

**A véspera da casa:
sobre a poética de Conceição Lima e certas “pessoas de bem”**

Bernardo Nascimento de Amorim

Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP

Resumo: Partindo de um intenso desgosto e de uma intensa inquietação com os rumos que tem tomado o país onde nasci, desde as últimas eleições presidenciais, procuro, neste artigo, pensar sobre como a poesia de Conceição Lima, visceralmente ligada a São Tomé e Príncipe, com cuja história e com cujo futuro se apresenta compromissada, afasta-se dos riscos que o nacionalismo comporta, recusando as dicotomias simplistas e o maniqueísmo típicos de uma “lógica da colonialidade”, tão explícita, hoje, no Brasil. Para demonstrar tal afastamento, faço uso de conceitos caros a pensadores que, como eu, acreditam na necessidade de se recusar o fechamento das culturas em seu próprio universo, assim como a intolerância e o preconceito que advêm da crença em verdades absolutas e dogmas definitivos. Hibridismo e interculturalidade são alguns destes conceitos, os quais me fornecem sugestões para observar como a poesia de Lima ultrapassa certas fronteiras.

Palavras-chave: Conceição Lima, São Tomé e Príncipe, hibridismo, interculturalidade, fronteiras

Abstract: Starting from an intense disgust and intense restlessness with the directions that have been taken in the country where I was born, since the last presidential elections, I try, in this article, to think about how the poetry of Conceição Lima, deeply linked to São Tomé and Príncipe, with whose history and whose future is engaged, moves away from the risks that nationalism entails, rejecting the simplistic dichotomies and manichaeism typical of a certain “logic of coloniality”, so explicit today in Brazil. In order to demonstrate such a detachment I use concepts that are highly regarded by thinkers who, like me, believe in the necessity of refusing the closure of cultures in their own universe, as well as the intolerance and prejudice that come from

the belief in absolute truths and definitive dogmas. Hybridism and interculturality are some of these concepts, which give me suggestions to observe how the poetry of Lima goes beyond certain frontiers.

Keywords: Conceição Lima, São Tomé e Príncipe, hybridism, interculturality, frontiers

Eu que tão tarde descobri em minha boca os caninos do antropófago...

Conceição Lima

1. Em entrevista à revista brasileira *Veja*, realizada no início de seu mandato, o agora ex-ministro da Educação do Brasil, o colombiano Ricardo Vélez Rodríguez, disse algo que gerou polêmica. Curiosamente, o representante de um governo identificado com a ideia de patriotismo, a qual implica, em definição de dicionário, “amor, dedicação e orgulho pela pátria” (*Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa 2003-2019*), afirmou, então, que o brasileiro, quando viaja, “é um canibal”, pois, em suas palavras, “rouba coisas dos hotéis”, não poupando mesmo “o assento salva-vidas do avião” (Rodríguez 2019: 11). Na mesma entrevista, tecendo elogios a Olavo de Carvalho, a quem chama de “mestre”, afirma o ex-ministro que este teria realizado “um grande trabalho de formação humanística”, com livros capazes de fazer com que “muitos jovens”, abandonando o marxismo, tornem-se “pessoas de bem” (*ibidem*).

A identificação entre o marxismo e o mal, assim como aquela que leva a se classificar como comunistas todos aqueles que se opõem às posturas de extrema direita próprias do grupo que se instalou no governo, no Brasil, tornou-se, de fato, um lugar-comum, crescendo e tomando proporções incontroláveis, quando da eleição do atual presidente. Hoje, ela se manifesta agudamente, seja em ambientes mais restritos, como os grupos de WhatsApp das famílias brasileiras, de diferentes estratos sociais, seja com alcance mais amplo, como nos inúmeros vídeos disponíveis no YouTube ou, destacadamente, no próprio discurso oficial, que insiste em identificar posições à esquerda do espectro político como uma traição ao país, uma espécie de crime de lesa-pátria. Deste ponto de vista, seria preciso combater e

mesmo destruir (“fuzilar”) aqueles que procuram corromper uma identidade estabelecida, projetada como tradição e assentada em supostos valores da família e da religião, cuja diversidade, todavia, é suprimida, essencializando-se o espírito nacional através de sua simbolização no verde e amarelo da bandeira, ameaçados pelo vermelho dos comunistas.¹ Não por acaso, o lema de campanha do presidente eleito, afinado com a utilização das cores da bandeira (e da camisa da seleção de futebol), reunia, com efeito, o amor à pátria e a evocação a Deus, como se o grupo em questão fosse o seu legítimo representante na terra, sendo o candidato o próprio Messias: “Brasil acima de tudo. Deus acima de todos”.

Representativa da postura e das ideias que hoje dirigem os rumos do país, a entrevista do ex-ministro chama a atenção, em particular, por identificar o brasileiro, contraditoriamente (pois se trata de quem alçou o seu grupo ao poder, através do voto), à figura do canibal, ou seja, à figura do selvagem, sugerindo o caráter de missão civilizatória que caberia ao atual governo desempenhar, em sua cruzada do bem contra o mal. Atualizando o espírito colonialista que presidiu a ocidentalização do mundo, com seus “descobrimientos” e “conquistas”, carrega-se, então, nas tintas do maniqueísmo, aquele mesmo que, curiosamente, movimentou (mais no passado do que nos últimos anos) as tramas de inúmeras novelas de sucesso da televisão brasileira, com seus mocinhos, bandidos e finais edulcorados com casamentos e nascimentos, formando-se novas e belas famílias, via de regra, constituídas por pessoas brancas e de classes endinheiradas, a quem a felicidade estaria destinada; e aquele mesmo que enforma falas de outro ministro discípulo de Olavo de Carvalho, o embaixador Ernesto Araújo, para quem Jair Bolsonaro cumpre a missão de libertar o Brasil, “por meio da verdade” (Araújo *apud* Vilela 2019).

Do lado oposto do espectro ideológico, entretanto, questionando os lugares fixos, o essencialismo, o messianismo e a crença em verdades absolutas, que discursos como o do ex-ministro e de seu chefe incorporam, são conhecidas as reflexões e as problematizações a respeito da imagem do canibal, aquele que representaria o selvagem por excelência. No âmbito específico da produção cultural brasileira, Oswald de Andrade, com o “Manifesto Antropófago”, de 1928, é um caso emblemático da presença dessa reflexão, com irradiações para além de sua época, como na estética dos tropicalistas e na adaptação da peça de Shakespeare por Augusto Boal, criador do Teatro do Oprimido, na década de 1970, assim

como, ultrapassando o espaço brasileiro, são expressivos o ensaio de Roberto Fernández Retamar, em que se identifica o povo cubano com Caliban, e a adaptação de *The Tempest* (*Une tempête*) por Aimé Césaire, o martinicano que primeiro utiliza o termo “negritude”, em um poema, ambos do final da década de 1960. É então que a figura de Caliban passa a ser pensada como representação paradigmática da opressão colonial, da inferiorização e da tentativa de silenciamento do diferente, bem como da resistência a isto. Com ela, tem-se, com efeito, um impulso para o desenvolvimento de raciocínios e práticas contra-hegemônicas, questionadores de sistemas de representação historicamente constituídos, que acabam por hierarquizar pessoas, culturas, valores, crenças, modos de ser e de estar no mundo, comumente favorecendo aquele que hierarquiza, em detrimento daquele outro que é apenas o objeto do discurso e das práticas hierarquizantes.

Buscando transcender a lógica binária que opõe o Próspero de Shakespeare (pessoas de bem) a Caliban (pessoas do mal), a qual, segundo Boaventura de Sousa Santos, constitui mesmo a identidade “matricial da modernidade ocidental” (Santos 2003: 30),² é repudiando o maniqueísmo mais tacanho, tantas vezes propulsor de violências contra o outro, e abrindo-se a certos “processos de hibridização” (Burke 2003: 23) que se apresentam algumas poéticas africanas contemporâneas de língua portuguesa, como a da são-tomense Conceição Lima, da qual aqui pretendo falar um pouco. A hipótese a ser defendida é a de que se trata de uma poesia que, embora interessada em preservar elementos das tradições de onde emana, embora ocupada em valorizar certas raízes, certas matrizes, associadas às ideias de pertencimento e de origem, não se circunscreve à necessidade de escolher entre o eu e o outro, à suposta necessidade de optar entre xenofobia e *oikophobia*, como quer o ainda ministro Araújo, para quem “o problema do mundo não é a xenofobia, mas [...] odiar o próprio lar, o próprio povo, tripudiar [sobre] a própria nação” (Araújo *apud* Vilela 2019). A questão que aqui interessa, então, seria observar, precisamente, como responde tal poética à lógica dicotômica e maniqueísta que preside ideias como a de que ou se ama ou não se ama um país, a partir da qual exige e impõe uma única direção aquele velho lema da ditadura militar, recentemente recuperado pelos partidários do discurso no poder: “Brasil, ame-o ou deixe-o!”.

