

**PAULO SERGIO GONÇALVES**

**A LITERATURA SANTOMENSE E A RESISTÊNCIA  
FEMININA POR ALDA ESPÍRITO SANTO E CONCEIÇÃO  
LIMA**

**PORTO ALEGRE**

**2018**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
ÁREA: ESTUDOS DE LITERATURA  
ESPECIALIDADE: LITERATURAS AFRICANAS EM LÍNGUA PORTUGUESA  
LINHA DE PESQUISA: PÓS-COLONIALISMO E IDENTIDADES

**A LITERATURA SANTOMENSE E A RESISTÊNCIA  
FEMININA POR ALDA ESPÍRITO SANTO E CONCEIÇÃO  
LIMA**

**PAULO SERGIO GONÇALVES**

**Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jane Fraga Tutikian**

Dissertação de Mestrado em Estudos de Literatura, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PORTO ALEGRE

2018

CIP - Catalogação na Publicação

Gonçalves, Paulo Sergio

A literatura santomense e a resistência feminina  
por Alda Espírito Santo e Conceição Lima / Paulo  
Sergio Gonçalves. -- 2018.

140 f.

Orientadora: Jane Fraga Tutikian.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de  
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2018.

1. Poesia africana. 2. Resistência feminina. I.  
Tutikian, Jane Fraga, orient. II. Título.

*Dedico às mulheres mais resistentes que já  
conheci: minha esposa Michele Jaqueline,  
minha mãe (in memoriam) Leonide Guimarães  
Gonçalves, a Dona Preta.*

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pela sua infinita bondade e pela misericórdia que estendeu sobre a minha vida, possibilitando-me a chance de um crescimento espiritual compatível com os desafios que encontrei ao sair de minha cidade, com minha esposa, para frequentar tão ilustre Instituição de Ensino Superior.

À minha esposa, companheira, namorada, amiga, incentivadora, guerreira, conselheira, que abriu mão de seu curso de Direito, ao trancá-lo em Ponta Grossa, no Paraná, para estar ao meu lado no Rio Grande do Sul, neste desafio de cursar o Mestrado. Ao seu esforço, compreensão e amor, onde, pela bondade infinita de Deus, retornou aos bancos acadêmicos em Porto Alegre, buscando a realização dos seus sonhos no ramo do Direito. Você é o melhor presente que o Deus Vivo me deu, seu amor me é necessário tanto quanto o ar que respiro.

À minha mamãe (*in memoriam*), pelas lições de vida e pelo amor incondicional que dedicou a mim, até o dia anterior de sua partida, quando, de forma sublime e tenra, almoçamos juntos sem saber, que no próximo dia, irias partir dormindo. Tu foste o significado do amor.

Aos meus filhos, Felipe, Otávio e Gustavo, que mesmo sem imaginarem, me ajudam a ser o que sou, vocês são parte de mim, hoje e sempre, nunca esqueçam disso.

Às minhas amadas irmãs Indianara, Alice e Iara, lá do Paraná. Vocês estão e estarão sempre em meu coração, esta vitória também pertence a vocês.

Ao meu sogro Paulo Miguel e à minha sogra Noeli, aos meus cunhados Rafael, Andreia, Natã e Maicon, que me alojaram no início e torceram e acreditaram. Vocês também fazem parte de tudo isso.

À minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jane Tutikian, pela paciência, sinceridade e seriedade, ao me colocar em sintonia com a grandiosidade de estar num curso de Pós-graduação *strictu-sensu* em uma Universidade Federal. Por ter me apresentado à rica poesia de Alda Espírito Santo. Foi uma das maiores honras de minha vida acadêmica ter sido orientado pela senhora. Muito obrigado.

Aos professores do Programa de Pós-graduação do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pela sua dedicação e profissionalismo.

À Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria da Glória Bordini, eu não poderia passar pela UFRGS sem me assentar como seu aluno, brilhante professora.

À Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Lúcia Tettamanzy, pela sua grandiosidade ao ensinar com humildade, deixando, dessa forma, que seus alunos tenham liberdade de expressar-se. Foi uma honra ouvi-la e aprender com a senhora.

À Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lúcia Maria Nunes Dougherty, minha amiga, minha professora de graduação, pelos seus incentivos e pelas suas palavras de apoio. A senhora é mais um presente de Deus em minha vida.

Ao Prof.<sup>o</sup> Me. Edenilson Mikuska, pela sua amizade, pela humildade e pelo apoio e por sempre ensinar de forma clara e transparente, onde sua bagagem intelectual não interfere na sua essência de pessoa simples que é.

À Prof.<sup>a</sup> Esp. Carmen Sílvia De George, que me iniciou nos caminhos das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa e que, sempre, acreditou em mim. Eu sou fruto da sua dedicação e do seu amor em sala de aula.

A todos aqueles que aqui não estão mencionados, mas que foram meus professores de graduação na cidade de Ponta Grossa, no Paraná, e que de certa forma contribuíram para a minha formação.

## RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo analisar a resistência feminina a partir da produção poética de Alda Espírito Santo, poetisa do arquipélago africano de São Tomé e Príncipe. Para tal, traz a contextualização histórica e a análise de poemas selecionados da obra *É Nosso o Solo Sagrado da Terra – poesia de Protesto e Luta*, onde a poetisa pontua as questões históricas de seu povo, despertando-o à necessidade do livramento do jugo colonial. Ou seja, a representação feminina usada por Alda Espírito Santo em seu sujeito poético, traz como característica a resistência e a convocação do povo africano. Também é estudado o legado deixado por ela na poesia contemporânea, aqui representada por Conceição Lima, quando são analisados poemas de suas obras *O útero da casa*, *A dolorosa raiz do Micondó* e *O País de Akendenguê*. A fundamentação teórica está baseada nos estudos de Inocência Mata, Gaston Bachelard, Maurice Halbwachs e Paul Ricouer. Nos diferentes poemas onde se encontra a representação feminina, é possível encontrar o uso da memória e do espaço natal do sujeito poético, que trazem, além do intimismo, o compromisso político e social com seu povo. Alda Espírito Santo e depois Conceição Lima assumem o papel de porta-voz do povo santomense e carregam, em suas poesias, o compromisso de, mesmo em épocas diferentes, estarem na linha de frente, quando alertam o povo e acordam as “consciências adormecidas” do povo santomense. O trabalho, portanto, traz em suas análises e em sua contextualização histórica, uma pesquisa que demonstra a importância do papel da Literatura como instrumento de conscientização política e social em São Tomé e Príncipe. Traz também, por meio da observância do legado seguido por Conceição Lima, o sentimento de sentinela vigilante que sua poesia propõe, mantendo, até os dias atuais, a resistência feminina no arquipélago africano e em toda África.

**Palavras-chave:** Alda Espírito Santo. Conceição Lima. Resistência Feminina. Poesia. Conscientização.

## ABSTRACT

This dissertation aims to analyze female resistance from the poetic production of Alda Espírito Santo, a poet from the African archipelago of São Tomé and Príncipe. In order to do this, a historical contextualization and analysis of selected poems of the work *É Nosso o Solo Sagrado da Terra – poesia de Protesto e Luta*, in which the poet highlights the historical questions of her people in an attempt to awaken them to the need for liberation of the colonial rule are presented. That is, the feminine representation used by Alda Espírito Santo in her poetic subject, brings as a characteristic the resistance and the convocation of the African people. The study also includes her legacy to contemporary poetry, represented in this dissertation by Conceição Lima with the analysis of poems from *O útero da casa*, *A dolorosa raiz do Micondó* and *O País de Akendenguê*. The theoretical framework is based on the studies of Inocência Mata, Gaston Bachelard, Maurice Halbwachs and Paul Ricouer. In the various poems in which the female representation is found, it is possible to find the use of memory and hometown of the poetic subject, which brings in addition to intimacy, the political and social commitment to its people. Alda Espírito Santo and later Conceição Lima assume the role of spokepeople for the people of São Tomé and carry in their poetry the commitment that, even at different times, they are on the front line when they alert the people and waken the "sleeping consciences" of the people of São Tomé. Therefore, the study presents in its analysis and historical contextualization, a research that demonstrates the importance of the role of Literature as an instrument of political and social awareness in São Tomé and Príncipe. Through the observance of the legacy followed by Conceição Lima, she also brings the feeling of vigilant sentinel that her poetry proposes, maintaining until now, the feminine resistance in the African archipelago and throughout Africa.

**Keywords:** Alda Espírito Santo. Conceição Lima. Female Resistance. Poetry. Awareness.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2 SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE E PORTUGAL COLONIAL.....</b>	<b>12</b>
2.1 A PRIMEIRA COLONIZAÇÃO .....	12
2.2 A SEGUNDA COLONIZAÇÃO .....	18
2.3 O MASSACRE DE BATEPÁ.....	22
2.4 O NASCIMENTO DE UMA LITERATURA COLONIAL.....	27
<b>3 A LITERATURA DE ALDA ESPÍRITO SANTO.....</b>	<b>32</b>
3.1 ALDA ESPÍRITO SANTO E O <i>BOLETIM MENSAGEM</i> DA CASA DOS ESTUDANTES DO IMPÉRIO .....	34
3.2 ALDA ESPÍRITO SANTO E A OBRA <i>POESIA NEGRA DE EXPRESSÃO PORTUGUESA</i> , DE FRANCISCO JOSÉ TENREIRO E MÁRIO PINTO DE ANDRADE..	50
3.3 TERRA E RESISTÊNCIA NA POESIA DE ALDA ESPÍRITO SANTO.....	54
<b>3.3.1 Poemas da Juventude .....</b>	<b>64</b>
<b>3.3.2 Poema Mensagem .....</b>	<b>68</b>
<b>3.3.3 Por entre os muros da repressão .....</b>	<b>76</b>
<b>3.3.4 Aos Combatentes da Liberdade .....</b>	<b>79</b>
<b>3.3.5 Legítima Defesa .....</b>	<b>82</b>
<b>3.3.6 Cela non vugu .....</b>	<b>88</b>
<b>4 O LEGADO DE ALDA ESPÍRITO SANTO NA POESIA DE CONCEIÇÃO LIMA .</b>	<b>92</b>
4.1 O ÚTERO DA CASA.....	94
4.2 A DOLOROSA RAIZ DO MICONDÓ .....	101
4.3 O PAÍS DE AKENDENGUÊ.....	121
<b>5 CONCLUSÃO.....</b>	<b>130</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>134</b>

# 1 INTRODUÇÃO

Entender a África e o povo africano. Eis uma questão que percebemos estar longe de uma grande parte da população não africana. Vários teóricos e estudiosos já explicaram a dificuldade que temos de aceitar o outro com suas diferenças. Gusmão (1999, p. 42) afirma que somos herdeiros da falácia ocidental, que regulamenta como modelo e medida para todas as coisas o homem branco, racional, civilizado, masculino e adulto.

