

Oralidade e questões identitárias em *Pé-de-perfume*, de Olinda Beja

Inara de Oliveira Rodrigues*

Resumo

Desenvolve-se uma abordagem sobre os possíveis sentidos dos contos que compõem *Pé-de-perfume*, de Olinda Beja, escritora são-tomense, resgatando-se alguns aspectos da literatura desenvolvida em São Tomé e Príncipe. Problematisa-se, assim, o diálogo que as narrativas estabelecem com essa realidade histórico-social, destacando-se a relevância das marcas de oralidade que nelas se apresentam enquanto estratégias literárias acionadas como ênfase sobre o processo de construção identitária.

Palavras-chave: Linguagem e representação. História/ficção. Literatura são-tomense.

Introdução

Olinda Beja (1946), escritora são-tomense, lançou *Pé-de-perfume* em 2005, seu primeiro livro de contos, depois de uma incursão mais consistente na poesia, modo de expressão que, segundo Manuel Ferreira, teve maior desenvolvimento na formação da literatura de São Tomé e Príncipe. De acordo com Ferreira (1977, p. 79), é “são-tomense [...] o poeta que primeiro, em língua portuguesa, [...] identifica-se com a dor do homem negro”, fazendo referência ao reconhecido Francisco José Tenreiro (1921-1966), autor dos seguintes versos:

* Professora do Programa de Pós-Graduação em Letras (*Stricto sensu*) Linguagens e Representações, da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC - Ilhéus - BA).

Mãos, mãos negras que em vós estou sentido!
Mãos pretas e sábias que nem inventaram a
escrita nem a rosa-dos-ventos
mas de que da terra, da árvore, da água e da
música das nuvens
beberam as palavras dos corás, dos quissan-
ges e das timbila que é o mesmo
dizer palavras telegrafadas e recebidas de
coração em coração.

(*Obra poética*, de 1967)

Também Alda do Espírito Santo é nome de grande destaque na poesia são-tomense, e devem-se mencionar ainda Maria Manuela Margarido e Marcelo Veiga. Todos esses poetas, seguindo-se Ferreira, balizam “a área temática no centro do universo da(s) sua(s) ilha(s) e organizam um signo cuja polissemia é de uma África violenta, inchada de cólera, e esperança feita revolta” (1977, p. 84).

Trata-se, nesse caso, de expressões literárias da época da Guerra de Libertação (1961 a 1974), aceitando-se a periodização proposta por Alfredo Margarido, como o faz Francisco Salinas Portugal (1999, p. 50-51): desenvolve-se,

em chave simbólica ou alegórica, um tipo de literatura que proclama, mesmo com violência, a sua originalidade e singularidade, mas sobretudo, e pela via dos fatos, a sua independência a respeito do discurso literário português.

Entretanto, de maneiras diversas, outras configurações vêm se desenhando nas literaturas africanas dos países de língua oficial portuguesa, que se revelam, conforme Inocência Mata, “motivadas por uma consciência que evoluiu da sua condição nacionalista e sente agora necessidade de repensar o país que não mais se encontra em fase de

nacionalização ou na condição de emergência, mas sim do agenciamento de sua emancipação”. Compreende-se, assim, tratar-se de um sistema literário que, ao mesmo tempo, dialoga com a tradição e com a contemporânea realidade local e do continente Africano, atravessada pelo processo de globalização.

Nesse contexto se inserem as narrativas de Olinda Beja que compõem *Pé-de-perfume*, definido pela autora como um livro de afetos.¹ Refletir sobre a importância dos traços da oralidade presentes nos contos, compreendidos como narrativas que se constituem em espaço de memória e afirmação identitária, é o objetivo central deste estudo.

Oralidade, escrita e cultura – alguns pressupostos

Até que os leões tenham
suas histórias, os contos de
caça glorificarão sempre o caçador.
Provérbio africano

Afirmando-se o reconhecimento da heterogeneidade do continente Africano, podemos, entretanto, reconhecer, igualmente, traços comuns de uma história desigual. Dentre os traços comuns, a importância da oralidade, da tradição oral, emerge como indelével, de acordo com Joseph Ki-Zerbo (2010), pois não se trata apenas de

uma fonte que se aceita por falta de outra melhor e à qual nos resignamos por desespero de causa. É uma fonte integral, cuja metodologia já se encontra bem estabelecida e que confere à história do continente Africano uma notável originalidade (p. 43).

A originalidade referida pelo historiador nigeriano está implicada no modo como o conhecimento e a sabedoria são transmitidos:

Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral. A tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas (VANSINA, 2010, p. 139-140).