2. Em artigo publicado no Brasil, em 2006, Russell Hamilton usa o termo “santomensidade” para se referir à poesia de Conceição Lima, que até então havia lançado apenas os seus dois primeiros livros, *No Útero da Casa* (2004) e *A Dolorosa Raiz do Micondó* (2006), e que vivia em Londres, a trabalhar na BBC, “como jornalista e produtora dos serviços de Língua Portuguesa” (Hamilton 2006: 255). Quando utiliza pela primeira vez o termo, o qual remete, evidentemente, para a ligação da poeta com o seu país, com o que seria próprio e característico de seu local de nascimento, no mesmo sentido em que se usariam os termos angolanidade, caboverdianidade, moçambicanidade, africanidade ou brasilidade, o autor o faz assim: “Ao longo dos anos desde a independência, Conceição Lima, embora com cada vez menos idealismo ufanista, tem continuado a cultivar em sua poesia uma ‘santomensidade’ às vezes provocante, no sentido mais positivo do termo, e sempre esteticamente atraente” (*ibidem*). Ao final do parágrafo, a expressão aparece novamente, depois de uma menção aos “benefícios propiciados pelos estudos universitários, as viagens e a residência no estrangeiro”, os quais teriam ampliado a “visão são-tomense e pan-africanista” da poeta, propiciando “certo enlevo saudosista à ‘santomensidade’” (*ibidem*) que caracterizaria muitos de seus poemas.

A par do suposto “enlevo saudosista” que estaria presente nos poemas de Lima, importa-me pensar um pouco sobre essa sugerida trajetória de sua “santomensidade”, a qual iria se despregando de certos exageros patrióticos, com o amadurecimento e as experiências internacionais da escritora. Seria importante observar, então, em que consistiriam esses exageros, se é que existem, notando-se, em particular, se poderiam aproximar tal poética, em algum momento e em alguma medida, daquele discurso de que se forneceu uma imagem, mais acima, o discurso do poder, no Brasil de hoje, o qual não tenho dúvida de que urge repudiar.

Com efeito, *O Útero da Casa* é um livro recheado de poemas que remetem à terra, ao local de nascimento da poeta, ou seja, a São Tomé e Príncipe, evidenciando a ligação do sujeito lírico com um lugar, que se faz questão de chamar de “casa”. É mesmo “A casa”, de fato, o título do segundo dos poemas do livro, o qual se posiciona entre “Mátria”, o primeiro, e “A herança”, o terceiro, configurando-se, desde logo, o espaço familiar, próprio, como aquele em que se quer ou sobre o qual se debruça o sujeito poético. A história e a

memória deste lugar, como em “Vila Maria número 6” e “Residência”,³ por um lado, ou como em “1975” ou “Afroinsularidade”,⁴ por outro, são atualizadas, mobilizando-se, no primeiro plano, por exemplo, o fantasma do pai, e, no segundo, a lendária figura do Amador,⁵ herói de uma revolta de escravos, cuja existência histórica não deixa de ser controversa. Família e nação, um eu e um nós, assim, sobrepõem-se, através de um discurso que parece lançar mão de certa retórica nacionalista, entendida esta como “retórica do pertencer”, a qual costuma se fazer acompanhar, segundo a lição de Edward Said, da referência a “pais fundadores”, “marcos históricos e geográficos, inimigos e heróis oficiais” (Said *apud* Padilha 2018: 305).

Todavia, se é pertinente afirmar que há algo de uma retórica nacionalista neste primeiro livro de Conceição Lima, com a recorrência dos elementos que configuram o que Pires Laranjeira chama de “sentido de pertença, de ancoragem” (Laranjeira 2015: 21), é preciso notar que não deixa de haver, também, certas ambiguidades, certas dúvidas e interrogações, que acabam por afastar aquele idealismo ufanista de que fala Hamilton. O que acontece é que as imagens da casa, da pátria (ou da “Mátria”), da herança, da tribo estão permeadas pela incerteza, por certa indiscernibilidade, de onde não se chega a delimitar um sentido definido e acabado para o lugar de origem, para uma identidade, seja ela individual ou coletiva. Em “A herança”, a “casa” é “exílio”, “assombro” e “ira”: “É tua casa este exílio / este assombro esta ira” (Lima 2004: 21). Dirigindo-se a um interlocutor não identificado, diz o sujeito poético, sugerindo que a herança ainda precisa ser encontrada, não no passado, mas no futuro: “Sei que buscas ainda / o secreto fulgor dos dias / anunciados” (*ibidem*). Em “Os rios da tribo”, a pergunta é o que se sublinha: “Que rios reverberam em nosso leito?” (*idem*: 38). É em um ambiente de “diurna penumbra”, em um “teatro de sombras” (*idem*: 17), como em “Mátria”, que a procura se realiza, sendo que apenas como projeto se chega a delinear alguma concretude, alguma estabilidade. É assim em “A casa”, que aqui valerá a pena transcrever na íntegra:

Aqui projectei a minha casa:
alta, perpétua, de pedra e claridade.
O basalto negro, poroso
viria da Mesquita.

Do Riboque o barro vermelho
da cor dos ibiscos
para o telhado.
Enorme era a janela de vidro
que a sala exigia um certo ar de praça.
O quintal era plano, redondo
sem trancas nos caminhos.

Sobre os escombros da cidade morta
projectei a minha casa
recortada contra o mar.
Aqui.
Sonho ainda o pilar –
uma rectidão de torre, de altar.
Ouço murmúrios de barcos
na varanda azul.
E reinvento em cada rosto fio
a fio
as linhas inacabadas do projecto. (Lima 2004: 17-18)

Como se vê, é como projeto que a casa pode ter atributos de permanência, inalterabilidade ou clareza (“perpétua, de pedra e claridade”), e mesmo de alguma pureza ou elevação (“uma rectidão de torre, de altar”). Os elementos para a composição do projeto vêm de lugares específicos da ilha de origem da escritora: a Mesquita, “localidade nos arredores da cidade de São Tomé” (Lima 2004: 62), conforme elucida o glossário da edição portuguesa do livro; e o Riboque, “bairro popular na periferia” (*idem*: 63) da mesma cidade, também conforme o citado glossário. É com e no solo da terra de origem (“Aqui”), do qual fazem parte as ruínas do passado (“os escombros da cidade morta”), assim como o mar, sensivelmente presente (“Ouço murmúrios de barcos / na varanda azul”), que se tece o sonho. Este, fundamentado, é certo, no que existe e existiu, lança-se, contudo, em projeção para o futuro, para o que se deseja vir a ser, para o que ainda não é. No final da composição, de modo expressivo, é o inacabamento o que realça: são “as linhas inacabadas do projecto”, as quais não deixam de ecoar a postura favorável a certa abertura, manifesta já no final da primeira estrofe, em que, contrastando com e complementando o desejo de permanência,

as imagens da “rectidão”, projeta-se, no espaço “redondo” do quintal, a ausência de “trancas nos caminhos”.

3. Se, no primeiro livro de Conceição Lima, observa-se, por um lado, a presença de determinados traços de uma retórica nacionalista, a qual se pode relacionar ao impulso característico dessa poética para preservar ou mesmo reanimar elementos de certa tradição, é pertinente sublinhar, por outro, que não se trataria de uma formação encerrada, tanto no sentido de trancada, fechada, quanto no de terminada, concluída. Como se diz em “Afroinsularidade”, a própria tradição em pauta estaria relacionada a uma história de trocas, encontros, conflitos e misturas entre culturas, que resultaria em um “legado / de híbridas palavras e téticas plantações” (Lima 2004: 39), ou no “insurrecto sincretismo dos paços natalícios” (*idem*: 40). Assumindo essa poética uma herança compósita (senão mestiça), a qual, não sendo nem objeto de louvor nem de lástima,⁶ é, antes, matéria de angustiada procura, a exigir constante vigília,⁷ difícil seria associá-la ao ufanismo de que fala Hamilton, tendo em vista, ainda, tão somente *O Útero da Casa*.

