteiras de certa forma humanizam o homem, tanto por limitá-lo, quanto por lhe proporcionar a vida suprafronteira, que ultrapassa as fronteiras e logra conviver com o outro, forjando a diferença a gerar a semelhança: a glória da diáspora. Por outro lado, a ausência das fronteiras, causada intencionalmente pelo globalismo, desumanizaria o homem, pois a morte das fronteiras é a morte também da nação-estado, do lugar, da cultura, do mesmo modo que sem as paredes e os telhados a casa não é casa, e o lar se evapora. Sem as fronteiras o Estado-nação inexistente. É

⁵⁴ Maria Archer (1957) conta que no séc. XX, as onças saíam do mato e entravam nas casas malmente construídas dos pobres nativos da Guiné, e comiam suas crianças e era necessária passar a noite em vigia para proteger os menores.

importante ressaltar ainda que sem as fronteiras naturais ou artificiais a diáspora bem como a alteridade, *strictu sensus*, inexisteriam e a homogeneização cultural reinaria soberana – que é o globalismo quer. Mas com as fronteiras, a diáspora, a migração é uma realidade, e a diferença é, como a unidade, uma unidade. E o outro é uma realidade.

Quanto ao lado negativo das fronteiras, o fechamento, as fronteiras são perigosas quando impedem o abrigo de quem merece e precisa⁵⁵ de acolhimento⁵⁶. É necessária flexibilidade nas fronteiras diante da migração. Mas a flexibilidade das fronteiras é páreo à flexibilidade da nação, da sua identidade cultural e da sua situação econômica e política. E mais: é óbvio que nenhum fechamento fronteiro ou rigidez evitará a diáspora; cedo ou tarde, ela aparecerá desfilando na face dourada e estranha da vida nacional; mesmo que seja a nível tecnológico, o que possui a força em si de desafiar, de remodelar, rachar, de mudar, de acrescentar e recriar os significados da cultura ou alma nacional. A diáspora é sempre invencível, como fosse uma lei divina. Objetá-la, portanto, é inimizar utopicamente a diferença, o que faria da vida nacional um antro de *nonsense*, como na Coreia do Norte. A “diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura” (HALL, p.33). Temê-la é absurdidade. É nesse sentido que Walter fala de “estase cultural”; e no mesmo diapasão Zuleide Duarte (2008) aventa: “Fronteiras e barreiras que nos fecham na segurança de um território familiar também podem se tornar prisões e são, com frequência, defendidas para além da razão e da necessidade” (pp.16-17).

A fronteira subsidia a diáspora na fundação da *différence*, heterogeneidade que faz do mundo um arco-íris de culturas e línguas e cosmogonias. A heterogeneidade, a alteridade é a constante na raça humana, tanto em nível macro quanto meso e micro. É daí que se tira que o eu é sempre o outro e o outro sempre um eu, tanto para si quanto para o outro: *el outro, el mismo*, sentenciava Borges. Na mesma senda, a nação é sempre diáspora e diáspora sempre nação. Para si mesma, ou para a outra.

⁵⁵ Enquanto escrevemos esta dissertação milhares de africanos e asiáticos tentam chegar a Europa via mar, em busca de abrigo, fugindo da guerra, do terrorismo e da pobreza. E a recepção está lhes sendo árdua.

⁵⁶ Os países alvos de terroristas como Nigéria, Mali, Quênia, Sudão, Somália ou França ou os EUA, entendemo-los quanto à rigidez das suas fronteiras, assim como entenderíamos a Ucrânia por causa da ocupação ilegal que está a sofrer por parte do poderosa e imperialista Rússia. Israel enfrentando o Hamas, Síria, o ISIS, também são desculpáveis quanto à rigidez. Mas países como Coreia do Norte e Cuba são exemplos de quando a fronteira é mecanismo de exclusão do outro e do próprio eu; e, em vez de proteger, definir, permitir uma vida humana saudável e boa, pelo contrário, é pesadelo, limitação, escravidão para o seu próprio povo.

O que pretendemos dar mostra até aqui é que as “fronteiras enquanto lugares de passagem e transformação são necessárias” (Glissant apud Walter, p.42) como fundadoras do sentido da vida e como espaço para a relação, simbiose, diálogo, fusão da nação e da diáspora, do eu e do outro. São justamente as fronteiras os elementos que justificam, permitem essa dialética entre os diferentes, e elas servem para justamente fazer justas essas relações. Acreditamos que “... o que temos que transcender não é a diferença *per se*, mas a noção da diferença enquanto separação e exclusão insuperável” (WALTER, 2009, p.56), pois precisamos da diferença, como precisamos da vida, da morte, do telhado, do navio, do submarino, do diálogo, da participação e da unidade. Sim, o mundo precisa da diferença, como precisa das nações. “Without relations of difference, no representation could occur. But what is then constituted within representation is always open to being deferred, staggered, serialized”⁵⁷. Concordamos com Philippe Ariés (apud MATA, 2008) quando diz que “a uma civilização que elimina as diferenças, a história deve restituir o sentido perdido das particularidades” (p.107) se ele nos permitir acrescentar que: a literatura não só deve celebrar a diferença, a heterogeneidade, como o faz, e a obra tchekana é pequeno exemplo disso. O mundo precisa da heterogeneidade e da unidade, cada uma como é. Essa é a ortodoxia da literatura: celebrar as particularidades que a unidade possui, mostrando como cada parte é como se fosse um todo absoluto em si. Com essa concepção que Tony Tcheka vai na sua obra figurar ou mostrar a diáspora.

⁵⁷ (HALL, Cultural Identity and Diaspora, p.229).

PARTE II

1. A REPRESENTAÇÃO DA NAÇÃO

Por representação queremos dizer maneira como a nação é pintada na poética tchekana, sua mimese, sua figuração, sua alegorização, sua presença directa e indirecta nas peças poéticas que analisamos.

1.1. A Língua como Nação

A primeira seção do *Noites de Insónia na Terra Adormecida*, intitulada *Kantu Kriol* (Canto Crioulo), reúne 10 poemas em crioulo. Esse indício tem uma facilidade incrível de passar como um simples dado, mas esta investigação acredita que é um forte argumento que não algo de somenos importância o *Kantu Kriol* ser a primeira parte deste que é a principal obra de Tcheka e, se ignorado ou desprezado, talvez a obra inteira não seja entendida com seu devido valor. O que esse dado revela é que: a) todo o livro *Noites de Insónia na Terra Adormecida* é um canto crioulo; b) o crioulo, como língua e mundividência, como filosofia-sabedoria e tradição, como essência e pátria, é que é a porta de entrada para o universo poético tchekano, o pórtico de Tony Tcheka como um todo; c) o crioulo, constitutivamente miscigenação de culturas e nações e línguas etc., é a alma do todo do livro, i.e., um encontro entre o branco e o preto, o europeu e o africano, a antítese perfeita. Este tratamento do crioulo, o de fazê-lo porta de entrada para uma obra poética, não é inocente, mas muito significativo para a cultura guineense.

Pois, como disse Carlos Lopes (1998, apud AUGEL, 2007, p.83): “O crioulo durante a longa noite colonial, foi sistematicamente desprezado, considerado um dialecto redutível ao português, falado por africanos, proibido no ensino”. E nesse processo de escrever em crioulo e publicar em crioulo sem tradução dos poemas inclusive não é outra coisa senão uma consciente tentativa de eruditizar o crioulo, tanto é que na poesia de Tcheka esta língua não aparecerá na sua forma vulgar (chamado de *kriol lebi* – crioulo leve), mas clássica, tradicional (chamado *kriol fundu* – crioulo profundo). Tony Tcheka com esse feito reflete o projeto de Benjamim Pinto Bull (1998, p.21), talvez o principal pensador guineense até hoje, que era o de “reabilitar o crioulo guineense”, retirá-lo da lama valorativa em que a colonização o havia jogado, mantido e abandonado. Reavivá-la. Porque o crioulo é a nação. E o barco da literatura para a sua viagem ao redor e interior do mundo larga do porto do lar, da terra, da nação.

I

Escrever livros bilíngues é amostra da miscigenação cultural-lingual do próprio local de emissão das obras e também do poeta. Segundo Edouard Glissant (2005:50-51),

chegamos a um momento da história em que constatamos que o imaginário do homem necessita de todas as línguas do mundo, e que em consequência disso, no lugar incontornável de onde se dá a emissão da obra literária, nas antilhas, o imaginário do homem antilhano precisa da língua crioula ‘e’ da língua francesa

Ecoando Glissant, o imaginário do homem guineense precisa da língua crioula e da portuguesa, bem como das outras línguas nacionais. Porque para os guineenses, culturalmente,

uma linguagem é a manifestação da nossa relação com a língua, de nossa atitude em relação ao mundo, atitude de confiança ou de reserva de profusão ou de silêncio, de abertura para o mundo ou de fechamento, de adaptação das técnicas da oralidade ou de compressão em torno de exigências seculares da escrita, ou ainda de uma atitude de simbiose em relação a tudo isso (id., p.52).

É por isso que a nação não é apenas alegorizada em Tcheka pela língua crioula, mas também pelo português e, implicitamente, pelas outras línguas nacionais pela presença de toponímias, antropónimos, etc. reais em línguas nacionais, com significado intencionalmente estabelecido nos versos: quando Tcheka fala de Binta ou Fatu ou Malam, nomes típicos das etnias e línguas mandinga, fula e beafada⁵⁸, ele está mostrando que a nação também se esconde não só naquelas etnias que falam aquelas línguas, mas nas próprias línguas; ou quando cita Bedanda, nome tipicamente balanta, ele está trazendo indiretamente esta língua para a definição da identidade nacional miscigenada mas conhecida do povo guineense; é o mesmo que acontece, por exemplo, com a repetida citação do nome *Geba*, nome do principal rio, antro de muitas histórias desde a colonização, mas também sítio que resguarda o crioulo clássico, erudito, variedade que Tcheka instintivamente resgata nos seus poemas. É importante entendermos essas subtilezas e clarezas da questão das línguas, pois é nisso que assenta o que definimos acima acerca tanto da nação quanto da diáspora. Tcheka ecoa fortemente Renan e Glissant no que às línguas se refere. Como sobre o crioulo falaremos em outro momento, falemos aqui da língua portuguesa e de todas as línguas

⁵⁸ Infelizmente, não temos conhecimento do que significam esses nomes, por não entendermos essas línguas, mas, conhecendo Tcheka, cremos que ele não colocou aleatoriamente esses nomes nos poemas, mas intencionalmente. E conhecedor profundo que é do mundo tradicional guineense, decerto sabe o significado, diferente de nós, desses nomes.

da guiné-bissau de modo geral. Isso nos leva ao penúltimo poema de **Guiné, Sabura que dói**, intitulado “Lusa língua” (TCHEKA, 2008, p.60). O poema é um manifesto sobre a língua portuguesa e sua guineensização inevitável: o argumento é a crioulaização, a apropriação total do Português, que para ser guineense tem de se vestir como, dançar no ritmo das nativas línguas guineenses, passear na lírica das etnias e participar na coloração da nação – e isso é inevitável sociolinguisticamente falando, numa comunidade, como a guineense, de língua em paranormal contacto: são mais 30 línguas no mesmo pequeno território. Vejamos o poema:

língua lusa minha
 não sei se sonhas, ó língua! sei, sim, que deixas sonhar.
 língua! lusa língua, minha companheira, é amiga fraterna e
 arauto.
 rejeita espaços herméticos, fechados, limitados por falsas
 fronteiras. veste-se literariamente de tendências
 universalistas. e, quando um dia transportada em caravelas
 foi impelida a sonhar com *novos mundos*, deixou-se
 conquistar. conquistá-mo-la! é ternuramente nossa.
 anichou-se nos meus sonhos. sonha comigo e alimenta o
 calcanhar da minha terra vermelha vestindo musas e
 amantes de muitos amores.
 na sua mágica andança pelas novas moranças africanas
 aonde se instala, ora é ponte, ora é chave para ganhar
 espaços dantes negados...
 e ajuda o sonha e falar e encantar e se e ter.
 língua lusa, minha ferramenta operária, é o meu baú de
 sentimentos, enciclopédia viva de tolerância. Algures, na
 na costa ocidental da África, mostra-se solidária, tolerante.
 Interpreta camões na lírica, dança multirracial ritmada pelo
 som mediático do compasso ancestral do bombolom.
 coabita crioulaizada e criadora e abecedária ao lado de mais de duas dezenas de outras línguas, ali nascidas
 mas feitas
 almas gémeas ante a iminência da construção de uma terra
 nova.
 nas águas serenas do corubal a lusa língua sobe rio acima.
 e na parede alta do macaréu sonha com o meu país que um
 dia será nação sonha com noites sem insónias e sem
 bastões analfabetos molestando gente e abafando mentes
 ávidas de saber
 afinal língua, tu sonhas, interpretando sonhos que não
 dormem!

O argumento do poema é que a língua portuguesa é obrigada, já que se diaspORIZOU nas caravelas da colonização a transculturar-se, no caso, guineensizar-se e irmanando-se solidariamente às outras línguas do país. É a colonização inversa: é a Guiné-Bissau que agora apropria-se da língua lusa. E o eu poético parece celebrar esta conquista, quando grita: "conquistá-mo-la!"; festeja e abraça-a quando diz: "é ternuramente nossa". O português saiu da sua terra e saiu em busca de novos mundos, embarcou-se numa "mágica andança pelas *moranças* africanas" e lá instalou-se dando a

esses povos mais um meio de contarem quem são, de dizerem sobre si, mas não com a mesma voz lusa, mas com voz *híbrida*, imbuída agora de mundividências outras, cosmogonias, sentires outros. Por dividir o alojamento e falantes com mais de duas dezenas de línguas nativas, ele poderia ser o estranho, mas na visão do eu poético de Tcheka – e quiçá por isso ele crioula o português e aportuguesa o crioulo com seus *borrowings* – todas essas línguas são iguais, são "gémeas", ou seja, o Português é tão guineense quanto o são as outras línguas nativas guineenses. Para o fim de ser nacional também, gêmea das outras nacionais, a língua portuguesa precisa mudar um pouco, não vai permanecer puramente lusa, mas vai misturar-se, diasporar-se na nação crioula. Pois reside numa sociedade heterogênea, em que a miscigenação é inevitável porque faz parte tanto da alma da língua portuguesa e de todas as línguas bem como da própria comunidade guineense.

O dilema do escritor guineense está aqui talvez explicado, mesmo que não justificado ou resolvido. Ele precisa do português, mas não é uma língua pura e simplesmente lusa, não, é dele também, é guineense. Isso para ele significa, não oportunidade para transgredir a língua portuguesa como tem se dito hoje em dia sobre as literaturas africanas. Se outros fazem isso, Tcheka não tem a intenção de transgredir nada, ele usa de uma liberdade poética para domar a língua, mas, melhor, ele crioula o português porque vê que é inevitável que a língua lusa participe da cultura de um povo, contamine-a e saia ilesa desse contato. E isso não é somente realidade, a própria linguística e a crioulistica sabem disso e ensinam isso, o que só faz mais certo a Glissant e indiretamente Renan. Ngugi Wa Thiongo (1986) lida com essa questão mais revolucionariamente, por causa da sua ideologia, ele prefere, no campo da escrita, de pois de já ter escrito em inglês, a sua própria língua nativa a língua inglesa, o que em si é muito importante, a nosso ver, se ele não recusar de ver que até a sua língua também é contaminada por outras línguas e inclusive o inglês que ele mesmo fala. Chinua Achebe também atacou esta questão e cumpre seu papel de mais velho africano e resolve a questão dizendo que tanto a posição de Tcheka que quer crioular o português, misturar, quanto a de Thiongo que quer resignar-se às mais antigas e nativas línguas de seu chão são alternativas correctas. Leiamos com ele:

“For an African, writing in English is not without its serious setbacks... He often finds himself describing situations or modes of thought which have no direct equivalent in the English way of life. Caught in that situation he can do one of two things. He can try and contain what he wants to say within

the limits of conventional English or he can try to push back those limits to accommodate his ideas...”

Entender esta essência crioula das línguas e da nação aclara a nossa tese de que o crioulo como língua e como filosofia é que é, paradoxalmente, a essência da obra tchekana. Por fim, vale menção ainda outra coisa importante: o argumento central de Tony Tcheke neste poema não é justamente compatível totalmente com um conceito de nação como sendo constituída pela irmanação, imbricação, fusão, de elementos diferentes, como acima lemos com Renan e Glissant, principalmente? Não tem razão Hall quando fala do hibridismo omnipresente? O que nós entendemos é que no cruzamento das línguas está a nação representada como na realidade é: diaspórica, crioula, híbrida – realidade que os maníacos da monocultura (como os chama Freyre) têm esquecido, ignorado, vituperando o bom senso da realidade.

1.2. O Homem ou a Humanidade como Nação

Na discussão sobre a nação, uma das conclusões é que o homem ou a humanidade (homem, mulher, criança) é a essência da nação. Isso pode ser depreendido dos argumentos de Renan, do poema de Borges e a passagem de Barbosa. Numa palavra, ambos concordam que, em última instância, a nação se configure no seu pilar principal: o seu homem, a sua humanidade. A poética tchekana segue nesta linha: a presença do homem nela é abundante de forma que o núcleo de toda a sua obra é o homem, o homem guineense e por extensão o homem mundano. A nação aparece então figurada ou representada diretamente ou alegoricamente com a imagem humana (homem, mulher, velho e infante).

I

Em *Balur Di Kebur* (Valor da Ceifa)⁵⁹, o primeiro poema do livro, lemos:

radi/ di/ labradur//iabri/bariga/renkiadu/di/blanã//i badju di kansera/di
omi ña ermon/i ton di kin ku ka amonton//sur kinti na labal kurpu
katibu/tementi i na labra amaña//pa/kebur/bin/ten//pa sinsibiba ka
gasidja//pa/i/ka/bin/sedu/ten-ten/na/pe/di/mininu!

o arado/do/lavrador//abre/a bariga/enfileirada/do/arrozal//é a dança da
canseira/do homem irmão meu/é tom de quem não é preguiçoso//um
suor quente lava seu corpo cativo/mesmu assim segue a lavar o

⁵⁹ (TCHEKA, 1996, p.19).

amanhã//para que/haja/ ceifa//para que o se-eu-soubesse não
aloje//para que/não/venha/a ser/embaixadinhas/no/pé/das crianças!

O eu lírico, em 7 estrofes repletas de 27 versos livres e brancos. O poeta aliterou o som bilabial *b* de forma exaustiva (14 vezes) querendo com isso mostrar que neste som está todo o sentido do poema: *balur* e *kebur*, *blaña* e *labra*. Estas quatro palavras definem o poema, e ambas são marcadas pela repetição do *b*. O efeito é ainda melhor conseguido pela rima *ur* que aparece título e no personagem principal do texto: *labradur*.

O poema fala de um anônimo *labradur* (agricultor) castigado pela *kansera* da agricultura na *blaña* e apesar disso desprovido de qualquer vestígio de preguiça: "i badju di kansera/di omi ña iermon/i ton di kin ku ka amonton" (é a dança da canseira/do homem meu irmão/é o tom de quem preguiçoso (ou inerte) não é). A personagem, na dura realidade de semiescravo em que vive, não perde a motivação de viver, continua firme na esperança do sucesso da sua lavoura no futuro, exorcizando a possibilidade do arrependimento no futuro por não ter insistido em semear no ontem e assim condenar a mesma *kansera* as crianças: "sur kinti na labal kurpu katibu/tementi i na labra amaña//pa/kebur/bin/ten//pa sinsibiba ka gasidja//pa/i/ka/bin/sedu/ten-ten/na/pe/di/mininu!".

Nesse poema de 1995, Tcheka evoca dois tipos que muito preza: o *labradur* (lavrador) e o *mininu* (infantes). A sua dileção por ambas as imagens é notória. O tema central do poema é uma antítese (em alusão àquela do título do livro): o semiescravismo do homem guineense no chão do Saara e o escombros em que a sua pátria se tornou e a esperança na melhoria do amanhã. Estes dois são representados pelos dois personagens, nomeadamente, o homem agricultor e as crianças, em sequência. Ambos são o que Félix Sigá⁶⁰ chamou de "formigas humanas", sim, pelo anonimato de ambos, e pelo sofrimento do lavrador e a incerteza da criança. Um está na história ou no passado-presente (o lavrador) e o outro está no futuro, é um sonho (as crianças). É verdade que toda a lavoura é escrever no presente o amanhã, como é verdade que toda a lavoura é um salmo à Esperança. Aqui estamos a repetir o provérbio guineense que diz: *mininus di aos, speransa di amaña* (as crianças de hoje são a esperança do amanhã). Há certo desejo de plantar, de enraizar o futuro no chão do presente caso contrário ficaria solto e perdido.

Em suma, este poema ancora-se, como todos os poemas tchekanos, na realidade.

⁶⁰ (apud AUGEL, 1998, p.289).

Queremos dizer, uma nação como a Guiné, marcada por muita pobreza e fraqueza econômica, a agricultura é o principal e único meio de sobrevivência ainda. A figura do lavrador, agricultor ou camponês não mero artefacto de retórica poética, mas um elemento muito importante na sociedade guineense, principalmente nas zonas interioranas do país onde o dinheiro é rara visita e a manutenção da família depende do que o campo oferecer, do que o arrozal ofertar. Este trabalho é muito importante, pois é símbolo de como um povo que quase liderou há anos o ranking mundial dos mais pobres do planeta, consegue sobreviver abaixo do normal. É por isso que dissemos que é um louvor à esperança este poema, pois é isso que viver na Guiné exige e significa: esperar que o suor não será vão, que a chuva não negará visitar, e nem o cansaço sabotará a missão ancestral e estranha de sobreviver, apesar de todo o sofrimento, miséria e adiamentos da nação pela cultura da corrupção, guerra, golpes e impunidade.

Quando falamos de o poema ancorar-se na realidade, queremos dizer que da realidade guineense é que esta figura do lavrador é retirada: i.e., é realista. Pois é conhecendo na realidade esta personagem que o poema, que é criação, cumprirá seu papel semântico-estético; é da cultura ou do universo da lavoura que serve de pano de fundo para este poema. Tenho nessa defesa a assistência de Vitor Manuel de Aguiar e Silva (1976, p.150) que disse: “É inegável que toda a obra literária tem de manter relações com a realidade existente e que um poema, como uma tela, tem de se vincular, de algum modo, ao universo em que se situa o homem”. Ou seja: a “obra literária tem de possuir, por conseguinte, uma conexão com objectos, seres e factos, deve mergulhar na experiência humana e na realidade social”. Em outras palavras, o que acontece é que o poeta apreende a realidade, recria-a, e expõem-na de volta a sociedade. E Saint-Beuve (apud CANDIDO, 2011, p.28) assiste-me também nisso quando diz:

O poeta não é uma resultante, nem mesmo um simples foco refletor; possui o seu próprio espelho, a sua mônada individual e única. Tem o seu núcleo e o seu órgão, através do qual tudo o que passa se transforma, porque ele combina e cria ao devolver à realidade.

Na mesma senda, Hansen diz: “Ora, se as ficções poéticas devem ser possíveis elas o são porque verossímeis e porque, enfim, o discurso que fundamenta o verossímil refere-se a leis do mundo físico e moral” (2006, p.53), dito de outro jeito a representação da poesia é sempre *realidade* em relação a realidade extraliterária. Olavo de Carvalho (2015::158) explica isso assim:

A poesia pertence portanto ao gênero mimesis, é uma forma de

imitação, e sua diferença específica é que não imita o acontecido (como o faz por exemplo a História), mas sim o possível. A imitação do possível é a definição mesma da obra poética (...).

Possível é o possível no mundo e não outra coisa. Voltando ao poema, vemos que a estrutura reflecte a realidade: em primeiro lugar vem o semear (o lavrador) e em segundo, a ceifa e o mais importante, o *valor da ceifa*. Isso ecoa um grande princípio guineense: a importância das crianças: como se a razão da vida é perpetuidade no chão da história nacional, perpetuidade como continuação não do eu mas do outro (os descendentes). Daí a importância da filiação ou, visto de outro angulo, a paternidade. É isto que pelo arado escravizado do camponês anônimo é antevisto. Pôr a criança como o valor da ceifa é uma recordação tchekana (Tcheka é cabralista) duma frase popularmente atribuída a Cabral: *as crianças são as flores da nossa luta*. Esta verdade não é artefacto retórico político, nem é insólita à humanidade que, sempre, dá à luz os mais novos, os filhos sobre o solo suado, persistente, lavrado dos mais velhos, dos pais. Mas é um pilar fundamental da existência humana na cultura guineense. A paternidade e a maternidade significam, na poesia da vida, expandir-se, perpetuar-se.