De acordo com Marcuschi (1997), em uma perspectiva mais geral da realidade humana, “todos os povos, indistintamente, têm ou tiveram uma tradição oral”. Assim, em contraposição ao código escrito, pode-se dizer que o homem é “um ser que fala, mas não como um ser que escreve” (p. 120). Isso não deve derivar, contudo, para nenhuma valoração unilateral: nem a oralidade tem prevalência sobre outros códigos de comunicação, nem a escrita deve ser vista para além do que é: “um fato histórico e [...] não um bem natural” (p. 121-122).

Com outro tom, mas igualmente sublinhando a necessidade de se afirmar a importância da tradição oral como registro válido para o conhecimento dos povos, ou seja, sem a supervalorização da escrita, Ki-Zerbo (2010) enfatiza que a tradição, por sua “funcionalidade”, não costuma ser reconhecida como fonte confiável, mas adverte que toda mensagem humana é

funcional por definição, incluindo-se nessa funcionalidade os documentos de arquivos que, por sua própria inércia e sob sua aparente neutralidade objetiva, escondem tantas mentiras por omissão e revestem o erro de respeitabilidade (p. 36).

Para evitar um contraponto equivocado entre oralidade x escrita, deve-se reconhecê-las pelo que efetivamente são: “modos de representação cognitiva e social que se revelam em práticas específicas” (MARCUSCHI, 1997, p. 140). Entretanto, o linguista também sublinha que, enquanto prática social, a oralidade é inerente a todo ser humano e não será “substituída por nenhuma tecnologia” (p. 140). Além disso, a oralidade “é também um fator de identidade social, regional, grupal dos indivíduos” (p. 141).

Cabe aqui, ainda, uma distinção importante de termos recorrentes: de acordo com Marcuschi (1997), devem ser colocados, de um lado, os pares opostos oralidade x letramento e, de outro, fala x escrita. Assim, a oralidade, enquanto prática social, apresenta-se sob diferentes formas e gêneros textuais e nos mais variados contextos de utilização. Já o letramento

é o uso da escrita na sociedade e pode ir desde uma apropriação mínima da escrita, tal como o indivíduo que é analfabeto, mas sabe o valor do dinheiro, sabe o ônibus que deve tomar [...], até o indivíduo que desenvolve tratados de Filosofia e Matemática” (p. 142).

Com relação à fala, trata-se do aparato natural de todo ser humano, enquanto a escrita, “além de uma tecnologia de representação abstrata da própria fala [seria] um modo de produção textual-

discursiva com suas próprias especificidades” (p. 142).

Importa, nessa distinção, afirmar que não se trata, em nenhum caso, de aferir valores substanciais para um ou outro termo; sobretudo, não se deve esquecer que

não existem sociedades *letradas*, mas sim *grupos de letrados*, elites que detêm o poder social, já que as sociedades não são fenômenos homogêneos, globais, mas apresentam diferentes internas (MARCUSCHI, 1997, p. 144 - grifos do autor).

O reconhecimento das diferenças sociais e a preocupação ética em relação às ações humanas, à existência do sujeito pela forma como ele responde ao mundo marcaram o desenvolvimento original do pensamento de Bakhtin. Para ele, é no campo da linguagem que a ação estética pode ser “decifrada”. Daí buscar uma metodologia no texto escrito e, dentre todos, no texto literário por, dentre outros aspectos, deparar-se com um ponto fundamental da linguagem: sua real possibilidade de efetivação, enquanto processo comunicativo permeado por determinadas configurações histórico-sociais e ideológicas, só é acessada levando-se em conta a noção de alteridade. Qualquer ato da comunicação somente ganha significado pela presença de um falante que se dirige a um ouvinte, sendo ambos elementos ativos, que mantêm um intercâmbio permanente e atualizam os significados dos diferentes discursos.

A linguagem concreta, efetivada no cotidiano, é um diálogo contínuo de várias vozes que sustenta um discurso

sempre inacabado. Nesse sentido, a análise dos textos literários em prosa constitui a consequência metodológica do estudos de Bakhtin, pois a literatura intenta concretizar, como desafio permanente, no plano do texto escrito a vida autêntica da linguagem. Dito de outro modo, “[...] é na literatura, como suprema arquiteta da realidade possível, que vemos explorada, nas suas múltiplas e variadas possibilidades, a figuração da vocalidade humana” (NOA, 2009, p. 83).