Desta perspectiva, então, *A Dolorosa Raiz do Micondó*, única obra da autora publicada no Brasil, diga-se de passagem, não contrastaria, fundamentalmente, com o livro anterior. Sendo um conjunto igualmente marcado pela presença da “retórica do pertencer”, com vários poemas em que a história, figuras humanas e elementos da cultura são-tomense são convocados, sob o signo da dolorosa raiz a que se ligam os sujeitos dos textos, tanto no plano individual quanto no coletivo, o segundo livro de Lima também se orientaria mais pela vontade e pelo impulso da interrogação do que pelo idealismo das afirmações peremptórias, assentadas em supostas verdades absolutas e inquestionáveis, como se de dogmas se tratasse. Se há, na obra, com efeito, textos que remetem à necessidade de identificação entre sujeito e nação, como no emblemático “Inegável”, no qual se fala mesmo em amor à “casa”, a que o sujeito diz pertencer, sem ter podido isto escolher,⁸ é ainda de dúvidas, misturas e inacabamentos que se constrói, em grande medida, a sua poética.

Não por acaso, o primeiro poema do livro, em que se desdobra uma procura imaginária pela origem, pela “aldeia” daquele que a voz poética chama de “primeiro avô”, intitula-se “Canto obscuro às raízes”. Nele, significativamente, não se descobre o que se

procura,⁹ mantendo-se no plano do imaginário o que poderia configurar o lugar de origem. Será precisamente neste plano, todavia, que se encontrará o impulso para a construção de um discurso que deve escapar às certezas das grandes narrativas, das histórias oficiais ou das histórias dos vencedores, a que se contrapõe essa história lacunar ou, mais propriamente, poética. Possibilidades de identificação, neste âmbito, haverá, naturalmente. O sujeito poético se apresenta mesmo, ratificando o que Hamilton chama de “intimismo autobiográfico” (Hamilton 2006: 255), como a “neta de Manuel da Madre de Deus dos Santos Lima”, “nascida a 8 de Dezembro” (Lima 2012: 17). Como na estrofe a seguir, são fornecidas imagens daquele que teria sido o seu ancestral, remetendo à figura do colonizado, e, mais particularmente, à do trabalhador explorado nas fazendas de café e cacau:

Ele que foi sorvido em chávenas de porcelana
Ele que foi compresso em doces barras castanhas
Ele que foi embrulhado em chiques papéis de prata
Ele que foi embalado para presente em caixinhas. (Lima 2012: 12)

Configurando-se laços mais amplos do que aqueles que se restringem ao espaço de São Tomé e Príncipe, irmanam-se, entretanto, o perdido ancestral do sujeito poético, Kunta Kinte, o ascendente que se descobre, no romance *Roots: The Saga of an American Family*, de Alex Haley, e os milhares de homens, mulheres e crianças escravizados, na cruel história da diáspora africana. Em uma marcada perspectiva pan-africanista, o poema faz referência a locais como Mbanza Congo e Luanda, em Angola; Quelimane, em Moçambique; Malabo, na Guiné Equatorial; Kinshasa, na República Democrática do Congo; Lagos, na Nigéria; Monróvia, na Libéria; e Libreville, no Gabão, destacando-se este último espaço, a quem se dirige a voz poética, em algumas passagens do texto, imaginando ali uma possível origem de sua linhagem. Tudo não passa, contudo, de projeção. A partir de uma condição fundamentalmente faltosa, da identificação com um sujeito que “não legou [...] o nativo nome do seu grande rio perdido” (*idem*: 12), é que se potencializa a busca, conformando-se o texto e a espécie singular de memória, necessariamente dolorosa, que nele se deposita.

Tem-se um sujeito que afirma ser a sua condição marcada pela perda,¹⁰ a qual, no entanto, no momento mesmo em que se identifica, torna-se, paradoxalmente, descoberta:

Eu que em cada porto confundi o som da fonte submersa
encontrei em ti, Libreville, o injusto patrimônio a que chamo casa:
estas paredes de palha e sangue entrançadas,
a fractura no quintal, este sol alheio à assimetria dos prumos,
a fome do pomar intumescida nas gargantas. (Lima 2012: 15)

4. Como é próprio da poesia, não se trata, em “Canto obscuro às raízes”, bem como nos demais poemas de Lima, de uma lógica ordinária, aquela que seria característica da prosa mais convencional, assim como dos discursos que pretendem registrar a história ou as histórias de povos, culturas e nações. Aproveitando a sugestão da ocorrência dos termos “sincretismo” e “híbridas” em poemas da autora, mas com o intuito de percebê-la como mais do que simplesmente não convencional, talvez se possa pensar a sua lógica própria através de uma aproximação com o que Serge Gruzinski, em *O Pensamento Mestiço*, chama de “hibridação” (Gruzinski 2001: 62).¹¹ Segundo o autor, com efeito, existiria algo como uma “forma de pensamento” (*idem*: 182) constituída pela fértil e criativa mistura entre matrizes culturais distintas, que desafiaria “enfoques dualistas e maniqueístas” (*idem*: 48), contrastando, significativamente, “com o maniqueísmo cristão” (*idem*: 182), tão presente em discursos como os que mais acima transcrevi, vindos dos representantes do grupo no poder, hoje, no Brasil.

De fato, em “Canto obscuro às raízes”, parece ser possível observar, na apresentação que o sujeito faz de si mesmo, no bojo de sua procura identitária, a presença do que Gruzinski, ao comentar o cinema de Wong Kar-Wai, chama de “mundo múltiplo” (*idem*: 312), configurando-se um “território compósito de múltiplas dimensões” (*idem*: 312). A identidade, neste âmbito, não seria passível de ser elevada “a um nível absoluto” (*idem*: 53), definida de uma vez por todas, antes sendo preciso reconhecer que se configura a partir de relações instáveis, afastando-se de noções como as de “pureza” ou “autenticidade” (*ibidem*). No caso da poética de Lima, a interrogação sobre a identidade teria que se haver também, de modo muito particular, com a possibilidade do desaparecimento, dada pela própria

história de eliminação a que foram e são submetidos sujeitos como os que a sua poesia quer fazer reviver. A condição múltipla a que me refiro, associada ao trânsito dessa poética por um passado cheio de lacunas, um presente em transformação e um futuro imprevisível, tempos cujas fronteiras não se mostram estáveis, evidencia-se em passagens como as que seguem, retiradas do poema que venho comentando:

Eu que trago deus por incisão em minha testa

[...]

Eu que no espelho tropeço

na frente dos meus avós...

Eu e o temor do batuque da puíta

o terror e fascínio do cuspidor de fogo

Eu e os dentes do pão que da costa viria me engolir

Eu que tão tarde descobri em minha boca os caninos do antropófago...

Eu que tanto sabia mas tanto sabia

de Afonso V o chamado Africano

Eu que drapejei no promontório do Sangue

Eu que emergi no pacote Império

Eu que dobrei o Cabo das Tormentas

Eu que presenciei o milagre das rosas

Eu que brinquei a caminho de Viseu

Eu que em Londres, aquém de Tombuctu

decifrei a epopeia dos fantasmas elementares.

Eu e minha tábua de conjugações lentas

Este avaro, inconstruído agora

Eu e a constante inconclusão do meu porvir

Eu, a que em mim agora fala.

Eu, Katona, ex-nativa de Angola

Eu, Kalua, nunca mais em Quelimane

Eu, nha Xica, que fugi à grande fome

Eu que libertei como carta de alforria

este dúbio canto e sua turva ascendência.

[...]

Eu e a confusa transparência deste traço.

[...]