De certa forma, e o poema não deixa de sugerir isso, o lavrador e a ceifa simbolizam também o próprio Tony Tcheka, daí também estar este poema como o primeiro do livro e ainda tratando deste tema. Ele é o lavrador que começou há anos a semear na nação a cultura da escrita, com sua “poesia brava”, desde os primórdios da pós-independência. Desde aí que ele despontou como expoente da moderna fase da literatura guineense. Contudo, só publicara ainda nas duas antologias. Passara todos aqueles anos apenas a lavrar a dura terra guineense da poesia, que veio a *ceifar* com a publicação do seu primeiro livro.

Tony Tcheka demorou para publicar seus livros. Se o primeiro é de 1996, o segundo só veio em 2008. O terceiro saiu no ano passado. Sem dar as caras, o poeta é também representado no poema. Essa exegese é ainda assistida pelo facto de o vocábulo *Kebur* ser homônimo à Coleção no âmbito do qual **Noites de Insónia na Terra Adormecida** fez parte. A **Coleção Kebur**⁶¹ dirigida pela prefaciadora do **Noites...** teórica e crítica expoente da literatura guineense, Moema P. Augel, foi a oportunidade que lançou a primeira publicação individual de Tcheka: então nesse sentido, a publicação deste livro era também uma ceifa de longos anos de produção, mas também

⁶¹ Um projeto do INEP (Instituto de Estudos e Pesquisa).

lavoura, pois era a primeira série literária que o país estava tendo⁶².

Tcheka é consciente da sua missão de lavrar com o arado da cultura o chão para um amanhã literário próspero para os jovens poetas guineenses. Não é em vão que a nova geração o tem como padrinho e o reverencia. Tcheka é lavrador, sua poesia é “palavra que lavra”⁶³. E este livro e a sua reputação nacional e internacional, fruto de demorada gestação, é o valor da ceifa. Que os poetas mais jovens hoje ceifam, seguem, imitam.

O laconismo verbal, marca de Tcheka, parece sugerir aqui que o que o poema é apenas o que diz. Mas já mostramos acima que não é apenas isso. Como já dissemos, ele escreve em crioulo e ele é crioulo. Esta língua é um labirinto semântico, é poesia é si mesma, uma palavra apenas é como fosse um mundo inteiro. Eis o que disseram dela, Kihm e Rougé (1992 apud AUGEL, op. cit. p.85):

Trata-se de uma língua plena de metáforas, flexível e maleável, que joga com a liberdade da composição e da derivação, a facilidade de transferências categoriais do verbo para o substantivo e vice-versa, que se deleita com palavras raras e sonoras extraídas do enredado de empréstimos africanos que compõem o crioulo antigo.

Em outras palavras, o crioulo celebra a ambiguidade, a alegoria e a metáfora de forma abundante. Não se equivocou o Prof. Dr. Bull ao considerar o crioulo uma *filosofia* e uma *sabedoria*. E Tcheka escreve com toda uma herança da tradição oral, das cantigas de dito, de provérbios crioulos antigos, e num crioulo clássico – elementos cujo coração é exatamente o uso da língua de forma muito poética. Essa tradição mesmo não citada directamente, está sem dúvida diluída na sua obra. Odete Semedo (2010, p.253) notou isso quando ao falar do **Noites de Insónia na Terra Adormecida**, no seu estudo sobre a tradição oral guineense, diz:

É um livro que traz, em si, a trajetória dos escritos de uma geração e que vai beber nos rios da tradição oral guineense, na forma nos conteúdos, nos temas e na linguagem, por meio da qual o poeta expressa os sentimentos da terra feitos suas dores.

Este recuo no tempo em busca de recursos poéticos no mundo tradicional guineense é um claro evasãoismo de Tony Tcheka. O evasãoismo dos escritores existe em três castas, e a segunda, a que o nosso poeta se liga, é assim tratado por Aguiar e Silva (op. cit., p.103): “Evasão no tempo, buscando em épocas remotas a beleza, a grandiosidade e o encanto que o presente é incapaz de oferecer”. É com base nisto que

⁶² Na conclusão da série, Augel expressou até a sua “esperança de que esta iniciativa seja continua e encontre seguidores” (1998, p.11).

⁶³ TCHEKA, op. cit., p.43.

julgamos que o poema também é passível duma leitura mais abrangente, considerando elementos técnicos como a alegoria. “Todas as coisas têm um outro lado, como a Lua, a padroeira do absurdo” (CHESTERTON, 2015, p.47). Cremos que neste poema o poeta representa alegoricamente a nação na imagem do lavrador. Creio nisso porque creio nesta outra tese:

A linguagem literária é plurissignificativa ou pluri-isotópica, porque nela o signo linguístico, os sintagmas, as frases e as sequências transfrásicas são portadores de múltiplas dimensões semânticas, tende para uma multivalência significativa, fugindo da univocidade característica do discurso científico e didático e distanciando-se marcadamente, por conseguinte, de um *grau zero* da linguagem (SILVA, op. cit., p.51).

E esta “plurissignificação dos símbolos literários (...) enraíza-se nas relações metonímicas e analógicas que o símbolo mantém quer com estruturas sócio-culturais, quer com estruturas psíquicas profundas e inconscientes” (Ibid., p.56), ou míticas, históricas, etc. Portanto, ancorando-nos nesses pilares, falaremos da alegoria neste poema, bem como em outros pela frente, e nela pensamos aqui como um produto humano o mais intrínseco e presente na vida humana. A alegoria pertence mais ao senso comum que ao mundo acadêmico da literatura e da filosofia. Agostinho (2002, p.43), o maior filósofo africano de sempre, apesar de usar de outra casta de alegoria, entendia isso e explicando a sua alegoria (que chamava sinal) mostrou como está embutida na própria linguagem e na vida comum: “Ninguém emprega as palavras a não ser para significar alguma coisa com elas. Daí se deduz que denomino sinais a tudo o que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo”. E C. S. Lewis (2012, p.55) também viu isso bem e expressou-o dessa forma:

Em certo sentido, a alegoria não pertence ao homem medieval, mas, sim, ao homem como um todo ou, até mesmo, à mente em geral. É da natureza própria do pensamento e da linguagem representar o que é imaterial em termos pictóricos. O bom ou feliz sempre foi elevado como os céus e luminoso como o sol. O mal e a miséria sempre pertenceram às profundezas escuras.

Basicamente, a alegoria é um recurso linguístico de presentificação do ausente, tropo que funda uma presença *in absentia* operada no nível semântico através de palavras ou construções frasais contentores além do seu sentido normal, outro sentido figurado: transposição do próprio ou concreto pelo figurado: transnomação. A alegoria (do grego *allós* – outro; e *agourein* – falar) não é um campo plano, uniforme.

Assiste-me nessa ideia Hansen (2006, p.9), para quem devemos falar não em alegoria, mas alegorias, pois duas castas dela existem: a dos poetas e a dos teólogos:

uma alegoria construtiva ou retórica, uma alegoria interpretativa ou hermenêutica. Elas são complementares, podendo-se dizer que simetricamente inversas: como expressão, a alegoria dos poetas é uma maneira de falar e escrever; como interpretação, a alegoria dos teólogos é um modo de entender e decifrar.

Obviamente que usaremos a alegoria dos poetas, cujo domínio é apenas a semântica não de realidades como é o caso do teológico, mas dos vocábulos, onde falamos *a* para dizer *b*: em outras palavras, “técnica metafórica de representar e personificar abstrações” (ibid., p.8) porque ela é da ordem mimética – funcionando por relação de semelhança, comparação, transposição, em outras palavras, como diz Hansen (op. cit. p.30) ecoando Quintiliano, a relação pode ocorrer por metáfora, por sinédoque, por metonímia e por ironia. Portanto, quando falamos de alegoria, falamos de modo mais geral, i.e., também incluo deliberadamente a metáfora, dada a sua estreita irmandade: “A alegoria é a metáfora continuada como tropo de pensamento, e consiste na substituição do pensamento em causa por outro pensamento, que está ligado, numa relação de semelhança, e esse mesmo pensamento” (LAUSBERG, 1976 apud ibid., p.7). Além da metáfora, incluo também sob as asas da alegoria dos poetas, a metonímia. Isto porque o tipo de alegoria que está presente no poema é o imperfeito, misto, como a antiguidade dizia, *permixta apertis allegoria* – casamento do dado e do figurado, diferente do perfeito, que é fechado em si mesmo, como os antigos diziam, *tota allegoria* ou enigma.

Isto dito, percebemos que no poema o lavrador é alegoria da nação não apenas num processo em que a parte representa o todo (sinédoque), mas também de semelhança, de metáfora, i.e., como personificação da nação guineense. Na dicotomia do homem (lavrador) e das crianças, nessa ambivalência é que se assenta não somente o retrato do elo da tradição e da modernidade numa espécie de passagem responsável do ceptro, do bastão, mas sobretudo o retrato da realidade pátria cuja vida há séculos é escravizada por um estado falhado e, conseqüentemente, miséria extrema, mas que não desiste de lutar pela subsistência, sendo nisso marcado pela canseira, pela angústia, pela dor duma escravatura que apenas mudou de nacionalidade, de indumentária, de pigmentação, mas continuou sendo a mesma, ou pior que a da colonização.

O lavrador, já que os homens são a nação, como dizem Borges e Barbosa e

Tcheka, pelo seu anonimato, reúne em si toda a gente guineense, cuja canseira no cultivo de um chão que parece pedra muitas vezes. O cultivo é cansativo, é guerra com o nosso passado, nossa origem, a terra. Mas o cultivar ao mesmo tempo é também esperança, a de que fará sentido todo o esforço e resistência no presente, a de que no futuro, a terra lavrada desabrolhará num jardim, num Éden. Aqui vemos como o poema é universal, pois a terra a ser lavrada é a substancia de todos nós. É como se lavar fosse um retorno difícil a origem para, numa relação cansativa com a terra, fazer da vida no futuro uma vida, e não morte como tem sido para a pátria, mas como lemos em *Querer Cerzido*: “e na raiz/saciar o desejo negado”⁶⁴: que é a vida. “A parte é o todo” (PAZ, op. cit., p.23).

A ideia de que o homem lavrador seja antropomorfização da nação é também assistida por vários versos e poemas na obra de Tcheka. Por exemplo, nesta estrofe em que lemos: “Guiné és tu/camponês de Bedanda teimosamente/procurando a bianda na bolanha/que só encontra água na mágoa da tua lágrima” (TCHEKA, 2008, p.49).

O poema todo é uma alegoria da semiescravatura do homem guineense, constantemente em ameaça do adiamento do futuro dos seus filhos: a lavoura pode nascer ou não. O homem agricultor é a nação no seu persistente labor de lavar, de semear, na sua busca persistente de continuação existencial dignamente e sem preguiça, sem ressentimento, sem dúvida e fugindo de amanhã ser objeto de riso para os mais moços. Ante a dança da *kansera*, a nação busca o valor da ceifa, o lavrador semeia crendo na ceifa positiva. E toda a lavoura olha para o amanhã, querendo germinação e vida. Ele é a nação real. Já a criança é a nação como Esperança, como promessa, como projecto, como sonho, como *mistida*: a nação imaginada. É como se a nação fosse resumida numa só palavra: lavoura. E numa outra: ceifa. Hoje e amanhã. Comunidade real, comunidade imaginada. É nesse sentido que o poema é um hino à esperança.

II

Este mesmo aspecto de representação da nação usando figura humana, está no poema *Dur di Mame* (Dor de mãe)⁶⁵. A imagem de *Mame* segue a do homem num poema marcado pela mesma triste reticência do anterior. O eu poético lamenta a dor da mãe em duas estrofes de 20 versos tchekanamente concisos. A tristeza é temática e rítmica. O poema fala da forma como a mãe anônima esconde a sua dor pobre e semiescrava na *ordidja* (rodilha) sobre o qual carrega a sua *kabas* (cabaça). Essa rodilha não é só

⁶⁴ TCHEKA, op. cit., p.47.

⁶⁵ (TCHEKA, op. cit. p.20).

esconderijo da dor, mas também da *kansera* que é alcunha de vida guineense. Essa mulher, assim como o camponês, também tem a alma subjugada pela presença invencível da *kansera*: "*Mame/sukundi/si dur/ bas/di kabas/finkandadu/na urdidja/ di kansera*" (Mamãe/escondeu/sua dor/sob/a cabaça/abancada/na rodilha/da canseira).

Ao ligar a mãe e a rodilha através de estados psicológico-emocionais (dor e canseira) que naturalmente seriam da primeira, o eu poético parece sugerir uma miscigenação de ambos os elementos: é como se a *urdiya* fosse a própria *mame*, pela transposição da *dur* e da *kansera* da pessoa para esse objeto desvalorizado e invisível. E vice-versa. Possui um nome esta dor da *mame*, um nome mui recorrente na poética *tchekana*, qual seja, a fome, o sofrimento, a angústia: "*Na/kalkañar/iandadur/- tuku di pe -/la ki ta/masa/fomi/pa i ka/mermeri/pa i ka/pukental/si bida/pukentadu*" (No/calcanhar/caminhante/- pedaço de pé -/ali ela/pisa/a fome/para que/não murmure/para que não a apoquente/a vida/apoquentada). É sugestivo o facto de que esta *mame* apesar da *fomi* e da sua *bida pukentadu* tinha pés – ainda que nem pés fossem de tão curtos (*tuku di pe*) -, verdade que o persona poético encerra na metonímia *kalkañar* que quer dizer a própria *Mame*: ela prosseguia na caminhada, apesar do cansaço, pisando, passo a passo, a *fomi*, que não a deixava, que a cansava, fustigava e apoquentava, mas que ela pisava com o seu *kalkañar iandadur*, imparável. Aqui tem-se mais uma alegoria da nação na figura humana - a *Mame*.

Essa alegoria é mais comum de se ver até mesmo no senso comum. Todos costumam descrever a Guiné, inclusive os músicos, como uma mãe castigada pela dificuldade da vida. Então personificar a nação na figura duma mulher-mãe, não é inovar, mas resgatar uma imagem que a cultura popular já conhecia.

Tchur di Mpinte (O choro de Mpinte)⁶⁶, é um poema de três estrofes, compostos por uma quadra e duas sextilhas brancas e livres. Este poema segue o mesmo tom lamentoso dos anteriores, e parece uma continuação de *Dor de Mãe*. É um canto-lamento à *Mpinte*, uma mulher da etnia Pepel (sabemos disso pelo seu nome). *Mpinte* é uma mulher valente embora chicoteada pelas lágrimas da fome, como *mindjer femia* e *mame di matchu* que é, ergue-se e enfrenta a causticidade da vida guineense na hora da aurora pescando ela mesma sem hora certa de regresso. Ela chora, mas não desiste, vai pescar. Este trabalho é típico de mulheres das etnias Pepel e Balanta. Elas costumam pescar para vender e/ou cozinhar nas suas respectivas casas, como é o caso aqui de

⁶⁶ (TCHEKA, op.)

*Mpinte*⁶⁷. O eu poético termina o seu lamento interpelando *Mpinte* e lamentando a sua triste sina de mulher que batalha pela casa, chegando a reproduzir uma interjeição em jeito de lamentação ante o sofrimento exacerbado de alguém acompanhado de reticências muito sugestivas tendo-se em conta o espírito geral do poema: "ke di fasi *Mpinte*/ke di fasi.../Nina bu kurpu/bu sufri/ó-ó matchu..." (o que fazer, *Mpinte*/o que fazer.../Nine o teu corpo/e sofra/ó-ó matcho...) (p.23). Observa-se que no fim, ela é chamada de *matchu*, quiçá uma alusão à sua postura de batalhadora. O nordeste brasileiro conhece esta realidade de mulher forte e encerra-a no dito *mulher-macho*. Pensamos que é isso mesmo que o eu poético quer aqui exprimir.

A nação não é apenas representada na história de *Mpinte* que mostra como é a vida guineense, mas, como nas outras, *Mpinte* personifica a própria nação. É como se toda a nação fosse uma pesca, uma pesca em que a própria nação pesca-se a si, do mesmo jeito que cultiva-se a si mesmo em *Valor da Ceifa*, e caminhava para si mesmo em *Dor de Mãe*. Tudo isso contra uma quarta parede chamada fome a quem Tcheka dedica todo um poema ambientado nos primeiros dias da independência, primeiro ano da ditadura e paradoxalmente da euforia independentista, chamou-o *Kanta di Fomi* (O Cantar da fomi). O poema é expressivo pelo seu tom sarcástico musicado na repetição deste som: "tan-tan/tantaran!". Mas o cantar da fome é esse som e também a escassez de comida: "Nada ka tem" (Não há nada) foi a resposta da sentinela do armazém da comida em que o cantor que de tanta fome se misturou com a fome, passando a ser ele mesmo a própria fome, cantava e pedia comida.

Mas porque cantava, se a dor era real? Cantava por causa da esperança. A música da canseira, da fome e dor não produzem apenas lágrimas, desgraças e melancolia, mas também são a substância própria da esperança, ou seja: "I dia nobu/di padida/ku na bin" (É o novo dia/da mãe/que está chegando)⁶⁸. Em outras palavras, a música da dor, também é o hino da esperança no dia novo da nação que se esconde atrás do futuro, cuja chegada dói, mas é certa.

III

A imagem da mulher (mulher guineense) é um *common place* da poesia

⁶⁷ É interessante que no primeiro poema, o lavrador lavra, no segundo a mãe caminha, e aqui *Mpinte* pesca. Cultivar, caminhar, pescar: sugerem ambos a esperança contra o pano de fundo da desgraça nacional. Essas figuras buscam alguma coisa, apesar da canseira, da fome e das lágrimas. Para eles, há que cultivar, há que continuar a caminhar, o destino situa-se no futuro, há que pescar, a fartura mora no mar, há mergulhar, há pescar a nação no mar, como Ulisses.

⁶⁸ TCHEKA, op. cit., p.29-30.

tchekana. No livro **Guiné, Sabura que Dói**, o poema que abre é já sobre a mulher, *Só Mulher tão Mulher*⁶⁹. E aqui é um canto “Mulher da Guiné” cuja vida é sossegada e alegre, mas que nas tempestades da vida “libertas amor/e orquestras/sinfônicas risadas”. Ou seja, a conhecida insígnia das áfricas, sorridentes e alegres no meio do caos-Guiné. Em outro poema, com uma voz pobre, indigna de Tcheka, o eu poético na verdade só enche o poema de elementos de exaltação da cor local da fauna, o rio, as praias como Varela, para depois soltar a voz com uma “postura engajada” ao discurso ideológico do partido.

Essa queda de Tcheka para com o partido, rebaixou sua poesia, porque está claro que o quer neste poema é provocar emoções baratas. Esse é o problema da religião da nação: korás, bombolons, djembés, nhanheros, todos elementos muitos poéticos e muito sugestivos, mas todos perdidos neste poema. Salvam-se esses versos finais: “explodindo na cara da canseira/asseda os tormentos/caminha fêmea como a tua Guiné/a novos partos de sabura”. Esse engajamento é mais claro ainda em “Hino do Dia Novo” (Ibid., p.101-102), em esta mulher é chamada de *Companheira* clara antropomorfização da nação. É também um poema em que o eu poético convida a Guiné a percorrer a sua história, ou seja, memorar a glória passada e assim ver a glória no futuro, daí o “dia novo”: “sente, Companheira.../sente nascer na bolanha/na enxada do camponês/a brisa do amanhã”. Esta estrofe talvez seja a única que se salva no poema, embora ainda contaminada também com aquela utopia dos primeiros momentos da independência (este poema é de 1977) o que inclusive outros poemas desmentem e espoem sua subserviência ideológico-paigcista.

Contudo, o melhor lugar onde podemos ver a antropomorfização da nação por uma figura feminina é no poema *Era mulher*⁷⁰, do livro **Guiné, Sabura que dói**.

Era mulher

Era
mulher grande
do tamanho da vida

mulher palavra
mulher de eira
vestida de sofras largas de canseira
bidera
órfã de vida
mulher companheira

no beco

⁶⁹ TCHEKA, 2008, p.11.

⁷⁰ TCHEKA, 2008, p.16.

vendia
no beco
sofia
no beco
vivia

misteriosamente tranquila

esgueirava-se à sina má
fintava a vida madrastra

foi ali no chão do seu trabalho
falho de sorte que o ferro
marcado de morte a surpreendeu

faltou-lhe tempo...
não soube esquivar-se
ali ficou agarrada ao seu balaio de mistida

Era mulher é um poema sobre uma forte mulher vendedora de algum beco bissauense que, não obstante a sua extenuada e pobre vida no trabalho semiescravo, suportava com a dignidade fêmea de casada o sofrimento que lhe impunha a vida do beco onde vendia para viver, onde era *bidera*, sem descer e ceder à facilidade da prostituição: ela é mulher guineense das clássicas, das tradicionais. Sua vida cansada e desprotegida é sombra de sua morte que a bala duma guerra mortal veio a efetivar, no seu espaço de trabalho. *Era mulher* não é especificamente datado, mas o poeta fornece como que uma nota de rodapé no fim do poema indicando a ocasião, qual seja, o período da guerra civil de junho de 1998. Isso faz do poema basicamente uma crônica da vida guineense nesse período negro da sua infante história como nação-estado.

Esse poema, narrado em terceira pessoa do singular, com um sujeito inominado, é como um conto. Esses versos avaros de palavras, enriquecem-se mutuamente mantendo uma cadência que faz com que se vislumbre o drama desta anônima entre a vida (ou semi-vida) e a morte. O poema é escrito em português, mas em um português siamês do crioulo, miscigenado a este pontualmente de modo que as importações vocabulares ou *borrowings* do crioulo é que passam a ser principal veio na compreensão do poema. Contudo, a sua linguagem é assaz limpa e simples com uma clareza frásica que privilegia a captação da sensibilidade exposta no/pelo poema. Aqui temos Tony Tcheka num dos seus momentos mais altos.

Era mulher é essencialmente uma elegia, casta em que perfila pelo seu conteúdo, a morte, e seu ritmo moroso e tom melancólico. O organismo do poema são 24 versos ramificados em 7 estrofes quantitativamente desiguais e de irregular metrificção – típica da poesia tchekana e moderna. A utilização do tempo pretérito perfeito em todos

os verbos casa com o fato essencial de o poema ser um recorte recordativo do eu poético.

Há, no poema, recorrência de alguns vocábulos importantes para o todo do poema, quais sejam, o substantivo *mulher* (no 2º, 4º, 5º e no 9º verso do poema), *vida* (no 3º, 8º e 18º), *beco* (no 10º, 14º e 16º) e *ali* (no 19º e 24º). Marca também sua presença a aliteração, usual nos poemas tchekanos, na repetição dos consoantes *m, n, r* e *v*; estes dominam o poema, possibilitando uma constante peculiar de sonoridade e morosidade. A repetição, por anáfora, do sintagma *no beco* dá beleza e importância ao poema no fato de ser intercalada com três versos rimados (pelo ditongo *ia*) e formados cada um por uma única palavra sendo todas elas oxítonas e o *beco*, paroxítona. A beleza está no contraste. A quarta e a quinta estrofes possuem um único verso que, posicionados ao meio, funcionam, como antítese da tônica geral do poema. Nelas, recorrem de novo as consoantes *r, m, n e v*. O mesmo ocorre na última estrofe. Já a penúltima, aparece com todas as consoantes, excepto a labiodental *v*, mui significativa dentro da economia do poema. A aliteração da *v* aponta para o sentimento de asco diante da vida, por exigir expressão facial na sua pronúncia, mas também sugere um som homônimo do de vida, subtema do poema que contrasta com o tema principal – a morte. Vale menção ainda a assonância das vogais agudas *i* e *u*. O 1º recorre em todas estrofes, mas tem mais significância a sua presença na estrofe 3ª, onde, parte principal do sufixo por ser tônica, conjuga os três verbos mais significativos do poema: *vendia, sofria, vivia*. Mas também é significativa a sua presença na 2ª parte do poema (quarta à sétima estrofe), principalmente no 1º verso da penúltima estrofe e no último da última. Essa aliteração vocálica é ainda mais apoiada no seu efeito sonoro pela força simbólica da consoante labiodental *f*, como em *foi ali...* e *ali ficou*. O 2º, que sugere ideias sombrias, barulhos surdos, pesar, olhar grave, está recorre em todos os versos, excepto na 3ª estrofe, que é o coração do poema. Contudo esta ausência é mui bem suprida pelo som fechado da vogal *o* repetido 6 vezes em 6 sílabas métricas. A importância do *i* e do *u* para o poema está em que, sendo vogais agudas conferem ao poema um sentimento de dor e desespero, a gravidade, a raiva fúnebre que jus fazem à melodia melancólica e carácter elegíaco deste poema. É muito importante não deixarmos de lado, em se tratando das vogais, o fato patente de que todos os versos do poema terminam com vogais fechadas, isto é, com a sonoridade vocálica atónica, ou seja, claras, com a exceção do decimo oitavo verso, que termina com a oxítona *má*, logo com uma vogal de sonoridade aberta.