Sobre a importância da oralidade nas literaturas africanas de língua portuguesa, em *Velhas identidades novas*, de Jane Tutikian (2006, p. 23), encontra-se a seguinte citação dos escritores moçambicanos Honwana, Craveirinha e Nogar:

Outra forma que devemos incluir na literatura oral, são os provérbios, tão numerosos e de uma tal força crítica que, para qualquer falha de comportamento se encontra um provérbio corretamente aplicável, segundo o código ético estabelecido. A nossa preocupação é que, num país em que o colonialismo deixou mais de 90% de analfabetos, a tradição da literatura oral, para além do seu valor intrínseco como forma oral, se mantenha, acompanhando a transformação política e social em curso e as histórias continuem a serem contadas, lá onde antigamente se contavam e ainda se contam, e sejam narradas também nas aldeias comunais, nas fábricas, nas escolas (1979, p. 72).

Apesar da referência a Moçambique, por certo essa preocupação pode ser reconhecida em outras ex-colônias portuguesas, como é o caso de São Tomé e Príncipe. E isso porque, como logo chama a atenção, os 23 contos de *Pé-de-Perfume* são antecidos por provérbios, grafados

em crioulo e traduzidos para o português sequencialmente.

Torna-se relevante, assim, atentar para algumas questões relacionadas às línguas são-tomenses, ao binômio oralidade/escrita e, num leque mais amplo, às implicações culturais dessa abordagem. A começar pela língua, segundo Inocência Mata (1998), há quatro idiomas em sua terra natal: o crioulo lunguyê, da ilha de Príncipe, o angolar, de São Tomé, o crioulo forro e o português. Entretanto, os dois primeiros já raramente são utilizados em seus núcleos populacionais, “apenas os mais velhos os falam e em situações muito privadas” (p. 33). Se o crioulo forro ainda dispõe da música como canal de vitalidade – embora, segundo Mata (1998, p. 33), trate-se de um idioma que cada vez mais se descaracteriza em função das rápidas mudanças socioculturais do país –, o lunguyê restringe-se apenas à música folclórica e o angolar vem sendo assimilado pelo forro.

Em forro, intitula-se uma pioneira ficção narrativa literária de São Tomé e Príncipe: *Maiá Pòçon* (Maria da Cidade - 1937), de Viana de Almeida, livro de contos que, entretanto, “não ultrapassa os lugares comuns do exotismo colonial nas quais se inserem, na década de 1960, as narrativas ficcionais nomeadas, sintomaticamente, como ‘Literatura Ultramarina São-Tomense’”, demarcadas pela ideologia colonial, com a “exemplaridade socioeconômica da roça, a multirracialidade e a mestiçagem como demonstração da humanidade do processo colonizador ou o esforço épico dos seus agentes”, de

acordo com Inocência Mata (1998, p. 70). Sublinha-se, desse modo, a distância inicial entre a prosa e a poesia são-tomense no que concerne “à dicotomia colonial/nacional(ista)” (p. 71).

A partir da década de 1980, sobretudo, quando, entre outras obras, foi lançada *Rosa de Riboque e outros contos* por Albertino Bragança (1985), a ficção são-tomense começa a tematizar “outros espaços, outras gentes, representando-os num quotidiano de afetividade, esperanças e frustrações” (MATA, 1998, p. 176), ao retratar as populações urbanas, como a do bairro do Riboque. E “quando retrata o mundo da roça, o faz com uma visão ‘de dentro’, sem exotismos”, com a importância, ainda, de ter elevado “os falares são-tomenses ao estatuto de língua literária” (p. 176).

Essa é uma questão sempre presente quando se estudam as literaturas africanas de língua portuguesa: justamente o fato de serem veiculadas, em grande parte, por autores que utilizam o português. Ou por outra, a literatura dos PALOP,² que não utiliza a língua portuguesa, acaba se ressentindo de maior divulgação e reconhecimento,³ do que resultam problematizações sobre a(s) voz(es) que, afinal, se fazem ouvir nos textos.

Para Luis Bernardo Honwana, enquanto a literatura moçambicana for “exclusivamente produzida em língua portuguesa, uma parte importante dos nossos concidadãos permanecerá receptor passivo dos nossos textos, sem embargo da representatividade cultural ou do nível literário que possam alcan-

çar” (2006, p. 23). Desse modo, para o autor, “o monopólio da palavra que vem sendo exercido pelos falantes da língua portuguesa” se estabelece como

a nova fronteira da africanidade, aquela que nos fará derrubar os muros internos da exclusão, não menos inadmissíveis do que os muros externos, os que retêm os nossos países no gueto do subdesenvolvimento e da dependência (HONWANA, 2006, p. 24).

Já Inocência Mata apresenta outro posicionamento:

[...] se a língua expressa o mundo em que vive o sujeito falante (o ambiente humano, natural, social, psicológico, cultural, histórico; *mudivivencial*, enfim), a questão não será o sistema linguístico, mas antes a forma de expressão como essa língua é usada, isto é, a LINGUAGEM – posicionamento que contempla sobretudo a expressão, o estar *linguístico* que é a representação do ser dos seus produtores, a sua forma de ser africano (1998, p. 121 - grifos da autora).