Eu, a peregrina que não encontrou o caminho de Juffure

Eu, a nómada que regressará sempre a Juffure. (Lima 2012: 16-19)

Como se pode notar, o sujeito poético, identificado à própria Maria Conceição de Deus Lima, apresenta-se como figura dividida, lembrando e atualizando alguns dos dilemas que viviam aqueles escritores que Manuel Ferreira, entre outros, chamava já de “homens-de-dois-mundos” (Ferreira 1988: 297), associando-os a “um processo cultural misto ou híbrido” (Ferreira 1975: 41), em sua precursora antologia da poesia africana de língua portuguesa, intitulada, não por acaso, *No Reino de Caliban*. Nos trechos transcritos do poema, observa-se um sujeito que precisa lidar com certa fratura, provocada por uma formação, uma educação que, concreta e historicamente, afasta-o de uma das matrizes culturais a que sente pertencer, à qual sente a necessidade de se religar, mas que sabe já irrecuperável, em grande medida, uma vez que o “retorno à normalidade” (Gruzinski 2001: 59), a uma suposta normalidade, não se apresenta no horizonte do possível. É de “temor”, “terror” e “fascínio” que se constitui a experiência do “implantar-se no centro da comunidade africana” (Ferreira 1988: 297), ou melhor, a de implantar, no centro, a própria comunidade africana. O desejo de dar continuidade à memória daqueles “velhos griots”, que “partiram”, “levando nos olhos o horror / e a luz da sua verdade e das suas palavras” (Lima 2012: 14), os quais são mencionados em outro trecho do poema, é o que se pode apresentar como a herança do sujeito que fala, necessariamente exposto a um processo que deve envolver “deslocamento, transformação e reinscrição” (Gilroy 2012: 208), para usar termos de Paul Gilroy.¹² Sobre e para além de uma verdade que não se conhece, agenciando-se diferentes “dimensões de alteridade” (Mata 2018: 85),¹³ é que se engendrará, então, uma forma peculiar de resistência ao que Walter Mignolo chama de “lógica da colonialidade” (Mignolo 2008: 293), a qual, como se sabe, fez-se e ainda se faz bastante presente, em diversas partes do mundo e para diversos sujeitos.¹⁴

Que a poesia de Lima se coloque como avessa a tal lógica, a qual tem entre seus pressupostos a construção da identidade em termos “raciais” e “patriarcais” (*idem*: 290), segundo Mignolo,¹⁵ não seria difícil de compreender. Se, nela, tem-se, por um lado, a presença de “pais fundadores”, “marcos históricos e geográficos” e “heróis oficiais”, como se demonstrou, por outro, recusa-se, desde o primeiro livro, o encerramento da construção da identidade, individual ou nacional, que se sabe provisória, imaginária e pouco propícia à assunção de verdades absolutas. Recusa-se mesmo a ideia de que indivíduos e culturas possam ser vistos como entidades absolutas,¹⁶ abrindo-se espaço para o que Édouard Glissant chamaria de “técnicas de relação”, as quais, segundo este autor, “vêm pouco a pouco substituir as técnicas do absoluto, que muitas vezes eram técnicas da autoabsolvição” (Glissant 2011: 95). O evidente anseio da poética de Lima por ligação com tradições culturais propriamente africanas, e, em particular, são-tomenses, que indicaria a vontade de “aprofundamento de uma tradição” (*idem*: 94), seria, assim, balanceado e mesmo ultrapassado pela abertura para que diferentes tradições estejam em relação, ainda que, certa e necessariamente, reconhecendo-se as grandes doses de conflito nela implicadas.

Para além de qualquer posição essencialista ou fundamentalista, no que diz respeito à questão da identidade, é, de fato, uma certa irresolução o que acaba por ser a marca maior do sujeito nos poemas de Lima. As descobertas que faz, como a dos “caninos do antropófago”, em sua boca; ou aquilo que decifra, como a “epopeia dos fantasmas elementares”, embora de expressiva significação, não são o que pode dar por encerrada a procura, a viagem. Um “dúbio canto”, de “turva ascendência”, de “confusa transparência”, é o que se dá a conhecer, deixando abertos os caminhos para o exercício da busca, de uma peregrinação que se quer nômade. Ao fim e ao cabo, é de raízes obscuras, de um “inconstruído agora” e de uma “constante inconclusão” que se fala nessa poesia, como se, aqui, a realidade fosse mesmo concebida como “complexa, imprecisa, mutável, flutuante, sempre em movimento”, tal como a vê Gruzinski (2001: 60).

5. Um outro aspecto da poética em questão não poderia ser negligenciado, no âmbito deste ensaio, tendo em vista a sua importância para a aproximação entre essa poesia e os “processos de hibridização” a que me referi acima. Trata-se do uso que a autora faz de

termos em línguas crioulas de São Tomé e Príncipe, sobretudo, do crioulo forro, o mais falado no país. Evidentemente, tal uso é significativo da vontade da autora de se ligar à sua terra, a qual, como se viu, manifesta-se também de outros modos, como na menção a vários lugares de África, em “Canto obscuro às raízes”, em perspectiva supranacional (ou pan-africanista); na referência a nomes de pessoas próximas, com ar de família, a exemplo do que se faz no próprio “Canto obscuro às raízes” e em “Os rios da tribo”;¹⁷ ou a lugares que fazem parte da vida da escritora, como “Santana”, o “Budo-Budo” e “São João da Vargem”, citados em mais de um poema.

Nos dois primeiros livros de Lima, o uso de termos em línguas crioulas parece ser mais intenso, sugerindo a vontade de, através deste uso, abrigar uma visão de mundo, um imaginário e uma “maneira de veicular o saber” (Bragança 2018: 41) singular e localizada, associada ao que Albertino Bragança, compatriota da poeta, chama de “universo cosmogônico santomense” (*idem*: 39). Há palavras que designam elementos da fauna local, como “keblankaná” e “suim-suim”, ambos pássaros, “kukuku”, a coruja, “swá-swá”, a cobra verde; outras que dizem respeito a costumes, como danças ou gêneros musicais, rituais, utensílios de cozinha, alimentos e pratos da culinária local; e outros, ainda, os mais numerosos, que referem elementos da flora são-tomense, com destaque para as árvores de grande porte: “izaquanteiro”, “marapião”, “untueiro”, “ocá”, “micondó”.

Sendo o espaço local bem definido, através desse e de outros recursos, importa reforçar, entretanto, como se recusa o fechamento ou o recuo a limites estreitos, também aqui. A língua portuguesa e as línguas crioulas, de fato, convivem, com a predominância da primeira, por certo, mas em um ambiente que parece se orientar antes por uma perspectiva horizontalizante, interessada na valorização mútua entre diferentes, do que hierarquizante ou excludente. O âmbito em questão seria ainda aquele informado por um processo aberto à “contínua assimilação [...] do *Outro*”, do qual fala Inocência Mata, caracterizando a cultura são-tomense como “mestiça” (Mata 2018: 75), como o faz, aliás, também Albertino Bragança, ao mencionar o “longo processo de miscigenação biológica e sócio-cultural” que qualificaria o “vasto espólio cultural” (Bragança 2018: 33) são-tomense.

Transitando entre o crioulo e o português, talvez se possa dizer, então, que a poética de Lima estaria se aproximando de um conceito como o de “interculturalidade”, tal como o

concebe Mignolo, para quem “inter-cultura [...] significa inter-epistemologia, um diálogo intenso, que é o diálogo do futuro entre cosmologia não ocidental [...] e ocidental” (Mignolo 2008: 316). Com o uso do crioulo, abrindo-se espaço para a absorção de certa “expressão mundividencial” (Mata 2018: 84), poderia essa poesia, com efeito, acercar-se de formas “de pensar e de saber” de “comunidades que foram privadas de suas ‘almas’” (Mignolo 2008: 323), nos termos de Mignolo, de modo a contribuir para a valorização “dos usos e costumes”, “dos mitos e dos ritos” ou mesmo “da memória ancestral e coletiva” (Pacari *apud* Mignolo 2008: 318) desses grupos.¹⁸ Certamente, tal postura vai ao encontro do que a autora parece ter em vista, desde o seu primeiro livro, reconhecendo programaticamente o lugar de subalternidade de onde emana a sua voz e concebendo como responsabilidade de sua poesia intervir no presente, também pensando no futuro, ou, como se diz em “A mão do poeta”, de *A Dolorosa Raiz do Micondó*, na “direção do vento” (Lima 2012: 55).¹⁹ Que esse futuro se deseje de “inclusão social” e de respeito ao “princípio da diversidade” (Pacari *apud* Mignolo 2008: 318) de que fala Nina Pacari, não há sombra de dúvida, em se tratando de uma poesia que, conforme aponta Inocência Mata, anima-se por uma espécie de “movimento de inclusão”, em que se recusa todo e qualquer tipo de “monolitismo cultural” (Mata 2010: 158).²⁰