Visto como um todo, o poema começa monossilábico e vagaroso como um fado, e num ritmo crescente a cada verso ganha maioridade tonal, que chega ao ápice no significativo verso 3º da 2ª estrofe, e decresce vagarosamente nos próximos versos até o 6ª verso, e volta a decrescer na 3ª estrofe, com a monotonia dissilábica dos seus 6 versos, mas a partir da estrofe 4ª aumenta progressivamente até a penúltima estância. Finaliza o poema um terceto branco composto por dois versos curtos e um longo, ou seja, a ordem crescente das primeiras estrofes. De modo geral, podemos dizer que o poema começa numa ordem crescente, decresce, retoma a ordem inicial e termina. (O primeiro verso é de uma sílaba poética, e o último é de doze). A imaginação sugere uma sanfona tocando sons agudos e graves, intercaladamente, com espaços de tempos iguais e longos, irregularmente, num movimento de abertura e fechamento. Deixando muito espaço em branco, o eu poético quer um ritmo que exprima lentidão, agudeza, dor, lamento e, outrossim, silêncio, que é a mais alta expressão diante dos antônimos da vida, tais como inevitabilidade da lassidão, a impiedade da morte e a desumanidade das guerras.

A irregularidade métrica a que referimos acima é apenas relativo à metrificação clássica. Nada obstante, Tcheka impõe outro recurso formal mais subtil ao lado da rima consoante da terceira estrofe, a rima toante, numa combinação de palavras oxítonas e paroxítonas, em todas as terminações de todos os versos dando ao seu texto uma casta especial de harmonia sonora. Este recurso ganha seu ápice na 4ª estância, principalmente porque é a conexionação intercalada de rimas consoantes e toantes. Ainda sobre a rima, vale dizer que, embora incomumente, é privilegiada na segunda estância. A estruturação retórica do poema sugere uma tripartição, qual seja, a apresentação da personagem e do caráter de seu ofício, seguida do ápice do poema, o contraste, e, por fim, pelo desfecho que inclui a retomada, em nome da ênfase, do ofício da personagem e a sua tragédia - motivos da elegia. Ocupam a 1ª parte as 3 primeiras estrofes, a 2ª, a 4ª estrofe, e a 3ª, as 3 últimas.

Neste poema, lemos que a personagem *era mulher*, numa alusão à descontinuidade da sua *mulheridade*, ou seja, da sua existência, pela conjugação no pretérito perfeito do verbo ser. Ao lado do tema da mulher, temos também o da morte, também comum a poesia universal. Eis a 1ª estância: “Era/mulher grande/do tamanho da vida”. É a vida o que a mulher representa no poema. Mas qual o *tamanho da vida*? A sua dimensão é pluralíssima: é física, metafísica, histórica, simbólica ou cultural, etc. Plural é a sua essência assim como a manifestação da vida. O mais principal a dizer da

vida é que é que é espiritual, invisível, o sopro divino, incomensurável, tanto não é por acaso que a cultura guineense e outras do mundo todo celebram a sua continuidade *post mortem*. A vida é que dá vida ao homem: eis o sentido da mulher e ainda ela como *grande e do tamanho da vida*. Esse lugar comum foge do simplório, justamente porque consegue sugerir com perfeição mui realista a dignidade da vida humana, a sua importância acima de tudo. É claro que é hiperbólico considerar a mulher como tendo o tamanho da vida, mas esse exagero é que consegue refletir a ideia central de origem da vida. Mas se o eu poético diz que ela *era*, significa que no poema a fonte de vida já não é, já não jorra vida. Apesar da sua grandeza.

Todavia esta vida é a vida extenuada de vendedora. Esta ideia encontra sua maior expressividade na 3ª estrofe onde estão dois verbos que definem com perfeição a personagem do poema: *vendia* e *vivia*. Vendia-vivia interpretam a palavra *bidera* genialmente, que é de semântica bifurcada basicamente vida e venda. O eu poético está a mostrar que vender era a vida da sua personagem, que enquanto vendia é que alcançava a continuação da existência, é isso que significa ser *bidera*. Mas também mostra que enquanto ela vivia, vendia. Vivemos para trabalhar, trabalhamos para viver. E não fazemos ambas as coisas exatamente, i.e., viver e vender (trabalhar) justamente para no fim alvejar-nos sem dó a morte? Ou seja, a vida e o trabalho são incapazes vencer a inevitabilidade da morte, nosso aqui-destino. Como lemos em *Gênesis*: *maldita é a terra por tua causa; em fadigas obterás dela o sustento durante os dias de tua vida*. E ainda: *no suor do teu rosto comerás o viverás*⁷¹. E eu diria ainda: no/do teu suor do teu rosto morrerás. A vida e o trabalho são o lugar e causa da nossa morte, paradoxalmente.

O anonimato da personagem do poema (uma mulher) é importante na medida em que contribui para a coletivização ou/e universalidade que o poema parece sugerir. Tanto para a questão do gênero socialmente desvalorizado na sociedade guineense quanto para a humanidade. Não é em vão que o nome dos primeiros homens é uma abstração completa que nada difere dum anonimato: *Âdâm* significa homem e *Chavvah*, doadora ou fonte de vida. As origens não gostam sempre deste anonimato? Bem analisadas as coisas, ver-se-á que as origens gostam do anonimato, mesmo nos nomes que adoptam, que mais alcunhas são.

⁷¹ Gênesis III, 17, 19.

Era mulher, eis o título do poema, mas o eu poético mostra que essa sentença guarda várias outras identidades que são essas paroxítonas: *vida*, *palavra*, *eira* ou *bidera* ou *canseira* e *companheira*. Por conexão de sentidos, sons e classe, o eu poético está a sugerir que todos esses epítetos são sinônimos, e ao mesmo tempo, que ambos são sinônimos do substantivo *mulher*.

A personagem do poema é descrita como uma “mulher grande”. Esta expressão literalmente em português significa grande mulher. Mas o foco do eu poético não só aceita esse sentido, mas vai além disso, *mulher grande*, na Guiné-Bissau, é usado para as mulheres mais velhas de forma reverente em demonstração de respeito por uma pessoa de idade; o seu termo gêmeo é o *homem grande*, usado para os homens de mesma característica. Portanto, *mulher grande* é um *borrowing* do crioulo, ou mais especificamente, o termo *grande* é um decalque do vocábulo *garandi* do crioulo em português.

Línguas são universos complexos, por isso o decalque só é aí utilizado para causar ambiguidade, mas não consegue transportar toda a carga semântica da locução crioula *mulher garandi*. Por outro lado, os *borrowings* enriquecem ainda mais o poema porque não só trazem, mas acoplam os significados possíveis nas línguas de destino. Por isso, ao olhar esta expressão contra o quadro geral do poema, vê-se que o eu poético queria, ao transitar do crioulo ao português esta expressão coloquial guineense, que ela conglomerasse os sentidos que possui em ambos os idiomas guineenses. Portanto, *mulher grande* significa tanto que esta mulher é grande em tamanho, mas que também é uma mulher idosa que merece reverência. Essa descrição é acrescida por outras características positivas como *mulher palavra/mulher de eira*”, ou *bidera* e *companheira*. Não obstante isso, a grandeza da mulher ao lado dessas características, que também inclui por extensão nobreza, é contrastada fortemente com a sua pequenez diante da *canseira*, do *beco*, da orfandade da vida que é o mesmo que *vida madrasta*, e por fim com a morte que reduz a humanidade à pequenez e banalidade.

Continuando a identificação dessa personagem, o eu poético, na 2ª estrofe, conta que ela é uma mulher honrada (de *palavra*), trabalhadora (de *eira*), mas demasiadamente um poço de *canseira* por causa deste trabalho como *bidera*. E esta *canseira* é a causa da sua morte-lenta, realidade mui bem captada na metáfora marcante *órfã de vida*.

Na Guiné-Bissau, *bidera* é a mulher que vende fatiotas nas ruas e nos becos como trabalho. Por causa da pobreza extrema em que vive a maioria dos guineenses,

aliada aos retardamentos dos salários e ao desemprego, as mulheres é que são o baluarte e coluna da quase totalidade das famílias guineenses, com a sua vida de *bidera*, já que seus maridos estão ou desempregados ou trabalhadores semiescravos que trabalham sem receber por meses. E esse trabalho é muito difícil, num país igualmente pobre. E por mormente ser uma casta pudica tradicionalmente, é a mulher neste poema a figura de sustentação da dignidade social das mulheres que o eu poético talha no último verso do segundo estrofe: *mulher companheira*.

Chamativa é a antítese que o verso “Bidera” é para o verso que lhe sucede: “órfã de vida”. Mas não obstante a contradição que são, há um momento em que elas são mais siamesas que oposições. *Bidera* vem do crioulo *bida*, que quer dizer vida. Logo literalmente *bidera/o* significa alguém que está a construir, a buscar, a ganhar a vida, ou seja, simplesmente a viver, sobreviver, através de uma profissão específica: o comércio popular, ou melhor, de pequenas empresas. É como se a personagem não tivesse a sua própria vida, e lá nas vendas é que a consegue reter, reaver, ganhar, construir, manter, comprar das mãos dos seus clientes. É como se trabalhar ou vender fosse sinónimo de viver. E vice-versa.

A ironia da antítese está na relação entre esta *bidera*, a mulher é construtora da vida e a dura realidade do *chão do seu trabalho*, o *beco*, que a orfanava a vida, linda imagem, para a morte progressiva que chega a consumação na última parte do poema. E se ela pudesse escrever sua tristeza e canseira e pobreza decerto diria como o compadre do *Romance Sonámbulo*: “Pero yo ya no soy yo,/ni mi casa es ya mi casa”⁷²; e ainda: nem minha vida é já minha vida.

É altamente expressiva, como recurso visual e sonoro, a presença de *eira*, substantivo forçado poeticamente a funcionar como adjetivo, caracterizando o carácter obreiro ou operário da *mulher*, e sua tripla aparição não mais como substantivo senão como sufixos dos nomes *canseira* e *companheira*, e como parte da radical do verbo *esgueirava-se*, ambos epítetos da personagem. O que estas palavras sugerem primariamente é a marcação do espírito antitético do poema: *era* na sua *eira* que ela vivia a *canseira* de ser *bidera* e *companheira*, e ali *esgueirava-se* à maldade dos dias.

Ter uma *eira* (lugar de trabalhar) é algo bom bem como ser *companheira* (casada), mas isso contrasta com a *canseira* da vida de *bidera*, que subjuga a dignidade do trabalho e do casamento e da vida, pela mortalidade. Secundariamente, estas sílabas

⁷² Lorca, 1996, p.360

apontam para a principal característica que o eu poético destaca talvez como a principal característica da sua personagem que é o trabalho ou/e o lugar de trabalho, não só pela repetição de *eira* mas do mesmo modo pela retomada desta ideia nos últimos versos decisivos do poema onde se lê a tragédia: morreu a personagem na sua eira, no seu lugar de trabalho.

Tcheka conseguiu este belo efeito ao fixar primeiro o substantivo *eira* e levar outras palavras diferentes dela a exprimir tanto o seu respectivo sentido bem como partes da significação de *eira*, num jeito de somação do sentido próprio de *eira*, ou seja, a ela adicionam-se os sufixos e o radical. E misteriosamente, o todo do poema responde a isto mostrando que a *eira* da *mulher* é-lhe tanto raiz, chão (radical), quanto terminação, fim (sufixo). Aquilo que abençoa é o mesmo que amaldiçoa. É a própria vida que nos mata, e a nossa própria nação, a nossa crucifixão.

Uma das formas de manifestação que a vida utiliza é o espaço e o tempo. Este último é já trazido no título e conjugado em todas as estâncias como pretérito perfeito, logo indicando a inexistência da mulher e assim o motivo do lamento. Mas o espaço desta vida casada, cansada pelo trabalho, apesar da honra é o *beco*: lugar de venda, mas também de sofrimento, como se lê:

no beco
vendia
no beco
sofria
no beco
vivia

É muito significativo para o poema o tropo *beco*. É verdade que é uma palavra do português também, mas em português é uma rua estreita, fechada num extremo, tanto que ficou no famoso provérbio pleonástico: *beco sem saída*. O crioulo compartilha este sentido que o termo tem em português, mas vai além, dando-lhe o sentido mais popular de lugar de se vender fatiotas, pães, etc. E fica normalmente na beira das estradas, nas esquinas, etc. lugares estratégicos para as vendas. Juntando o seu sentido em ambas as línguas, novamente, o termo só é mais enriquecido dando assim ao poema maior profundidade semântica: O *beco* é o palco da construção da vida, é o chão *per excellence* sobre o qual ela erigia a vida: *chão do seu trabalho*. Mas ao mesmo tempo, este chão de vida, o *beco*, é ser literalmente o chão da morte, um beco sem saída.

O sofrimento era real, ela não a negava, todavia, com um estado espiritual que contraria todos os imperativos externos negativos e contrários à sua existência e

sossego, ela lograva ser “misteriosamente tranquila”. Não com a tranquilidade falsa do nihilismo nem do utopismo, mas com uma atitude de coragem para o sódo enfrentamento da vida quando ela não está sendo mais vida mas morte apenas. No trabalho, apesar da *canseira*, lograva manter-se *palavra, companheira* como lemos no dístico septissílabo: “esgueirava-se à sina má/fintava a vida madrasta”.

A sua atitude ante a feiura da realidade que a circunda e lhe serve de *chão*, foi de uma guerreira valorosa, apesar da *canseira*. A luta humana pela existência é universal e incrível. Apesar de todos os contrários, ela luta pela vida ideal, o ser. Há morte, há o mal, há a exploração, há guerras e rebeliões, mas a humanidade luta sempre para sobreviver a tudo isso. E tem conseguido, tanto é que ainda existimos, apesar de colonizados, escravizados e apesar das guerras. É por isso que mesmo sabendo que a sua personagem morreu, o eu poético, na recordação melancólica, definiu-a como sendo *do tamanho da vida*, ou seja, como é incomensurável é imortalmente também, ainda quando já não é, continua a ser, porque, mãe que é, deixa rebentos, expande a vida não só em símbolos, tradições, culturas, religiões, mas também em almas viventes no tempo e no espaço.

A *canseira*, contudo, no poema, é prenúncio da tragédia maior, que ela lutava justamente para vencer: a orfandade da vida. É durante o *trabalho* onde *vivia, sofria* e se cansava, ali mesmo é que morre: “foi ali no chão do seu trabalho/falho de sorte que o ferro/marcado de morte a surpreendeu”. Evocando a recente história guineense, i.e., a guerra civil de 1998, o eu poético descreve a morte dela com concisão que valoriza a economia do poema. “Ferro”, figura da arma, é o agente desse crime anônimo também como a personagem. A injustiça da guerra está nisso até hoje: foi anônima, na medida em que ninguém foi por ela responsabilizado, e as vítimas da guerra, também ninguém sabe dizer quem são, portanto, oficialmente anônimas. Os anônimos são muita vez as coisas mais reais, angustiantes e conhecidas que existem: é o caso da mulher, da vida, da *canseira*, da morte e da guerra.

Um detalhe interessante é que lemos que a morte chegou de súbito. Isso aponta para a fragilidade da vida humana e como o tempo não lhe é amigo. Esta ideia é importante para o eu poético que repetiu a mesma ideia na última estrofe: “faltou-lhe tempo...”. Não é isso que vivenciamos ante a morte de alguém? Um atraso ou adiantamento do tempo por menor que fosse talvez salvasse ou adiasse a morte, pensamos. Sempre falta tempo e, frágil, diante da “sina má” que tanto lutara para vencer

“não soube esquivar-se” desta vez que ela veio com o ferro mortal, por isso “ali ficou agarrada ao seu balaio de mistida”.

De enriquecida semântica, no kriol, são os tropos “*balaio*” e “*mistida*”. O *balaio* é um cesto, mas não qualquer cesto, é onde as mulheres guineenses limpam/separam o arroz das cascas numa separação “o trigo dos joios”. O arroz, é mister lembrar, é o principal produto alimentício dos guineenses. Morrer agarrada ao *balaio* é uma imagem triste demais, mas também bela. Bela, porque demonstra heroísmo da mulher, que morreu tentando viver, agarrada ao seu meio de sobrevivência à *vida madраста*. Mas triste, porque ironicamente ela morreu justamente no lugar que lhe garantia a vida, continuação (segundo Queiroz (op. cit., p.119), “A pátria – mãe e madраста, tanto pode suscitar a tristeza do afastamento, ou da perda, como o rancor. E algumas vezes esses sentimentos antagônicos atuam em convergência”). E morrendo agarrada ao *balaio*, ao símbolo de subsistência, o mesmo passa a ser a própria extinção do existir da mulher.

Por sua vez, o nome *mistida* significa projeto, sonho, afazer, objetivo. Casada com *balaio*, produzindo o sintagma *balaio de mistida*, reforça a ideia de *vida madраста*, na medida em que intensifica e completa a ideia que já expus sobre o *balaio*. Ou seja: ela morreu agarrada ao *balaio* de seus projetos, de sonhos, de querências a realizar, que o costumeiro *hades* das guerras simplesmente, no paroxismo da sua orfandade de vida cansada pela precariedade do labor e do beco, apagou ao coroá-la com a morte.

A visão cáustica e triste de Tcheka da nação guineense acende-se aqui, ao mostrar a inevitabilidade e insipidez da vida guineense, é a desesperança que a insônia também pode gerar: morremos justamente onde e quando vivemos e deveríamos viver. A mortalidade acometeu a mulher justamente no lugar onde constrói a vida, no *beco* onde busca a vida. A nação é vida e é também morte, vive e também morre, dá vida e morte.

Em “Era mulher”, o eu lírico, pelo sentido geral do poema, fala da inevitabilidade da morte fabricada por homens e sua vitória sobre a persistência e vida humanas. E isto ocorre numa nação que havia enfrentado os obstáculos como a escravidão, chegou a independência, para logo cair numa ditadura prolongada que termina com uma guerra civil que sepultou incontáveis guineenses. Tcheka aqui brada contra a utopia dos *libertadores* da nação que segue sendo pior que o colonialismo pelo seu habituado totalitarismo, escravidão e empobrecimento da nação, enquanto perpetra o seu discurso anticolonialista fingindo não ver que o *ferro* que lhe está nas mãos, há meio século, é a origem da morte dos guineenses, não mais o colonialismo. O pós-

colonialismo, implícito no poema, é mais ou igualmente cruel ao colonialismo. E muito, porque impunes seguem os seus crimes e repleto de loas os assassinos ‘anônimos’ que produziu e ainda sempre justificadas as suas desumanidades com o outro pelo heroísmo anticolonialista. A personagem anónima de Tcheka é a personificação da grande verdade universal de que a vida é passageira e a morte é certa para todos os homens e inclusive aquela casta da humanidade abençoada com o dom de gerar vida: as mulheres.

Segundo Octavio Paz (2012, p.30), os elementos, objetos utilizados no texto poético são mais do que apenas são:

Sem perder seus valores primários, seu peso original, são também pontes que nos levam a outra margem, portas que se abrem para outro mundo de significados inexprimíveis pela mera linguagem. Ser ambivalente, a palavra poética é plenamente o que é – ritmo, cor, significado – e, também, é outra coisa: imagem. A poesia transforma a pedra, a cor, a palavra e o som em imagens.

Valendo-se disso, Tcheka costurou no poema duas ordens semânticas, a literal e a figural, alegórica, simultaneamente. Assim, há uma correspondência ou semelhança entre a mulher e a nação. O poeta opera esta semelhança usando primeiramente a alegoria imperfeita. Daí ver-se que o poema como um todo, embora uma história pessoal, duma personagem, também é uma representação alegórica da nação guineense. Mas também, olhando para o seu universo interno, o poema traz palavras como *bidera*, *beco*, *ferro*, *mulher grande*, *balaio de mistida* que se enquadram dentro das fronteiras da alegoria imperfeita. Logo, a alegoria da nação pode ser vista de duas formas neste poema, i.e., pelo todo do poema e por algumas partes importantes no interior do mesmo.

A primeira alegoria está no todo do poema: uma mulher que luta para sobreviver, mas que um dia morre, no seu beco de trabalho, pela bala da guerra. Pelo todo, o eu poético nos retrata a realidade da pátria guineense que é de heroísmos e digna persistência na luta pela sobrevivência numa sociedade onde a miséria e a morte detêm o ceptro. Mas que, por fatalidade da história ou do destino, a fadiga da pobreza, da *vida madrastra* desgastam e que a crueldade e ganância humana mortificam. Como a mulher, morreu a nação. Ou: na morte da mulher, é a nação que morre.

Internamente, pode-se ver primeiramente o termo *bidera*, *beco* e *mulher grande* como alegorias da nação. Esta categorização só é possível observando que se estabelece por uma operação metonímica em que se reconhece os três elementos como partes de um todo, a nação, dentro, é claro, da alegorização imperfeita.

O *beco*, considerando a explicação que dele fiz acima, é uma alegoria da pátria guineense neste poema. Sendo um chão de vida, é o *beco* símbolo da continuação da existência dos guineenses que majoritariamente soem viver sob a inexistência e o atraso prolongado de salários bem como o desemprego. Mas no poema, o *beco* simultaneamente como um lugar de sofrimento e seguidamente de morte. O *beco* figura a nação neste sentido de que a pátria guineense é uma terra que ao mesmo tempo é palco da vida, uma mulher que gera vidas, mas simultaneamente assaz estreito para a vida, uma prisão sem saída, onde se sofre e mingua, com a semiescravidão dos trabalhos e com a fome e doenças, e se morre na guerra alheia sem que seja feita a justiça. Ou seja, a vida guineense, na experiência do *beco* que é a nação, uma vida que não é vida, uma vida postiça. Porque não se vive em Guiné, morre-se lentamente. O guineense vive agónico, moribundo, o inexistente espaço entre ele e a sepultura é que chama vida; inexistente porque Guiné, chão de morte, é a própria sepultura.

A nação que é mãe, fonte de vida, é também ao mesmo tempo madrastra, figura que no ideário guineense, é uma mãe apócrifa, temporária, fugaz, que maltrata, mastiga, odeia, denega e mata o seu enteado. É isso que a Guiné é, um *beco*. A sua presença, por exemplo, na terceira estrofe é muito acentuada, mostrando a sua importância, pela sua recorrência muito bem colocada entremeadas de trabalho, sofrimento e vida, como que explicando o que significa realmente. É como se o eu poético diante da brutalidade da vida guineense não pudesse nada mais ver a não ser cansaço, trabalho semiescravo, desvalorização do humano, guerra e morte e anonimato. Como o lamentou o eu poético de *Poema do beco* de Manuel Bandeira (1993): “Que importa a paisagem, a Glória, a baía, a linha do horizonte?/- O que eu vejo é o beco.” É como se o beco anuviasse toda a pompa da natureza e a glória da história, na alma do poeta. A imagem que o termo *bidera* encerra segue em linhas gerais este mesmo diapasão do *beco*.

Outro elemento que constitui alegoria da nação é o personagem do poema: uma *mulher grande*. Esta alegoria é do universo popular guineense, na verdade a pátria é pelo guineense considerada mãe, a que deu à luz a cada um guineense. A alegoria da nação é na figura da mulher mais magnificamente executada, pela sugestão de que a essência da nação é a mulher, que é a que gera: da mulher é que nascem as nações. A nação e o homem têm uma ligação de mãe e filho e filho e mãe, misteriosamente. Portanto, esta mulher grande é figura da pátria guineense. Dizer que a mulher é aqui a antropomorfização da nação não é invenção, mas é tese que repercute em toda poética tchekana, como por exemplo aqui: “Guiné/és tu/mulher-bidera/em longas filas de

insónia/nas noites de kumpira pon” (TCHEKA, 2008, p.49). Portanto a mulher bidera é sim alegoria da nação.

Ao representar assim a nação o poeta mostra algo muito essencial que o nacionalismo esquece sempre, porque caolho: a nação, *in essence*, não é outra coisa senão acima de tudo os seus homens. Mas por outro lado, a mulher é imagem da nação pela sua persistência corajosa na luta pela vida e sua morte ante a guerra civil. Portanto, eis a mulher morta: a pátria guineense. Ela é que é a mulher morta em 98. E de facto com a guerra de 98, a Guiné-Bissau, *órfã de vida* desde o colonialismo, a luta anticolonialista e a ditadura paigcista, com a guerra de 98 chega ao ápice da experiência do *beco* e afundou ainda mais no *Hades*. Em 98 foi sepultada mesmo. A morte da nação é uma tese tchekana que comentaremos depois, mas que já podemos ver em ambos os títulos dos seus livros: *Guiné, sabura que dói* e *Noites de Insónia na Terra Adormecida*. Por isso, não é somente, por exemplo, a estrutura de *Era mulher* que contém rima e não-rima em si mesmo, mas é a própria pátria que ele alegoriza que não é regular, que não rima, na sua rima em extinção.