Nessa mesma direção se encontra a reflexão de Laura Padilha (2002), que cita Tidjani Serpos (*Aspects de la critique africaine*, 1987), o qual desloca o problema “para o fato de que, o que significa, no ato de criação, é muito mais a leitura feita pelo artista dos elementos de sua cultura do que propriamente o uso dessa ou daquela língua” (p. 42). Desse modo, efetiva-se, no duplo trabalho do escritor e da língua de que se vale, seguindo-se Padilha,

[...] uma incorporação cada vez mais instigante de termos, expressões, estruturas sintáticas e morfológicas das línguas nacionais, ao mesmo tempo em que a língua europeia, base da expressão, bafejada por esses novos ventos, vai deixando de ser europeia para ganhar contornos angolanos, moçambicanos, santomenses, etc. (2002, p. 42)

Quer priorizando a forma de expressão, como faz Inocência Mata, quer afirmando as transformações das línguas nacionais e da língua europeia nas literaturas dos PALOP, destaca-se, afinal, a importância das narrativas literárias como espaço privilegiado para o embate das diferentes vozes culturais. Embate que não obscurece, senão que desvela, as diferentes relações de poder que constituem a referida fronteira da africanidade, segundo Honwana. As considerações de Fernando Noa (2009), a seguir, merecem ser reproduzidas pelo caráter de síntese do que aqui se entende como cerne da questão:

Se é verdade que grande parte [das vozes autorais da literatura moçambicana] pertence às elites maioritariamente educadas segundo os preceitos culturais, ideológicos e estéticos do antigo colonizador, não é menos verdade que elas instituem falas e visões do mundo que se contrapõem ao imaginário dominante, quando não o subvertem. Por outro lado, transformam a escrita num espaço de intermediação que permite a visualização e a legitimação de seres e de linguagens que, de outro modo, se manteriam silenciadas e obscuras ou, então, devido a mecanismos de apropriação, diminuídas ou caricaturadas em relação à sua real dimensão (2009, p. 97).

Acreditando-se ser possível alargar novamente esse contexto para a realidade da literatura de São Tomé e Príncipe, os contos de Olinda Beja, analisados sequencialmente, inserem-se nesse quadro de contornos dialógicos entre a fala da tradição e a fala das injunções socioculturais que atravessam o presente.

Pé-de-perfume: marcas da oralidade, sentidos identitários

[...] que este livro possa servir de bálsamo aos que gostam de preencher as horas no enleio das palavras que só o tempo despenteia.

Olinda Beja

Antes de passar à análise do conjunto das narrativas que compõem *Pé-de-perfume*, deve-se considerar um aspecto relevante da atuação da autora, de acordo com Amarino Oliveira de Queiroz (2009), da União dos Escritores Angolanos:

Um dado estrutural interessante reforça a relação entre oralidade e escrita bem como aproxima a realização poética de Olinda Beja e a arte performativa dos cantadores de socopé e dos contadores e contadoras de sóias: a sua atividade declamatória, constantemente conduzida em paralelo às intervenções perante o público durante as palestras, conferências e comunicações por ela proferidas. [...] questões como estas, relacionadas à interseção entre a oralidade e a escrita, à identidade cultural híbrida do povo santomense, à própria experiência pessoal da emigração, assim como às preocupações de ordem social, política e ambiental, que se colocaram para o país no passado, [...] se colocam com similar força na contemporaneidade.⁴

Lançado no aniversário de trinta anos da independência de São Tomé e Príncipe (que ocorreu em 12 de julho de 1975), a coletânea de contos de Olinda Beja não deixa de contemplar tais temáticas, nem sua inserção no universo educacional do país. De acordo com Francisco Campos Devesa, a “coletâ-

nea de contos vai poder ser utilizada no ensino em São Tomé e Príncipe, o que encorajou a autora”.

Nesse mesmo texto de Devesa encontra-se a definição de Pires Laranjeira para essas narrativas curtas da autora são-tomense: para o professor de Coimbra, o livro se compõe de “contos poéticos”. Por meio desses contornos de poesia, Olinda Beja declara a “paixão pela sua terra”, segundo ela, tanto mais intensa na medida em que a conheceu tarde.⁵ Isso porque com dois anos de idade a autora passou a viver em Portugal e somente aos 37 voltou à terra natal, embora continue morando na cidade portuguesa de Viseu.