É partindo desses pressupostos que vários juízos de valor sobre o continente africano e sua gente são emitidos, muitas vezes, de forma equivocada ou por, simplesmente, tomarmos como verdade aquilo que ouvimos. É sobre isso que a nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2009) fala, em um famoso vídeo veiculado nas redes sociais<sup>1</sup>, onde a escritora pronuncia-se a respeito da dificuldade de olharmos o outro, sabendo apenas parte da história desse outro e contada por um terceiro indivíduo. A escritora fala que, frequentemente, acreditamos no que nos é dito sobre outros lugares e tomamos isso como verdade absoluta e nos apoderamos de um juízo de valor que pertence a um olhar que não nos pertence ou que nos é absolutamente estranho. Em sua fala, Chimamanda Ngozi Adichie alerta sobre os perigos de termos apenas um ponto de vista sobre determinado assunto, que no caso tratado por ela, é sobre a Nigéria, seu país natal.

Muitas foram as vezes em que ouvimos falar da África de uma maneira exótica, como se todo o enorme continente africano fosse apenas uma pequena terra, com leões, elefantes, savanas, pessoas selvagens e tribos necrófagas. Também, associamos ao continente africano situações de fome e de pobreza, ou seja, a África, por diversas vezes, é tratada como uma unidade. Mas o continente africano possui 54 países, sendo 48 continentais e 6 insulares, portanto, baseados nesses dados geográficos podemos deduzir a diversidade cultural de todo esse continente.

Sabemos também que os processos de colonização europeia que foram imputados às regiões africanas acabaram por segregar povos inteiros durante muitos anos. Com a expansão marítima europeia, várias regiões da África foram colonizadas e tiveram suas manifestações culturais e suas identidades à mercê do olhar e do comportamento ocidental.

Por meio da Literatura é possível estreitarmos, portanto, a grande distância que existe entre a realidade do outro e aquilo que nos é passado pelos meios de comunicação ocidentais. As literaturas escritas pelos povos colonizados nos dão uma ideia mais abrangente do que

---

<sup>1</sup> Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?>> (ADICHIE, 2009).

aconteceu e acontece do lado de lá dos processos de colonização que envolveram, neste caso em particular, o continente africano.

Este trabalho objetiva trazer, por meio de uma pesquisa histórica e, posteriormente, de uma análise literária da obra poética de Alda Espírito Santo, a elucidação dos fatores que a poetisa defende acerca do reconhecimento de seu povo e da consolidação do santomense ao assumir sua posição perante o aparato colonial. A obra da poetisa santomense é dedicada à conscientização do africano para que, a partir daí, haja um posicionamento por parte do povo.

Alda Neves da Graça do Espírito Santo nasceu na cidade de São Tomé, no dia 30 de abril de 1926, no pequeno arquipélago de São Tomé e Príncipe, situado no Golfo da Guiné, a cerca de trezentos quilômetros do continente africano. Filha de uma professora primária e de um funcionário dos correios, a poetisa foi uma importante personagem na conquista da libertação das colônias portuguesas na África. Sempre preocupada com o posicionamento de seu povo, ela buscou, em sua poesia, convocar e colocar-se ao par de seus iguais na luta e na busca pela liberdade. A poetisa usou na sua luta, além de uma militância incansável, aquilo que tinha de mais saliente entre seus talentos: a escrita poética.

A poetisa ocupou vários cargos no governo da jovem nação santomense após a independência de 1975. Ela foi Ministra da Educação e Cultura, Ministra da Informação e Cultura, Presidente da Assembleia Nacional e Secretária Geral da União Nacional de Escritores e Artistas de São Tomé e Príncipe. Alda Espírito Santo morreu em 09 de março de 2010, na cidade de Luanda, em Angola.

Este trabalho traz, inicialmente, uma contextualização histórica do país de São Tomé e Príncipe, ou seja, buscamos ir ao objeto de inspiração da poetisa. Também, traz um estudo que mostra a participação de Alda Espírito Santo como integrante da Casa dos Estudantes do Império durante o regime ditatorial de Salazar em Portugal. Em seguida, são analisados alguns poemas da obra *É Nosso o Solo Sagrado da Terra – poesia de Protesto e Luta* (1979).

A consciência política, a preocupação com seu povo, o sentimento pan-africano, a relação de sua fala poética com os movimentos negritudinistas e a herança de poetas anteriores fazem com que Alda Espírito Santo construa uma carreira na poesia, reconhecida até os dias atuais, não somente em São Tomé e Príncipe, mas em toda África e nos outros continentes.

O trabalho também se preocupa em mostrar a importância da poetisa no sentido de manter acesa a chama histórica dos acontecimentos que marcaram o nascimento do sentimento nacionalista em seu arquipélago. É por meio de seus registros poéticos que muitos santomenses de hoje visualizam e tomam conhecimento de fatos do tempo colonial que

fizeram com que várias pessoas perdessem a vida em busca da independência e do fim do regime colonial.

É por meio da Literatura que cada uma das pátrias, unidas pela língua comum, a língua portuguesa, começou a escrever, a próprio punho, os seus destinos (ESPÍRITO SANTO, 2008, p. 26).

Por fim, teremos a oportunidade de mostrar o legado deixado pela poetisa, ao analisarmos a obra da poetisa Conceição Lima, que traz, em seus versos, marcas de influência do estilo poético de Alda Espírito Santo.

Conceição Lima, por sua vez, nasceu no ano de 1961 e é natural de São Tomé, onde acessou a escolarização primária e secundária, para depois graduar-se em Jornalismo, em Portugal. Iniciou sua carreira no rádio e na televisão santomenses. A poetisa é licenciada, também, em Estudos Afro-Portugueses e Brasileiros pelo King's College, de Londres, na Inglaterra. Possui os títulos de especialização em Governos e Políticas em África e de mestrado em Estudos Africanos, ambos pela School of Oriental and African Studies (SOAS), de Londres, onde mora e onde trabalha na BBC como produtora dos programas de Língua Portuguesa. A poetisa possui três livros editados que são *O útero da casa* (2004), *A dolorosa raiz do Micondó* (2006) e *O país de Akendenguê* (2012), os quais serão vistos neste trabalho. Antes de ter sua obra editada em livros, ela teve seus poemas publicados em jornais e revistas de vários países, tais como Portugal, Brasil, Áustria, Espanha, Moçambique, Colômbia e Venezuela (PONTES, 2014).

Partindo, portanto, de uma contextualização histórica do arquipélago de São Tomé e Príncipe, depois rememorando a evolução e o surgimento da poesia de Alda Espírito Santo na Casa dos Estudantes do Império e sua participação nos boletins informativos daquela instituição, seguindo para sua obra *É Nosso o Solo Sagrado da Terra – poesia de Protesto e Luta* e, finalmente, ligando sua obra ao legado deixado e seguido por Conceição Lima, buscaremos neste trabalho desvendar a importância da resistência feminina, representada, inicialmente, pela poetisa Alda Espírito Santo e, posteriormente, mantida com caráter vigilante pela poetisa contemporânea Conceição Lima.

## **2 SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE E PORTUGAL COLONIAL**

### **2.1 A PRIMEIRA COLONIZAÇÃO**

No histórico de colonização em que Portugal está à frente, quando falamos do Brasil ou dos países africanos como Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe, nos deparamos com uma peculiaridade diferenciada em cada região. Isso se dá pela enorme distância geográfica em que essas terras se encontram e, também, pelos diferentes povos que os portugueses colonizaram. Eventualmente, o processo colonizador é o mesmo, mas as abordagens portuguesas foram adaptando-se ao tipo de terra, de clima e de povo encontrado em cada região a ser dominada e conquistada. Tendo como momento fundador da expansão diaspórica africana a conquista de Ceuta, o português deu início, em 1415, às suas investidas marítimas como forma de expansão de seu império nas terras de além-mar (BETHENCOURT; CURTO, 2010, p. 1).

Partindo do princípio de que toda a literatura produzida em São Tomé e Príncipe e toda a produção artística e religiosa deste país, hoje em dia, apresenta formas diferenciadas de manifestação, podemos atribuir isso, em parte, ao modelo colonizador usado em São Tomé e Príncipe, marcado e iniciado por portugueses, judeus e escravas advindas de outras regiões do continente africano.

Quando, em 1470, Pêro Escobar e João de Santarém, no dia 21 de dezembro, desembarcaram nas terras do arquipélago, notaram que as ilhas eram totalmente desabitadas, o problema da falta de pessoas a serem “civilizadas” pelos então “desbravadores portugueses” tinha de ser resolvido para que o aproveitamento do arquipélago fosse satisfatório.

Foi somente em 1493, sob o comando de Álvaro de Caminha, que as ilhas começaram a ser povoadas, primeiramente com portugueses degredados e crianças judias, retiradas de seus pais e batizadas compulsoriamente e, em seguida, com mulheres negras africanas vindas na condição de escravas e que tinham a função de procriar, ficando aos cuidados e para que dela pudessem servir-se os portugueses ali estabelecidos, a fim de procriarem, com o intuito de povoar a ilha (MATA, 1998, p. 43-44).