A mulher é um tropo e parte da humanidade que mais aparece na obra de Tony Tcheka. Em *Só Mulher tão Mulher*, o eu poético tece um canto de exaltação à mulher guineense como diz o título, num tom pueril e muito sentimentalista: “- és mulher crescendo/de mansinho/só mulher/**tão mulher!**”. O negrito e a exclamação do último verso, redundância propositalmente usada para enfatizar, justificam a apoteose chauvinista do eu lírico à mulher. Nessa loa infantil, um dos momentos piores de Tcheka, vê-se que a identidade guineense da personagem é realçada pelos vocábulos do kriol *kunfentu e kasabi*. O primeiro significa ventania, e o segundo, tristeza, dor, etc.

A aliteração é proposital, e contribui também para a mostrar aquela face cruel que sempre impregna as mulheres que Tcheka retrata e também como sempre fixa nas faces da nação. Do ponto de vista alegórico, esta figura somente repete o que se lê em “Era mulher” ou seja, mulher como fonte de vida, embora cerzida pela sofrimento, fonte do amor incondicional de mãe. A sua resistência persistente é que a faz tão mulher, enfrenta a aspereza do mundo gerando vida bem como a continuidade da mesma.

IV

A segunda seção do livro, *Poemar*, é onde encontramos, todo em português, talvez alguns dos vários melhores momentos conseguidos por Tony Tcheka, é onde está

parte da sua maior força poética, com metáforas mui sugestivas e ricas, o laconismo vocabular de sempre, com um lirismo natural e expressivo totalmente devoto ao destino de sua existência: amada. A seção apresenta poemas em que o eu poético revela-se cidadão do mundo e de ecletismo identitário, como em *Nostalgia* em que a voz de Ottis Reding "a sentenciar "times is over"" é asfalto por onde consegue evocar imbuído de saudade a imagem da amada ausente que não chega, um coro ao amor platônico: "Tu não apareces/nada acontece..."⁷³ ou aqui: "Tão perto da respiração/mas sinto-te longe/como a chuva escapando-se ao camponês"⁷⁴.

O amor também é sobressalto e devaneio – "Na luz/dos teus olhos/vejo Veneza/que não conheço"⁷⁵; é esperança – "Seremos nós a libertamo-nos/tu e eu/Leitos ternos do mesmo rio/(...)refazendo a vida"⁷⁶; é "ânsia e sonho"⁷⁷ – onde o eu poético anseia por "liberdade/cada passo/cada gesto", por "beber a sabedoria do profeta" e por "alimentar-me do suco da tua alma/num ritual a venús" (p.41), num dialogismo com a religião de profetas e a mitologia grega, mas no chão da tradição crioula, ou seja, guineensemente: "uma nota perdida/do korá" (p.42).

Podemos ler a nação aqui na imagem do *korá*, instrumento de cordas da música tradicional guineense, nomeadamente, da tradição mandinga: é um dos frutos positivos da mandinguização que há séculos o império Mali obrou no território guineense. O *korá* é um dos pedaços deste chão guineense e metonimicamente, podemos dizer, figura a pátria guineense, o chão de amor e de ternura do eu poético e da sua amada. Neste poema belamente cabem tantos outros mundos assim como a religião dos profetas: o estrangeiro é bem-vindo, em outras palavras. É como se toda a nação fosse um *korá* – um elemento, um monumento da diáspora primeva que fundou a nação guineense. É como se o poeta no *korá* encontrasse uma musa: "São acordes/que ainda hoje/sublimam meu canto"⁷⁸.

Nesta seção, *A Prometida*⁷⁹ é um poema particular e interessante. Seus 34 versos dispostos em oito estrofes falam novamente da parte noite da vida, a causticidade da realidade guineense na vida duma adolescente. É um poema que conta com tristeza a crueldade da espécie de matrimônio praticada tanto antigamente como hodiernamente,

⁷³ Ibid., p.35.

⁷⁴ Ibid., p.37.

⁷⁵ Ibid., p.36.

⁷⁶ Ibid., p.40.

⁷⁷ Ibid., p.41.

⁷⁸ Ibid., p.51.

⁷⁹ Ibid., p.49.

conhecida como lobôlo⁸⁰: comprar a mulher com quem se casar, e ela é obrigada pela família e pela tradição a seguir este casamento.

A personagem é a adolescente *Djena* de apenas “dezassete chuvas” que foi forçada a entrar num casamento deste tio, com homem mais velho que ela, mas que preferiu desafiar seu pai e morrer magrela, cadavérica: “*Djena* sem ninguém/do romance inocente/a tragédia bacilenta”. Eis o quanto custou *Djena*: “uma vaca/um saco de farinha/um tambor de cana/umas folhas de tabaco”. Foi isso que o suposto marido dela pagou ao pai dela. Morreu como todas as meninas na sua idade vítimas dessa prática, “com fome de amor”. *Djena* sem dúvida é foto, pela sua maneira de reverenciar a honra feminina, é louvor a mulher guineense: “*Djena* mulher de hoje”.

A insistência do gênio de Tcheka em retratar a nação como sonolenta e morta é índice da realidade trágica da nação e ao mesmo tempo mostra como o que o título do livro já traz, ou seja, o adormecimento da nação são esses problemas nacionais que a tradição ainda resguarda e são também eles o motivo da *insônia* do eu poético.

Vale ainda dizer aqui que *Djena* foneticamente é vizinha doutra forma crioula de chamar a Guiné: *Djiné*. Esta proximidade é intencional, conhecendo a tradição oral guineense de cuja apropriação Tcheka é mestre. Como forjasse *Djena* a personificar a terra trágica e ignorante que a Guiné, por um lado, ainda é.

1.3. A Nação como Diáspora

*Sonho Emigrante*⁸¹ é o sexto poema da segunda seção do **Noites de Insônia na Terra Adormecida**. Nele é que lemos a germinação da diáspora, seus motivos e esperanças. É um dos melhores poemas de Tcheka:

Este estar
assim
sem estar
faz mal-estar
já não
caibo nesta concha

deixem-me ser fonte
água
praia-mar...

⁸⁰ JUNIOR, op. cit., p.128.

⁸¹ TCHEKA, op.cit., p.60.

partir e ter de voltar
 rufar
 como as ondas do Geba
 vazar
 para encher depois

Quero estar
 mas cabendo minha concha!

Neste poema se vê duas castas de diáspora: a esotérica e exotérica. Esta é causa por aquela. Explico: o motivo da diáspora é “Este estar/assim/sem estar” que “faz mal-estar”. Ou seja, a vida na nação está sufocada, em completa inimizade com o cotidiano, com a política governativa (o poema é de 1989, durante a ditadura); a vida no torrão era antagonizada pela miséria, doenças (Tcheka perdeu um filho para a doença e por falta de medicamentos⁸²), injustiça, impunidade, desaparecimento de adversários de opinião ou ideologia – caça às bruxas. A liberdade de expressão não conhecia mais as praças da pátria, a evasão era a única saída, do contrário, a convivência infantil com “o silêncio” que sem dúvida atormenta “o poeta amordaçado”⁸³ do mesmo jeito que a massa não tinha voz senão para dizer “sim” ao ditador Vieira e seus sequazes que matavam e mandavam matar como quisessem, fazendo da Guiné uma excelente “selva tenebrosa/tendo perdido a verdadeira estrada” como narrou Dante (2004:25).

Estes motivos da diáspora estão também no *Desafio*⁸⁴, poema em que o eu poético compara o sul e o norte mostrando as mazelas daquele que é atrasado: “até parece que a Sul o tempo parou” ou que o sol não mais queima ou que a gente sulista foi privada da vontade de lucidez: “até parece que perdemos o Norte/e que o Sul é recôndito confinado à malvadez”, terra amarga como se a podridão social e política fosse sua sina, reminiscência dos “navios negreiros”; terra esfomeada, mingando ante as doenças sem redenção. Ou como Duarte (2008, p.15) o põe, os diversos níveis do desassossego nacional “apontaram a saída como solução: migrar ou melhor dizendo, fugir para, contraditoriamente, conquistar um dia o direito de voltar e permanecer na pátria”. É esse quadro de mal-estar que gera o sonho de evasão, de migrar, i.e., diáspora esotérica, querendo com isso dizer que o indivíduo vive ainda no seu país vive com a alma no estrangeiro, antes mesmo de diasporar-se o seu espírito já se desenraizava. É um desterritorialização interior, que vivemos bem antes de pisar na diáspora, expressada

⁸² Ibid., p.7.

⁸³ Ibid., p.47.

⁸⁴ Ibid., p.61.

no poema neste verso terrivelmente belo e universal: “já não/caibo nesta concha”. Eu perguntaria quem cabe?

Todos buscamos nos enraizar, nos assentar num solo nosso. Enraizamento é uma necessidade a mais importante na nossa vida. Ter sociedade, ter grupo, ter família sanguínea e cultural e de bandeira. É muito importante. Mas quem consegue caber na sua terrinha? Na sua *concha*? Sempre há alguma coisa que nos move a desenraizarmos mesmo que em espírito para outro lugar. Parece que o natural, desde Adão, é o êxodo, é a viagem, é a ir. Daí o eu poético gritar querendo liberdade e expressa isso na metáfora tripla da fonte, água e praia-mar. Esses elementos figuram uma única verdade e a repetição serve aqui apenas para enfatizar a necessidade: o que ele quer que se lhe deixe ser é livre para ir onde quer e voltar quando quer, mas em todos os sentidos: físico, mental, intelectual, espiritual, ideológico. Podemos dizer, ele queria liberdade para diaspোরar-se de todo. Mas a evasão que sonhava não era de imigrante que vai para nunca mais voltar, pelo contrário, sonha migrar como a fonte que se enche e seca, ou como a água do mar que vive uma constante viagem de ida e volta nas costas e entranhas das suas ondas.

Portanto, era isso que o eu poético queria também: “partir e ter de voltar/rufar/como as ondas do Geba/vazar/para encher depois”. Nesse ponto vemos então o que os teóricos afirmam: toda a diáspora pressupõe o retorno, leva-o no seu dentro. Em outras palavras, os imigrantes sempre carregam a esperança de que um dia vão voltar, é o esperança de *retour*: o poema *Esperança* expressa isso muito bem: “sonhava!//Sonho prometido/do lado de cá/da fronteira//Acordei/mas fiquei no sonho”. É que “cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor” (HALL, op.cit., p.28), como o eu poético de *Sonho Emigrante* poetou, o movimento é este: vazar/e tornar a encher”, como se o êxodo fosse esvaziamento, desenraizamento da alma, do ser, e o *retour au pays natal*, um enchimento, preenchimento, reenraizamento. Mas explica também o retorno ou o sonho de voltar o facto de a casa sempre ir conosco (no nível cultural, lingual, etc.) para a diáspora. Assim, semelhante ao que vemos em Odisseia, Ulisses logrando o regresso a casa-pátria, teve Sinuhe a sorte de regressar (bem como os judeus nos dois primeiros exílios) e inúmeros guineenses regressam.

Inúmeros guineenses regressam a Guiné por vários motivos. Assim como partir já se tornou, na cultura guineense, uma tradição, um costume, assim também o *retour*. A expressão “Tchon Tchoman” (O Chão Chamou-me), popularizada na música homônima do músico guineense, Ramiro Naka, carrega esta tese do regresso em que os guineenses

diasporizados vivem. Naka diz: “Tchon tchoman/son pa nbin/des anu i ka des dia//tera di branku/son nomi/ kansera.../el ki panu di kubri” (O Chão chamou-me/Tenho de ir/dez anos não são dez dias//a terra dos brancos/é só nome/canseira...//é que é o cobertor). Os que regressam normalmente alegam terem sido chamados pelo Chão, o que, *strictu sensus*, significa que regressando para prestar cultos aos deuses ou aos antepassados, contudo, *lactu sensus*, significa que estão sentindo fortemente na alma a necessidade de regressar e visitar ou ficar no seu país. E Naka sumariza o motivo do retorno com a hiperbólica frase: a terra dos brancos é apenas nome. Ou seja, só tem nome dos brancos, mas não tem facilidades, como o senso comum pensa: a diáspora é só cansa. Outro grande músico guineense, Bidinte, cuja música é como a de Naka mais presa aos ritmos tradicionais guineenses, cantou em *Samba da Imigração*: “Bin dja pa mi/Nha terra na tchoman/.../Imigrantis ka ten ora di durmi/Imigrantis ka ten kaminhu sertu di ianda/.../Imigrantes ka ten ora sertu di sunha”.⁸⁵

Vale também acrescentar que o retorno não é simples, porque a natureza ambulante da história não deixa de impor com suas influências ou consequências tanto nos que ficam na nação quanto nos diasporados, mudanças, rupturas, adições, ausências e presenças. Como disse Augel (op. cit., p.186): “A experiência vivenciada pela volta ao torrão natal, depois de um largo tempo num meio desenvolvido, pode provocar reações as mais diversas, tanto naquele que retorna quanto nos que o recebem”. Isso invalida a *recherche do temps perdu* que os retornados anseiam. Duarte coloca isso de uma forma forte dada a ilusão que a teoria do retorno encerra muita vez: “os personagens diaspóricos, em geral, são vítimas da crença de que voltando às origens recuperarão o tempo e o espaço perdidos”. E quem melhor explica isso é Hall (2003), emprestando os resultados duma pesquisa de Chamberlain. Cito-o:

Os entrevistados de Mary Chamberlain também falam eloquentemente da dificuldade sentida por muitos dos que retornam em se religar a suas sociedades de origem. Muitos sentem falta dos ritmos de vida cosmopolita com os quais tinham se aclimatado. Muitos sentem que a “terra” tornou-se irreconhecível. Em contrapartida, são vistos como se os elos naturais e espontâneos que antes possuíam tivessem sido interrompidos por suas experiências diaspóricas. Sentem-se felizes por estar em casa. Mas a história, de alguma forma, interveio irrevogavelmente (p.27).

⁸⁵ “Venha já a mim,/Minha terra chama-me/.../Imigrantes não têm a hora de dormir/Imigrantes não têm caminho certo de andar/Imigrantes não têm hora apropriada para sonhar”.

Para nós, não apenas se sentem “felizes por estar em casa”, mas que também sentem-se infelizes por e apesar de estar em casa, pelas metamorfoses com que a história unge os remanescentes e os da diáspora⁸⁶. Contudo, pensamos também que a intervenção da história não seja irrevogável como Hall comentou, mas que sempre o tempo aperfeiçoa as relações dos recém-retornados e o seu torrão natal, moldando cada um deles através duma convivência realista com a comunidade bem como uma determinação consciente de buscar e reconquistar antigos sentidos e símbolos e dialogar com os novos braços que a cultura local desenvolveu.

Alguns não conseguem esperar que o tempo (indefinido, por natureza) lhes auxilie na reconexão com a terra, e voltam à sua pátria diaspórica. Mas a maioria consegue e permanece. Esses reconquistam o *pays natal*, mas jamais originalmente (se é que podemos falar nesse tom) porque o retorno é “matéria do anseio e de orações... nunca acontece como é imaginado. Não há retorno definitivo”, como asseverou John Berger (citado por BHABHA, 1998, p.232); tampouco pleno. Pois “de exílio a exílio haverá sempre algo que irremediavelmente faltará, perdido sem remédio nos interstícios da geografia ou da história: ferida jamais fechada, obsessivamente remexida, a supurar por dentro, sem apelo” (José Augusto Seabra apud Duarte, 2008, p.105). Inocência Mata (2004:32) fala quanto isso do “eterno exílio dos imigrantes”.

Isso mostra que o regresso dos diasporados é mais querência que realidade, mais em potência, i.e., é mais um sonho, um desejo e uma esperança que um facto na sua experiência de mundanos. Como brada o eu poético de *Esperança*: “Apenas queria/estar no regaço/da terra-mãe/ver o sol entrelaçado/na noite/e nas paredes/da madrugada/beijar a liberdade”. A liberdade para ele só se encontra no seu lar-tabanca, mas como dissemos, isso é mais desejo, esperança, como o próprio título do poema diz. Na verdade, mormente, a vida dos exilados parece mais marcada pela “impossibilidade do retorno à terra natal” (Queiroz, 1998:22), entendendo-se o retorno não apenas físico, mas cultural, espiritual e religioso, etc. São exemplo disso os milhares de guineenses escravizados e vendidos para as Américas bem como seus filhos que nunca mais regressariam a seu *fatherland*.

Vale por fim acrescentar que o poema é composto por 4 estrofes de 8, 3,2 e 8 versos, todos brancos e livres. Novamente, Tcheka impõe ao poema um dado que não

⁸⁶ Se me for aceitável uma nota pessoal: o nosso irmão que, depois de 6 anos a viver em Ceará, regressou há um ano para a nossa terra, disse-nos recentemente numa conversa sentida e moderníssima pelo aplicativo WhatsApp: “estou a viver no meu país como se fosse no estrangeiro”, ou seja: ele não se encontra mais naquele mundo como não se encontrava cá.

pode passar despercebido ao olhar da análise-comentário: a repetição do som S presente na última sílaba do título *Esperança*. Falamos de palavras como *sono*, *solucei*, *silêncio*, *sufoquei*, *sonhava*, *regaço*, *sol*, e *entrelaçado*. Com essa repetição exaustiva o poeta quer mostrar que a esperança é a alma deste poema, a sua chave hermenêutica.

1.4. A Criança como Nação

A tese das crianças como figurações da nação ocupa toda a última parte do **Noites de Insónia...** que Tcheka chamou de **Canto Menino**, onde colocou 8 poemas, todos dedicados a uma solidariedade com as crianças guineenses nesta visão de que são o amanhã da terra: “Exorciso o paludismo/apeio a poliomielite/amputo a desgraça/e eis a graça da criança florescendo a vida” (TCHEKA, 1996:125). Em outro lugar, o eu lírico vê na vida de Piquinote “menino de África”, órfão a incerteza do futuro: “a tua fé/chama-se amanhã/um amanhã qualquer/ que há-de-vir”. Numa nação adormecida o que aconteceria com os mais novos? Essa é a pergunta principal que norteia essa incursão na realidade dos que consideramos a flor da luta. Para Tcheka estão “Desesperados” (p.121), por causa da fome, do abandono. Para o eu poético de “Chamo-me Menino” que diz “Sou filho da miséria/escarada/enteado da vida/entreaberta” é como se a nação fosse raquítica, esquecida, órfã, uma criança abandona ao “Refrão da Fome” (p.116). Aqui vemos a justaposição da dor e da esperança. A imagem da criança é representação da esperança, mas aqui vemos que está marcada pela dor: a esperança é dorida, é esfomeada de vida, doente como as crianças mendicantes das ruas de Bissau. Mas ao mesmo tempo, elas são e vivem a esperança. E é o primeiro poema desta seção (o mais poético e o melhor, sem a natiolatria e panfletismo que marca os outros sete) o sujeito lírico é uma criança que sentado “num canto da minha tabanca/embalado pela sonata das palmeiras” vagueia pelo pensamento, viaja, migra com o espírito (o vento sopra onde quer!) fazendo do olhar um barco aproando ir além do horizonte, “além onde a vista não chega” e ali é que descobre que o mundo não é apenas a sua vila: é a imaginação infundindo vida a um prisioneiro numa *terra desolada*: “afinal o manto azul/das nuvens/cobre o céu de outras tabancas/noutras terras”. Quando conseguiu vislumbrar outras terras é que, como que num exercício de comparação, volta-se para o “coração da minha tabanca/ que agarrava o dia/na ponta dos arados”. A lavoura é fabricação da esperança, é esperança em si, e é isso que o menino lê na sua viagem imaginária. Voltando a terra vê-a “amanhanado o amanhã/no

chão que logo será fartura” (idem, p.113-114). A dor e a esperança, em toda a obra de Tcheka, andam juntas, justapostas. Nele a morte é vida, a tragédia é alegria, o desespero é esperança e vice-versa. A mesma criança guineense que não tinha futuro outra hora, é o que agora vê na persistência do lavrador que há esperança, há amanhã para a sua nação, para a criança cuja má vida ele denuncia com palavras-terror.

2. A NARRAÇÃO DA DIÁSPORA

I

Tony Tcheka chamou a terceira seção do **Noites de Insónia...** de *Sonho-Caravela* e ofereceu-lhe somente 8 poemas. A porta de entrada para esta seção é um poema homônimo de duas estrofes, sendo a primeira um terceto livre e branco, e a outra, irregular. É um poema de 1977, logo só faziam 4 anos de pós-independência do país. O poema é um sonho-desejo de ver construída com ajuda variada a nação do eu poético, como diz: “ajudando a construir/a minha pátria-tabanca”⁸⁷. A evocação da imagem de *caravelas* é uma referência à história colonial portuguesa (e guineense) e Camões *Os Lusíadas* onde aparece o gigante Adamastor nomeadamente no quinto canto desse clássico, alegoria do tormento do cabo da boa esperança. A preocupação com o espaço é autoevidente neste poema, o que vincula Tcheka a uma tendência contemporânea, o de valorização ou reflexão dos espaços. Segundo Genette (1972),

a linguagem, o pensamento, a arte contemporânea são *especializados* ou pelo menos comprovam uma ampliação notável da importância concedida ao espaço, manifestam uma valorização do espaço; (...) o espaço das representações contemporâneas é *um só*, ou, pelo menos, apesar ou além das diferenças de registros e os contrastes de interpretação que o diversifica, é suscetível de uma redução à unidade; enfim, tal unidade baseia-se, evidentemente em alguns traços particulares que distinguem nosso espaço, ou melhor, a ideia que temos do espaço, da que tinham os homens de ontem ou de outrora (p.99-100).

Este poema sugere também uma visão interessante: a diáspora. Nele, o eu poético sonho com *caravelas* viajando o mesmo mar de ontem que se fez rota-raiz para a diáspora forçada dos portugueses que “dobraram o adamastor” bem como escravos guineenses para as Américas, mas agora é diferente. Não vinham mais essas caravelas com o mesmo propósito, “Vinham com outros homens pelos mesmos mares agora navegáveis”, ou seja, não vinham mais os estrangeiros para exploração, para dominação, para discriminação, mas para amizade, irmandade: “Vinham de braços abertos/com cravos vermelhos/calando os fuzis”. É 1977, a guerra já havia findado no coração deste persona poético, rancor não tinha lugar, mas a abertura da fronteira

⁸⁷ Ibid., p.55.

marítima para a colaboração, diálogo, em nome de comungar o mundo, porque “São luso-irmãos/caras-brazucas/nórdicos... vikings.../Tudo gente de nação valente” hospedados em Guiné, para apoiar nas diversas áreas que, país infante, carecia. Contudo, a construção da nação é um sonho, um desejo, uma esperança: como lemos em outro lugar: “imagino-te (...)/renascendo como companheira do mundo novo” (TCHEKA, op. cit., p.59). Como intelectual, ele é consciente da sua missão de, no campo cultural, construir também a sua nação.

É importante ressaltar ainda que o poema chama atenção, apesar da ausência da rima convencional, pela consciente repetição de consoantes e sons espalhados pelo corpo do poema. Por exemplo, a repetição do consoante *v* por 11 vezes (em caravelas, deveras, vinham, navegáveis, cravos, vikings, valentes) e dos nasais *nh, m e n* (em sonhei, mesmas, Adamastor, homens, embainhadas, vinham, minha,, construir, mares, santos, nórdicos, etc.). Este último é mais numeroso no texto. A aliteração é um recurso dilecto de Tcheka, mas não o usa de modo desproporcional, senão sempre em completa ligação com o espírito, a ideia central do poema. Neste caso, cada um desses elementos alude à temática *sonho e caravela*.

Ao abrir suas portas para a colaboração abria-se também para dar enraizamento a outros povos de outros chãos, céus, culturas, filosofias, religiões, línguas, etc. e o resultado disso hoje já se vê: uma Guiné-Bissau cada dia mais mestiça, espaço de senegaleses, nigerianos, liberianos, gambianos, conacrienses, cabo-verdianos, americanos, brasileiros, indianos, libaneses, mauritanianos, etc. Esta abertura aos povos que ontem haviam sido inimigos não é novidade. Num olhar cuidadoso às profundezas da nação, vemos claramente quão quimérica é esta entidade: é que no palco estranho da nação, tudo que temos é uma dança de várias diásporas; uma melodia composta de notas divergentes-unas; a nação é um arco-íris étnico, cultural, lingual, religioso, cosmogônico, regional, continental etc. Seria inverossímil afirmar que é a diáspora a própria essência da nação?