O preâmbulo de *Pé-de-perfume* apresenta o seguinte texto:

Após vaguear pelos contos da minha santomensidão, gostava que deles ficasse a fragrância incomparável da terra quente, uma terra impregnada de cheiros e sabores, espreguiçada por palmares *dendém* e coqueirais sem fim, terra de fluidos e quimeras **onde afinal tudo não passa de um prelúdio** (grifos nossos).⁶

O prelúdio, com o sentido de introdução de uma peça musical, demarca a abertura de uma execução que, no caso da terra africana, segundo Beja, está por fazer-se – no ritmo das contingências históricas, no resgate da tradição, nos impasses da contemporaneidade.

O primeiro conto, “Menino d’ôbô”, tem como epígrafe este provérbio: “Em S. Tomé há uma porta para entrar mas nenhuma para sair” – e segue-se a história, com um narrador que, por vezes,

se dirige diretamente ao personagem que dá nome à narrativa e se inclui em um nós que recebeu a história contada por sua avó: as desventuras de um menino escravo, remontando a origem “perdida” dos angolares, que não aceitou perder a liberdade.

Utilizando termos do dialeto crioulo, entre outros, o termo *d’obô* (do mato) e *d’jambi*, traduzido como ritual no glosário que compõe o livro, o conto ganha o tom sofrido de um povo que não se deixou abater:

Um dia [...], viste o chicote cair no teu corpo. Como aos outros escravos. Eras ainda um menino. Pequeno demais para a grandeza da roça onde te despejaram. Mas tinhas nascido livre. Noutra terra distante da qual nem sabias o nome. Com o corpo vergastado decidiste então tomar o rumo do teu destino. [...]. Ainda hoje se procura o teu rastro [...] (p. 14).

.....

E Sumu Sun Zéfê, o curandeiro mais famoso daquele tempo, contou que vira no seu *d’jambi* o menino *d’obô* entrar em todas as casas e não sair mais. Por isso, avó Juta disse sempre a seus netos de Guadalupe e Morro Peixe, que todos nós, habitantes das ilhas mais belas do mundo, somos corpo e alma desse menino *d’obô* que um dia, para não ser escravo, entrou nas nossas casas e nunca mais saiu... (p. 15).

O segundo conto, “Os olhos de Ma chêchê”, é dedicado “às mulheres de nossa terra que, sem se aperceberem do seu valor, são as heroínas incansáveis de todas as gerações” (p. 19). Está dividido em três partes: na primeira – “Contam-se as agruras com um sorriso na boca”:

Ma Chechê Gonzaga era tonga, filha de uma angolar e de um cabo-verdiano. Nasceu na roça grande de Água Izê que dizem ter sido pertença de meu bisavô. Já ouviu falar no barão de Água Izê? [...]. Pois é... era meu bisavô. Mas nunca perfilhou minha avó. Ele só queria filho homem. Minha avó nasceu mulher... perdeu (p. 20).

A estrutura dialógica do conto, dirigindo-se ao leitor no estreitamento da proximidade do código da oralidade, reforça o caráter de testemunho, de história de vida que demarca a sina das mulheres em uma sociedade colonialista e patriarcal.

Na segunda parte – “Mãe feia, pai feio, têm filho bonito” – a história de “Ma Cheêhê” aproxima-se do dia a dia da narradora, criada pela avó, que lhe ensinou histórias “à roda da fogueira” e a afirmação de sua identidade, de suas características físicas positivamente:

Até morrer Ma Chêchê me chamou sempre de kambuta. Por eu ser baixinha como minha mãe, de quem herdei o tamanho do corpo e o cabelo. Carapinha mesmo. Vê ainda, vê? Hoje todas querem alisar cabelo mas eu não. Nosso cabelo é assim mesmo, morre assim mesmo.

No conto final, na terceira parte – “As coisas do mundo são como andala, vem o bicho, destrói e só fica vassoura” –, entrecruzam-se as memórias do passado colonial com o presente. Em visita à terra de sua infância, revê “cenas que nos deleitam, numa casa repleta de gente vestida de azul” (p. 28), como azul era a cor dos olhos sonhadores e solidários de sua avó, que, tendo sofrido privações e abandono, dedicou sua vida a cuidar das crianças da sua comunidade.

Entre os demais contos encontram-se fábulas e lendas, como no terceiro, “O falcão e o papagaio”, que tem por provérbio: “Vai dizer ao papagaio que na terra do falcão o papagaio não entra”, e no sexto, “A lenda das sete ondas” – “Quem semeia ventos colhe tempestade”, citando-se esses apenas a título de exemplo.

A figura do contador de histórias aparece, entre outros, no conto “Tonga Caxito”, que “teve sempre estória para dar e vender [...]. Caxito orgulhava-se de ter herdado lendas somadas a outras lendas que deram estória sem fim” (p. 107). Entretanto, esses momentos eram vividos nos intervalos de trabalho: “Sim porque estória não enche barriga nem sustenta família não, estória sustenta o tempo da memória e a curiosidade do escutador” (p. 107). O trabalho de Caxito era duro, na capina das roças, e nunca “tomou mulher em casa [...]”; exibia a felicidade de uma noite vivida no capim humedecido, num sofregar de romance” (p. 108).