6. Evidentemente, não se apagam as tensões quando se trata da questão das línguas, em sentido estrito, ou dos “modos do emaranhamento” (Glissant 2011: 89) entre culturas, em sentido amplo, na poesia de Conceição Lima. Neste universo, de fato, não parece que a “mistura de componentes” implique “um apagamento de oposições” (Laranjeira 2015: 33), para lembrar expressões de Pires Laranjeira.²¹ Tais tensões, em parte relacionadas à já referida “lógica da colonialidade”, no bojo da qual se constituíram as chamadas “línguas imperiais” (Mignolo 2008: 314), não deixam de revelar, inclusive, certas componentes endógenas, internas ao espaço são-tomense, escapando essa poética do que Gruzinski chama de “ilusões do local”, o qual se pode perceber, eventualmente, de forma idealizada, “como um porto seguro que teria conservado [um]a antiga pureza” (Gruzinski 2001: 317).

Em “Zálíma Gabon” (de *A Dolorosa Raiz do Micondó*), por exemplo, recupera-se e se problematiza o lugar marginal dos ditos “gabões” na sociedade de São Tomé e Príncipe,²² o

mesmo acontecendo em “Manifesto imaginado de um serviçal” (de *O Útero da Casa*),²³ incidindo ambos os textos sobre o preconceito de que foram (e ainda são) vítimas os serviçais vindos do continente para trabalhar nas roças de café e cacau, no século XIX, após a abolição oficial da escravatura. A própria sociedade são-tomense, como o mundo em que se insere, aparece, então, marcada por relações em que opressão e desigualdade estão bastante presentes, indicando-se que as misturas não são pacíficas ou isentas de conflitos e que um possível elogio da diversidade não se faz de modo ingênuo.

De fato, mesmo quando se trata de realçar a estatura dos seus heróis, nacionais (Amador, Alda Espírito Santo) e supranacionais (Amílcar Cabral, Patrice Lumumba), mesmo quando se explicita a necessidade de o poeta estar preso “à raiz do chão”,²⁴ comprometido em “ressuscitar o povo e sua gesta”,²⁵ não se tem uma imagem da nação que não comporte fissuras, fragmentação e diversidade, na poesia de Lima. Quando se recuperam acontecimentos marcantes da história são-tomense, como o chamado massacre de Batepá, em “1953”, poema bastante representativo do compromisso dessa poética com a memória coletiva, relacionada à colonialidade, ao que Mignolo chama de “ferida colonial” (Mignolo 2008: 304), sublinha-se também a marca da diversidade na formação nacional, bem como suas dissidências internas e a fundamental abertura para a contribuição do que se mantém imprevisível. Em determinado momento do poema, dirigindo-se a voz poética a Kwame Nkrumah, figura emblemática do pan-africanismo e um dos “fantasmas elementares” (Lima 2011: 79) da poesia da autora,²⁶ o qual se encontraria, então, “à sombra do micondó” (Lima 2012: 27), são mencionados os diversos grupos que conformariam uma possível unidade nacional, usando-se o crioulo para a referência aos naturais da ilha do Príncipe (“minu iê”) e aos cabo-verdianos (“kavêdê”). Processando-se a ideia de nação como uma espécie de “unidade formal de elementos culturais diversos” (Gilroy 2012: 59), evidencia-se um equilíbrio instável, situado, como os sujeitos poéticos em pauta, “entre permanência e errância” (Mata 2018: 75). Sem deixar de tocar na problemática condição dos gabões como grupo vítima do preconceito de seus concidadãos, imagina-se, para um tempo outro, de caráter utópico, evidentemente, o ideal de superação das hierarquias, ideal de inclusão que é também sinal do desejo permanente de ampliação de horizontes dessa poesia:

Talvez penetrasses a clandestina sombra da gleba

e com os forros e os filhos dos forros
com os minu iê e os filhos dos minu iê
com os angolares e os filhos dos angolares
com os kavedê e os filhos dos kavedê
com os gabões desprezados e os desprezados filhos
dos gabões desprezados
contasses de uma redonda e plana tribo
sem degraus sem portões e sem fronteiras. (Lima 2012: 27)

7. É certo que algumas das estratégias presentes na poética de Lima comportam riscos, o maior deles sendo, provavelmente, o de se misturar certo “orgulho nacional” (Bragança 2018: 36) com o temor mais conservador do que pode ser significado como “contaminação cultural” (Gilroy 2012: 201).²⁷ Em outros termos, o perigo estaria em se orientar essa poesia por uma noção de identidade absorvida por sua imaginária “relação [...] com as raízes e o enraizamento” (*idem*: 65), em detrimento de uma posição mais compreensiva da “identidade como um processo de movimento e mediação” (*ibidem*). É o que se daria, precisamente, com o que Gilroy chama de “nacionalismo cultural popular” (*idem*: 57), ao destacar a ligação entre o conceito de nacionalidade da “modernidade euroamericana” (*idem*: 84) e a ideia de uma identidade “supostamente autêntica, natural e estável” (*ibidem*). Esta, que se manifesta em discursos do grupo no poder hoje no Brasil, como se sabe, já foi apanágio de inúmeros regimes totalitaristas mundo afora.²⁸ Nas palavras de Mignolo, com efeito, é neste âmbito que se constroem as identidades raciais e patriarcais, próprias da “política imperial de identidades” (Mignolo 2008: 290), que é parte de uma “retórica da modernidade” (*idem*: 293). Em termos próximos, esse é o lugar em que viceja e se expande um “maniqueísmo primário”, aquele que Frantz Fanon já destacava quando falava da lógica que “regia a sociedade colonial” (Fanon *apud* Mata 2015: 15), a qual, obviamente, ainda está longe de deixar de existir.

Importa mesmo saber, então, que noção de nacionalidade está em jogo quando se trata de identificar a pátria e a casa ou de se falar em raiz, origem ou “personalidade cultural” (Tri *apud* Bragança 2018: 23).²⁹ A hipótese que aqui defendi é a de que as identidades que se manifestam na poesia de Lima, embora muitas vezes significadas a partir de termos que poderiam remeter à noção de “identidade ‘enraizada’” (Gilroy 2012: 84),

mantêm-se marcadas pela “contingência”, pela “indeterminação” e, muito destacadamente, pelo “conflito”.³⁰ Dizendo de outro modo, o que se quer afirmar é que, embora “apelativa das origens, das raízes, do projeto nacional” (Laranjeira 2015: 29), embora marcada pelo “localismo” (*idem*: 26), que Pires Laranjeira identifica em muito da literatura africana de língua portuguesa, ainda hoje, tal poesia não se deixa absorver pela mistificação dos “lugares fixos” (Gilroy 2012: 60), sendo característica sua a recusa de posições fundamentalistas, de verdades absolutas e dogmas definitivos. É da vontade de superação de hierarquias (“sem degraus”) e de ausência de nítidos e estanques limites (“sem portões e sem fronteiras”) que aqui se fala. É um tempo que poderia ter sido diferente, um tempo, um país, mas também um mundo que pode vir a ser diferente o que está em pauta. Se a poesia de Lima se mantém mesmo ligada ao local, à casa, à família, aos seus mortos, aos seus heróis, mantém-se, por outro lado, também desejosa de se fazer a partir da passagem do “mesmo ao outro”, de que fala Édouard Glissant: “Posso mudar em intercâmbio com o outro, sem me perder nem me desnaturalizar. É por isso que temos necessidade de fronteiras, não mais para nos deter, mas para exercer essa livre passagem do mesmo ao outro, para enfatizar a maravilha do aqui-lá” (Glissant *apud* Mata 2018: 89-90).³¹

8. É justificável acabar com Caliban, quando ele não passa de um selvagem, sem saber, sem cultura, sem modos. Seria justificável exterminar (ou fuzilar) Caliban, quando ele está tão distante de ser um daqueles “humanos direitos”, a quem deveriam ser reservados os direitos humanos, segundo o discurso de certas “pessoas de bem”, hoje no poder, no Brasil.³² Todavia, como sabemos, já há algum tempo, não é Caliban quem rouba a ilha de Próspero. Não é ele o usurpador. Não foi ele quem concebeu a lógica a partir da qual se tornaram justificáveis o sistema escravocrata, a máquina de extermínio nazista ou massacres como o de Batepá. Não estava Caliban entre aquelas “pessoas de bem” que conceberam o que Gilroy afirma ser uma “lúgubre narrativa”, aquela que, baseada na ideia de “integridade”, “leva [...] ao fascismo, com seus distintos mitos de renascimento nacional após períodos de fraqueza e decadência” (Gilroy 2012: 19).