De Ortega y Gasset (op. cit., p.96-97) emprestamos uma passagem interessante e profunda que pode nos mostrar a riqueza do fusionamento, de uma coisa ser mais na interligação que se estabelece com outros elementos:

Quão pouco seria uma coisa se fosse só o que é no seu isolamento! Quão pobre, erma e apagada! Dir-se-ia haver em cada uma certa potencialidade secreta para ser muito mais, libertando-se e expandindo-se quando outra ou outras entram em relação com ela. Dir-se-ia que cada coisa é fecundada pelas demais; que se desejam como macho e fêmea; que se amam e aspiram casar-se, juntar-se em

sociedades, em organismos, em edifícios, em cosmos. Isso que chamamos “Natureza” não é senão a máxima estrutura em que entraram todos os elementos materiais. E a natureza é obra de amor, porque significa geração, engendrarem-se umas coisas de outras, nascer uma da outra, onde estava premeditada, preformada, virtualmente inclusa.

A Guiné-Bissau é uma cabaça multiétnica, repleta de nativos, imigrantes, exilados, expatriados, refugiados, nômades, em suma, tribos que migraram de diversas partes do continente por vários motivos e há séculos estão enraizados, transculturados, pertencendo, compondo a actual Guiné-Bissau. Alargando, portanto, o raciocínio: emergirá também diante de nós, as Arábias, e depois as Europas, seguidas das Ásias e das Américas. “Nossos povos têm suas raízes nos – ou, mais precisamente, podem traçar suas rotas a partir dos – quatro cantos do globo, desde a Europa, África, Ásia” e América; “foram forçados a se juntar no quarto canto, na cena primária do Mundo Novo” (HALL, op. cit., p.31). Suas *raízes e rotas* são miscigenadas. A imigração ou a diáspora é a sombra da nação. Por isso a Guiné é desde seu surgimento com as colonizações um país caracterizado pela mescla de culturas e línguas. E assim temos por verdadeiro o dizer de Roland Walter (2009:37), para quem a nação e a diáspora “escrevem textos e subtextos na mesma página”, como fossem siameses. E tanto Hall quanto Walter não ecoam o lapidar *Qu’est-ce qu’une nation?* de Ernst Renan? A nação é sobretudo uma vitória do homem enquanto um ser diaspórico sobre a geopolítica na medida em que é ela quem disjunta os povos que a diáspora, alterego da nação, aglomera, fusiona lusos-irmãos, caras brazucas, vikings, nórdicos, etc. *In other words*, a nação é sobretudo uma vitória da diáspora. E o singular na Guiné-Bissau é justamente o ser uma nação e uma cultura diaspórica, “resultado do maior entrelaçamento e fusão, na folha da sociedade colonial, de diferentes elementos culturais africanos, asiáticos e europeus” (Hall, op. cit., p.31). É nesse sentido que Édouard Glissant (2006, p.17-18) fala de Crioulização:

um encontro de elementos culturais vindos de horizontes absolutamente diversos e que realmente se crioulizam, se imbricam e se confundem um no outro para dar nascimento ao lago absolutamente imprevisível, absolutamente novo – a realidade crioula

Para ele, é isso “o mundo se criouliza”, mas para nós, o mundo é essencialmente crioulo, crioulizado. Fica claro sobretudo quando lemos Glissant com o microscópio de

Renan em *O que é a nação?* que a criouliização⁸⁸ é uma realidade irrefragável: “Em toda parte, hibridismo, *différance*” (Hall, op. cit., p.33). A divisa de Hall é inegável. Utópicas e absurdas são as tentativas de busca duma origem univocamente purista: é a criouliização, por essência, a originalidade dos povos e nações. E criouliização é produto da diferença, sim, da diáspora. Portanto, para que haja diáspora, mister é que haja diferença, mas não somente como separação, mas antes como porta de passagem à unidade, imbricação, acoplamento, miscigenação. Em qualquer nível. (O mundo precisa permanecer diferente).

A força de Tcheka está em ter mostrado que a poesia é que deve adentrar este universo obscuro e invisível para o olhar comum. Ele mostra a capacidade da literatura (e sua função) de revelar as origens e essências das coisas, dos homens, dos sentimentos, das palavras, das verdades, das comunidades: é aqui que para Aristóteles⁸⁹ ela supera a história, por ser universal. Segundo Ângelo Monteiro (2012, p.83), essa sempre foi, quando autêntica, a função precípua da poesia, esse desvelamento da nossa alma, pois

a função da Poesia foi sempre a de principalmente descer às profundezas da nossa origem para nela recolher o fogo perdido de todos os raios, bem como as forças plasmadoras de todos os símbolos que dormitam para além das palavras utensiliares que, forjando apenas a linguagem da comunicação cotidiana, desconhecem a hermenêutica dos princípios como dos fins tanto do homem como do cosmo.

Romper, fissurar, subverter (ou também manter) o senso comum, muitas vezes com a sua própria linguagem, interessa muito a poesia justamente por esse objetivo de fazer-nos regressar às fontes, de nos desvelar a nossa alteza e imperfeição, pequenez e grandeza, completude e imperfeição, acabamento inacabado, nossas ambiguidades, nossas crueldades que o hábito esconde. Ela é exatamente o principal dono desta busca ou rebusca das *sources* da alma individual ou nacional, é ela que nos revela o que somos e o que somos é puramente criouliizado:

Somos todos feitos do que os outros seres humanos nos dão: primeiros os nossos pais, depois aqueles que nos cercam; a literatura ao infinito essa possibilidade de interação com os outros e, por isso, nos enriquece infinitamente. Ela nos proporciona sensações insubstituíveis que fazem o mundo real use tornar mais pleno de sentido e mais belo. Longe de ser um simples entretenimento, uma distração reservada às

⁸⁸ “A palavra criouliização, obviamente, vem do termo crioulo (a) e da realidade das línguas crioulas. E o que é uma língua crioula? É uma língua compósita, nascida do contato entre elementos linguísticos absolutamente heterogêneos uns aos outros” (GLISSANT, op. cit., p.24).

⁸⁹ 2010, p.43.

peessoas educadas, ela permite que cada um responda à sua vocação de ser humano” (TODOROV, id., pp. 23-24).

Abrir-se novamente, depois da guerra, para povos do mundo inteiro não era novidade, e para o eu poético era muito mais significativo: significava que a fraternidade com outros povos não apequena a nação, pelo contrário, a constrói, a semeia, a fecunda, a lavra, a pesca, a encaminha rumo ao seu destino glorioso.

A abertura para o outro é de facto o fundamento, o nascimento para a existência no seu potencial mais elevado; não o fechamento, e não a religião da nação, e não a rigidez da fronteira, mas a sua maleabilidade é que funda, rega, e floresce a nação: nenhuma árvore permanece com apenas uma raiz, enraizar-se implica multiplicação de raízes, aprofundar rizomas. Por isso, Europa e América, todos tinham espaço, como fora no passado. Isso é muito significativo, pois mostrava que a guerra de 11 anos era contra o colonialismo e não contra o povo português. Tanto é que Portugal foi parceiro e até hoje é da Guiné. Com este poema, temos que é a diáspora que constrói a nação, embora não do zero, mas é seu elemento fundamental, sua definição. Como se o mundo fosse uma caravela, uma viagem e seu porto fosse a Guiné-Bissau. E o contrário é belo é válido também.

II

O “Diasporando” (pp.36-37), décimo oitavo poema do **Guiné, Sabura que Dói**, é exemplo de como o tema da diáspora é caro ao Tcheka, ele próprio, por anos, imigrante em Portugal, além disso, um andarilho em nome da literatura e da cultura, de facto, um cosmopolita.

Em português não existe como verbo. Tony Tcheka ao neologizar não está simplesmente querendo participar de certa “transgressão da linguagem”, mas, pelo contrário, o seu eu poético, neste poema, está buscando personificar um estado contínuo e por esta necessidade neologizou o substantivo *diáspora*. Ou seja, ao migrar para outro chão, o migrante não chega e simplesmente se instala, a diásporização não é estática, é contínua por causa da vivência bifurcada do migrante, que vive no hoje e no ontem, no cá forasteiro e no lá nacional. No gerúndio, o neologismo sugere a ideia de contínua estrangeiridade, desenraizamento insolúvel.

A primeira estrofe inicia da forma típica de Tcheka, quando está no seu melhor: “Alados/chegamos/africanamente”. Primeiro, é fácil ver que o persona poético está a falar dos migrantes africanos em geral, e da diáspora anonimamente, i.e., sem dizer o

nome do lugar anfitrião como forma de universalizar o fenômeno, a experiência. Portanto, os migrantes chegaram no solo estrangeiro via avião. Segundo, o encadeamento dos versos tem mais a dizer: o adjetivo *alados* é impuro em si mesmo, é da casta dos derivados, i.e., é mistura de dois elementos *ala* (palavra latina para asa) e o sufixo *do*. Temos então uma palavra cuja raiz se encontra em outro solo e tempo e céu, mas que gerou outra que migrou para outro solo, temo e dinastia. É diaspórica esta palavra de outro modo ainda: vem de *alatus* em latim, logo é um decalque, tradução literal. Com sua função natural de adjetivar cumpre o papel de mostrar como “chegamos”, mas o encadeamento diz mais, novamente: a solidão de *alados* no primeiro verso casa perfeitamente com a tese acima defendida de que o título do poema no modo gerúndio aponta para a diaspóridade contínua, dito doutro modo: o que tem asas, como os aviões, vivem esta vida ambulante. Há maior viajante que o avião, que os alados?

Nesta primeira estrofe, vemos que parte da diáspora é obviamente a viagem, não importando o motivo. Na segunda, os migrantes já estão assentados e a vida estrangeira começa a desenrolar-se na esteira do desassossego, mas como os migrantes são “Filhos e netos/da mama calma/e do papa sossego” não reagem de outra maneira senão com paciência, por estar em espaço alheio. Tcheka arquitecta duma forma sugestiva: “engordamos a paciência/para armazenar o desconforto//silenciosamente/mutámos/para ficar/sem estar”. O que eu poético está a expressar é a realidade que já acima frisamos. Imerso na esperança-certeza do regresso para a terra natal e armado com a ideia de que só está no estrangeiro porque, como dizem os guineenses, *foi buscar a vida*, e deve ganhá-la para poder regressar, essas coisas fazem os imigrantes suportarem muita coisa. O génio de Tcheka está no fato de ter preferido hiperbolizar esta realizada com o *engordamos e armazenamos*.

A *paciência* suporta, mas há um armazém onde tudo é guardado, não esquecido, pois, para os humanos, a via do esquecimento muita vez é a via da desvalorização das coisas. *Armazenar* os dissabores da diáspora é uma imagem muito forte. Os imigrantes devem trabalhar em armazéns como estivadores, e de facto este é muita vez o destino de muitos. Ao usar este verbo, e ainda no infinitivo, o poeta quer enfatizar a quantidade dos *desconfortos* por que os migrantes passam, mas, por serem descendentes da calma e do sossego, silenciosamente suportam. O silêncio diante dos mal-estares leva a tomada de consciência, a realidade é a maior professora: os migrantes notam que *estar*, ou seja, aquele chegar com que sonhavam era ilusão, pois lá não passam de “os negados do bem-estar”, e que diáspora na verdade significa mais diasporando, ativam as asas:

“ilegitimados/da sorte”, ou seja, vistos como ilegais nos documentos, mas no próprio ser-estar, os migrantes só querem ficar, mas desistindo de estar, de enraizar. Daí o poema iniciar dizendo que os migrantes é que são alados e não e/ou como os aviões através se tornam partícipes da migração, da diáspora.

Eis o “desconforto”, outro nome para diáspora. Fica-se não se está, porque a terra anfitriã é sempre estrangeira e sempre os migrantes são sempre *outsiders* (i.e., nunca totalmente enraizados) e estão sempre diasporando, porque a experiência é constante. Ficar sem estar é viver num lugar, mas excluído dele. Em muitos cresce o ódio, mas em muitos o adiamento de brigas: “aprendemos a falar de boca fechada/e a saborear a saliva amarga da desgraça//ao sol/à chuva/dia/e noite”, sempre a mesmo dissabor existencial. E diáspora segue sendo uma só palavra: *desgraça*. Nisso de sofrer essa *desgraça* há “partos adiados”, ou seja, sonhos postergados, dentre eles, talvez o de regresso.

A incerteza da diáspora gera medo, com migrantes que chegaram com esperanças e projetos e promessas, mas a diáspora desengana-os, a sua realidade é mais complexa e dura e parece que a *desgraça* gosta de “corpos ébanos” o que os imigrantes, “suados”, abraçam com “lágrimas/destilando/medos/de sonhos/desasados” ou projetos abortados.

A última estrofe do poema é chamativa: “erramos/no desconforto/desesperado/da diáspora”. Ou seja, diante de todo o desconforto, muita vez desumano, os migrantes sentem como erro a decisão que tomaram de partir de casa, para ir, como dizem os guineenses, *andar o mundo*. Ou seja, não valeu a pena migrar se o que se deixou para trás é o que lhes espera a frente, ou pior. Mas o arrependimento não é vazio. Um migrante só se arrepende em relação ao que deixou para trás, a sua própria nação, o mal-estar da diáspora é sempre comparado a *calma* e *sossego* da nação.

Mas neste chegar “africanamente” há outras coisas a observar. Todo o desespero para sair do país, é não recompensado pela realidade da diáspora, em muitos casos, ou pelo menos, na diáspora africana ou guineense em Portugal que o que Tcheka entende melhor. A diáspora se apresenta como uma alegoria da nação, pela semelhança dos sofrimentos que fez o eu poético reconhecer: *erramos* ante o *desconforto* e *desespero*. A diáspora ainda que não no quesito espaço, mas espiritualmente e financeiramente, entretanto, revela-se nos imigrantes igual ou pior que o país de origem: trabalham apenas para sobreviver, pagam ao país anfitrião para estar. É esse o desconforto de que

o eu poético fala no poema. É um sentimento terrível de desperdício, de engano, de arrependimento.

Mas o *diasporando* ganha ainda mais significado, no facto de que, mesmo diante de tanto desconforto, o migrante ainda segue sendo “filhos e netos/ da mama calma/ e do papa sossego” esperando sempre uma melhoria. É que a diáspora, por ser materialmente melhor que o país de origem e em possibilidades de emprego mais atractivo, o migrante não regressa facilmente, porque sabe que a sensação de fracassado quando regressar de mãos vazias é mais pesado do que o peso da diáspora, por isso, mesmo achando que “erramos”, segue no “desconforto”, mudando de países, em busca de melhoria. Por exemplo, desde a crise econômica de 2008 os migrantes guineenses, mais especificamente, têm vindo a mudar de Lisboa para as cidades de Inglaterra e Suíça e França entre outros, sendo o regresso ao país de origem, sempre descartado pela imensa maioria. E assim o fenómeno de diasporação contínua é justificado, e por sua vez, o título do poema, “Diasporando”. E é assim que a diáspora é uma outra alegoria da nação, um seu símbolo, um lugar em que o homem não se encontra, não está, apenas fica: uma *concha* em que o ser não cabe.

No caso da Guiné, diasporar-se significava fugir da morte, do medo, do desespero, da ditadura, da guerra, das instabilidades militares e sucessivos golpes de estado com ações armadas, desaparecimento de inimigos políticos, mas ao se chegar na Europa, o sentimento de prisão é o mesmo, por causa da vida totalmente gueto ou *beco* (para usar imagem tchekana) que acomete o imigrante aí. É nisso que a diáspora é tratada também, por Tcheka, não só como lugar em que o homem se encontra e constrói família e melhora sua vida, estuda, e enriquece, mas também onde ele não se encontra e é atormentado do mesmo modo que era no país.

Esse poema apesar de claramente falar do migrante africano, pinta um quadro universal, já a diáspora é a realidade de milhares de povos desde o principio do mundo. No *Pentateuco*, lê-se que é desde o início que o homem migra em busca de condições favoráveis, com os impérios que dominaram o mundo, vindo desde o babilônio, o medo-persa, o grego, o romano, atrocidades como o colonialismo, o nazismo, o fascismo, o comunismo-socialismo, ou também as guerras mundiais e civis, os genocídios, a fome extrema, a pobreza, têm impingido a diasporização desde as eras.

De facto, o homem é um expert em migração, de modo que, abrindo parênteses, não é entendível a xenofobia extrema de muitos e nem o seu racismo, pois a mistura de povos é algo muito natural nos seres humanos. Até os judeus, com seu sistema religioso

mais fechado, no próprio Torá, tinham desde o século XIV a.C. isto: Haverá uma mesma lei para o natural e para o estrangeiro que peregrinar entre vós” (Êxodo 12:49) e ainda “Ao estrangeiro não maltratarás, nem o oprimirás; pois vós fostes estrangeiros na terra do Egito” (22:21) e ainda quase o mesmo “Outrossim, não oprimirás o estrangeiro; pois vós conheceis o coração do estrangeiro, porque fostes estrangeiros na terra do Egito” (23:9). Essa ignorância da condição de estrangeiro que cerca e atravessa a humanidade é que leva aos acessos de xenofobia e racismo que o migrante passa, o seu *desconforto*, ao seu ficar mas não estar. O *Diasporando* é um “triste e desconcertante espelho daquela natureza” (CHESTERTON, 2015, p.89). Mas esse espelho não se limita a África, mas, alargando mais as fronteiras, é da realidade brasileira antiga e hodierna, e, como já disse, do mundo.

III

A maneira como estamos trabalhando com a diáspora neste trabalho exige-nos falar aqui de outro tipo de diáspora, a interna, i.e., em que o indivíduo migra de uma cidade para outra do mesmo país. De certa, é uma diasporização esotérica. É o que encontramos no poema em “Noba di Prasa” (Novas da Cidade) (TCHEKA, 1996, p.21). O poema é sobre Binta, uma moça do interior que, como os que viajam para Europa, confiou nos boatos sobre a cidade e migrou, confiou, sim, naquelas velhas conversas de que “sabi i li na prasa/kasabi i la na tabanka//Kuma/kanta na matu/i tchur/riba di kurpu di kansera//Kuma/ora sukuru/iabri si mantu na matu/sol tai ardi na prasa” (felicidade reside na cidade/mas no interior, a angústia//Diz-se que/cantar no mato/é choro/sobre o corpo da cansaço//Diz-se que/ quando a escuridão/estende seu cobertor no mato/na cidade, é o sol a arder). Crente nestas novas, a moça migrou. Mas, como os migrantes de Rossio, na cidade, desempregada e falida, caiu na loucura da prostituição, mas não sem se render ao arrependimento e a nostalgia da sua tabanca. Binta restou apenas com os pensamentos no que perdeu, ao desenraizar-se.

Os interioranos, na Guiné, são fáceis de reparar, aos olhos dos da cidade. Da forma como vestem-se, como falam, como andam, como agem, etc. Carregam o estigma do outro, a marca do desenraizamento, mesmo estando no próprio país. É como se fossem estrangeiros, ainda que falassem a mesma língua. Todos nós, interioranos, só pensamos em evadir das matas que rodeiam nossas aldeias, sonhamos toda a hora com a vida na capital, ninguém pensa no que perderá se abandonar o seu habitat, tampouco quanto de espírito lhe custará o incerto estamento na cidade. A cidade é uma confusão, uma desilusão, uma desgraça para os interioranos, parece que para eles não tem espaço.

É importante observar que é a mesma experiência que os que vão a Europa vivem. E este poema é erguido como que dizendo: a diáspora não é apenas o que encontramos fora do país, mas vivêmo-la também aqui dentro da nossa nação: a mesma diminuição do outro que sofremos no exterior, na nação fazemos o mesmo com nossos próprios; a mesma desgraça e indiferença com que somos vitimados no estrangeiro, é que brindamos os interioranos, nossos irmãos. Como aponta Genette (1972) “toda diferença é uma semelhança que usa a surpresa, o Outro é um estado paradoxal do Mesmo, digamos mais brutalmente, com a locução familiar: o Outro *dá no Mesmo* (p.21).

Eis a força da poesia no seu compromisso com a verdade que os homens, que o cotidiano e a urbanidade escondem, mas, Tcheka, entra no amago do próprio cotidiano para mostrar-nos o que somos: somos todos violadores da *Golden Rule*, mas ao mesmo tempo, queremos que, em relação a nós, os outros respeitem-na. É que vemos como a poesia é mais verdadeira que a história. Justamente porque, como disse Chesterton (2015:229), “a poesia está muito mais próxima da realidade do que todas as outras ocupações humanas”. Mas Todorov (2009, p.63) explica isso melhor ainda:

Se os poetas têm verdadeiramente como missão revelar aos homens as leis secretas do mundo, não se pode mais dizer que a verdade não tem nada a ver com suas canções. (...) A arte e a poesia se referem a verdade.

Embora esta verdade não seja a verdade científica, mas a artística. Ou seja: a ciência vai para a verdade da correspondência ou adequação; a arte para a verdade do desvelamento.

Vale ainda ressaltar o que é o fio secreto de Tcheka – o paradoxo: e observemos que a antítese aqui é clara: a cidade e a província ou cosmopolitismo e provincianismo. Os opostos duelam-se. Mas o paradoxo vai ser mais belamente conseguido no confronto do que esses dois lócus oferecem para os que neles residem: felicidade e angústia, canto e choro, a escuridão e o sol ardente. E o espírito da Binta é que é palco desses duelos todos. É como se ela fosse uma estrada de mão dupla, em que esses elementos trafegam simultaneamente, em ida e vida.

Mas a contraposição não é somente confronto, mas quando se trata de movimentação humana, o paradoxo ganha mais força. Ou seja, as díades não estarão em confronto apenas, com a migração de Binta, mas entrelaçarão no próprio corpo da experiência do imigrante numa relação de justaposição, de simultaneidade: é esse o

efeito que Tcheka quer no poema e é o que julgamos ter descoberto e exposto com o título deste trabalho investigativo.

Menção merece o espaço.

O espaço também carrega em si o paradoxo tchekano: é espaço e não é espaço, a um só tempo. O espaço diaspórico existe e não existe. Porque estamos nele, mas a realidade nos mostra fora dele, é uma necessidade, é um sonho, uma esperança. É nele que o buscamos, que o conquistamos, em busca de enraizamento. É ele que nos expulsa e é ele que tanto nos dá nostalgia. É assim também que percebemos que a antítese justifica melhor a nossa visão da diáspora esotérica: fácil de entender quando entendemos que é possível estar e não estar em si mesmo quando a realidade que nos rodeia é a convivência com a dor, com a negação, com o desenraizamento.

Fazer do paradoxo o leito deste poema tão belo é que eleva a pena de Tcheka. É que de facto na vivência do *Dasein diaspórico* o paralelismo, a sintetização dos contrários é absoluta, inevitável e involuntária. A comparação, a confrontação dos opostos: o migrante vai comparar a cidade ao campo, as casas, os bairros, os homens, as mulheres, as crianças, os costumes, a ética, etc. esta comparação é involuntária e é nela principalmente, que a saudade se assenta para reinar, pois o migrante ganha a consciência, sente que a escolha da migração não foi feliz. O paradoxo se instala. Quer ficar porque a cidade oferece alguns benefícios, mas nega outros. Quer regressar, mas sabe que a província também não é paraíso.

É nesse sentido que falamos acima da busca por uma simultaneidade de estados psicológicos, de realidades, de vontades, de dores diferentes e de esperanças divergentes. É aqui que um migrante, por exemplo, que estava nos armazéns da cidade com o corpo, mas a memória, a um só tempo, transporta-lhe para a província. É antítese que nos mostra como tudo no mundo é híbrido, é constituído de não uma raiz ou corpo: a dor traz esperança, e a esperança é dolorosa. A província é lar, mas também estranho ao mesmo tempo. Daí o êxodo de Binta. Mas a cidade além de inferno, também é esperança, possibilita a revelação, a visão do que é essencial, do que vale a pena, e de como a nossa casa afinal não é feia nem estreita como lá pensávamos. É o paradoxo que explica a vida, que numa espécie de alegorização imperfeita, encarna a vida como ela realmente é: mistura, variedade, criouliização, *in a word*, diáspora.

Diante disso, não só reafirmamos a inevitabilidade do êxodo, mas somos forçados a afirmar também a inevitabilidade do paradoxo na obra de Tcheka não é senão a alma, o espírito, o fio secreto que liga todas peças poéticas, os melhores e os piores,

dos maiores aos menores. E isso é belo. E isso é humano. E isso é verdadeiro, é real. O paradoxo é inevitável. Porque o homem é inevitável. Porque o espaço é inevitável.