Desses amores, nunca deixou de reconhecer os filhos anônimos, nunca “houve uma negação de afecto ou parentesco. Pois se eram seus filhos com eles repararia o nada que sempre tivera e o pouco que os outros lhe iam dando” (p. 108). E sua vaidade maior era esta: a de ser o rei ali na estrada barrenta do Riboque de Santana, onde contava, entre outras, a história da linda escrava Tijuka. Em meio à narração, “por alguns instantes Caxito detém-se no tempo. Do seu canto de olho inspecciona os ouvintes. Para quê pressas?” (p. 110).

Aos 79 anos, Tonga Caxito “precisa alongar suas estória para viver, para continuar a sentar-se todas as noites debaixo do velho *ocá* (árvore)” (p. 110). Assim, depois de chegar a determinado ponto de atenção da assistência, ele se levanta e “passa sereno entre os admiradores que continuam sentados à espera de um final que só a ele pertence”, pois sabe, enfim, que a maior lenda “é ele próprio e quando terminar não terá mais as crianças do Riboque de Santana a amenizarem-lhe a solidão” (p. 110). Memória coletiva, memória individual, histórias de afeto e alento.

Os desencontros entre a língua portuguesa e as línguas nativas de São Tomé e Príncipe são representados em “O tradutor ideal”, no qual o humor suaviza, mas não lhe diminui, o peso, a situação de opressão então vivida no tempo da colonização:

Quando o capitão Souza Gomes, em representação do comando, recebeu ordens do Major Teixeira para ir festejar o 10 de junho a S. Miguel, franziu de imediato o sobrolho. [...] mas na vida militar ordens superiores não se discutem nem se alteram (p. 113).

Assim partiu o capitão pelos difíceis acessos terrestres para o sul, onde o esperavam “a fanfarra, os cumprimentos e um palanque improvisado” (p. 113). Fora incumbido de discursar para a tropa aquartelada sobre Luis de Camões, sua obra e sua contribuição à pátria portuguesa. Assim procedeu o militar, que, por mais de uma hora e meia, “não se limitou apenas a dizer tudo o que tinha escrito sobre o genial poeta mas entendeu por

bem citar alguns extratos dos *Lusíadas* sobretudo aqueles onde a raça lusitana é exaltada” (p. 114). Sob o sol

tórrido do sul, a multidão começou a impacientar-se [...]. Quando o capitão chegou ao último parágrafo e gritou “Viva Portugal” todos suspiraram de alívio [...] e juntaram-se aplausos que não foram de modo algum efusivos (p. 115).

Percebendo que o problema estava na incompreensão de parte da tropa, o alferes Magalhães propôs que alguém traduzisse “para a língua deles”, e assim foi feito:

Chamado de imediato um soldado nativo para pôr em prática a ideia, a língua portuguesa começou a mudar de tons e de sons até ficar amarga para uns e doce para outros. Alguns minutos depois os aplausos e os gritos de satisfação troaram nos céus de S. Miguel [...]. – Eu já traduzi, meu capitão! A tribuna ficou perplexa. Era impossível traduzir em poucos minutos o que levava hora e meia a dizer! [...]. E o que mais tinha intrigado os presentes fora a força dos aplausos [...].

Indignado, o capitão obrigou o subalterno, sob pena de forte castigo, a dizer exactamente como traduzira o discurso. Sem pestanejar, o soldado perfilou-se, fez continência e começou:

– Meu capitão, eu disse a eles que o nosso capitão disse que neste dia faz anos que morreu em Portugal um poeta tão famoso, tão famoso, que escreveu coisas tão lindas, tão lindas, que por causa dele é que hoje vamos ter rancho melhorado. Vamos comer feijão com milho (p. 115).

As palavras impostas pela força dão lugar à força da palavra feita ação: do discurso esvaziado de sentido para a tropa local, submetida à opressão e ao jugo dos desmandos da razão colonialista, erige-se um discurso vivo pela necessidade imediata de melhores condições

de trabalho. Além disso, entretanto, se a palavra poética foi colocada ideologicamente a serviço da dominação, a sua tradução se apresenta no conto também literariamente resgatada: no registro da escrita, pelo humor, o vigor da oralidade cumpre seu papel de resistência.