E é justamente este fator que marca a diferença no modelo colonizador usado por Portugal, em São Tomé e Príncipe, contradizendo e provando historicamente que Portugal não praticava, em suas colônias, o relacionamento amigável de miscigenação suposto por Gilberto

Freyre em sua obra *O luso e o trópico* (1961, p. 34), a não ser em Cabo Verde, onde a colonização tem aspectos muito peculiares, ou seja, um pouco menos violenta.

Em contraste com o esforço de outros europeus, o do Português tem sido quase sempre, nos Trópicos, um esforço em profundidade, tendo dito, como D. Henrique, um começo consciente, sob alguns aspectos, metódico a seu modo. Consciente de uma missão cristã não apenas de boca e de sinal da cruz ou de dia de domingo, mas prática, cotidiana, recorrente. E como já tem sido destacado por mais de um observador, franciscana: sociologicamente franciscana. Consciente, portanto, de que essa missão não significava subjugar culturas, valores e populações tropicais para sobre eles reinarem pelo menos superficialmente, homem, valores e culturas imperial e exclusivamente europeias, mas importava em obra muito mais complexa de acomodação, de contemporização, de transigência, de ajustamento. De interpretação de valores ou de culturas, ao lado da miscigenação quase sempre praticada.

A formação de mulatos e mestiços, decorrentes da miscigenação forçada, deu origem a uma população diferenciada e, por consequência, nos momentos posteriores, quando essa população gerou aspirações de liberdade por meio de manifestações artísticas, isso se deu de uma forma que o santomense fala e chora em seus versos ou em sua prosa a problemática da miscigenação e da procura por sua identidade. Assim, vemos a literatura santomense de uma forma mais consistente, em que, utilizando-se da poesia e da prosa, busca um reencontro, busca por sua identidade perdida em meio à diáspora e ao sentimento de não pertença.

Como já dito, em 1415, com a conquista de Ceuta, os portugueses avançaram para territórios novos por meio das grandes navegações, e, ao chegarem no arquipélago que batizaram com o nome de São Tomé e Príncipe, trouxeram os primeiros moradores da Ilha da Madeira e, também, os escravos vindos da costa ocidental africana (Guiné, Gabão, Benim, Manicongo). Portanto, o arquipélago, composto por pequenas ilhas, entre as quais, São Tomé e a Ilha de Príncipe, foi submetido a um processo de povoamento baseado na miscigenação. É correto afirmar que a verdadeira colonização, então, da ilha de São Tomé se deu com a chegada de Álvaro de Caminha, haja vista que foi com sua presença, em solo insular, que as atenções da Coroa Portuguesa estabeleceram condições para que a população das ilhas pudesse multiplicar-se, como é o caso da Carta Régia que regulamentava o uso das escravas para o aumento da população.

Sendo assim, Inocência Mata (1993, p. 44-45) relata que a colonização da ilha de São Tomé e da ilha do Príncipe permeia três ciclos que vão desde o início da ocupação até a decadência do comércio açucareiro, cultura essa bem vista por D. João II; o segundo vai do século XVI até meados do século XIX, com a introdução do café e do cacau, e o terceiro ciclo vai desde a introdução das culturas do café e do cacau até a independência política no ano de 1975. A divisão apontada por Inocência Mata não apresenta apenas marcadores

socioeconômicos, mas apresenta também efeitos consideráveis na formação antropológica de São Tomé e Príncipe, se considerarmos que o fator social contribui e é influenciado, de uma forma bilateral, pelo comportamento do homem santomense que vive na colônia. Isso se dá pela natureza miscigenada do arquipélago e pela extensa diversidade cultural que tal miscigenação permite (MATA, 1993, p. 42).

A nomenclatura das ilhas, nomes que o país traz até hoje, também é herança de sua colonização, Mata relata que:

[...] Príncipe ilha primeiramente chamada de Santo Antão, pelo facto de os portugueses a terem aportado no dia do santo homónimo, e a que foi posteriormente dado o nome de “Príncipe em homenagem ao irmão mais novo do rei D. Afonso V, o príncipe D. Fernando”. Mais aceite, porém, entre os historiadores, é ter a ilha passado a chamar-se do Príncipe porque era destinado ao filho primogénito do rei, o príncipe D. João, mais tarde D. João II, o imposto sobre o açúcar produzido na ilha (MATA, 1993, p. 42).

Devido à prática realizada nas Ilhas de São Tomé e do Príncipe, onde a miscigenação foi a base do povoamento e o alicerce de toda a estruturação populacional do arquipélago, tornou-se mais fácil, e consideravelmente favorável, a instauração de um processo de assimilação quase que natural, tendo em vista que os filhos dos portugueses e das escravas, ao nascerem miscigenados, faziam parte do número maior de habitantes daqueles lugares. Isso aconteceu de maneira tão forte que registros históricos mostram que, já no ano 1515, os brancos portugueses e habitantes do arquipélago pediam ao rei de Portugal a alforria de seus filhos mulatos e de suas mães negras, o que foi concedido por D. Manuel, por meio da Carta Régia de Alforria, que tinha como alvo, então, a alforria dos luso-descendentes e de suas mães negras (MATA, 1988, p. 46). Assim começa a tomar forma e a solidificarem-se os resultados do processo de colonização empregado e utilizado no arquipélago de São Tomé e Príncipe, onde a miscigenação foi imposta pela Coroa Portuguesa como artifício de compensação da falta populacional, ou seja, lá não havia gente para ser escravizada e, portanto, era necessário que se fizessem nascer pessoas oriundas da terra, e com esse advento, os nascidos na terra santomense, os naturais da ilha, digamos, os primeiros naturais da ilha, eram miscigenados, mulatos, filhos das negras escravas e dos primeiros portugueses que para ali foram enviados, o que teve grande influência na estruturação sociocultural do arquipélago.

Mata (1998, p. 22) relata que no ano de 1528, a Coroa Portuguesa permitiu que os mulatos fizessem parte da administração, por meio de uma outra Carta Régia, que dava “privilégios” aos moradores de São Tomé, mas os mulatos só poderiam assumir cargos na administração, se fosse comprovado que eram oriundos de famílias bem alicerçadas por meio

de casamento, aqueles que fossem vistos pela opinião pública como “homens de bem”. Aos judeus também foi determinado que lhes dessem bom tratamento, isso numa Carta Régia de agosto de 1546, e nessa mesma carta, que ratificava um alvará de 1520, fica registrado que os mulatos poderiam servir para qualquer ofício, tal como os brancos.

Os resultados obtidos por essa última carta advinham de inúmeras solicitações feitas pelos senhores de engenho, desde o ano de 1517, que se preocupavam por seus filhos mulatos serem impossibilitados de herdar seus bens pelo fato de serem miscigenados (MATA, 1998, p. 22).

Percebe-se, então, que a miscigenação motivada pela falta de habitantes nas ilhas, com o passar dos tempos, gerou uma série de reivindicações à Coroa Portuguesa, pois o que mais preocupava os senhores, os donos de engenho, ou seja, os primeiros habitantes que ali chegaram e constituíram famílias baseadas no processo de miscigenação, cujos descendentes, eventualmente, seriam mulatos, era justamente a impossibilidade de seus filhos herdarem os seus bens. Isso ocasionou as cartas régias que se seguiram, as quais foram se adaptando aos processos de transculturação vivenciados pelos habitantes do arquipélago.

Evidentemente, essa prática de reconhecimento dos mestiços por parte da Coroa Portuguesa, após longos anos de reivindicações, resultou na formação de um novo grupo ou de uma nova classe dominante. Na medida em que as gerações iam amadurecendo e herdando os Engenhos, que nada mais eram que a base de toda uma estruturação social, econômica e cultural do aparato colonial, ia formando-se uma aristocracia de mestiços, na época do “grande pousio”<sup>2</sup>, onde São Tomé e Príncipe se tornou, no século XVI, um importante entreposto de escravos vindos do continente africano. O arquipélago também servia como porto de escala, onde chegavam e dali irradiavam, grupos de emigração do além-mar (MATA, 1998, p. 22).

Os escravos eram levados, a partir do entreposto estabelecido em São Tomé e Príncipe, para o Brasil e para a Europa. Já existia, no arquipélago, um elevado número de população nativa mestiça e, por consequência do tráfego de escravos e de pessoas que com esse “produto” negociavam, surgiu um grupo que emigrava além-mar fazendo transparecer uma miscigenação de culturas variadas com pessoas já, por sua vez, miscigenadas. Lógico que a partir desse contexto, o futuro da população santomense, em termos de miscigenação

---

<sup>2</sup> Segundo Inocência Mata (1998, p. 22), o nome foi dado por Francisco José Tenreiro à época em que São Tomé e Príncipe foi entreposto de escravos, devido à queda do ramo açucareiro, período que durou aproximadamente duzentos anos no arquipélago.



cultural, toma novos rumos, que coincidem com a decadência da colônia na época da queda do mercado açucareiro.

O “grande pousio”, que durou cerca de duzentos anos, apresenta uma nova estruturação social, tendo mestiços como proprietários de grandes engenhos, como aponta Mata:

A “decadência do país”, consideração de Lopes de Lima, mais não releva de um novo rumo que a miscigenação cultural tomara. Na verdade, o que se passa então nas ilhas, em termos de estruturação social, durante os duzentos anos do “grande pousio” em que se desmantela o binómio morador-dono de engenho – escravo, é a consolidação da elite mestiça que herdara escravos, engenhos e terras. E isso numa altura em que a atividade genésica dos portugueses não seria já muito significativa. Fernando Reis, Victor Manuel Braga Paixão e José Brandão Pereira de Melo citam casos e histórias, *sóias* e *contáji*, de mulatos e crioulos ricos e poderosos que se envolviam em grandes disputas na Câmara, com a Coroa, com os colonos e até com o clérigo, pelo poder civil e pelo monopólio do comércio de escravos, com o de um João Álvares de Caminha, morador na roça Praia Melão, conhecido por João Melão, a quem a Câmara nomeou governador interino de São Tomé, tendo se mantido no cargo durante três anos (1685-1688). [...] (MATA, 1998, p. 22-23).

É nítido que toda a formação intelectual dos naturais de São Tomé e Príncipe, no começo de sua história, estava baseada em preceitos firmados e pontuados nas afirmações político-sociais da Coroa Portuguesa. É óbvio que o mulato ali nascido não penderia para o lado de suas raízes africanas, na medida em que se tornaram senhores de escravos.