2.1. Diáspora como Inferno ou A Morte das Ilusões

De certo modo, a diáspora é um deserto. É um deserto porque é uma ilusão, uma miragem para o migrante, pois antes da partida, o destino (Portugal, França ou Brasil) se lhe mostra um paraíso, mas quando chega nesses lugares descobre com pesar que tudo era falso, que era um deserto repleto de escorpiões e serpentes que lutam contra a sua permanência. E que até os empregos, as moradias, etc. têm nacionalidades ou pigmentação, como Eugene Peterson (2008), é “como um desses pequenos veios d’água que, à distância, parecem existir no deserto, mas quando se chega mais próximo de suas margens, descobre-se que o leite está seco” (p.93).

I

Em *Sonho-Caravela*, a diáspora é apresentada sendo a Guiné o lócus anfitrião. Mas em *Falsa Valsa*⁹⁰, o destino é Portugal, anfitrião “da grande leva de migração de guineenses imediatamente após a independência”. “Tratava-se sobretudo de africanos aculturados, “crioulizados” (AUGEL, op. cit., p.186), mas também de meros migrantes. O poema foi escrito em Lisboa:

na mesa/falho de tudo/gira uma falsa/valsa//a velha plaina/o martelo/o
cutelo/o malho/não fazem pão/não há manhã/que amaine o suor/feito
gotas de cansaço/o tacho faminto/sobre-a-mesa/plaina lentamente a
fome

O poema é sobre a dura vida de um carpinteiro imigrante em Lisboa. A sua fome, em meio ao toque de valsa, por causa do desemprego: “a velha plaina/o martelho/o cutelo/o malho/não fazem pão”. Ante a causticidade da sua vida, acorda cedo em busca de alguma labuta, mas só logra cansaço, a fome aumentando dia a dia. Eis um retrato muito fiel da vida na diáspora. É o que Mário, personagem de Filinto Barros (AUGEL, op. cit., p.187), sintetiza: “Para estes *brancos*, diferentes dos da época colonial, todos somos *pretos*, pobres e ladrões”. Ao lado de outros fatores, eis muita vez a causa do desemprego. A diáspora é uma falsa valsa, eis o argumento central. É esse também o

⁹⁰ Ibid., p.56.

tom do *Ceia Operária*⁹¹:

Um copo-três
tinto
do tinto que queima o peito
Químico
já sem cor
na mão-concha que precoce
vida dura engelhou

Imagem cinzenta
Atesta
manhãs de invernias
em pleno verão

Voz rasgada
envelhecida pelo tinto
“uma sandes
de chouriço”
sem manteiga
em carcaça rija
é para a carcaça que transporta
e mais...
um copo
e outro
no papo-seco
é uma ceia-operária
às duas da tarde
Lisboa coisa-boia
disseram-me um dia!!!

O persona poético deste poema é um imigrante que não conseguiu o sucesso, a boa vida como sonhava na terra: virou alcoólatra e viciado em drogas o que assaz enfraqueceu-o precocemente e também o “engelhou” apesar de ainda estar no verdor da vida, ou seja, vive “manhãs de invernias/em pleno verão”. Perdeu além da juventude, a voz para o vinho, e, malnutrido, seu corpo não tinha mais forças, era apenas carne e osso: “uma sandes/de chouriço”/sem manteiga/em carcaça rija/é para a carcaça que transporta/e mais.../um copo/ e outro/no papo-seco/é uma ceia-operária/às duas da tarde”. A este viciado que a diáspora simples foi matando lentamente como o carpinteiro, uma coisa é interessante: mesmo com as agruras da Europa, não regressam. Mas o lamento-grito do viciado é profundo: “Lisboa coisa-boia/disseram-me um dia!!!”. Lisboa é o lugar mais famoso na Guiné-Bissau. Todos lá querem ir. Por causa da vida impossível no torrão natal, com a pobreza reinante que acelera a desumanização porque tem passado a sociedade guineense, a única saída desde muito tem sido a imigração cujo

⁹¹ TCHEKA, op. cit., p.58.

destino comum sempre foi Portugal.

No meio de tanta necessidade, qualquer sinal de melhora é bem-vindo, assim que Lisboa passou a ser o paraíso dos guineenses. Teve sua fase de glória esta migração, sim, um tempo em que a maioria dos que diaspORIZAVAM conseguiam na “terra dos brancos” alguma melhora. Mas as ilusões nunca deixaram de fazer parte do discurso pró-evasão: *a terra dos brancos só tem nome*, como disse Ramiro Naka, o que *in other words* significa: é ilusão a migração por melhores condições de vida, pois a maioria esmagadora não o consegue, ficando apenas com o básico que a Europa oferece. O viciado também caiu no pseudodiscurso de uma Lisboa paraíso, mas a desgraça era o que lá lhe aguardava: a fome, o desemprego, a tísica, o vício. Mas porque não regressou? Conforme Augel (op. cit., p.186),

Apesar das dificuldades, em comparação com a péssima situação que deixaram no país de origem, os migrantes gozam de mais vantagens e maior conforto, aceitando por isso mesmo a saudade e as consequências da exclusão. Sentindo o racismo e a discriminação, vivem majoritariamente em verdadeiros guetos não muito diferentes das favelas brasileiras, em Portugal conhecidos como “bairros de lata”, em geral na região leste de Lisboa, ou em cidades satélites na parte noroeste da capital.

Parece-me que apesar do amor ao torrão, há também um medo de regressar: por causa da insegurança, da miséria, mas também por causa da pobreza em que vive na diáspora. Ele, pelo que o poema indica, não regressou por falta de meios, restando somente a escassez e o lamento: “Lisboa coisa-bona/disseram-me um dia”. Esse lamento também é o mesmo de outro personagem que passou de pescador, na Guiné, para desempregado na diáspora, onde está sentado sem fazer nada e apenas arrependido de ter ido: “Alil i Malam/(...) i sinta ku sinta/i na zibia/sin sibiba” (Ei-lo, é o Malam/(...) está sentado e nulo/está a assobiar/o se-eu-soubesse”).

*Ilusão*⁹² é o poema em que encontramos mais expressiva a tese da diáspora como ilusão ou inferno cujas promessas são nominais, e miragens as suas profecias quanto a melhoria do futuro o que iludidos faz todos os migrantes entusiastas que inconscientes de que se evadem da Guiné para cair em outra pior Guiné. Este poema está entre os melhores de Tcheka. É onde ele volta para a mitologia guineense e para a história, e alegoriza a nação no solo regional onde esta nasceu, na sua capital cultural, onde inclusive a voz da poesia guineense primeiro floresceu: a Ilha de Bolama Bijagós. Esta ilha era a capital da Guiné Portuguesa, portanto, simbolicamente vista como o chao

⁹² TCHEKA, op. cit., p.63-64.

donde a Guiné-Bissau foi chamada à existência, como diz o eu poético: “Bolama/- ama da Guiné/até ‘sperança”. Bolama é que, por sinédoque, representa a nação no poema. É uma ilha conhecida também por abrigar muitos morcegos na estação das secas, isto por ser uma terra de frutas tropicais, alimento de que esses insectos mal-humorados gostam. É por isso que o eu poético chama a multidão dos candidatos à emigração de morcegos: “Parecem morcegos/apinhados nos mangueiros de Bolama”.

A ligação aqui com morcegos é ousada e inesperada, mas a semelhança está bem escondida na tessitura do texto: é que os morcegos são voadores migrantes. Na estação das chuvas, eles não evadem-se de Bolama, mas na das chuvas retornam. Além disso, a semelhança está também no fato de morcegos serem voadores e os emigrantes usarem de avião toda a semana para a terra da “dona Maria” (Lisboa), como lemos: “É gente nossa partindo/desesperadamente/semana/a/semana/vôo/a/vôo”. Essa gente que vai é rodeada também de “gente nossa que vem ver/o pássaro grande/vindo de tão longe.../da terra grande”, mas também com o intuito de saber das notícias dos que já lá foram e é aqui que a ilusão está: o avião “Traz novas/de velhos sonhos/encalhados no mar do rossio/ali onde o palma e o aracaju/são esquecidos/no tinto/e na ginga-com-elas/gingando com a vida”. Ou seja, os que foram se iludiram, encalharam-se no rossio: que alcunha da Praça de D. Pedro IV, sita na Baixa, em Lisboa, onde muitos guineenses, desiludidos e vencidos pelo lado noite da diáspora, costumam terminar como é o caso de “Tchiku tem-tem” (TCHEKA, 2008, p.56-57). Os vinhos de palma e de caju, vinhos típicos da Guiné ali só são memória, pois o tinto e as festas roubam-lhes a esperança e a vida. Assim é que tantos vão e nunca mais regressam, porque os vícios lhes vencem e, empobrecidos, aprisionam-se nos gingados da diáspora-inferno.

Postos no país, Bolama-Guiné era estéril economicamente e de rumo para eles: “Bolama fleuma/Bolama fêmea/de tristeza”. Bolama, na mitologia guineense, declinou-se dos seus anos de ouro no vigésimo século porque foram cortados os ramos dos dois poilões (árvore importante na cultura guineense) que se ladeiam na entrada da cidade. Para que a ilha volte a ser como era, é necessário que os dois poilões se unem de novo, pois com o corte, foi de facto separado dois espíritos amantes que estavam naqueles poilões. Só com a união deles é que a ilha encontrará rumo. E o desmaio de Bolama incrivelmente é equivalente ao da Guiné inteira. A sua decadência é figura da nacional. Tcheka foi feliz nessa conexão da parte e do todo. Essa decadência é que o eu poético chama de *fleuma* e *tristeza*. E é esse mito dos dois poilões (que de facto lá

ainda estão e seus ramos sempre parecem se unir de tão próximos que estão) que ele evoca nestes versos: “Bolama dois poilões/abraçados na copa/da saudade”.

Diante dessa decadência, a alternativa é morcegar, migrar: “É gente sim/gente apinhada/fustigada/gente de partida/em Bissalanka” com o intuito e o sonho de, abandonando o mito dos poilões que sempre é saudade e nunca se realiza, “Ir até o fim/para começar a vida que nunca teve”. A ilusão triste está aqui: no pensar que o ir é suficiente, no dessaber que depois que vamos nunca mais paramos de ir, e o êxodo é desértico. Começar a vida que nunca teve no fim, é nunca viver esta vida, pois no fim ela já estaria terminando, restando apenas alojar na ginga de *rossio*, símbolo de Diáspora-inferno, morte, ilusão.

2.2. A Diáspora como Espelho da Nação & Diáspora como Nação

I

Outro poema que segue a mesma linha, mas introduz outros focos é *Guiné*, em uma única estrofe regular, com 19 versos livres e brancos. Mantendo implicitamente a decepção com Lisboa, onde está hospedado, o eu poético relembra a nação pela imaginação que parece sonho. O poema é também sobre a presença da nação na diáspora:

De longe
entre as sete colinas
vejo-te
mulher-grande
sofredora
e meiga
Imagino-te
suave
como quem diz amor
balbuciando temor
sinto-te sombra minha
protegendo as minhas ibéricas noites
Esta ausência demorada
faz-me ver o Geba
subindo sobre o Tejo
Imagino-te
mulher-mãe
gente adulta
renascendo como companheira do mundo novo

Diante desta saudade e totalmente presente apesar de ausente na vida da nação, o imigrante vive a nação. A nostalgia transporta a nação para a diáspora numa viagem invisível e simbólica, para compensar a imperfeição do enraizamento-semeação no solo estrangeiro bem como para suavizar o desenraizamento. Como Augel (op. cit. p.195), por exemplo, comenta:

O africano procura adaptar-se, pelo menos exteriormente, ao ambiente e aos costumes europeus, vestindo-se e comportando-se como aqueles que o rodeiam, mas tem a consciência de continuar sendo um corpo estranho. A saudade o atormenta, e o emigrante anseia pelos ruídos, cores e aromas do seu torrão natal.

Esta nostalgia que levou o eu poética a desparar: “De longe/entre as sete colinas/veja-te/mulher-grande/sofredora/e meiga/Imagino-te/suave/como quem diz amor/balbuciando temor”. Este ver é ver da memória, é um ver do sonho e da esperança de *retour*. Alegorizar o chão natal na expressão *mulher-grande* é ligar-se a ela maternalmente. Imaginar a suavidade da nação é uma projeção, pois a realidade é que ela é “sofredora” e muito amargada por males incontáveis. É neste sentido que Benedict Anderson está certo. A nação é imaginada. E a diáspora é espaço dessa imaginação também: “Imagino-te/mulher-mãe/gente adulta/renascendo como companheira do mundo novo”. Mas apesar de ser imaginada, a sua realidade está lá: sofrimento. É um imigrante enraizado, mas que vive com o espírito em Guiné. É esse sofrimento da nação que lhe forjou o exílio, que transfigura amor pátrio em temor. E o imigrante posterga o regresso.

Inocência Mata (2008:32) está certa em acreditar que é a esperança de retorno a “santa terrinha” ou a “tabanca” para “junto dos seus irmãos, junto dos amigos de infância” que, como já acima anotei, “suaviza o seu quotidiano nos condicionalismos que enfrenta, assim como os constrangimentos e as angústias de uma vida de imigrante” porque ele crê que está a semear um futuro – o retorno com melhores condições de vida. Mas esse futuro é adiado de forma desumana, sempre que o torrão natal entra em guerra, “ou numa constante e insensata instabilidade, ou quando o país se assume como padraço”, como é o caso há mais de quatro décadas da Guiné-Bissau, a relação ou convivência o lugar diaspórico “é tensa e conflituosa”, não por ele, o imigrante, odiar a terra anfitriã, hospedeira, “mas sobretudo porque *sabe* que não tem condições para voltar. Sente-se apátrida (no sentido em que a nossa pátria é onde nos sentimos bem)”, pois a sociedade que o aloja não cansa de lembrá-lo “todos os dias que ele é um intruso e ele *não sabe* se um dia pode regressar”.

Esses enraizados que não vivem nem cá tampouco podem regressar para o lá, para Mata, sofrem tanto quanto o país e vão, como o próprio país, “morrendo aos poucos” (p.33), justamente porque a seu sonho-esperança de *retour* vagarosamente fenece diante dele. O imigrante vive a co-presença do cá e do lá e é co-presença dele nestes lugares. A presença da nação na diáspora é indiscutível: “Sinto-te sombra minha/protegendo minhas ibéricas noites”, mas o lugar em que sente esta presença da nação, não é chão nacional, é chão postiço, passageiro, emprestado. O eu poético, cansado da diáspora, sem poder regressar, começa a ver a nação na diáspora como que viesse em sua busca, tal a força do passado, da memória: “Esta ausência demorada/faz-me ver o Geba/subindo sobre o Tejo”.

Tejo é o rio mais famoso de Portugal, *Geba*, da Guiné. Cada um no seu lugar, é o mais importante para o seu povo, na história e na cultura. É importante que eu comente um pouco sobre essa parte:

Ser é demasiado angustiante, talvez por isso que tentamos fugir de seu peso, pela anti-subjetividade ou coletivização, ou pela preferência em pensar e pregar que não existe tal coisa chamado ser, identidade. O peso de responsabilidades, as crises, a liberdade sempre testada, a moral sempre entre flechas, etc. do eu ou da identidade são pesos demasiados para nós, mas é o peso de sermos humanos. Responsabilidades pessoais com o mundo, com o outro, com o antagonico, tudo isso são perturbações de resoluções complexas. O patriotismo também é outra responsabilidade. E o guineense tem por costume não migrar para si, mas para a sua família e por extensão sua comunidade. Se ser é angustiante, estar também o é, pois inseparáveis. Esse dilema se aumenta em intensidade quando vivemos na diáspora.

É que a diáspora é uma máquina de questionação, fabricação, reencontro, rebuscamento do ser, mas também mortificação, intimidação do estar. Viver no nosso chão é como um sono profundo e prolongado, a diáspora parece ser um acordar da consciência para o que somos e o que não somos. No confronto com a alteridade não só somos perguntados explicita ou implicitamente, verbal ou não verbalmente, quem somos, mas nós também nos inquirimos, no mais íntimo do ser, sobre a nossa verdadeira identidade. Buscamos-nos. E ainda que nos encontremos, o que significa assentamento, enraizamento ou transculturação, não nos achamos de pleno. É uma jornada perturbadora, necessária, dolorosa. E logo percebe-se que a diáspora é acima de tudo um *locus* da crise identitária pessoal, cultural.

O imigrante, cansado da “vida madrasta”, é perturbado pelo sonho e pela impossibilidade de retornar pela contínua barafunda da miséria total em que o torrão está submerso. Separado da cultura local, das tradições, da sua gente, o imigrante delira, vê miragens: daí o eu poético dizer “vejo-te” ou “imagino-te”. Nesse sentimento de nacionalidade, belamente, se manifesta a simbiose do homem e seu espaço, numa identificação, conexionando-se ele com a fauna, a flora, os meios de memória, as histórias, os causos, etc.: nos espaços estrangeiros vê por comparação a sua tabanca, sua nação distante: “diante do Tejo, vejo Geba”. Quem não podia mais ter *Geba*, podia ir se contentando provisoriamente com o *Tejo*.

A diáspora é um lar emprestado, como este rio que a ausência empresta ao nosso persona poético. É nesse sentido que defendi ao longo deste trabalho que a diáspora é lugar de revelação e de re/conhecimento da identidade pessoal e coletiva, do homem e da sua nação. No seu torrão, talvez *Geba*, como rio e como metonímia da nação, não tivesse tanto valor assim, ou por estar perto demais, não pudesse o imigrante ver a sua grandeza e importância na sua vida. Mas é a diáspora que vai revelar isso para ele, mostrando-o o quão valioso e o quão profundamente enraizado no seu espírito é o seu chão pátrio.

É diante do outro, que o *eu* é mais densamente revelado e re/conhecido; a alteridade altera nosso conformismo com as obviedades e exige-nos re/buscar, re/formular e re/ver quem somos dentro e além do que já éramos, mostrando que “A individualidade também é um artefato, uma conquista que depende da vida social das pessoas” (SCRUTON, 2015, p.75). O imigrante pode terminar conhecendo melhor a si, a sua origem e inevitavelmente o amor pelo *fatherland* encontra maior alojamento na sua alma: *Geba* passa a fazer mais sentido e a ser mais vital e mais belo. É a alteridade que termina ocasionando esta reflexão e redimensionamento que o eu empreende, que a nação emigrada engendra: o eu tem sempre por espelho o outro, pois ter a si por espelho é narcisismo e narcisismo é morte em todas as acepções: logo *Tejo* é o espelho de *Geba*. Se os portugueses podem cantar o seu rio, diria o imigrante, eu também posso cantar o meu *Geba*.

Logo não é inverdade dizer que é na diáspora que o migrante começa a ter além de um elo sentimental, tomar consciência de si, ter um elo cognitivo com o seu *pays*

natal, com a sua cultura, história, tradição, etnia, literatura, língua, etc.⁹³, e o pensamento é intenso estimulador e fabricante de afetos. Quem revela a nação é a diáspora. Rudyard Kipling (1940, p.225) no “The English Flag” mostra isso em dois versos profundos:

Winds of the World, give answer! They are whimpering to and fro –
And what should they know of England who only England know?”.

Saem os migrantes de casa para se reencontrarem com o lar principalmente nas horas em que o amargor da diáspora mais os pune. O êxodo, que nos constitui a todos, não só nos leva para fora de nação-casa, mas termina nos trazendo de volta para dentro da casa-nação. Sair é entrar, partir é voltar. De algum modo, físico, ou cultural, espiritual. Quanto a isso, disse com sua mente terrível G. K. Chesterton (2012): “Há duas maneiras de chegar em casa, e uma delas é ficar por lá. A outra é caminhar e dar a volta ao mundo inteiro até retornarmos ao mesmo lugar”. E essa ideia é muito belamente esboçada por ele no seu clássico “O Homem Eterno” em cuja introdução conta a estória de um romance que ambicionava escrever:

Eu o concebi como um romance situado naqueles vastos vales com encostas em declive, como aqueles ao longo dos quais os antigos cavalos brancos de Wessex aparecem esboçados nos flancos das montanhas. O romance dizia respeito a algum rapaz cujo sítio ou casinha situava-se num desses declives, e ele empreendeu uma viagem em busca de alguma coisa tal como uma efígie ou o túmulo de algum gigante. E quando estava a uma boa distância de casa ele olhou para trás e viu que seu próprio sítio e quintal brilhando nitidamente no flanco da montanha, como as cores e quadrantes de um brasão, eram apenas partes de alguma dessas figuras gigantescas, onde ele sempre havia morado, mas que eram demasiado grandes e estavam perto demais para serem vistas por inteiro (p.9).

No mesmo diapasão, C.S. Lewis também nessa questão acerta com uma frase simples mas profunda: “o caminho mais longe é o caminho mais perto para casa”. Este teatro poético (em que sair é regressar) de que a vida é repleta, só a diáspora como nação e a nação como diáspora conseguem nos revelar ou proporcionar.

Portanto, está correcto George Lamming (apud HALL, 2003, p.27), quando disse “que sua geração (...) tornou-se “caribenha”, não no Caribe, mas em Londres”. Isto que Lamming afirmou foi realidade vivida tanto por Hall e sua geração, em

⁹³ No nosso caso, não sabemos como enumerar tampouco descrever os conhecimentos que Recife proporcionou-nos de nós mesmos e da nossa nação, cultura, língua, literatura, religião, etc. Foi aqui, podemos dizer, que conhecemos a Guiné-Bissau e fizemo-nos guineenses.

Londres, quanto para mim⁹⁴ e minha geração de guineenses e africanos, em Recife e no Brasil. Foi em Recife que, se já éramos guineenses, passamos a nos ver muito mais como guineenses e africanos e pretos, ignorando consciente e convenientemente as seduções do globalismo (afirmar nossa africanidade e negritude é uma ação moral!). Foi aqui que descobrimos a África em si. Culturalmente e intelectualmente⁹⁵. Principalmente porque a diáspora nos ataca com xenofobia e olhar inquisidor dos anfitriões, e precisamos nos defender e contra-atacar, o que fazemos com a autoafirmação identitária. Como explica Augel (op. cit., p.189)

A aculturação nem sempre se realiza, ou se realiza apenas em parte, devido à distância cultural, as discriminações de natureza racista, a um relativo fechamento da cultura envolvente e majoritária que chaga a ser xenófoba, o que provoca como resultado uma estreita coesão social no seio da minoria migrante. A consequência muitas vezes é uma tendência à conservação e mesmo à acentuação dos hábitos e valores da cultura de origem, à revitalização de antigos culturais e símbolos da terra natal, deixada para trás. Evita-se, além disso, o contacto com a cultura envolvente e hostil, resultado daí a formação de enclaves comunitários e segregados espacialmente que oferecem uma certa segurança.

Esse processo conexiona a memória, a nostalgia, e a pesquisa (os meios são aqui mais variados) com vistas a reconstrução, construção e aprofundamento para responder às demandas da diáspora sem sermos minimizados culturalmente: daí os eventos acadêmicos com a temática África e exposições culturais, principalmente, nas nossas universidades. Entre os estudantes cabo-verdianos, congoleses, angolanos e guineenses residentes no Recife, o pensamento-sentimento nacionalista ou patriótico é vivido mais forte, mais simbólica, mais consciente, mais responsável e mais coletivamente sobretudo por causa (e não apesar) da sua situação diaspórica.

Porque, conforme aventa Clifford (2003), “lo término *diáspora* es un significativo, no sólo de la transnacionalidad y del movimiento, sino también de la lucha

⁹⁴ “Vivi aquele momento de dispersão de povos que, em outros tempos e em outros lugares, nas nações de outros transforma-se num tempo de reunião. Reuniões de exilados, *émigrés* e refugiados, reunindo-se às margens de culturas “estrangeiras”, reunindo-se nas fronteiras; reuniões nos guetos ou cafés de centros da cidade; reunião na meia-vida, meia-luz de línguas estrangeiras, ou na estranha fluência da língua do outro; reunindo os signos de aprovação e aceitação, títulos, discursos, disciplina; reunindo as memórias de subdesenvolvimento, de outros mundos vividos retroativamente; reunindo o passado num ritual de revivescência; reunindo o presente. Também a reunião de povos na diáspora: contratados, migrantes, refugiados; a reunião de estatísticas incriminatórias, performance educacional, estatuto legais, status de imigração – a genealogia daquela figura solitária que John Berger denominou o sétimo homem” (BHABHA, 1998, p.198).