Assim, abordando temas diversos, mas sempre apontando para uma dimensão ética e crítica do agir humano, esses contos de Olinda Beja parecem emoldurados pelo primeiro e último provérbio. No caso do primeiro, “Em S. Tomé há uma porta para entrar mas nenhuma para sair”, a inexistência de portas de saída para o lugar afetivo de pertencimento indica a impossibilidade de escolhas quando nos entendemos como sujeitos históricos – ou, como assinalou Ortega y Gasset, nós somos nós e as nossas circunstâncias.

A complementar a ideia de falta de saída, deve-se considerar a situação de insularidade dos santomenses – e a consequente máxima de que todo homem é uma ilha. Nas ilhas africanas de Olinda Beja, o sofrimento com a escravidão, a exploração e injustiça marcou a entrada de seus conterrâneos, e dessa marca não há refúgio possível.

A fechar o livro, entretanto, o último conto que dá título ao livro, *Pé-de-perfume*, parece anunciar um novo tempo: conta a história de Baltazar Gogó, que só conseguiu ter seu amor correspondido quando encontrou a *flor verde de secretos odores* – e passou a ser seu ofício plantar “muitas, muitas árvores. Tantas que nunca mais na ilha

houve um coração a batucar sem ser correspondido”. A árvore perfumada da esperança, do fim da solidão e do triunfo do amor.

Podem-se reconhecer nesse percurso dos contos de Olinda Beja os elementos que Inocência Mata, “rastreado a história da cultura literária são-tomense”, concluiu como sendo os que

fornecem ao gênio literário são-tomense os valores simbólicos da sua atualização: a Terra como fundadora de uma **insularidade africana telúrica** (raiz, húmus, pátria); o Mar (e os seus elementos metonímicos: o barco, a nau, a vela, a gávea, as ondas, a maresia, a sereia) como contraponto diferencial de uma insularidade que, cada vez mais, vem afirmando, através da sua peculiaridade histórica, uma **ambivalente insularidade**: mestiça, crioula, mas profundamente africana (MATA, 1998, p. 84 - grifos da autora).

Desse modo, nos textos, também com a presença do maravilhoso e do fantástico, elementos de vários contos a garantir a dimensão mítica da relação tempo/espaço, efetiva-se o resgate da memória de maneira a sedimentar o desejo de caminhos possíveis para uma realidade outra, assentada na solidariedade.

Esse último aspecto torna relevante retomar as considerações de Paul Ricoeur (2007, p. 72) sobre o mundo contemporâneo: “O passado não é mais garantia, eis a razão principal da promoção da memória como campo dinâmico e única promessa de continuidade.” Podem-se ler nessa afirmativa, sem muita dificuldade, os sentidos da memória e a memória dos sentidos que atravessam a literatura das ex-colônias africanas portuguesas,

considerando-se o processo de construção do presente a articular perspectivas de superação da enorme desigualdade social que teima em desafiar o futuro.

Considerações finais

Amadou Hampâté Bâ [intelectual maliano, autor da famosa afirmação: “Em África quando um velho tradicionalista morre é uma biblioteca inexplorada que se queima”], faz uma afirmação que acho excelente: “existem três verdades: a minha, a tua, e a verdade que está no meio e não pertence a ninguém”.

(Inocência Mata, 2009)

Nos contos em análise, pela abordagem aqui desenvolvida, deve-se considerar, por fim, o quanto as questões identitárias ganham ênfase, “até porque”, como afirma Jane Tutikian, “a literatura é fonte de cultura e cultura é fonte de identidade” (p. 15). Seguindo-se suas reflexões, se a literatura é resistência, resultado e reinterviniência no tempo histórico, o que se encontra nas narrativas atuais africanas de língua portuguesa é a problematização da situação dos migrantes, colonizados, exilados, que apresentam uma nova confluência nas relações entre a ficção literária e a história.

É nessa confluência, a partir da própria confluência de espaço e tempo, de diferenças culturais, marcada por inclusões e exclusões, colaborações e contestações, que a identidade nacional (política e cultural) ganha outra face, novos signos (p. 26).

De forma semelhante, em “O pós-colonial nas literaturas africanas de língua portuguesa”, Inocência Mata afirma:

O que as literaturas africanas intentam propor nestes tempos pós-coloniais é que as identidades (nacionais, regionais, culturais, ideológicas, socioeconômicas, estéticas) gerar-se-ão da capacidade de aceitar as diferenças.

Esse propósito se encontra nas narrativas de Olinda Beja e permite, assim, um olhar renovado sobre o passado, em que se afirma o questionamento sobre os sentidos do presente.

Em *Pé-de-Perfume*, os contos de Olinda Beja constituem espaços revividos da memória que, marcados pela oralidade, se traduzem em histórias de sentir para que se possa seguir contando e reinventando a potencialidade da criação poética na recriação e reinvenção da vida.