Um caso a se pensar em toda essa questão e essa particularidade do colonialismo fixado em São Tomé e Príncipe é a afirmação no intelecto de que o colonizador é o senhor e para assumir tal papel precisa sempre impor a condição de superioridade na força usada pelo poder escravagista, que se resume à segregação racial e à submissão sexual, que foi a base de formação do primeiro povo santomense.

Num processo de miscigenação como o ocorrido em São Tomé e Príncipe, que mais tarde possibilitou aos mestiços a herança dos bens de seus pais portugueses, resultou, obviamente, uma miscigenação cultural que ocasionou a predisposição do mestiço para o “lado do colonizador”. Os mestiços afrodescendentes não hesitaram em dar continuidade ao processo de colonização, sendo, mais tarde, donos de engenhos herdados, e donos de grande número de escravos negros. Tal fator dava comodidade aos mestiços, como citado anteriormente, uma espécie de “aristocracia mestiça” (MATA, 1998, p. 22), levando-os a competirem pela posse de escravos, que, muitas vezes, supostamente poderiam até fazer parte de suas famílias, já que não se sabia de onde suas matriarcas, as primeiras trazidas ao arquipélago, eram oriundas.

Essa crueldade herdada de seus pais brancos, mantida por eles a fim de afirmar a si mesmos sua autenticidade de pertencimento à elite portuguesa, é vista e apontada por Aimé Césaire (1978) como uma forma de embrutecimento, uma forma de descivilização que somente o colonialismo pode causar na psique de um homem:

Seria preciso estudar, primeiro, como a colonização se esmera em *descivilizar* o colonizador, em *embrutecê-lo*, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo, em despertá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral, e mostrar que, sempre que há uma cabeça degolada e um olho esvaziado no Vietname e que em França se aceita, uma rapariguinha violada e quem França se aceita, um Malgaxe suplicando e que em França se aceita, há uma aquisição da civilização que pesa com o seu peso morto, uma regressão universal que se opera, uma gangrena que se instala, um foco de infecção que se alastra e que no fim de todos estes tratados violados, de todas estas mentiras propaladas, de todos estes prisioneiros manietados e “interrogados”, de todos estes patriotas torturados, no fim desta arrogância racial encorajada, desta jactância ostensiva, há o veneno instilado nas veias da Europa e o progresso lento, mas seguro, do *asselvajamento* do continente (CÉSAIRE, 1978, p. 3).

Não obstante toda essa gama transcultural, o arquipélago sofreria fusões ainda mais significativas na formação social, política e cultural. No século XIX, com a introdução do café e do cacau no processo econômico do arquipélago (1800-1822), é atraído para as ilhas um número elevado de colonos, e aí origina-se a instituição das “roças”, uma nova unidade econômica e sociocultural, que permite o início de um novo ciclo de exploração na história das ilhas (MATA, 1998, p. 23).

A vida econômica de São Tomé e Príncipe atravessou momentos de difícil sobrevivência desde o começo da formação social do país. As revoltas dos escravos, que já possuem registro desde o ano de 1510, com incêndios, a de 1512, e a maior, que aconteceu em 1585; mas a primeira considerada como revolta, realmente, da população escravizada deu-se no ano de 1517. As revoltas se prolongaram por muitos anos do século XVII (entre 1734-1736, registram-se revoltas entre escravos e escravagistas) (MATA, 1993, p. 48). Uma das brigas mais famosas se deu na fazenda da família Lobato, em 1595, quando

[...] associados aos angolares e sob o comando do lendário rei angolano Amador, invadem a cidade e destroem as plantações e os engenhos de açúcar e as estruturas socioeconômicas das ilhas. Era então governador de São Tomé D. Francisco de Menezes. Documentos da época falam de 120 a 150 engenhos de açúcar, auge da indústria açucareira na ilha de São Tomé, por exemplo, em 1557, ano em que os franceses a saquearam. [...] (MATA, 1993, p. 48).

## 2.2 A SEGUNDA COLONIZAÇÃO

Desde as revoltas dos escravos até a queda do comércio açucareiro que resultou na formação de uma elite mestiça, que, por sua vez, resultou numa enorme e discordante configuração étnica baseada em propósitos socioeconômicos, o palco santomense abre caminho para uma onda de acontecimentos com novas dissensões étnicas e sociais, pautadas, novamente, pela questão capitalista. Tudo isso recebe o nome, registrado pelos historiadores, de segunda colonização.

Conforme Mata (1993, p. 50) nos mostra, o início dessa nova fase colonial, no século XIX, ocorre com a implementação de estruturas coloniais diferenciadas e com a consolidação da introdução do café, em 1800, e do cacau, em 1822, que vieram da América do Sul e da Ásia, juntamente com outras plantas e árvores frutíferas.

Vindos do Brasil, o café e o cacau acabaram chamando a atenção para o arquipélago, que, até então, depois da queda do comércio e industrialização do ramo açucareiro, servia apenas como entreposto de escravos, o que trouxe, como foi citado anteriormente, um número de brasileiros e de novos portugueses escravagistas para habitarem na ilha, porém, retomado o potencial da agricultura, a consequência foi a potencialização das atenções para São Tomé e Príncipe. Os olhos da Coroa Portuguesa se voltam para as ilhas do arquipélago, sendo assim, novas famílias portuguesas se mudam para lá, a fim de trabalharem no cultivo das novas oportunidades vindas da América do Sul.

No arquipélago, as terras mais produtivas e mais valiosas encontravam-se em poder de mestiços, que as haviam herdado de seus familiares que habitavam as ilhas desde o início da colonização e do povoamento. O fato de tais terras pertencerem aos mestiços reacende uma faísca de novas dissensões raciais nas ilhas, já que a elite nativa, crioulos e luso-descendentes, começaram a ser expropriados de suas terras que, agora, deveriam voltar à posse dos portugueses, ou seja, dos novos portugueses vindos da metrópole. Novamente, aqui, o colonizador assume o seu papel que condiz e corresponde ao seu nome, ao seu título de colonizador. Ele retoma aquilo que sabe que não é seu, mas assume seu papel. Memmi (2007, p. 41) nos fala dessa atitude do colonizador:

É, enfim, impossível que ele não constate a ilegitimidade constante de sua situação. Trata-se, ademais, sob certo aspecto, de uma dupla ilegitimidade. Estrangeiro, chegado a um país pelos acasos da história, ele conseguiu não somente criar um espaço para si como também tomar o do habitante, outorgar-se espantosos privilégios em detrimento de quem de direito. E isso não vem em virtude das leis locais, que de certa forma legitimam a desigualdade pela tradição, mas alterando as regras aceitas, substituindo-as pelas suas. Ele aparece, assim, como duplamente

injusto: é um privilegiado e um privilegiado não legítimo, isto é, um *usurpador*. E, enfim, não apenas aos olhos do colonizado, mas aos seus próprios olhos. [...]

Evidentemente, isso tudo aconteceu com uma certa resistência por parte do proprietário, por certo tempo, mas, logo após, as terras foram todas expropriadas e voltaram para a mão dos portugueses. Esse acontecimento ficou conhecido como “vinho, papas e bolos” (MATA, 1998, p. 23).

Inocência Mata (1993) nos relata que três são os pontos de vista históricos que permeiam a narrativa sobre tais acontecimentos. A primeira vem de Francisco José Tenreiro que conta sobre as brigas pelas terras que cercavam os processos litigiosos que tramitavam pelos tribunais:

[...] os documentos das famílias lesadas, os relatos, quase lendários, que ficaram na boca do povo, enfim, tudo o que ainda hoje às crianças é contado sobre as sumptuosas festas que os brancos ofereciam com grupos de canto e dança, bebedeiras que precediam mudanças de casas na noite das festas seguidas de marcações e divisórias forjadas, pretextuadas doações e vendas, num processo que ficou conhecido como “vinho, papas e bolos” [...] (MATA, 1993, p. 50).

A segunda e, consecutivamente, a terceira são de Almada Negreiros e Vicente de Almada, que dizem que a transferência, ou seja, a volta dessas terras para a mão dos portugueses era legítima, já que as ilhas passaram a pertencer à Coroa em 1521 (São Tomé) e 1753 (Príncipe), e sua posse pelos naturais era ilegal (MATA, 1993, p. 50).

O precedente que toda essa situação abre, com a chegada dos novos portugueses com suas famílias, é o afastamento dos grupos sociais que outrora se encontravam miscigenados:

[...] Doravante, o grosso dos homens de Portugal que chegarem a São Tomé e Príncipe levarão as suas famílias, o que irá contribuir para um afastamento entre os dois grupos viventes nas ilhas: os colonos e a população africana, constituída, desde então, pelos crioulos espoliados, os forros, os “gregorianos”, ou seja, os escravos recém-alforriados (29 de abril de 1875) durante a vigência do governador Gregório Ribeiro – todos sob a designação de forros na ilha de São Tomé – além dos angolares e assalariados contratados das possessões britânicas de África, a que o são-tomense chamará de “inglês preto”, e depois os contratados sobretudo de Angola, Moçambique e mais tarde de Cabo Verde (MATA, 1998, p. 24).

Desta forma, inicia-se, obviamente, a queda da chamada “aristocracia mestiça”, que perdia o poder e o domínio de suas terras e o distanciamento entre os europeus e os naturais da ilha se dá quase que na totalidade. Dessa vez, a consolidação de estruturas econômicas distintas e marcadas pelo binômio raça-cor estabelecem diferenças socioculturais relevantes que, de forma compulsória, empurram os antes aristocratas de encontro a um relacionamento social mais próximo dos demais habitantes das ilhas que ocupam um espaço de base na construção econômica da sociedade colonial.

Os crioulos, conforme explica Mata (1998, p. 24), que eram oriundos de uma classe aristocrática, devido à sua descendência e ao modelo econômico em que viviam até aquele momento, agora são marginalizados com a chegada dos novos portugueses, resultando, dessa forma, numa nova concepção de miscigenação.