Se a poesia de Lima, que poderia, inclusive, ser acusada de “globalismo” pelos detentores do poder, hoje, no Brasil,³³ enfim, tem algo da retórica nacionalista, creio que

longe está de se apresentar como fiadora de qualquer essência fixa ou definitiva, de qualquer verdade absoluta. Não se situando no âmbito de uma “ideologia nacionalista”, como aquela própria também de regimes de tendência marxista, caracterizados “por uma visão unitarista [...] de cultura” (Mata 2018: 76),³⁴ recusaria ela, fatalmente, o tipo de pensamento que opõe “pessoas de bem” contra “pessoas do mal”, o mesmo pensamento, aliás, que faria com que outra bolsonarista, a atual ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos do Brasil, dizendo estar participando da aurora de uma “nova era” (Alves *apud* G1 2019), afirmasse: “Meninos vestem azul e meninas vestem rosa” (*ibidem*).

Não me parecendo que essa “nova era” tenha qualquer coisa de novo, termino as reflexões a que me levou o contraste entre a poesia de Lima e a situação que presencio em meu país (“onde o inferno acontece”) com as últimas duas estrofes do último poema de *A Dolorosa Raiz do Micondó*, chamado “Versão de deserto”. Ilustrativas da ligação do sujeito poético com sua terra, com sua memória, elas são também reveladoras da ausência de fechamento que tenho dito ser marca dessa poesia, a qual me apeteceria muito, ao contrário do que sinto em relação a figuras como Damares Alves (e Vélez Rodríguez e Ernesto Araújo e Olavo de Carvalho e Jair Bolsonaro etc.), chamar de “nossa”:

Não, nenhum trilho foi esquecido
e venero o profano nome do pai do meu pai.

Lenta a vertigem vai esculpindo
os murmúrios de um rio incerto –
planto estacas
em redor da vigília dos meus mortos.

Não anuncio.

Tardo e não prenuncio reino ou abismo.

Não sou mensageira de vãos sacrifícios,
épicas derrotas, novos caminhos.

Aqui onde o inferno acontece
neste lugar onde me derramo e permaneço
inauguro a véspera da minha casa.

O meu silêncio franqueia
o umbral de qualquer coisa. (Lima 2012: 70-71)

NOTAS

¹ Durante a campanha presidencial, o então candidato Jair Bolsonaro, em evento na região Norte do país, disse: “Vamos fuzilar a petralhada aqui do Acre” (Bolsonaro *apud* Ribeiro 2018). Como de costume, depois, afirmou se tratar de uma brincadeira.

² Segundo Sousa Santos, trata-se da relação de espelhamento que opõe civilizados e selvagens, a qual se reproduz, primeiramente, “pela negação total do outro” (Santos 2003: 30), e, em seguida, “pela disputa com a identidade subalterna do outro” (*ibidem*). Nestes termos, a “identidade subalterna” (*ibidem*) já é uma manifestação de resistência, “uma tentativa de apropriar uma diferença declarada inferior de modo a reduzir ou eliminar sua inferioridade” (*ibidem*).

³ Em “Vila Maria número 6”, lê-se: “Gosto das tardes de domingo / na casa número seis da Vila Maria / onde as horas se repartem como gomos / iguais / e os encontros têm a conivente magia / dos rituais.” (Lima 2004: 53). Em “Residência”, tem-se: “Regressarás pela ladeira velha / sem aviso. [...] Dedo a dedo, folha a folha / tocarás os cheiros / os sortilégios do quintal – / o limoeiro anão da avó / o decrépito izaqueiteiro / o oca assombradíssimo / o kimi torto” (Lima 2004: 57-58).

⁴ Veja-se um trecho de “1975”: “Diz que éramos jovens éramos sábios / E que em nós as palavras ressoavam / como barcos desmedidos” (Lima 2004: 24). De “Afroinsularidade”, leia-se este outro: “E nas ilhas ficaram / incisivas arrogantes estátuas nas esquinas / cento e tal igrejas e capelas / para mil quilómetros quadrados / o e insurrecto sincretismo dos paços natalícios.” (Lima 2004: 40).

⁵ A lendária figura aparece em dois poemas do primeiro livro da autora, quais sejam, “Segunda revolta de Amador” e “Solidão de Amador no Jardim de Santo António do Príncipe”.

⁶ Lê-se, em “Mátria”: “Não lastimo a morte dos imbondeiros / a Praça viúva de chilreios e risonhos dedos” (Lima 2004: 18).

⁷ Também de “Mátria” são os versos: “creio na insónia que verga / este teatro de sombras” (Lima 2004: 17). Em “Três vozes guerreiras femininas de São Tomé e Príncipe: D. Alda, Manuela Margarido, Conceição Lima”, texto publicado em 2018, de Carmen Lucia Tindó Secco, vigília aparece como uma palavra recorrente. A autora destaca o “grau corrosivo da vigília” que se vê em *O Útero da Casa*, dimensionando a natureza do “regresso” (*ibidem*) a uma “pátria [que permanece] fugidia” (Secco 2018: 297).

⁸ Em “Inegável”, lê-se: “Casa marinha, fonte não eleita! / A ti pertenco e chamo-te minha / como à mãe que não escolhi / e contudo amo.” (Lima 2012: 54).

⁹ Assim é o primeiro dístico do poema: “Em Libreville / não descobri a aldeia do meu primeiro avô.” (Lima 2012: 11).

¹⁰ “Por isso eu, a que agora fala, / não encontrei em Libreville o caminho para a aldeia de Juffure. // Perdi-me na linearidade das fronteiras.” (Lima 2012: 14).

¹¹ Gruzinski faz uma distinção entre “mestiçagem” e “hibridação”, nos seguintes termos: “Empregaremos a palavra ‘mestiçagem’ para designar as misturas que ocorrem em solo americano no século XVI entre seres humanos, imaginários e formas de vida, vindos de quatro continentes – América, Europa, África e Ásia. Quanto ao termo ‘hibridação’, aplicaremos às misturas que se desenvolvem dentro de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico – a Europa cristã, a Mesoamérica – e entre tradições que, muitas vezes, coexistem há séculos” (Gruzinski 2001: 62). Ao comentar o cinema de Wong Kar-Wai, todavia, o autor afirma que seu “mundo múltiplo” seria formado tanto por “hibridismo” (*idem*: 308) quanto por “mestiçagens” (*ibidem*). Pergunto-me se o mesmo não se poderia dizer, em alguma medida, ao menos, sobre o que se dá com o universo poético de Lima. Certamente, o que outros autores pensam como hibridismo tem fortes relações com essa poesia. O que Peter Burke fala, por exemplo, em *Hibridismo Cultural*, sobre o romance africano, o japonês e o latino-americano serem “híbridos literários e não [...] simples imitações do romance ocidental” (Burke 2003: 27), parece-me aplicável à poesia da autora. De resto, julgo que a poética em questão reflete uma condição existencial, que seria próxima daquela dos “indivíduos híbridos” (*idem*: 37), de que fala também Burke, lembrando a “consciência dúplice” (*ibidem*) atribuída por W. E. B. Du Bois aos negros norte-americanos, a qual seria resultante de “uma vida entre culturas” (*ibidem*).