Orality and identity questions in Pé-de-Perfume, by Olinda Beja

Abstract

An approach is developed about the possible meanings of the stories that take part in *Pé-de-Perfume* by Olinda Beja, a Santomense writer, bringing back some aspects of the literature developed in São Tomé and Príncipe. Then, the dialogue upon which the narratives are built with this socio-historical reality is discussed, raising the relevance of the marks of orality in which they are presented, while at the same time literary strategies are put into action (activated) as emphasis for the process of identity construction.

Key words: Language and representation. History/fiction. Santomense literature.

Notas

- ¹ NOGUEIRA, Isabel Marques. S. Tomé tem todas as razões para ser paraíso. *Jornal do Centro on-line*. Disponível em: <http://www.jornaldocentro.pt/index.php>. Acesso em: abr. 2008.
- ² Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (ou os “Cinco”, como mencionam os estudos sobre esses países: Angola, Moçambique, São Tomé e Príncipe, Cabo-Verde e Guiné-Bissau).
- ³ Atente-se para ao fato de que, considerando-se o “eixo” Brasil – os “Cinco”, já é difícil o acesso aos textos africanos mesmo veiculados em língua portuguesa, problema reiteradamente mencionado, mas ainda longe de ser resolvido enquanto persistir determinados interesses do mercado editorial.
- ⁴ Disponível em: <http://www.uea-angola.org/artigo.cfm?ID=882>. Acesso em: abr. 2008.
- ⁵ Disponível em: www.agalgz.org/modules.php?name=News&file=article&sid=2144. Acesso em: abr. 2008.
- ⁶ BEJA, Olinda. *Pé-de-perfume*. Contos. 2. ed. Lisboa: Escritor, 2005. Todas as demais citações foram retiradas dessa edição, passando-se a indicar apenas as páginas respectivas.

Referências

- DEVESSA, Francisco M. *Novo livro de Olinda Beja*. Disponível em: [agalgz.org/modules.php?name=News&file=article&sid=2144](http://www.agalgz.org/modules.php?name=News&file=article&sid=2144). Acesso em: abr. 2008.
- FERREIRA, Manuel. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1977.
- HONWANA, Luís Bernardo. Literatura e o conceito de africanidade. In: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tânia (Org.). *Marcas da diferença*. As literaturas africanas de língua portuguesa. São Paulo: Alameda, 2006. p. 17-25.
- _____; CRAVEIRINHA, José; NOGAR, Rui. A questão da cultura moçambicana. In: FERREIRA, Manuel (Dir.). *África - Literatura*. Arte. Cultura. Lisboa: África, v. II, n. 2, ano II, p. 69-72, out./dez. 1979.
- KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010. p. XXXI/LVII (Introdução

geral). Disponível em: <<http://www.dominio-publico.gov.br/download/texto/ue000318.pdf>>. Acesso em: fev. 2011.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. Oralidade e escrita. *Signótica*, v. 9, n. 1 p. 119-147, jan./dez. 1997. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/sig/article/view/7396>. Acesso em: jan. 2011.

MATA, Inocência. *Diálogo com as ilhas*. Sobre cultura e literatura de São Tomé e Príncipe. Lisboa: Colibri, 1998.

_____. *O pós-colonial nas literaturas africanas de língua portuguesa*. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/mata.rtf>>. Acesso em: jun. 2009.

NOA, Francisco. As falas das vozes desocultas: a literatura como restituição. In: GALVES, C.; GARMES, H.; RIBEIRO, F. R. (Org.). *África – Brasil*. Caminhos da língua portuguesa. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009. p. 85-100.

NOGUEIRA, Isabel Marques. *S. Tomé tem todas as razões para ser paraíso*. Disponível em: <<http://www.jornaldocentro.pt/index.php>>. Acesso em: abr. 2008.

PADILHA, Laura Cavalcante. A semântica da diferença. In: _____. *Novos pactos, outras ficções*: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. p. 37-47.

PORTUGAL, Francisco Salinas. *Entre Próspero e Caliban*: literaturas africanas de língua portuguesa. Santiago de Compostela: Laiovento, 1999.

QUEIROZ, Amarino Oliveira. *Onde canta o ossobó*: vozes literárias femininas do Arquipélago de São Tomé e Príncipe. Disponível em: <http://www.uea-angola.org/artigo.cfm?ID=882>. Acesso em: jun. 2009.

RICOUER, Paul. *A história, a memória e o esquecimento*. São Paulo: Ed. da Unicamp, 2007.

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

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África*: metodologia e pré-história da África. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010. p. XXXI/LVII (Introdução geral). Disponível em: <<http://www.dominio-publico.gov.br/download/texto/ue000318.pdf>>. Acesso em: fev. 2011.