⁹⁵ Foi em Recife que nós, por exemplo, descobrimos Anton Wilhelm Amo, e o nosso preferido pensador africano Agostinho de Hipona, bem como foi em Pernambuco que conhecemos pessoalmente Tony Tcheka, no Flipporto de 2008. Foi aqui que começamos, embora já o havíamos iniciado em Guiné, a valorizar mais consciente e profundamente a nossa cultura guineense e nossa africanidade, as línguas, as músicas, e que começamos a entender mais largamente as cosmogonias do nosso povo, entre várias coisas. E nisso a comparação foi-nos um recurso fundamental.

política para definir lo local como comunidad distintiva, en contextos históricos de desplazamiento” (p.92). Em outras palavras, a barca da diáspora possui essa força de levar cativo aos seus braços filosóficos, culturais, artísticos, políticos, econômicos e identitários toda a alma que se aventura a nela embarcar. É uma vez que nos diasporamos⁹⁶, a multiplicidade de mundividência, de sentimento, de pátria, de nacionalidade, de culturalidade, de identidade que a convivência (viver com) com a alteridade nos proporciona, consciente e inconscientemente, impinge-nos a não continuarmos a ser os mesmos. Como é que acontece isso? Através dessa faculdade pedagógica que a diáspora possui de forçar os diasporados a se posicionarem cultural, política, intelectualmente, etc.

O eu poético deste pequeno poema, *Guiné*, é exemplo dessa conservação ou acentuação da ligação com a pátria: ver *Geba* em *Tejo*, não é apenas retórica, mas uma prática dos imigrantes, ou seja, *Geba* é melhor que *Tejo* ou *Tejo* não é o único rio que existe, mas ele, na sua terra, também tem o *Geba*. No Brasil, é o *Canção do Exílio* de Gonçalves Dias que eternizou este fenômeno de que falamos aqui.

⁹⁶ Tcheka inventou – inventar é descobrir! – o verbo *diasporar*, no poema *Diasporando*.

3. O ADORMECIMENTO-MORTE DA NAÇÃO

Alguns poemas falam da morte da nação, morte metafórica e é importante falar delas, pois revelam um olhar destemidamente verdadeiro do poeta e trazem muitos pontos altos da sua realização poética. Numa entrevista, Tcheka chegou a dizer que a Guiné precisa de ressuscitação, nas suas palavras: “este país precisa de viver, precisa de se reencontrar” (apud AUGEL, 1998, p.259). Ora isso é sinal de que a sua pátria anda perdida no mundo e, pior, perdida de si mesma, perdida do rumo que traçou para si; dizendo de outra maneira, já que só renasce o que morto está, a nação para Tcheka está morta, não vive, não com as mazelas que se lhe impõe copiosamente há séculos. Essa ideia pode ser lida inclusive no próprio título do livro, na metáfora do sono: *terra adormecida*, terra morta.

I

Esta morte é bem trabalhada em “Concerto de Djunta Mon” ou Concerto de Cooperação (TCHEKA, op. cit., p.69-70), onde lemos: “Estou no meu tempo/no meu espaço/na minha tabanca/onde festa/é chora/é doença/é criança morrendo/dia a dia/hora a hora”. Está também, com forte e bela conquista poética, em “Povo Adormecido” (Ibid., p.71), por exemplo neste momento: “Há chuvas que o meu povo não canta/há chuvas/que o meu povo não ri//Perdeu a alma/(...)Fala calado/e canta magoado”. É necessário não passar adiante sem apontar para um uso rico da língua que evidencia a minha tese de que o crioulo é a porta de entrada para a poesia tchekana como um todo, sua chave exegética. Falamos aqui da expressão *chuvas* que em crioulo usa-se para contar o tempo.

Em “Melodia do Desespero” (Ibid., p.72-74), um lamento belamente construído, o eu poético em mais de 60 versos vai mostrando o adormecimento da nação com versos de uma construção assaz chamativa e sugestiva e forte, como em: “O meu coração bate cada vez mais/ao ritmo do tantã Não resiste à novidade/A sorte é que já nada é novo/o bolor cresce consome tudo/só fica o discurso”. A distopia deste poema perceptível no ritmo e nas palavras dos versos evidenciam o como a pós-independência foi célere em dissipar as utopias, as mentiras do partido cuja luta de libertação, depois da independência, parecia ter sido mais luta de escravização pela forma como a ditadura que rapidamente instalaram no país desumanizava a todos e inclusive a eles mesmo: “O meu peito está quente e lateja/já nem o escarro aguenta/só guarda o sentimento/que entranhou bem fundo/ocupa as fendas em carne viva abertas pelo/desespero”, e neste

desespero ao eu poético só restavam “recordações” da luta vã contra o colonialismo por causa do “discurso palanque esquecido nas matas” da guerra. Não se cumpriam mais as palavras: “Ah o cansaço.../A palavra violentada/A promessa por cumprir/A terra por construir//(...) é uma dor aguda que atormenta a alma/e asfixia a garganta//A voz perde-se no vazio da palavra”. O poema finaliza com a estrofe que lhe serve como que de coro, e para mim a mais bela: “Sinto os meus pés cansados/e tanto/tanto/por caminhar”.

A traição dos ideais por parte daqueles que o pregavam matou muita gente contestatária e diaspORIZOU muitas mentes. Os que eram irmãos ontem na guerra colonial, na independência, por ser mais próximo do chefe ou ter algum cargo desconhece já o colega-irmão. Ou seja, moralmente também a nação está morta: “ao meio dia/a noite é senhora” (Ibid., p.76). Perdeu o rumo.

Em “Anti-Neutrões” (Ibid., p.77), o eu poético fala do domínio militar sobre o povo durante a ditadura de forma bela. Parece que os apertos da existência têm essa magia de forjar a língua para dizer “Um silêncio ensurdecido/abafa o diálogo” em vez de simplesmente dizer que a liberdade de expressão (coisa cara para um jornalista como Tcheka) é inexistente; ou para dizer “Um gesto centuriano/comanda e não se vê” para falar da ditadura de um governo-polícia”. Num achado poético feliz, “Uma criança com a idade do tempo” é metáfora da nação.

Nesse jugo imposto por irmãos sobre irmãos em que quem rebelava morria ou era preso e torturado, o sentimento do eu poético é de um abandono geral do povo por Deus: “A esperança fica suspensa/não há Noé/nem arca/Num beco esquecido/espreita uma mensagem sem mandamentos/mas que não se acomoda”. O desespero leva a esse sentimento de desesperança. Claro que aqui ele está sendo hiperbólico, mas é assim que sentimos nessas horas. Em “Ventriloquismo” (Ibid., p.93) lemos quase a mesma distopia hiperbólica: “Mano de fantasia/esse amanhã/inebria a sua letra-arte/que o tempo/agora amolece/Mas já não sei.../confesso/já não sei/quando amanhece/esse amanhã”

A tristeza e o desespero destes versos evidenciam o que os Neutrões (os polícias do estado) estavam indiretamente obrando no povo – uma cultura de medo – enquanto, para os dissidentes, prosseguiram “ameaçando a vida/sufragando a morte”. Esse era um “Tempo finado/tempo fincado no peito da dor”, era um “tempo anoitecido/no entardecer da esperança”. Sabemos que uma nação é moribunda quando sobre o seu povo estes versos dizem a verdade: “Negam-te o pedaço da tua tabanca/dão-te uma vida assalariada/taxam-te uns tantos por cento/para a sobrevivência autorizada” (Ibid., p.79.).

Mas essa é a realidade da Guiné contra a qual, num manifesto, em *Poesia Brava*, temos um sujeito poético que fala em *nós* e recusando ser o antigo combatente alienado que “sem rumo nem direção/brigou sem saber/matou sem conhecer” para depois virar mendicante nas praças da capital, recusando ser “monges do silêncio/nem meninos de batinha branca”, em outras palavras, recusando ser poesia da corte ele exclama: “Nascemos na tabanca/somos poesia-brava/filhos de noites sem estrelas”.

Apesar do claro engajamento e autobiografismo destes versos, eles mostram, indirectamente, o como a Guiné era e é: como se queria que a poesia fosse pró-partido. Essa poesia especificamente recusa ser do partido, mas ao preferir ser brava, não nega a ideologia do partido, o que o aprisiona. Mas o poema logra êxito em exhibir a morte nacional: “a ânsia goteja/do pulmão da terra tísica/gemendo” cuja “esperança movediça/esvai-se” (Ibid., p.85). É por isso que o eu poético chora: “pousei/uma lágrima/do meu pranto” (Ibid., p.91).

II

“Fobia” (TCHEKA, 2008, p.34) é onde melhor a morte da nação enquanto cultura e política se evidencia. Em 13 versos livres e brancos, Tcheka põe um dos seus melhores momentos. Vejamos:

“Sonegada
a palavra
o tempo amarga
o diálogo azeda
– pontão da guiné desesperada

despontam punhos de seda
que abafam o manto sagrado
de Mané e de Tagmé
trazem ases na manga
e biscam com outros parceiros

– a bolanha está em quarto minguante

e nós

des
ce
mos
na
v
a
z
a
n
t
e!”

Primeiramente, podemos ver que, dominador da linguagem poética, Tcheka faz uso amplo dos recursos linguísticos, não fica só no signo e no significado, como a maioria da poesia guineense faz, mas também trabalha o significante, aliás é também isso que dirige o seu uso de empréstimos e neologismos. E ao trabalhar o significante, não fica somente nas questões do ritmo, sons, aliteraões, etc. (aproximando sua lírica a música tradicional guineense?), mas, como sabe que não obstante os diálogos possíveis no que a forma se refere, poesia é poesia e música é música, Tcheka explora muito bem a função visual ou óptica da linguagem. Contudo, Tcheka não chega a levar ao extremo esta função visual da linguagem poética ao ponto de fazer uma poesia ideogramática, algo que julgamos desnecessário e um grande erro na poesia. Tcheka desenha com as palavras, mas, como neste exemplo perfeito, sob medida.

É isso que podemos ver neste caso do belo poema “Fobia”, onde as margens, as lacunas, os versos de uma só sílaba e letra, estrofes de uma só palavra, e a reprodução de escadaria ou declínio como a palavra *vazante*, simbolicamente grafado, são disponibilizados – para dar a “relevância visual” (Ibid., p.63), como não só na poesia maneirista e simbolista, mas em toda a poesia clássica – por uma pena que se justifica poética sem dúvida e pronta para participar ao lado dos poetas lusófonos. Esta marca do trabalho da “fisicidade dos significantes”, como diz Aguiar e Silva (1976:62), é uma constante em Tony Tcheka. Dito doutra forma, não preocupa ao poeta apenas a sonoridade, mas também a visibilidade dos significantes isoladamente e também no todo da economia de cada poema. Como se quisesse dar corpo ao que diz.

A sua concisão no dizer configura também uma marca a cada peça poética de Tcheka. Dando-lhe sempre os seus melhores momentos. O laconismo tchekano dá-nos a impressão de que o eu lírico é alguém que quer falar sem dizer nada, de quem aprendeu mesmo a falar calado. Parece querer ao poupar de detalhes os versos mostrar a nudez da verdade: mas também justapor a palavra o silêncio, forjar uma simbiose entre a voz e o vácuo. Não seria exagero e nem depreciação chamar seus versos de mudez falante e a um só tempo fala muda. São versos que se querem movimentação estatuada, e assim conseguem dizer mil coisas com duas palavras, ou uma sílaba e até uma letra e ainda com o vazio que tanto explora nos seus livros. Isso de concisão não é outra coisa senão a filiação cultural de Tcheka a literatura oral guineense, em que privilegia-se a concisão conjugada com profundidade sapiencial para a formação do belo no dito. Então o poeta sabe que esse seu jeito de escrever é o jeito de falar o crioulo antigo, clássico, é o modo da oralitura guineense e mais: é jeito de falar dos mais velhos.

Vamos ao poema. Aqui a persona lírica lamenta: “Sonegada a palavra/o tempo amarga/o diálogo azeda”. A sonegação da palavra, do diálogo é coisa mais anti-natural que existe, é esquecer que a palavra é criadora e divina e sempre que nela entramos estamos no nosso maior potencial como humanos em imitação do divino, ao criar falando e em reverência ao diálogo pelo acesso que nos dá ao outro. O eu poético teme pelo sumiço da palavra pois sabe que nela todo o sentido das coisas se esconde e é ela que não só cria, mas também é ela quem revela as coisas. Sonegar a palavra é sonegar uma nação inteira, pois é nas suas palavras que uma nação mora e vive e sobrevive e se eterniza; é na palavra que os antepassados permanecem vivos, que a biblioteca que foram em vida persiste e se eterniza na contação de estórias passando a sabedoria milenar do povo para as gerações vindouras, é nela que toda a tradição é depositada; é na palavra que sabemos quem somos, a que mar, terra, mata, pertencemos e para onde vamos, a palavra esconde tudo isso: Olavo de Carvalho viu isso belamente quando disse:

Língua, religião e alta cultura são os únicos componentes de uma nação que podem sobreviver quando ela chega ao término da sua duração histórica. São os valores universais, que, por servirem a toda a humanidade e não somente ao povo em que se originaram, justificam que ele seja lembrado e admirado por outros povos. A economia e as instituições são apenas o suporte, local e temporário, de que a nação se utiliza para seguir vivendo enquanto gera os símbolos nos quais sua imagem permanecerá quando ela própria já não existir (2013, p.65).

É sem dúvida este valor da palavra, fundante e divina, que levou povos a criarem a escrita, justamente visando a eternização do saber – logo identidade ou essência – de um povo.

A sonegação da palavra mata-nos e mata nossos semelhantes, a sonegação da palavra desespera o mundo; somos feitos para a palavra. É a palavra que conexiona-nos com os nossos irmãos-concidadãos. É a palavra que permite que viajemos para o espírito uns dos outros e nos conectemos, ainda que seja uma palavra-denúncia, é que ela acorda-nos do sono do mal e nos exige lutar contra a escuridão nacional. Sem a palavra, dispersamo-nos, ninguém confia em ninguém, porque quem falar morre. Então o homem se fecha em si, e foge da vida ou dela é extirpada antes mesmo de morrer: “A inconexão é o aniquilamento. O ódio fabrica inconexão, isola e desliga, atomiza o orbe e pulveriza a individualidade” (ORTEGA Y GASSET, J., 1967:38). E quando a mudez

é imposta como lei informal, pela ditadura, a desconexionação é mais desastrosa: a nação morre.

Expulsa como Dante da cidade, a palavra some, perde valor, não mais dá vida, não mais cria o belo, não desvela o real, não mais nos eleva ao divino, e isso é queda. O homem decai. Sonegar a palavra é amordaçar a consciência, o que é diferente de silêncio – que é outro nome para reverência ou culto a palavra. Amainado o diálogo, a história entorta, os homens perdem a noção do espaço, e a vida não faz mais sentido “pontão de Caió desespera//despontem punhos de sed/que abafam o manto sagrado de Mané e/Tagmé/trazem ases na manga/e biscam com outros parceiros”.

Tagmé e Mané eram dois patentes do exército guineense. Isso é interessante: o poeta muita vez é profeta. “O mundo é um gigantesco poema, uma vasta rede de hieróglifos, e o poeta decifra este enigma, penetra na realidade invisível e, através da palavra simbólica, revela a face oculta das coisas” (SILVA, op. cit., p.109). Queremos dizer com isso que o poeta estava já vendo desde 1987 o que viria a acontecer em 1998. E viu isso nesse trecho acima. Tagmé e Mané, no meio desta sonegação da palavra, recebem patentes, calam-se, não por amar o silêncio, mas por desejo de guardar o segredo da pólvora que é a única consequência da suspensão do verdadeiro diálogo. Esses dois, segundo o eu poético, “biscam com outros parceiros” e “- a bolanha está em quarto minguate”. Ou seja, eles recebem dinheiro sujo, dividem com seus parceiros, mas a bolanha (ou a nação) está em declínio como a lua, inevitavelmente. E o povo? O poema responde: “e nós/descemos/na/vazante” em claro paralelo com a lua. A profecia de Tcheka está em que ele previu o que a suspensão do diálogo nacional traria: em junho de 98, a nação entrou numa guerra civil, liderado por Mané e, ao seu lado, Tagmé era um dos seus principais líderes. Foi nessa guerra que o povo morreu sob estilhaços e a nação ficou marcada para sempre por uma tentativa utópica de sarar uma ferida com um remédio pior que ela.

Com o Ceptro nacional decretando silêncio nacional obrigatório, a cultura também geme e mingua na mão de um povo sob desilusão e desespero “até o *bombolon* se calou” (Ibid., p.92). O *bombolon* é um instrumento tradicional guineense que serve para comunicação, primordialmente, mas também é instrumento sagrado que se toca em rituais religiosos. É um símbolo muito forte, tanto que em Bissau existe uma rádio com esse nome. Mas ele aparece neste poema com jeitos de humano (se calou) como quem é, como os humanos, carecente de voz, de fala. Posto isto, *bombolon* em silencio mostra o rompimento com a sacralidade da nação, da palavra, da conversa, e traição a tradição. A

cultura caiu com a queda dos seus homens. É isso também que está na imagem do bombolon antropomorfizado.

A fobia do eu poético aqui é que a suspensão da palavra na vida nacional e a consequente morte organizada que disso decorre: fobia à subjugação da palavra pela força dos *neutrões*. Mas exige muito o ser anti-neutrões, mas ele tem coragem e voz na luta contra a morte da pátria enquanto todos ao redor seguem na dança mentirosa de que tudo vai bem, desde que o chefe diga que vai: “E digo/não darei um só passo/no descompasso/desta caminhada/deserdada/Diluo a esperança/em lágrimas de suor/apago da mente/os gritos dos fariseus/que fizeram da noite/dos poetas/agonia e mar de tempestades” (Ibid., p.119).

O eu poético recusa de continuar na marcha em que a nação está sendo forçada a persistir: “sentencio esta marcha.../Não quero!/Não posso!/Não avanço/se a cada passo/morre uma flor”: aceitar o sonegamento da *verbum*, o eu poético sabe, levaria inclusive a ficar calado, medroso, enquanto inocentes morrem e o futuro “se perde em sonhos esquecidos” (Ibid., p.120). E se calar diante do mal é ser auditório para sua façanha, portanto seu incentivador, passividade é o que será pior que a morte: “Ergo a minha voz/e firo o tecto de silêncio” e isso para recusar que crianças moram nos hospitais “porque há mímica de medicamentos”.

Ele, ao soltar a voz, estava retirando da prisão a palavra, nomeando-denunciando os homens e as suas façanhas, abrindo novos horizontes de esperança, mas também isso tinha consequências: “Na angústia/liberto o verbo/mordo o pólen da desgraça/que grassa/nesta África desventurada/(...) nego a convivência da paciência/que amordaça a fala/e cala o sentimento” (Ibid., p.125). Se não falarmos do hoje do nosso sofrimento, se aceitarmos essa imposição, também não falaremos do ontem da nossa glória, falaremos apenas do nosso utópico futuro (sinônimo tchekano de mudez) que se nos mostrará apenas ilusão.

A alegoria é imperfeita, e é da casta metonímica, realizada na imagem do elemento *bolanha* que quer dizer arrozal. Além de, no sentido próprio, significar com a sua mímica, a fome que acomete os homens, ela também consegue ser uma representação alegórica da nação. E isso não sem a persistente presença da dor, da angústia, do sofrimento, da morte, do mal para depositar o dessabor da experiência nacional em cada homem. Estas verdades são mui bem expressadas por este verso: “- a bolanha está em quarto minguate” e por estes outros: “ e nós/des/ce/mos/na/v/a/z/a/n/t/e”.

III

Outro poema que mostra a morte da nação é “Terra Tísica” (Id., 2008, p.20-21), o sexto poema do **Guiné, Sabura que dói:**

Terra sahel
vento
cinzento
esboçando
voos amargos
moventes
esperança a esvair
das alaturas
do Futa Djalón

o bombolom
polissonante
bate
forte
e geme
no corpo
do vento
saheliano

dores saheis
em contravento

a seca
é um gemido ululante
sublimado
nas cordas adelgadas
do nãhero Griot

a chuva
que o vento
levou
mora no imaginário
sumido
de um choro
sem tambores
sem cana
sem lágrimas

o vento
deixou-nos
a ânsia
gotejando
no pulmão da terra tísica

Neste poema, o eu lírico fala de uma terra cujos ventos ambulantes e fortes despedaçam a “esperança”. O que são esses ventos? Pelo poema têm ligação com as “alturas/Futa Djalón”. Pela história do Fouta Djalón, entendemos que esses ventos são ventos bélicos contra os quais “o bombolom/polissonante/bate forte/e geme”, mas sem

sucesso, porque a seca já ocupa todo o espaço. Mas que seca, se a Guiné é tropical e quase não tem seca? O eu poético nos responde dizendo que a seca é o estado de anti-vida em que a nação está: “a seca/é um gemido ululante/sublimado/nas cordas adelgaçadas/do nhanhero griot”. Mas também sabemos que seca é essa por causa do poema “Êxodo” (Ibid., p.35) escrito durante a guerra civil em que aparece estes versos: “magotes/de guineenses/fugindo da sua Guiné/terra seca/insuflada/de pólvoras de ódio”. À luz destes versos, entendemos que a *seca*, no outro, significa morte, de desespero, de fuga ante o vento da guerra.

A chuva foi levada pelo vento, chuva de vida, chuva de esperança, chuva de fartura, chuva de saúde, o vento-milícia que nos desertificou tirou-nos tudo, deixando apenas um pouco da “ânsia gotejando/no pulmão da terra tísica”. O deserto de *sahel*, a guerra, e ânsia se juntam para desenhar a espécie da morte nacional que o eu poético quer expor aqui.

Chama atenção em Tcheka a forma como posiciona alguns elementos. E o sentido que eles têm. Neste poema é o griot e seu *nhanhero* sugerindo que ele fez da seca da terra e a míngua dos homens poemas para os seus cânticos, ele sublimou a dor que a guerra trouxe sobre o povo. É esse o sentido que tem este personagem no poema. Mas ele e seu *nhanhero* (instrumento musical tradicional) levam-nos para outra margem: sugerem que toda a nação apesar da morte geral eterniza-se nesses dois elementos. É como o cântico e a palavra tivessem o poder de ressuscitar os mortos, de recriar o mundo, o griot e o seu *nhanhero* são a esperança miúda que restou ao povo *sahelizado* pelos malvados e mesmo com toda a *seca* não se evadiram: “trovadores apaixonados/que nunca abandonam/o ninho-pátria tabanka” (TCHEKA, 2008, p.29).

O griot e o seu *nhanhero* sugerem que o mundo todo chegará ao fim, mas palavra e ela no seu mais alto potencial e beleza (música) permanecerá para sempre. É assim que “O poema, sem deixar de ser palavra e história, transcende a história” (PAZ, op. cit., p.31). E o poeta também transcende a história. É isto que Tony Tcheka quer aqui pintar. Que a terra morre, mas a esperança ainda goteja, ou seja, restou nas mãos da cultura, no espírito do poeta antigo que conhece a terra e os homens da terra. E que detém o poder da palavra. Logo, o poder de nomear, recriar, dar sentido as coisas e, quem sabe, ressuscitar tudo que o vento bélico ceifou. Tcheka aqui leva a poesia guineense para a sua origem (o Griot ou trovador), mas também para outra origem: a palavra que é cantada. Como comentou Alfredo Bosi (1990:141):

O poder de nomear significava para os antigos hebreus dar às coisas a sua verdadeira natureza, ou reconhece-la. Esse poder é o fundamento da linguagem, e, por extensão, o fundamento da poesia. O poeta é o doador de sentido.

Isso é mais nítido quando o cenário em que o único sobrevivente é o poeta e tudo o mais perdeu o sentido ante a dinastia da pólvora. A poesia, o verbo resiste e vence a pólvora e vence o deserto, e vence a noite da nação, e vence tudo. Mesmo que se enfraqueça na resistência, a poesia, ou mais abrangentemente, a cultura tradicional, como nossa mãe, é o lugar e matéria do renascimento depois da pólvora. Isso é muito significativo para um poeta como Tcheka cujo projecto literário claramente é permanecer herdeiro e entender-se continuador dos poetas antigos da África: os Griots.

A terra tísica aqui é a Guiné-Bissau, terra de Tcheka. O seu adormecimento é visto mesmo quando é apresentada como rosa e flor, como em “Rosa de canteiros perdidos” (TCHEKA, id., p.22), ela ainda terá sempre algum espinho anunciando o seu desmaio. Vejamos: “Guiné minha flor de canteiros perdidos” ou “rosa assim és Guiné/na pétala que dói/minha rosa ferida” ou ainda, mais fortemente, “epopeia fraquejada”. Em outro poema é mais forte ainda: “es i un fera di kasabi/ku k ata gasidja sabura” (eis uma feira de desassossego/que nenhum sabor aloja) (Ibid., p.23). E em “Terra sofredora” (Ibid., p.30-31) ainda, temos um sujeito poético que nos fala sobre a “Terra zurzida/plasmada de dores/sucumbindo a tormentos/amontoados nos becos/nas ruas/e/tabankas” para sentenciar: “terra abalada”, outra forma de falar da morte ou sono da nação fustigada pela “dor que ressoa” e por “canhoadas/bazucadas”. O último verso é um lamento que ecoa: “- como a terra nos escapa”.