Surge no cenário santomense, a miscigenação interafricana que causou, de maneira gradativa, um desaparecimento do componente de matriz europeia vigente no primeiro natural das ilhas. Tal desaparecimento deu-se, primeiramente, por questões socioculturais que resultaram nas aproximações desses grupos considerados matriciais europeus com os novos africanos vindos para as ilhas nas condições de contratados, com os contatos com os forros<sup>3</sup> e com os gregorianos<sup>4</sup>:

[...]. Assim, desse novo e conflitual processo transculturativo resultou uma realidade na qual a componente matricial etnogênica europeia se foi desvanecendo, devido à conjuntura socioeconômica e, apesar da insularidade geográfica, a heterogênea essência africana foi progressivamente configurando a identidade cultural são-tomense, agora produto de uma amálgama de expressões culturais africanas assimiladas e **insularmente reinterpretadas** (MATA, 1998, p. 24, grifos da autora).

Mata (1998) está nos dizendo que, embora as ilhas estejam um pouco distantes do continente, essa distância não foi suficiente para que as intervenções culturais vindas e trazidas pelo negro africano se tornassem nulas na formação social do povo santomense. Na segunda colonização, a caracterização do santomense tomará a forma de modelos africanos, com algum teor de assimilacionismo, mas com a essência predominante do sentimento de pertença ao continente africano. Portanto, nem mesmo essas aproximações compulsórias biológicas e culturais foram suficientes para fazer desaparecer por completo as diferenças que a existência das classes etnoculturais de africanos, pequenos proprietários, mestiços e crioulos propunham, diferenças que geravam uma tendência aristocratizante na sociedade (MATA, 1993, p. 61).

No ano de 1867, aliado a um processo de tráfico clandestino de escravos, e já de posse das terras que iriam produzir café e cacau, entre outros produtos de agricultura, os proprietários de terras nas ilhas, agora portugueses novamente, começaram a recorrer, então, à importação de contratados vindos da Libéria, da Serra Leoa e de Gana, mas se tratava de uma importação que deveria seguir os moldes impostos pela linha britânica, o que obrigava a aplicação de muito dinheiro. Isso preocupava os agricultores portugueses que tinham que se

---

<sup>3</sup> **Forros**: palavra que designava todos os indivíduos, mulatos ou negros, naturais da ilha de São Tomé, devido à nova norma econômica impetrada às classes sociais na época da segunda colonização (MATA apud TENREIRO, 1993, p. 53).

curvar às exigências inglesas a favor da abolição da escravatura. Assim, em 1873, chegam a São Tomé e Príncipe os primeiros contratados vindos de Angola, o que dará início a um novo tempo na história das ilhas (MATA, 1993, p. 51).

Os serviçais que vinham para as ilhas recebiam esse nome, mas, na realidade, podemos observar nos apontamentos de Inocência Mata (1993) que eles tinham um tratamento muito parecido com aquele exercido pelo regime escravocrata, ou seja, a forma pela qual eles eram selecionados e retirados de sua terra natal muito se assemelhava com a forma como as primeiras negras escravas vieram para São Tomé e Príncipe na primeira colonização:

[...] o do serviçal contratado, arrancado das suas aldeias e famílias, ruscado e aprisionado em porões de navios e desembarcado em São Tomé e Príncipe para as roças de cacau e de café, produtos com grande cotação nos mercados internacionais, juntamente com as oleaginosas, a copra, o coconote, mas também, a quina, o cânhamo, a baunilha e a canela (MATA, 1993, p. 51-52).

Todo o processo de abolição, anteriormente, impetrado por Gregório (gregorianos) teve um caráter teórico (MATA, 1993, p. 52), mas, mesmo assim, não foi muito bem recebida pelos agricultores, que agora precisavam contratar mão de obra e que, mesmo sendo barata, geraria custos e não fazia mais parte de um modelo de propriedade como se tinha no regime escravocrata.

Os naturais da ilha, que antes faziam parte de uma classe dominante e possuíam terras, negaram-se a trabalhar como contratados nas roças, recebendo a partir daí um rótulo de preguiçosos e de vadios, como se não tivessem o direito de se posicionar perante uma situação de imposição colonial. Essa atitude tomada pelos portugueses se vê como uma resposta a uma reivindicação por parte dos nativos de São Tomé. Reflete exatamente numa situação de que o branco colonizador, que se julga superior, para comprovar sua superioridade precisa ridicularizar e diminuir o outro porque se sente incapaz de enfrentar as reivindicações feitas. Assim, ele se livra das responsabilidades, repartindo racialmente a culpa (FANON, 2008, p. 98). Isso funciona como se fosse uma defesa, uma defesa difamatória do outro, que serve para que o colonizador comprove os seus motivos, as suas razões.

Toda essa desestruturação ocorrida em São Tomé só tomaria novos rumos, no século XX, quando as ações coloniais permitiriam a criação de estruturas políticas e administrativas que favoreceriam a consolidação de uma estratificação social (MATA, 1993, p. 54).

---

<sup>4</sup> **Gregorianos:** escravos recém alforriados, em 29 de abril de 1875, durante a vigência do governo de Gregório Ribeiro (MATA, 1998, p. 24).

Diante de todo esse quadro de miscigenação, que é a base estrutural da formação da sociedade santomense, podemos afirmar que a presença portuguesa existe porque, assim como a miscigenação ocorreu, de forma genética, ela também, naturalmente, ocorreu no desenvolvimento da formação cultural de São Tomé e Príncipe:

A primeira grande contribuição são as línguas: o português, língua materna de grande parte de são-tomenses, e os dois crioulos de base portuguesa, o *forro* (São Tomé) e o *lunguyê* (Príncipe) – além do angolár, língua dos angolares. A decoração das casas, o vestuário, quotidiano e de *funson*, as festas sociais, as danças de salão (o *socopé*, por exemplo), as rezas, o *Vindes-Menino*, as *Islêvas* (as Trevas) ou o *Tlúndu* (o Entrudo) são configurações moldadas e magmatizadas com signos e símbolos da cultura portuguesa, cristã, cuja presença no teatro popular é irrevogável (MATA, 1998, p. 26).

### 2.3 O MASSACRE DE BATEPÁ

*Resistência santomense tem um fim.  
Não ceder ao contrato escravo das roças do cacau  
E um massacre é resposta à resistência... (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 12).*

O descontentamento nascido com o advento da segunda colonização, que culminou com a retomada das terras de São Tomé e Príncipe pelos portugueses, e que resultou numa nova e forte modalidade de miscigenação que aproximou os mestiços, os forros, os gregorianos, os angolares e os negros, que foram, a certo tempo, libertados e trabalhavam nas roças pela forma de contratos, foi o responsável pelo início de várias revoltas por parte dos naturais do arquipélago. Contudo, já no século XX, um acontecimento denominado o “Massacre de Batepá” iria ter uma repercussão significativa para a instituição do sentimento de nacionalismo em São Tomé e Príncipe.

O acontecimento de fevereiro de 1953 era resultado de descontentamentos em relação ao sistema social criado pelo aparato colonial que instituía os trabalhos nas roças por meio da servidão, modalidade que substituía o escravagismo abolido por forças políticas inglesas.

Toda essa onda de acontecimentos resultou numa falta de mão de obra para as roças de café e de cacau, pois os forros recusavam-se a serem submetidos ao trabalho de servidão por fazerem parte da classe dos luso-africanos, ou seja, descendentes dos primeiros africanos do arquipélago que foram destituídos das propriedades de suas terras após a segunda colonização. Os forros, então, acabavam ocupando cargos de baixa importância na administração colonial, como limpeza em escritórios e instalações das elites portuguesas:

[...] *Dans sa majorité, la population native était constituée de créoles d'origine luso-africaine, appelés Forros, et par la petite communauté des Angolares, descendants des esclaves enfuis au XVIIe siècle, qui refusèrent le travail agricole dans les roças, parce qu'ils le considéraient indigne de leur statut d'hommes libres. Cependant, les forros s'habituerent à travailler, à la tâche, au nettoyage des palmiers et dans les bureaux, ateliers et installations sanitaires des roças, qui appartenaient presque exclusivement aux compagnies portugaises. L'élite forra occupa les fonctions inférieures de l'administration coloniale* (SEIBERT, 1997, p. 174)<sup>5</sup>.

Os forros possuíam certa independência financeira, pois eram proprietários de “glebas” em que produziam vinho de palma e álcool de cana-de-açúcar, já os serviçais e os tongas (filhos dos serviçais) não podiam produzir nada em lugar algum (SEIBERT, 1997, p. 174), o que causou uma divisão na formação da sociedade santomense.

Logo, toda essa divisão sociocultural e econômica trouxe consequências que inflamaram os ânimos em alguns grupos sociais, principalmente, entre os forros, porém, os demais grupos, e até mesmo os serviçais contratados, se viam diante de uma pressão por parte do governador Gorgulho, pois eram submetidos a trabalho análogo ao trabalho escravo. O trabalho dos contratados era muito semelhante ao trabalho escravo, existindo até mesmo castigos físicos e horas contínuas de serviço nas roças com alimentação inadequada.

Carlos de Souza Gorgulho, que foi nomeado governador de São Tomé, em abril de 1945, a princípio tinha boa aceitação da população do arquipélago, embora tenha dificultado o trabalho do nativo para, com esse artifício, fortalecer o serviço nas roças, o que era a intenção do mecanismo colonial.

Em 1952, por ocasião das eleições presidenciais, apenas três eleitores compareceram às urnas e não votaram no candidato de Salazar, era nítido que a população queria protestar contra as condições em que Gorgulho governava. O Governador, então, imputou a responsabilidade de tais acontecimentos aos irmãos Salustino e Januário Graça, pertencentes a uma família crioula de grande influência no arquipélago (SEIBERT, 1997, p. 176).

A partir desse acontecimento, os relacionamentos inflamaram-se ao ponto de Gorgulho colocar sua força militar nas ruas e começar a ordenar grande número de prisões de possíveis eleitores.