¹² Gilroy, no terceiro capítulo de *O Atlântico Negro*, em que discute as relações entre a “música negra e a política da autenticidade” (Gilroy 2012: 157), ressalta “o caráter desavergonhadamente híbrido” (*idem*: 204) de culturas do espaço que aborda, marcadas pelo que chama de “complexidade sincrética” (*idem*: 208). Creio que a proposta do autor de “tentar compreender a reprodução das tradições culturais, não na transmissão tranquila de uma essência fixa ao longo do tempo” (*ibidem*), mas com atenção para “rupturas e interrupções” (*ibidem*), vai ao encontro do que pretende a poética de Lima, cuja “invocação da tradição” (*ibidem*), ainda que se apresente como espécie de “resposta [...] ao fluxo desestabilizante do mundo pós-contemporâneo” (*ibidem*), não se rende ao “discurso da autenticidade” (*idem*: 204).

¹³ Inocência Mata, compatriota de Lima, fala de “processo de transculturação” e de “miscigenação cultural” para se referir à coexistência de cinco idiomas, em São Tomé e Príncipe, bem como à peculiaridade “sincrética” de seu catolicismo, “religião da maioria esmagadora dos são-tomenses” (Mata 2018: 85).

¹⁴ No artigo “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado da identidade em política”, Mignolo caracteriza esta lógica como sendo marcada pela “apropriação massiva da terra (e hoje dos recursos naturais), a massiva exploração do trabalho (da escravidão aberta do século dezesseis até o século dezoito, para a escravidão disfarçada até o século vinte e um) e a dispensabilidade de vidas humanas” (Mignolo 2008: 293).

¹⁵ O autor argentino afirma: “As identidades construídas pelos discursos europeus modernos eram raciais [...] e patriarcais” (Mignolo 2008: 289-290).

¹⁶ “A poesia afroinsular de Conceição Lima”, de Tânia Lima, é o ensaio onde encontro a seguinte previsão de Glissant: “Um dia vamos admitir que não somos uma entidade absoluta, mas sim um sendo mutável” (Glissant *apud* Lima 2018: 328).

¹⁷ “Nhá Maria de onde é? / Nhô Ambrósio nasceu em Água Izé? / E Katona, Aiúpa, Makolé? / Silva, Danquá, Cassandra, Camblé... / Padiçê, Mé Pó, Filingwé...” (Lima 2004: 38).

¹⁸ As palavras de Nina Pacari, “advogada, política e ativista quíchua” (Mignolo 2008: 318), encontram-se em espanhol, no texto de Mignolo: “[...] nuestros mayores salvaguardaron y fortalecieron nuestras identidades e instituciones por dos vías simultáneas: la interna, radicada en la fortaleza de los usos y costumbres, en la recreación de los mitos y los ritos, en la reconstitución de los pueblos y territorios, así como en la reconstrucción de la memoria ancestral y colectiva para proyectarse en un futuro con inclusión social que no es otra cosa que el posicionamiento del principio de la diversidad; [...] la externa, que permitió utilizar los mecanismos como los ‘alzamientos’, ‘levantamientos indígenas’ o ‘revueltas’ en contra del abuso e del despojo promovido por la estructura del poder imperante” (Pacari *apud* Mignolo 2008: 318).

¹⁹ Eis a última estrofe de “A mão do poeta”, poema bastante representativo da concepção da autora sobre a função e o compromisso sociais do poeta: “Por isso, se o poeta à praça traz / *seus dentes caídos, a face desfeita* / é para perscrutar no mastro / o pano que drapeja / e corrigir com a mão / a direcção do vento.” (Lima 2012: 55) (grifos da autora).

²⁰ De acordo com Albertino Bragança, parte significativa da população de São Tomé e Príncipe, em especial, aqueles considerados como os seus “sectores mais letrados”, não utiliza “qualquer dos crioulos nacionais” (Bragança 2018: 39), quais sejam, o forro e o angolar, da ilha de São Tomé, e o linguê, da ilha do Príncipe. Para o autor, trata-se de situação que requer sejam adotadas “medidas urgentes” (*idem*: 41), a fim de se “favorecer a promoção, preservação e modernização das línguas nacionais, como ponto de partida para a institucionalização de um plurilinguismo que reflecta [...] as bases crioulas da estrutura sociológica” (*ibidem*) do país. A mim parece que a poética de Lima vai ao encontro deste anseio, realizando aquela “defesa das línguas” de que fala Édouard Glissant, afirmando o papel da poesia para a “garantia do Diverso, [que] é inseparável do reequilíbrio das relações entre comunidades” (Glissant 2011: 105).

²¹ A perspectiva crítica de Laranjeira com relação à “ligeireza” e à “simplificação” (Laranjeira 2015: 33) com que se trata a questão dos encontros culturais, já há algum tempo, tem, de fato, grande pertinência. Escreve o autor, em texto de 2015: “Hoje, há um evidente esforço para, idealisticamente (idealmente), tentar esbater as diferenças de raça / cor / história / cultura, para implicitamente alardear uma mistura de componentes, um apagamento de oposições, de que resultaria uma nova identidade rática, cultural ou ideológica, ou todas juntas, de anulação das diferenças e de exaltação diluidora dos contrastes, oposições e contradições” (*ibidem*). Lidando com autores que o professor menciona em seu texto, como Gruzinski, Peter Burke e Gilroy, a nota me serviu de alerta para o cuidado a se ter com o perigo das idealizações e dos modismos.

²² “Permanecem e passeiam com passos tristes / que assombram o barro dos quintais / e arrastam a indignidade da sua vida e sua morte / pelo ermo dos caminhos com um peso de grilhões.” (Lima 2012: 22).

²³ “Não mo negueis, ó híbridos forros, com o vosso frio desdém de / séculos. Este barro é meu, espinho a espinho penetrou o osso dos / meus passos como um sopro cruel e palpitante. Até ao fim onde agora / começo porque a morte é o estuário de onde desertam os barcos todos / que cavaram meu destino.” (Lima 2004: 36).

²⁴ Lê-se, na segunda estrofe de “A mão do poeta”: “Porque ele [o poeta] sabe que a mão / o prende à raiz do chão / onde o rigor do seu “não!” / varre da casa a podridão” (Lima 2012: 55).

²⁵ As palavras são da última estância de “Gravana”, poema de *O Útero da Casa*, dedicado a Alda Espírito Santo: “Mas sobre a pedra e o fogo / tua voz de imbondeiro crescerá do barro / para resgatar a praça em nova festa / para ressuscitar o povo e sua gesta” (Lima 2004: 51).

²⁶ “Os fantasmas elementares” é o nome da sexta sessão de *O País de Akendenguê*. São cinco as figuras a quem se presta homenagem: Kwame Nkrumah, líder da independência de Gana; Patrice Lumumba, líder da luta anticolonial congolês; Amílcar Cabral, líder do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC); a poeta Alda Espírito Santo; e uma figura nomeada Mwalimu, que remete a um termo usado em Moçambique (“mualimo”) para designar um “curandeiro muçulmano que trata mediante o Alcorão e os quitabos” (*Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa 2003-2019*).

²⁷ Gilroy afirma: “[...] os processos de desenvolvimento considerados pelos conservadores como contaminação cultural podem de fato ser enriquecedores ou fortalecedores” (Gilroy 2012: 201).

²⁸ Às vésperas de eleições nacionais na Espanha, tomo conhecimento de que lá também se faz sentir a onda conservadora que já atingiu o Brasil. Assim descreve o último comício do partido Vox, de extrema-direita, António Saraiva Lima, jornalista do *Público*: “A multidão vibra na condenação dos ‘inimigos de Espanha’, dos ‘terroristas separatistas’, dos ‘políticos traidores’, dos que ‘querem roubar as almas das crianças’, dos que ‘querem abrir a porta aos imigrantes delinquentes’ e dos que preferem a anti-Espanha à Espanha viva” (Lima 2019: 2).

²⁹ Albertino Bragança faz uso de colocações de Huýnh Cao Tri, em *Identité culturelle et developpment. Portée et signification*, publicação da Unesco, na qual se associa a afirmação da identidade ou “personalidade cultural” ao “esforço colectivo a favor do desenvolvimento” (Tri *apud* Bragança 2018: 23).

³⁰ Gilroy utiliza os três termos em destaque quando fala da relação da diáspora com “relatos antiessencialistas da formação de identidade como um processo histórico e político”, através dos quais se atinge um “afastamento em relação à ideia de identidades primordiais que se estabelecem supostamente tanto pela cultura como pela natureza” (Gilroy 2012: 19). Segundo o autor, “ao aderir à diáspora, a identidade pode ser [...] levada à contingência, à indeterminação e ao conflito” (*ibidem*).