CONCLUSÕES OU A POÉTICA DA DOR-ESPERANÇA COMO HABITAT DA NAÇÃO E DA DIÁSPORA OU A PORTA DE ENTRADA

Propusemo-nos a estudar a paradoxal díade Nação e Diáspora. Para isso tivemos que responder a algumas questões implícitas quanto à conceituação destes que reconhecemos como a temática principal da poética tchekana.

Como qualquer literatura, a guineense veio à luz refletindo sobre o seu mundo, o seu homem, seu destino, sua realidade em uma justa busca de seu corpo, alma e o consequente valor como entidade específica que, enquanto define ou representa o seu local e a sua identidade cultural e os homens e os seus modos de vida, acessa e participa do concerto literário dos povos do mundo. Para Amílcar Cabral:

O que importa ao movimento da libertação nacional não é mostrar a especificidade da cultura do povo, mas proceder à análise crítica dessa cultura em função das exigências da luta e do progresso, o que permitirá situá-la, sem complexos de superioridade e inferioridade, na civilização universal, como parcela do patrimônio comum da humanidade, e na perspectiva da sua inserção harmoniosa com o mundo atual” (Amílcar Cabral apud Suzana Rodrigues Pavão, p.820)⁹⁷.

Cada povo é diferente e tem sua essência. Portanto, a homogeneidade (se existe nisso) só pode ser que todos são diferentes. É de impensável e impossível refutação tanto a universalidade como a singularidade do homem e do seu chão.

Tcheka tem uma surpresa a cada poema: o silêncio, ou a ausência das palavras. Ele economiza o máximo de detalhes na descrição, fazendo uma lírica que diz pouco repetidamente em contextos em que muito normalmente deveria ser dito: com versos belos e discretos, ele exhibe a beleza – e a beleza é discreta, concisa: por outro lado, verso curto é verso-terror, poesia brava, que brada que nomeia os males onde ninguém os vê, cegado pelo cinismo e pela indiferença e superficialidade. E Tcheka tenta, no verbo, ser não-verbal, permitindo que o visual também participe grandemente do jogo. Ele deixa espaço para o leitor entrar e participar da inscrição da poesia no poema, ou seja, espaço para o sentimento, para a intuição, para a realidade a serem adicionadas ao texto pelo próprio leitor.

Escreve para o povo. O seu leitor é qualquer um do povo. Primeiro o povo-nação, em seguida, o povo-universo.

A obra de Tony Tcheka, portanto é uma lírica telúrica, logo, muito

⁹⁷ Ver Anais de Pires Laranjeira.

existencialista, muito terrestre. Nuvem talvez não se encontre uma única vez se quer dentre as imagens que rouba da natureza para a sua poética. Mas terra, flora, mar, rio, ou seja, elementos mais enraizados no chão e o chão em si são presença constante na sua obra. Essa é a sua maneira consciente de acessar/poetar o universo, sem alienação, sem imitação barata, mas utilizar o que o seu meio oferece-lhe, mas sempre em intertexto com Camões, por exemplo, em uma relação intersemiótica com a música nacional e internacional, etc. e, sobretudo, com a tradição guineense. A porta do mundo é a nossa casa. Disso Tcheka mostra estar muito ciente. A sua poesia é um olhar guineense para a Guiné-Bissau a partir da Guiné-Bissau e para o mundo, igualmente, a partir da Guiné-Bissau. Isso é eco do que Glissant (op. cit., p.42) disse:

Praticar uma poética da totalidade-mundo é unir de maneira remissível o lugar, de onde uma poética ou uma literatura é emitida, à totalidade-mundo, e inversamente. Ou seja, a literatura não é produzida em suspensão, não se trata de algo em suspensão no ar. Ela provém de um lugar, há um lugar incontornável de emissão da obra literária. Mas, em nossos dias, a obra literária convirá tanto mais ao lugar quanto mais estabelecer uma relação entre esse lugar e a totalidade-mundo.

É assim que evidentemente, Tcheka é um poeta guineense e africano, mas o mundo inteiro cabe no seu olhar. No chão que evoca, no homem guineense e africano que recria. A sua temática é a dor e a esperança como experiências interna e externa, no corpo pessoal e coletivo, i.e., na nação e no estrangeiro. Traçamos esta realidade desde Adão para mostrar como Tcheka se universaliza sem desplantar sua poesia do seu local.

A figuração do chão é um meio de expor, revelar, olhar as verdades do local e do homem guineenses assim como do universal. De facto, o universal seria de acesso e significado nulos se não pudesse ser acessado a partir de casa, do nosso próprio chão e identidade, com nossas próprias ferramentas, como encerra Abdala Jr.: “os solos são essenciais, pois é através deles que acessamos o mundo” (p.10). Portanto, o poeta deve, como Tcheka, sempre chamar a realidade de seu mundo para desvelar o mundo. E não poderia ser diferente, pois só pode ele utilizar aquilo a quem tem acesso ou que lhe acessou. Como se pensaria o homem universal, sem se partir do homem guineense? É vendo a nossa casa que entendemos a universalidade da moradia: que outros também têm casa e a casa deles é lar deles como a nossa é-nos. E quando vemos o homem guineense que Tcheka nos revela, vemos que ele não é senão o bom e velho Adão que todos conhecemos em qualquer pedaço de bandeira ou hino nacional.

O caminho mais perto e seguro e efetivo para o *todo* é a *parte*. A nação, o local é a avenida mais segura para o mundo, o universal. Diria Chesterton (2015:214) que “nosso conhecimento sobre a vida começa por nós mesmos”, ou seja: conheço-me e depois o outro, ou o mundo: cada um é um universo. E isso também serve para a literatura guineense de forma interna. Queremos dizer: para chegar à nação, que é um *todo*, deveria se priorizar a *parte* que é o homem. Ele é a verdadeira nação e universo. Não foi o que asseverou George Stewart para quem “uma obra de arte não somente tem que ser localizada numa região, senão também deve retirar sua substância real desse local” (apud Monteiro, pp.131-132)? Não é novidade no campo dos estudos literários que o local jamais “se opõe ao universal, porém serve, ao contrário, de veículo natural e autorizado para a sua autêntica manifestação” (Monteiro, p.132).

A antítese ou o paradoxo é o método tchekano *par excellence*. Os dois livros que esta investigação estudou na verdade trazem-no já nos títulos o que facilitou-nos entender o conjunto da obra e suas partes. Em **Noites de Insónia na Terra Adormecida** e em **Guiné: Sabura que dói**, temos o jogo de contrários estabelecido: no primeiro, a Insónia duela com o Sono; no segundo, a sabura (ou Sabor ou Gosto) duela com a dor como fosse sabor amargo ou gosto dorido. Suprimindo o foco intimista (suprimindo porque deixamo-lo para outro possível trabalho), enfocamos outro dentro (a nação) e outro fora (a diáspora). cremos que esses dois são os temas maiores, patentes, superficiais – no sentido de serem o corpo da poesia, cuja alma é outra antítese, nomeadamente, a dor e a esperança. Ou seja, essas duas, estando debaixo e do outro lado da superfície, servem, na poética tchekana como que espírito, alma. É quase totalmente assim que a obra tchekana se organiza. E o nosso trabalho seguiu tematicamente este padrão.

Sobre a antítese, é importante notar algumas coisas. O método tchekano mais chamativo é a antítese. O leitor é convidado pelas antíteses presentes nos títulos dos seus livros a entrar num universo de contradição harmoniosa, bela, e real que só as antíteses poderiam desvelar e resumir. Tcheka percebe que a antítese é uma necessidade real na sua mimese. E isso reflete uma postura profundamente realista de consciência da complexidade do real. Sobre a beleza e necessidade da antítese, Chesterton, o rei dos paradoxos, aventou de forma brilhante:

Mas a antítese com certeza não é artificial. Um elemento de paradoxo atravessa a própria existência. Começa no reino da física e da metafísica de ponta, com os dois fatos de que não conseguimos imaginar um espaço que seja infinito – e nem um espaço que seja finito. Atravessa as complicações mais íntimas da teologia, em que

não podemos conceber que Cristo no deserto fosse verdadeiramente puro, a menos que concebamos também que foi tentado a pecar. Atravessa, da mesma forma, todos os temas menores da moral, de forma que não podemos imaginar a coragem existindo exceto em conjunto com o medo, ou a magnanimidade exceto em conjunto com alguma tentação de mesquinhaz (CHESTERTON, 2015, p.129).

Percebe-se nos poemas Tcheka que “Suas antíteses estavam em plena harmonia com a existência, que é, ela própria, uma contradição em termos” (Ibid., p.129). E é a realidade que lhes confere mais força, queremos dizer, a inquietação que causa no leitor sobre umas noites de insônia numa terra dormente, ou sobre uma sabura que dói, isto é, uma delícia que dói. Mas são estas antíteses que, para ele, definem a essência do guineense e a Guiné, o humano e o mundo.

II

A algumas conclusões (com o perdão da presunção) chegamos. A primeira delas é que a nação é entidade real, autêntica, histórica, mas, simultaneamente, supra histórica, ou seja, imaginada. A nação historicamente é extensão da família, logo seu pilar principal é o homem-humanidade, mas também é constituída pela cultura, pelas lendas, pelos mitos, pelas religiões, pelas línguas, etc. todos eles elementos cujos valores emanam de si próprios, mas cuja existência na história de alguma forma passou pelo homem. Observamos ainda a nação possui outra coluna: a política. E que ela costuma tomar a dianteira fazendo a nação um estado também. Isso é normal desde que a justiça impeça o estado de negatizar a nação com leis desumanas no sentido de injustas. E desde que o senso de comunidade não seja obstruído bem como o de unidade. Mas observamos também que no âmago todas as nações está uma coluna fundamental: a diáspora. A investigação descobriu que a crioulização ou diáspora é a definição cultural da nação.

Tony Tcheka mostra isso representando e expondo a nação nos seus poemas. Uma hora usa de artifícios linguísticos mais obscuros como as alegorias, outra hora é mais direto, chamando a nação pelo nome. Com linguagem figurada-referente e com linguagem referente, Tcheka expõe o seu torrão natal como se ela mesma olhasse para dentro de si. Assim, ele *sublimou* a nação ao pintá-la como ser humano, principalmente como uma mulher, como um homem, como uma criança. Como instrumentos musicais e tradicionais, como cidade, como cultura ou história. Tentou mostrar que cada constituinte da nação é isolada e solidária a um só tempo: como se cada elemento da nação

fosse em si a nação separadamente. Assim parece seguir a máxima gassetiana que diz: “O ideal seria fazer de cada coisa o centro do universo” (ORTEGA Y GASSET, op. cit., p.97). Tcheka mostrou também que a nação se define diasporicamente e que ela é em si mesma uma versão de diáspora, no seu lado mais negro. E mostrou também que a nação é a sua história antiga, recente bem como a sua cultura tradicional bem representada pelo crioulo clássico que os poemas trazem e pelos instrumentos musicais citados nos poemas, e ainda que a nação é as suas línguas.

Outra coisa que a investigação concluiu é que a diáspora se define classicamente como sendo uma comunidade de estrangeiros minoritários em solo estrangeiro. Mas o campo conceitual da diáspora, com a reflexão de alguns autores, alargou-se pelos anos, e já engloba a viagem, o exílio, o desterro, a imigração, o desenraizamento, etc.: todos eles são constituintes do que aqui chamamos diáspora. Ela é também marcada por outros elementos importantes, quais sejam, a memória, a nostalgia e o regresso (ou a esperança de). A diáspora se define, portanto, em contraposição a nação e pressupõe a existência da diferença e assim das fronteiras. É aqui que se observará a qualidade das nações, se forem justas e conscientes, as passagens pelas fronteiras seguirão do mesmo modo, caso contrário, as fronteiras são problemas humanos. Tony Tcheka, usando de linguagem referencial, direta, mas sempre com contornos específicos de sua linguística pessoal, como por exemplo, a imbricação linguística, do crioulo no português, fez uma diversificada exposição da diáspora mostrando-a como uma ilusão, profeta falso, que promete o que não acontecerá; pinta-a também como espelho de onde a nação é revelada bem como o indivíduo migrante e ainda mostra-a como sendo a própria nação.

É claro que a nação é mais trabalhada quantitativamente que a diáspora. Para um poeta patriota isso não é novidade nem surpresa. E a nação, sempre que é representada, carrega um peso de morte metafórica nas costas, está sempre vestida de dor. A onnipresença da dor e seus correlatos (a canseira, a fome, a injustiça, o amordaçamento da opinião pessoal, o sofrimento, a ditadura, as guerras, a miséria, a imoralidade, a corrupção, a inimizade, etc.) é confrontada pela também onnipresença da esperança e seus parentes (a ânsia, o desejo, a imaginação, a visão, a crença, a paciência, a persistência). A dor e a esperança permeiam toda a poesia de Tcheka do início ao fim, nos dois livros. No canto-lamento da dor, ao mesmo tempo, reafirma a esperança, ou um ato ou estado representa-o. Da mesma maneira, onde a esperança é louvada, o cansaço, a morte, a lágrima, a dor é-lhe companheira sempre rasgando como espada de dois gumes a *terra tísica* e *sufredora* que é o corpo da humanidade guineense.

A dor e a esperança são a moldura, a nação e a diáspora são a foto. Mas nesse poeta griot a moldura é também foto, o espírito da foto. É impossível que a moldura seja neutra, mas pelo contrário, é o fio secreto que mantém a unidade da foto, e é o palco sobre o qual a foto existe. Esta é outra maneira de entender esta investigação e seus achados.

O entrelaçamento da dor e da esperança estão também nos títulos dos livros. Em **Guiné**, já se apresentam claramente definidas no título. Em **Noites**, a dor superabunda, ela é a noite da nação e ainda o adormecimento da pátria em todos os níveis: político, religioso, moral, intelectual, ético, biológico. Apesar disso, a *Insônia*, embora dor porque antro de preocupações e lágrimas e arena autêntica do que os medievais chamavam de *psicomaquia*, apesar disso, a *Insônia* é que representa a esperança: alguém está acordado, nem todos dormiram com a caravana, nem todos adormeceram, nem todos abandonaram o lar. E é fácil dizer quem é esta esperança, pois inclusive em um dos poemas Tony Tcheka mostra quem é: é o Griot ou *Djidiu*. Ou trovador. Essa figura é ancestral dos poetas africanos. Ele é quem não dormiu por causa da sua missão de recolher a noite que estendeu seu cobertor moribundo sobre a nação e fazê-la matéria de poesia e de música a fim de sublimar a nação e sua gente. A missão do *Djidiu* é acordar a nação, por consequência. Acordar, ressuscitar, reconstruir pela palavra. Como um deus. E a maneira de ressuscitar a nação é levá-la de volta às suas origens e mostrar para ela quem é. Exorcizar a noite. É como se disse que enquanto tudo morre na Guiné, a cultura é que é a sua salvação, a cultura da palavra e suas irmãs.

Poética da dor-esperança. Eis como definimos a poética tchekana. É como se onde há dor, a esperança sempre está também por perto, como se à própria dor nunca fosse concedida a perfeição e, portanto, força para impedir que também seja penetrada pela esperança e o olhar duplo que Tcheka quer nos ensinar a exercitar sempre (para dentro e para fora, mas antes para dentro) fosse o único meio de conhecermos esta maneira tchekana de esculpir a esperança na dor, no próprio corpo pétreo da dor. Mas o olhar antitético também nos ensina a lembrar, para não cair em ilusões, que a esperança é dolorosa, pois o mundo é um peso. Dói esperar o sol nascer, dói esperar uma nação inteira acordar do seu desmaio mental, dói profundamente esperar a *sabura* quando tudo ao redor é noite, dor, sono e morte. Como é a Guiné de Tcheka.

BIBLIOGRAFIA OU OS VERDADEIROS AUTORES DESTE TRABALHO

- ACHEBE, Chinua. Achebe on the African writer & the English language. Disponível em: <http://buffalonews.typepad.com/artsbeat/2008/09/chinua-achebe-o.html> acesso em 31.10.2014.
- AGOSTINHO. Doutrina Cristã: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus. 2002.
- ANDERSON, B. Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Denise Bottman (trad.); São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. Claro Enigma. 13 ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- APPIAH, K.A. Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura. Vera Ribeiro [trad]. Rio de Janeiro:Contraponto. 1997.
- ARCHER, Maria. Terras onde se fala Portugues. Rio de Janeiro:Editora Casa do Estudante do Brasil. 1957, p.79-126.
- ASSIS, Machado. Crítica Literária. Rio de Janeiro: W. M. Jackson. (sem ano) p.129-149
- AUGEL, M.P. A Nova Literatura da Guiné-Bissau. Bissau: GuineGráfica/Editora Escolar. 1998.
- BANDEIRA, Manuel. Estrela da Vida Inteira. 20 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993, p.150.
- BARBOSA, Rui. A Pátria. In: _____ Crônicas do Estadão. Moacir Amâncio (org.). São Paulo: Estado de São Paulo. 1991. p.51-55
- BHABHA, H. K. O local da cultura. Myriam Ávila et al. [trad]. Belo Horizonte: EdUFMG. 1998. p.138-238.
- BOSI, Alfredo. O Ser e o Tempo da Poesia. São Paulo: Cultrix. 1990.
- BULL, Benjamim Pinto. O crioulo da Guiné-Bissau: filosofia e sabedoria. Lisboa:ICLP/Bissau:INEP. 1989.
- CABRAL, Amílcar. Unidade e Luta. s/l (sem ano).
- CAMPOS, Roberto. Além do Cotidiano. Rio de Janeiro: Record, 1985. p.7-31.
- CANDIDO, A. Literatura e Sociedade: Estudos sobre Literatura e Sociedade. 12 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul.
- CARREIRA, A.; QUINTINO, F. Antroponímia da Guiné Portuguesa. Lisboa: 1964.
- CARVALHO, Olavo de. A dialética Simbólica: estudos reunidos. 2 ed. Campinas: Vide Editorial. 2015.

- _____. O orgulho do fracasso. In: _____ O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota. Felipe Moura Brasil (org.). 7 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record. 2013. P.65-72
- _____. Jardim das Aflições: de Epicuro à ressurreição de César: ensaio sobre o materialismo e a religião civil. 2 ed. Rio de Janeiro: Topbooks. 1998.
- CLIFFORD, James. Diásporas. In: _____ Nattie Golubov (ed.). Diásporas: Reflexiones teóricas. México: CISAN, 2011, p.85-126.
- CHESTERTON, G.K. Ortodoxia. Ives Grandra da Silva Martins Filho [trad.]. Campinas: Ecclesiae. 2013.
- CHESTERTON, G.K. O Defensor/Tipos Variados. Mateus Leme [trad.]. Campinas: Ecclesiae. 2015.
- CHESTERTON, G.K. O Homem Eterno. Almiro Pisetta [trad.]. São Paulo: Mundo Cristão. 2010.
- DUARTE, Z. Outras Áfricas: elementos para uma literatura africana. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana. 2012.
- FERREIRA, Manuel. Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa. Instituto de Cultura Portuguesa. 1977.
- FREYRE, Gilberto. Região e Tradição. Rio de Janeiro: José Olympio. 1941. p.195-226.
- FRYE, N. Anatomia da Crítica: quatro ensaios. Marcus de Martini [trad.]. São Paulo: É Realizações. 2014.
- GEARY, P.J. EUROPE OF NATIONS OR THE NATION OF EUROPE: Origin Myths Past and Present. Revista Lusófona de Estudos Culturais. Vol. 1, n.1, 2003. pp. 36-49.
- GENETTE, Gérard. Figuras. São Paulo: Perspectiva. 1972.
- GLISSANT, Édouard. Introdução a uma Poética da Diversidade. Juiz de Fora: EdUFJF, 2005.
- GURGEL, Rodrigo. ESQUECIDOS E SUPERSTIMADOS. Campinas: Vide, 2014.
- HALL, T.E. The Hidden Dimension. New York: Anchor Books, 1990. p.94.
- HALL, Stuart. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Liv Sovik (org.); Adelaine La Guardia Resende et al [trad.]. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003
- HANSEN, J.A. Alegoria: construção e interpretação da metáfora. 2006.

- HUYSEN, Andreas. "Diaspora and Nation: migration into other pasts". In *New German Critique*, No. 88, Contemporary German Literature. Duke: Duke University Press. 2003. pp. 147- 164
- JOSEPHUS, Flavius. *História dos Hebreus: De Abraão a queda de Jerusalém*. 8 ed. Rio de Janeiro: CPAD. 2004.
- KIPLING, R. Rudyard Kipling: Complete Verse: definite edition. New York: Anchor Books/Doubleday. 1989.
- KRYSINSKI, Wladimir. As vozes inseparáveis de Czeslaw Milosz. Disponível em: seer.ufrgs.br/organon/article/download/30072/18657 acesso em 4 abril de 15.
- LEWIS, C.S. *Alegoria do Amor: um estudo da tradição medieval*. Gabriele Greggersen [trad]. São Paulo: É Realizações. 2012.
- LIMA, Luiz Costa. *Mímeses e Modernidade: formas das sombras*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra. 2003.
- LIMA, E. *O Evangelho de Cristo na Guiné-Bissau: dos primórdios à actualidade*. s.l: Publidisa 2007.
- LORCA, F.G. *Obra Poética Completa*. William Agel de Mello [trad]. São Paulo: Martins Fontes. 1996.
- MANGALWADI, Vishal. *O livro que fez o seu mundo: como a Bíblia criou a alma de civilização ocidental*. São Paulo: Vida. 2012.
- MATA, Inocência. *Suave Pátria: Reflexões político-culturais sobre a sociedade são-tomense*. Lisboa: Edições Colibri. 2004.
- MONTEIRO, Ângelo. *Outras Vozes*. Recife: EdUFPE, 2012.
- ORTEGA y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. Gilberto de Mello Kujawski [trad]. São Paulo: Livro Ibero-americano. 1967.
- PAGE, Martin. *A Primeira Aldeia Global: como Portugal mudou o mundo*. 10 ed.
- PAZ, O. *O Arco e a Lira*. Ari Roitman e Paulina Watch [trad.]. São Paulo: Cosac Naify. 2012. p.9-36.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vira e mexe, nacionalismo: Paradoxos do nacionalismo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.108-209.
- QUEIROZ, Maria José de. *Os Males da Ausência ou A Literatura do Exílio*. Rio de Janeiro: Topbooks. 1998.
- RODRIGUES Jr.. *Os Indígenas de Moçambique*. Braga: Pax. 1971.

RENAN, Ernst. O que é uma Nação? Revista Aula. Disponível em:

<http://www.unicamp.br/~aulas/VOLUME01/ernest.pdf> acesso no dia 7 de abril de 2015.

SAFRAN, W. Las diásporas en las sociedades modernas: mitos de la patria y el retorno.

In: _____ Nattie Golubov (ed.). Diásporas: Reflexiones teóricas. México: CISAN, 2011, p.85-126.

SEMEDO, Maria Odete da Costa SoareS. As Mandjuandadi – Cantigas da mulher na Guinea-Bissau: da tradição oral à literatura. (Tese). Belo Horizonte, 2010.

SANTOS, Mário Ferreira dos. Brasil – um país sem esperança? Disponível em:

<https://marioferreiradosantosfilosofiaconcreta.wordpress.com/2015/04/15/mario-ferreira-dos-santos-brasil-um-pais-sem-esperanca/> acesso no dia 3 de abril de 2015.

SILVA, Vitor Manuel de Aguiar e. Teoria da Literatura. São Paulo: Martins Fontes. 1978.

TCHEKA, Tony. Noites de Insónia na Terra Adormecida. Bissau: GuineGráfica/Editora Escolar. 1996.

_____. Guiné, Sabura que Dói. Maputo: UNEAS, 2008.

TZVETAN, Todorov. A literatura em perigo. Caio Meira [trad.]. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

THIONGO, Ngugi Wa. Borders and Bridges: Seeking Connections between Things. - _____ in: AFZAL-KHAN, Fawzia; SESHADRI-CROOKS, Kalpana (org.). The Pre-Occupation of Postcolonial studies. Durham/London: Duke University Press. 2000. pp.119-125.

WALTER, ROLAND. Afro-América: diálogos literários na diáspora negra das américas. Recife: Bagaço, 2009.

WICK, Alexis. A Nação no Pensamento de Cabral. In: _____ Carlos Lopes (org.). Desafios Contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral. 2012, p.69-106.

WIESEL, Elie. O Tempo dos *desenraizados*. Clóvis Marques [trad.]. Rio de Janeiro: Record. 2004.

XINGJIAN, G. Literatura e Ideologia. Disponível em:

<http://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,ideologia-e-literatura-imp-,754863> acesso no dia 16 de agosto de 2014.