Desde o início de seu mandato como governador de São Tomé, Gorgulho articulava planos de reestruturação urbana do arquipélago, com o intuito de atrair mais brancos para a

---

<sup>5</sup> [...] A maioria da população nativa se constituía em crioulos de origem luso-africana, chamados forros, e a pequena comunidade de angolares, descendentes de escravos que fugiram no século XVI, que recusaram o trabalho agrícola nas roças, porque o consideravam indigno de seu status de homens livres. No entanto, os forros acostumaram-se a trabalhar na limpeza das palmeiras e nos escritórios, oficinas e instalações sanitárias



ilha (embranquecimento). Nesse momento, o governador recrutava pessoas voluntárias para o trabalho, mas, quando elas chegavam na cidade, ele alegava não ter dinheiro para o pagamento como havia sido divulgado e, então, ordenava que os policiais cercassem essas pessoas e as obrigassem a trabalhar por um salário muito aquém daquele que fora oferecido. Muitos morriam recebendo pouca remuneração, quando recebiam:

*Selon la mémoire collective des Santoméens, les travailleurs qui succombèrent à ces conditions brutales étaient enterrés sous les fondations. Les contremaîtres des brigades étaient des criminels condamnés qui avaient été libérés par le gouvernement dans ce but. Le chef d' une des brigades était José Joaquim, un natif de la roça Ponta Figo, condamné pour homicide et plus connu sous le nom de Zé Brigada ou Zé Mulato<sup>17</sup>. En conséquence de ces actes arbitraires, le 30 septembre 1950, les natifs envoyèrent une représentation au ministre de l' Outre-mer en lui demandant de réaliser une enquête sur les mesures prises par le gouverneur Gorgulho, ce qui provoqua une certaine rancœur de la part de celui-ci (SEIBERT, 1997, p. 178)<sup>6</sup>.*

Com toda essa onda de acontecimentos e com a intenção de Gorgulho de aumentar cada vez mais as construções, urbanizando o arquipélago, e com a escassez de mão de obra, o regime colonial trouxe às ilhas cerca de duas mil e quinhentas famílias, no final de 1952, essas famílias foram estabelecidas em oito pontos diferentes, conforme relata Seibert (1997, p. 179).

Os rumores de que todos os negros receberiam uma parte de terra e seriam obrigados a trabalhar nas roças sob as condições impostas pelo regime colonial, independentemente de serem forros, ou seja, independentemente de sua condição jurídica, trouxe a toda a população nativa do arquipélago uma inquietação ainda maior. Esses acontecimentos já se davam em janeiro de 1953. Tais rumores ainda diziam que os nativos seriam presos e enviados para as roças e que suas terras seriam doadas às famílias cabo-verdianas. Toda essa inquietação culminou na morte de um policial angolano, em 31 de janeiro de 1953, com um golpe de facção (SEIBERT, 1997, p. 178).

Em 02 de fevereiro daquele mesmo ano, vários panfletos foram colocados nos muros da cidade, supostamente ameaçando o governador de morte, foi quando o governo colonial usou os próprios rumores a seu favor, tentando jogar os grupos uns contra os outros. Isso se

---

das roças, que pertenciam quase exclusivamente às empresas portuguesas. A elite forra ocupou as funções mais baixas da administração colonial (SEIBERT, 1997, p. 174).

<sup>6</sup> De acordo com a memória coletiva dos santomenses, os trabalhadores que sucumbiram a estas condições brutais foram enterrados sob os alicerces. Os chefes das brigadas eram criminosos condenados que haviam sido liberados pelo governo para esse fim. O líder de uma das equipes foi Jose Joaquim, um nativo da roça Ponta Figo, condenado por homicídio e mais conhecido sob o nome de Zé Brigada ou Zé Mulato. Como resultado destes atos arbitrários, em 30 de setembro de 1950, os nativos enviaram uma representação ao ministro do exterior, pedindo-lhe para efetuar um inquérito sobre as medidas tomadas pelo Governador Gorgulho, o que levou a um certo ressentimento por parte do governador (SEIBERT, 1997, p. 178).

deu quando o governo colonial divulgou uma nota que dizia que os boatos espalhados acerca da desapropriação das terras dos nativos e da possível obrigatoriedade de trabalharem nas roças eram apenas mentiras, que os “filhos da terra” não deveriam acreditar nisso e, sim, entregar quem propagava essas mentiras para a polícia do governo.

Com medo, Gorgulho chamou representantes influentes dos colonos para que ficassem ao seu lado, dizendo que havia uma conspiração comunista intencionada em tomar o governo das ilhas:

*En ville, le gouverneur Gorgulho, qui avait probablement peur d' une rébellion généralisée, appela quelques-uns des colons les plus en vue à son cabinet et leur dit qu' il y avait une conspiration communiste à Trindade, dont l' objectif était d' installer Salustino Graça comme roi, José de Alva Ribeiro comme Premier ministre, José Rodrigues Pedronho comme ministre de l' Intérieur et Manuel Gomes comme administrateur du Conseil. De plus, les rebelles prétendaient tuer tous les hommes blancs et prendre leurs femmes (SEIBERT, 1997, p. 179)<sup>7</sup>.*

Seibert (1997) ainda nos relata que os apelos foram bem recebidos pelos europeus e por alguns angolanos e cabo-verdianos, que andavam fortemente armados e em jipes pelas ruas de São Tomé, gritando que iriam à caça aos macacos.

Assim deu-se toda a trama que culminou na matança de inúmeras pessoas em São Tomé e Príncipe. A caçada iniciada pela indução de Gorgulho terminou num número incerto de mortos que é contradito até os dias de hoje. O movimento de resistência dos santomenses, que teve como resposta o massacre a que foram submetidos, teve uma certa repercussão em Lisboa, e nessa época, Alda Graça do Espírito Santo doava sua casa, em Lisboa, para reuniões clandestinas. A professora Alda Espírito Santo era sobrinha de Salustino Graça e tinha, na época, 27 anos de idade, conforme relata Seibert:

*Tout de suite après son arrivée, Palma Carlos installa son cabinet dans un bureau offert par le magasin Pereira Duarte. Il fit ses enquêtes avec l' aide de l' institutrice Alda Graça Espírito Santo, une nièce de Salustino Graça qui avait alors 27 ans. Après avoir surmonté quelques problèmes initiaux, il fut autorisé par le gouverneur à parler avec les prisonniers, dans la prison, pendant une heure, le mercredi matin. À partir de ce moment, les prisonniers purent également recevoir la visite de leurs parents. C' est alors que le 7 avril, cent vingt prisonniers furent déportés vers Príncipe, sur le paquebot António Carlos, pour éviter qu' ils ne soient interrogés par l' avocat. À Príncipe, les prisonniers furent reçus par l' administrateur du Conseil, Custódio Abel Fernandes Ramos, qui leur dit qu' ils devaient travailler*

---

<sup>7</sup> Na cidade, o governador Gorgulho, que provavelmente estava com medo de uma rebelião generalizada, chamou alguns dos colonos mais proeminentes para seu escritório e disse-lhes que havia uma conspiração comunista em Trindade, cujo objetivo era instalar Salustino Graça como rei, José de Alva Ribeiro como primeiro ministro, José Rodrigues Pedronho como ministro do interior e Manuel Gomes como o administrador do Conselho. Além disso, alegou que os rebeldes pretendiam matar todos os homens brancos e as mulheres (SEIBERT, 1997, p. 179).

*pour les patrons de la localité. Finalement, courant mai, tous les natifs prisonniers furent remis en liberté* (SEIBERT, 1997, p. 184)<sup>8</sup>.

As divergências que cercam os detalhes intrínsecos do massacre, como a identidade e o número das vítimas, ainda são muito grandes, alguns falam de pouco mais de cem vítimas e outros falam de números bem mais elevados. Gerhard Seibert (1997, p. 186-187) mostra uma listagem de teóricos e pesquisadores que divergem na citação de números, quando se referem ao Massacre de Batepá:

- a) **Basil Davidson**: 200 mortes (numa carta de um missionário americano);
- b) **Edwin Munger (1961)**: aponta duas mil vítimas (mesma estimativa feita por um autor português, de quem Seibert não aponta o nome, em 1975;
- c) **Miguel Trovoada (1962)**: líder da Comissão de Libertação de São Tomé e Príncipe (CLSTP), falou em uma assembleia da ONU em centenas de pessoas;
- d) Já **Mário Pinto de Andrade**, segundo as afirmações de Seibert (1997), prefere manter sua opinião no número de 1.032 mortos, conforme publicou a revista *Tricontinental*, em 1969.

Se é que um massacre como o registrado em São Tomé e Príncipe pode ter um lado positivo, podemos afirmar que os acontecimentos da praia de Batepá foram os grandes responsáveis pelo nascimento de um incipiente sentimento de nacionalismo no arquipélago, sentimento este que já vinha se formando, gradativamente, ao longo dos anos. Depois do massacre, foi criado o Comitê pela Libertação de São Tomé e Príncipe (CLSTP), em 1960, recebendo, mais tarde, o nome de Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe (MLSTP) e que teve como seus idealizadores vários nacionalistas que tinham familiares entre as vítimas do Massacre de Batepá.

A estruturação do CLTSP e sua criação teve raízes no acontecimento de Batepá, mas foi, também, idealizado por santomenses que viviam fora da colônia e tinham como arma, em suas mãos, a poderosa letra que os levou à confecção de uma literatura com sentimento de africanidade. Um dos alicerces da criação desse momento que culminou na libertação do

---

<sup>8</sup> Imediatamente após sua chegada, Palma Carlos instalou seu gabinete em um escritório oferecido pela loja Pereira Duarte. Ele fez suas investigações com a ajuda da professora Alda Graça Espírito Santo, sobrinha de Salustino Graça, que tinha então 27 anos. Depois de superar alguns problemas iniciais, foi autorizado pelo governador para conversar com os prisioneiros na prisão, durante uma hora, na manhã de quarta-feira. A partir deste momento, os prisioneiros foram capazes de também receber a visita de seus pais. Foi então que, no dia 7 de abril, cento e vinte prisioneiros foram deportados para o Príncipe, no navio António Carlos, para evitar serem questionados pelo advogado. Em Príncipe, os presos foram recebidos pelo administrador do Conselho, Custódio Abel Fernandes Ramos, que lhes disse que tinham que trabalhar para os chefes da localidade. Finalmente, em maio, todos os prisioneiros nativos foram libertados (SEIBERT, 1997, p. 184).

arquipélago das mãos do governo colonial português, teve suas bases fundadas na Casa dos Estudantes do Império, assunto que trataremos em outra seção deste trabalho.