³¹ O trecho citado encerra artigo de Inocência Mata, aqui já mencionado. Aproveito-me da tradução da professora, mas tomo a liberdade de sugerir uma pequena substituição, qual seja, a de “livre passagem para o outro” por “livre passagem do mesmo ao outro”, que me parece mais próximo de “libre passage du même à l’autre”.

³² O general Augusto Heleno, hoje ministro do Gabinete de Segurança Institucional, afirmou, ainda durante a campanha presidencial: “Direitos humanos são, basicamente, para humanos direitos. Essa percepção, muitas vezes, não tem acontecido. Estamos deixando a desejar nesse combate à criminalidade” (Heleno *apud* Exame 2018).

³³ Em seu discurso de posse, aqui já citado, o ministro Ernesto Araújo, cujo apreço pelos países com “postura patriótica e afirmação nacionalista” (Vilela 2019) é explícito, condenou firmemente o que chamou de “globalismo” (*ibidem*), o qual estaria “destruindo as nações” (*ibidem*). Significativamente, Russel Hamilton chama “a voz poética” de Conceição Lima de “globalista” (Hamilton 2006: 253), destacando, de *A Dolorosa Raiz do Micondó*, como exemplo dessa perspectiva, o poema “Jenin”, o qual remete a um conflito específico entre israelenses e palestinos, ocorrido na terceira maior cidade da Cisjordânia, em 2002.

³⁴ Inocência Mata chama a atenção para a presença da referida “ideologia nacionalista”, no período “imediatamente pós-independência”, em São Tomé e Príncipe, quando teria emergido “um regime de tendência marxista, [...] caracterizado por uma visão unitarista [...] da cultura” (Mata 2018: 76).

Bibliografia

Bragança, Albertino (2018), “Mudanças culturais em São Tomé e Príncipe (1990-2000)”, in *Trajectórias Culturais e Literárias das Ilhas do Equador. Estudos sobre São Tomé e Príncipe*, Campinas, Pontes, 23-45.

Burke, Peter (2003), *Hibridismo Cultural*, tradução de Leila Souza Mendes, São Leopoldo, Unisinos.

Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa (2003-2019), “Mualimo”, in *Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa*, Porto, Porto Editora, <<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/mualimo>> (último acesso em 27/04/2019).

-- (2003-2019), “Patriotismo”, in *Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa*, Porto, Porto Editora, <<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/patriotismo>> (último acesso em 27/04/2019).

Exame (2018), “General Heleno defende direitos humanos para ‘humanos direitos’”, *Exame*, 01 nov. 2018, <exame.abril.com.br/brasil/general-helena-defende-direitos-humanos-para-humanos-direitos/> (último acesso em 30/04/2019).

Ferreira, Manuel (1988), *No Reino de Caliban. Antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa*, 2ª ed., v. 2 [Angola e São Tomé e Príncipe], Lisboa, Plátano.

-- (1975), “Uma aventura desconhecida”, in *No Reino de Caliban. Antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa*, v. 1 [Cabo Verde e Guiné-Bissau], Lisboa, Seara Nova, 16-63.

G1 (2019), “Em vídeo, Damares diz que ‘nova era’ começou: ‘meninos vestem azul e meninas vestem rosa’”, *G1*, 03 jan. 2019, <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/03/em-video-damaraes-alves-diz-que-nova-era-comecou-no-brasil-meninos-vestem-azul-e-meninas-vestem-rosa.ghtml>> (último acesso em 30/04/2019).

Gilroy, Paul (2012), *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*, 2ª ed., tradução de Cid Knipel Moreira, São Paulo, Editora 34, Rio de Janeiro, Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

Glissant, Édouard (2011), *Poética da Relação*, tradução de Manuela Mendonça, Porto, Sextante.

Gruzinski, Serge (2001), *O Pensamento Mestiço*, tradução de Rosa Freire d'Aguiar, São Paulo, Companhia das Letras.

Hamilton, Russell G. (2006), "A dolorosa raiz do micondó: a voz poética intimista, são-tomense, pan-africanista e globalista de Conceição Lima", *Veredas*, nº 7, Associação Internacional de Lusitanistas, 253-265.

Laranjeira, José Luís Pires (2015), "Pós-colonialismo e pós-modernismo em contexto pré-moderno e moderno – o local e o nacional nas literaturas do cinco e as ilusões da literatura-mundo", *Revista de Estudos Literários*, nº 5, Centro de Literatura Portuguesa (CLP), Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 17-47.

Lima, António Saraiva (2019), "Vox quer despertar 'alma adormecida de Espanha'", *Público*, ano XXX, nº 10.597, 2-3.

Lima, Conceição (2012), *A Dolorosa Raiz do Micondó*, São Paulo, Geração Editorial.

-- (2011), *O País de Akendenguê*, Lisboa, Caminho.

-- (2004), *O Útero da Casa*, Lisboa, Caminho.

Lima, Tânia (2018), "A poesia afroinsular de Conceição Lima", in *Trajectórias Culturais e Literárias das Ilhas do Equador. Estudos sobre São Tomé e Príncipe*, Campinas, Pontes, 317-333.

Mata, Inocência (2018), "A condição do ilhéu: entre permanências e errâncias – dimensões de alteridade na cultura são-tomense", in *Trajectórias Culturais e Literárias das Ilhas do Equador. Estudos sobre São Tomé e Príncipe*, Campinas, Pontes, 71-91.

-- (2015), "A pertinência de se ler Fanon, hoje", in Fanon, Frantz, *Os Condenados da Terra*, 3ª ed., tradução de António Massano, Lisboa, Letra Livre.

- (2010), *Polifonias Insulares. Cultura e literatura de São Tomé e Príncipe*, Lisboa, Colibri.
- Mignolo, Walter D. (2008), “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”, *Cadernos de Letras da UFF*, nº 34, 287-324.
- Padilha, Laura Cavalcante (2018), “A memória e seu teatro de sombras na poesia de Conceição Lima”, in *Trajectórias Culturais e Literárias das Ilhas do Equador. Estudos sobre São Tomé e Príncipe*, Campinas, Pontes, 301-316.
- Ribeiro, Janaína (2018), ““Vamos fuzilar a petralhada””, diz Bolsonaro em campanha no Acre”, *Exame*, 03 set. 2018, <<https://exame.abril.com.br/brasil/vamos-fuzilar-a-petralhada-diz-bolsonaro-em-campanha-no-acre/>> (último acesso em 27/04/2019).
- Rodríguez, Ricardo Vélez (2019), “Faxina ideológica” [entrevista a Gabriel Castro e Maria Clara Vieira], *Veja/São Paulo*, 02 jan. 2019, 9-11.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003), “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade”, *Novos Estudos CEBRAP*, nº 66, 23-52.
- Secco, Carmen Lucia Tindó (2018), “Três vozes guerreiras femininas de São Tomé e Príncipe: D. Alda, Manuela Margarido, Conceição Lima”, in *Trajectórias Culturais e Literárias das Ilhas do Equador. Estudos sobre São Tomé e Príncipe*, Campinas, Pontes, 281-299.
- Vilela, Pedro Rafael, “Ernesto Araújo critica globalismo na política externa do Brasil”, *Agência Brasil*, 02 jan. 2019, <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2019-01/ernesto-araujo-critica-globalismo-na-politica-externa-do-brasil>> (último acesso em 27/04/2019).

Bernardo Amorim é doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais, professor dos cursos de Graduação em Letras e Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem da Universidade Federal de Ouro Preto e investigador do Núcleo de Estudos Literários dessa universidade, onde coordena o Grupo de Pesquisa sobre Poesia de Língua Portuguesa (GP-Plipo). De suas publicações, destacam-se artigos sobre as poéticas de Carlos de Oliveira, Fernando Pessoa, Hilda Hilst, Mário Cesariny e Mário de Sá-Carneiro. Presentemente, desenvolve pesquisa de pós-doutoramento acerca das obras de Conceição Lima e Paula Tavares, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob supervisão da Profa. Dra. Carmen Lucia Tindó Secco.