#### 2.4 O NASCIMENTO DE UMA LITERATURA COLONIAL

A diversidade cultural e genética que formou e contextualizou a história do arquipélago de São Tomé e Príncipe não poderia, obviamente, ser diferente também na formação de sua literatura, ainda na fase colonial. A influência portuguesa e a concepção de diferentes tipos culturais vindos do continente africano começavam a dar forma para o imaginário santomense. Aos poucos, o santomense começava a se expressar e a formar um sentimento de nacionalidade. Podemos encontrar esse primeiro suspiro de nacionalismo por meio de poetas e cronistas que vinham de uma mistura racial, tanto da primeira quanto da segunda colonização, porém, unânimes no sentimento que nascia como “filhos de São Tomé e Príncipe”. Os poetas começaram a expressar em seus versos as marcas trazidas pela desapropriação cultural e social sofrida pelos seus antepassados e por eles próprios, tudo isso trazido da Europa por meio da colonização.

Entre tantas injustiças vistas e registradas contra o santomense, ao longo de sua história, vemos que depois da instituição dos contratos, no fim do século XIX, os negros eram contratados para trabalhar nas roças como serviçais, o contrato nada mais era que uma nova forma de escravização no arquipélago, onde o serviçal era proprietário apenas de uma parte do solo, que recebia o nome de “*quintê*”. Tal terreno só pertencia ao serviçal enquanto durasse o contrato, pois quando ele deixava de trabalhar para seu patrão, a terra voltava ao poder do branco português, que, por sua vez, o repassava a outro serviçal que demonstrasse interesse pelo trabalho (MARGARIDO, 1980, p. 514).

Alfredo Margarido (1980) ainda relata que o processo de passagem da escravidão para a servidão se deu de maneira mais difícil no arquipélago de São Tomé e Príncipe, ele afirma, em seus estudos, que o que mudou de um processo colonizador para outro foi pouco substancial: das senzalas situadas em torno da casa grande, se passou para as senzalas construídas em torno de edifícios de administração, e tudo isso se deu logo após a instauração da abolição da escravatura em São Tomé e Príncipe (MARGARIDO, 1980, p. 514).

É possível visualizarmos, dessa forma, que esses processos socioeconômicos aos quais os negros, os forros, os angolares e os gregorianos foram expostos, influenciaram e resultaram, diretamente, mais tarde, no tipo de literatura que viria a ser produzida em São Tomé e Príncipe.

Vemos também que a particularidade das diferenças religiosas nascidas da miscigenação servem para evidenciarmos questões intrínsecas ao comportamento do natural de São Tomé, que possui no seu imaginário uma história miscigenada, a partir das duas colonizações distintas que o arquipélago sofreu e que, não se pode dizer, qual delas tenha sido a mais agressiva e a que mais trouxe uma incerteza identitária para a formação do homem santomense. Para o homem africano, sua terra é o seu lugar, é a extensão de seu corpo e é sua matriz mítica e, se ele é retirado de seu lugar, é arrancado de seu lugar sagrado, de sua raiz matricial e identitária.

Sabemos que a colonização é um mecanismo muito agressivo de conquista territorial e intelectual empregada pelo homem. Não sabemos de um povo colonizado que não tenha sofrido segregação, encolhimento cultural, entrega psicológica, abafamento de suas origens e uma forçada confecção de um imaginário em que o colonizador é o retentor da verdade absoluta, que dita e estabelece as normas de conduta e os limites da sociedade, que sempre favorecem, obviamente, o elemento colonizador. Foi assim que o elemento colonizador criou um discurso que estereotipou o colonizado em todas as áreas de sua manifestação cultural, injetando, dessa forma, no colonizado um imaginário de inferioridade:

Um aspecto importante do discurso colonial é sua dependência do conceito de “fixidez” na construção ideológica da alteridade. A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido... como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem, na verdade, ser provados jamais no discurso (BHABHA, 1998, p. 105).

Na formação de São Tomé e Príncipe percebemos, então, elementos culturais e manifestações religiosas, que compõem, conseqüentemente, várias estórias e personagens ficcionais da literatura santomense, e que fazem parte do quotidiano do arquipélago. Nessas manifestações religiosas, vemos o forte elemento de fusão entre as diversas culturas trazidas pelos povos africanos que vieram do continente e do português. Como afirma Inocência Mata:

Esta situação comportou vários tipos de criatividade sociocultural, desde uma situação de resistência à aculturação, até a um humanamente inevitável fenómeno de intercâmbio intercultural e miscigenante, mas desse longo e conflituoso processo transculturativo resultou uma totalidade homogénea, fruto do encontro entre elementos heterogéneos das culturas europeia e africana, tendo esta moldado as contribuições, reinterpretando-as e adaptando-as ao contexto. Onde na mundividência santomense, não pode falar-se de dualidade cultural, mas de uma identidade de formação mestiça que nos meados do séc. XIV começa a estruturar-se

definitivamente como africana na sua matriz psicocultural e antropológica (MATA, 1993, p. 64).

Eis aí, nessa incorporação entrelaçada de culturas, mas com a manutenção da matriz africana, um signo fortemente alicerçado na resistência do elemento africano frente ao processo de colonização. Essa é mais uma das particularidades que envolvem países colonizados e marcados pela fusão de várias culturas africanas associadas à cultura europeia, como é o caso de São Tomé e Príncipe e, também, de Cabo Verde, por assim dizer, embora saibamos que o arquipélago de São Tomé e Príncipe não teve o mesmo desenvolvimento sociocultural que o conjunto de ilhas cabo-verdianas (MATA, 1993, p. 68). Isso se dá, pela formação desse país ter se originado pela importação de nativos africanos de diferentes lugares, o que enriqueceu o material religioso e cultural transculturado.

Dentro das manifestações religiosas praticadas pelos santomenses, destacamos o ritual da placenta, muito parecido com o “Quenguêlequezê”, de Moçambique. O ritual trata do enterro da placenta, que é feito por crianças e, a partir daí elas se tornam aparentadas numa espécie de compadrio entre elas e os pais da criança. Às vezes a placenta, ao invés de ser enterrada, é jogada ao mar, então no trigésimo dia de vida da criança, ela é oferecida à Nossa Senhora, e é nesse momento que as semelhanças se estreitam com o ritual moçambicano (MATA, 1993, p. 66).

Com toda essa possibilidade de interação e esse mosaico cultural existente na África e, particularmente, em São Tomé e Príncipe, tornava-se, de certa maneira, um pouco difícil a formação de uma consciência nacional que expressasse uma unidade de pensamentos e ideias:

Da política colonial do assimilacionismo cultural resultou um facto marcante: o fenómeno da bivalência cultural em grande parte da “*intelligentzia*” africana, coexistente com a ambiguidade cultural, entendível como uma situação de alienação. Esta conjuntura, aliada à intenção programática da política educacional, se por um lado preparou o fenómeno de afirmação cultural, dada a situação de choque civilizacional que gerou, protelou, em certa medida, esse processo porque a alienação cultural “dificultava a aquisição da distância crítica necessária à formação de uma consciência nacional” numa situação que era eminentemente uma situação de conflito civilizacional entre dois conjuntos humanos em toda a sua plenitude vivencial: colonizados e colonizadores. Assim, o reconhecimento da diferença e o processo de diferenciação cultural, resultado simultâneo da mesma conjuntura de choque cultural, sob o signo da portugalidade, foi historicamente índice de consciencialização na sua vertente cultural (MATA, 1993, p. 81).

É sabido que os acontecimentos de 1953, na praia de Batepá, deram início a um estreitamento de opiniões no arquipélago, o que levou a uma tendência de sentimento nacionalista, porém não se pode deixar de citar que os problemas de “tribalismo”, conforme aponta Inocência Mata, trazem uma noção de nação, quando tal termo é aliado a um conceito

de projetos ou processos e não a realidades cristalizadas (MATA, 1993, p. 81). A escritora e pesquisadora vai além, quando afirma que a identidade nacional pode entender-se como processo, com a assunção de uma diferença cultural (MATA, 1993, p. 82).

Num quadro de diferenças sociais e culturais, começa a tomar forma um espaço literário em São Tomé e Príncipe, e vemos como marco de inauguração de tal literatura, a obra de Francisco José Tenreiro, no ano de 1942, cujo nome é *Ilha de Nome Santo*. Não se pode esquecer que a formação da literatura santomense, da qual vemos Tenreiro despontar como um símbolo de solidificação, foi formada e estruturada por um imaginário que desponta desde os primórdios da colonização, seja ela a primeira ou a segunda, pois todos os acontecimentos do arquipélago, são passados de geração em geração:

Com efeito, a literatura santomense mergulha suas raízes no séc. XIX – princípios do séc. XX, com a tradição do jornalismo praticado pela *élite* dos filhos-da-terra, na imprensa (revistas, jornais e boletins de associações), de que era proprietária e de que se destacam *O Africano*, *A Voz d'África*, *O Negro*, *A Verdade*, *O Correio d'África*, entre outros (MATA, 1998, p. 43).

Tais suportes de literatura traziam impressos, além das notícias do aparelho colonial e da metrópole, apesar de serem veículos de comunicação de caráter não governamental, também poemas e pequenos contos oriundos de colaboradores voluntários e serviram como um mecanismo de um sentimento pré-nacionalista. Questões como a expropriação das terras na época da implantação do plantio do cacau nas ilhas era um dos assuntos divulgados e discutidos por meio dos referidos jornais (MATA, 1988, p. 43).

O poeta Caetano da Costa Alegre (fim do século XIX) foi o primeiro santomense a citar em seus poemas uma incipiente percepção das diferenças de raça<sup>9</sup>, porém, foi Marcelo da Veiga que demonstrou características que o rotulam como o precursor da negritude em São Tomé e Príncipe (MATA, 1998, p. 47).

Marcelo da Veiga só teve a publicação de um conjunto de seus poemas, no ano de 1989, numa coletânea feita por Manuel Ferreira. Na década de 20 do século XX, ele publicou sonetos e sonetilhas em versos que falavam, com tom melancólico, sobre a relação do homem social com o sistema colonial (MATA, 1998, p. 47). O sentimento de insularidade é um dos fatores que influenciaram bastante a poesia santomense, esse fator se faz presente na poesia de Francisco José Tenreiro. O poeta foi grande pesquisador da literatura negra norte-americana e tinha, além de ser poeta, a profissão de geólogo, sociólogo e crítico literário (MATA, 1998, p. 50).

---

<sup>9</sup> cf. p. 56.

Mas a história da literatura na época colonial no arquipélago de São Tomé e Príncipe ainda teve a valiosa participação dos poetas e escritores que se encontravam além-mar, ou seja, os estudantes da Casa dos Estudantes do Império. Por forte influência dos poetas Marcelo da Veiga, Francisco José Tenreiro e Tomás Medeiros, durante muito tempo, a recepção que se tinha da literatura santomense se dava, quase que na totalidade, por meio da expressão poética. Na Casa dos Estudantes do Império, portanto, destacamos Alda Espírito Santo e Maria Manuela Margarido que assumiram um papel de sentimento nacionalista santomense:

À parte uma escrita vincadamente preocupada com a situação da mulher que **Alda Espírito Santo** realiza, sobretudo em poemas escritos depois da independência, tanto a poesia dessa escritora como a da sua conterrânea **Maria Manuela Margarido** têm em comum a actualização de um registo vivencial, o registo de uma fragmentária evocação da infância e, por vezes, de uma experiência intimista (Maria Manuela Margarido), de um passado que o sujeito quer presentificado no desejo de resgatar a identidade vinculada a uma pretensa cultura original [...] (MATA, 1998, p. 55).

Dessa forma, caminha a literatura de São Tomé e Príncipe até os tempos que antecederam os adventos que resultaram na independência do arquipélago. Em capítulo específico, tratar-se-á, com mais detalhes e com mais aprofundamento, nos preâmbulos referentes à Casa dos Estudantes do Império e a formação, a partir daquele lugar, de uma literatura, de uma poesia de protesto, de uma afirmação da ligação do santomense com a terra e da ligação de sua expressão, por meio da poesia, com a ancestralidade miscigenada e fragmentada, mas unida e coesa.

Surgia, então, um sentimento de nacionalismo impulsionado pelo sentimento nascido, mesmo que de forma incipiente, no Massacre de Batepá, e que deu origem a uma organização político-social, que criou os movimentos de libertação e que teve grande participação dos escritos literários.



### 3 A LITERATURA DE ALDA ESPÍRITO SANTO

Diante de um cenário marcado pela intervenção intelectual e pelos variados processos de miscigenação, nasce em São Tomé e Príncipe uma literatura com características peculiares: a insularidade e a forte enunciação de um passado marcado e evidenciado pelos diferentes processos a que o povo foi submetido.

Tais características, como a insularidade e a lembrança dos tristes episódios que envolveram os dois processos de colonização e, também, o *Massacre de Batepá* são fatores que se fazem presentes no imaginário do poeta santomense e que fazem parte de seu universo de criação, quando este se depara com o cotidiano para compor seus versos. Revisitar o passado é uma forma do poeta contribuir e reafirmar o sentimento de nacionalidade.

Inocência Mata (1995, p. 344), em sua contribuição à obra de Pires Laranjeira, *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, lembra Francisco José Tenreiro e Marcelo da Veiga como demiurgos, assim como Alda Espírito Santo. Mata (1995) ainda afirma que a literatura santomense foi vista durante muito tempo com o olhar direcionado para a poesia santomense.

O primeiro poeta santomense a reconhecer, em sua poesia, sua condição de negro foi Caetano da Costa Alegre<sup>10</sup>.

Outro poeta marcante na história literária de São Tomé e Príncipe é o já citado Francisco José Tenreiro, que seguindo os moldes de Caetano da Costa Alegre também enuncia a sua condição de mestiço em seus versos, mas em manifestações um pouco diferentes. Tenreiro reivindica a sua condição de negro mestiço num espaço antes não ocupado no imaginário do santomense, um lugar de produtor de cultura.

Marcado e influenciado pelo Movimento da Negritude, originado e idealizado pelos poetas de expressão francesa Léopold Sédor Senghor e Aimé Césaire, Tenreiro busca e compactua suas aspirações com as dos poetas americanos do *Movimento do Novo Negro Americano*, Countee Cullen e Langston Hughes, e com o cubano Nicolas Guillén, o qual está presente em sua obra *Poesia Negra de Expressão Portuguesa* em um de seus poemas. Portanto, temos em Francisco José Tenreiro a primeira linhagem de poetas santomenses ligados à negritude<sup>11</sup>, ou seja, ele é o primeiro poeta a trazer o sentimento da negritude para o ambiente lusófono de produção artística.

---

<sup>10</sup> cf. p. 56.

<sup>11</sup> cf. p. 57.

Já no século XX, percebemos a conscientização dos poetas que se formam no arquipélago santomense, os quais viam a necessidade de um posicionamento frente às condições em que o país se encontrava, envolvido e dominado por todo um aparato colonial. Assim, percebendo e sabendo da importância de formação de uma consciência nacional e libertadora, os poetas iniciam e incitam, em seus versos, uma espécie de denúncia para despertar em São Tomé e Príncipe o sentimento de nacionalismo necessário para que, a partir daí, se tornasse possível falar de uma unidade nacional.

É necessário salientarmos que todo este processo de criação e de formação da nação santomense, como emergência de um espírito nacionalista, deu-se nos anos finais do século XIX e no início do século XX, quando os filhos de São Tomé e Príncipe desempenharam importante papel no processo africano de “consciencialização” (MATA, 1998, p. 37).

Vemos, neste palco de acontecimentos, importantes personagens da história santomense, tais como Salustino da Graça do Espírito Santo, um dos ícones do Massacre do Batepá. Essas personagens deram início, então, a uma movimentação que serviu como alicerce para a fundação da literatura santomense:

Nomes de precursores como Ayres de Menezes, Marcos Bensabat, João de Castro, Lourenço Alves Pires Amado, Salustino da Graça do Espírito Santo, Pascoal Pires dos Santos, Luís Alberto de Pinho, Manuel do Espírito Santo, Manuel de Deus Dias da Graça, Marcelo Francisco Veiga da Mata (Marcela da Veiga) ou mesmo Viana de Almeida e Mário Domingues, encontram-se entre as individualidades africanas de origem são-tomense que, através dos grêmios e agremiações, sociedades e associações e ligas de caráter cívico e culturais, foram, entre uma votação unitária e a assunção de um “ser-africano-português”, levedando os sentimentos étnicos nativistas e regionalistas, de que destacamos a Associação dos Estudantes Negros, Liga Académica Internacional dos Negros, a Liga dos Interesses da Província de S. Thomé e Príncipe e a Junta de Defesa dos Direitos d’África (MATA, 1998, p. 37).

Embora tenha existido essa manifestação inicial em forma de agremiações e de associações, visando um sentimento de nacionalidade até então incipiente, tem-se que o nascimento da literatura santomense se dá com a obra *Ilha de Nome Santo*, de Francisco José Tenreiro, no ano de 1942. Mas, conforme Inocência Mata (1998), é necessário sabermos como todo este processo poético expressado por Tenreiro se desenha no imaginário do santomense. Isso só é possível quando visitamos o passado do arquipélago e sua história de formação populacional e social, como já foi visto neste trabalho. Desta forma, podemos visualizar o processo de sedimentação da consciência nacional onde a consciência literária se vê como vertente (MATA, 1998, p. 45).

Em meio a todo este contexto histórico e literário, surge a poesia de Alda Espírito Santo, uma poesia que aparece compromissada com a busca da consciência nacional,

caracterizada pela chamada do povo negro ao seu reconhecimento e seu levante. Em particular, a poetisa busca reanimar e reivindicar seu lugar como mulher africana e, assim, ao chamar a mulher africana para reconhecer seu espaço, chama todos os africanos para ocuparem os seus lugares (MONTEIRO, 2001, p. 51).

Manuel Ferreira (1977, p. 81) afirma que toda a discursividade de Alda Espírito Santo reside no relato do cotidiano insular, impregnado de alusões simbólicas de esperança e, também, de registros de cunho político.

### 3.1 ALDA ESPÍRITO SANTO E O *BOLETIM MENSAGEM DA CASA DOS ESTUDANTES DO IMPÉRIO*

Alda Neves da Graça Espírito Santo conheceu em Portugal nomes importantes para a independência das então colônias africanas de língua portuguesa, tais como Amílcar Cabral, Vasco Cabral, Maria Helena Vilhena Rodrigues (esposa de Amílcar), Mário Pinto de Andrade, Agostinho Neto, António Pimentel Domingues, Francisco José Tenreiro, Guilherme do Espírito Santo, Noémia de Souza e Marcelino dos Santos, entre outros. Eles se reuniam no tutelar “37” da rua Actor Vale, em Lisboa, local que serviu para germinação de ideias que originaram o Centro de Estudos Africanos (CEA). Foi exatamente em 1946 que Alda Espírito Santo conhece Amílcar Cabral, o grande líder africano guineense, mas que agiu, em sua vida política, como um ativista panafricano.

Uma família de são-tomenses em Lisboa decidiu fazer um *pic-nic* a Monsanto, que na altura era apenas um agradável parque de diversões e de merendas. Era no verão de 1946, quando os membros da Família Espírito Santo, em que a maioria na altura era constituída por jovens, vimos surgir direito a nós, um jovem patricio, de sorriso aberto e comunicativo, que a partir desse momento se tomou no Grande Amigo, com o qual nos gloriamos de pertencer à “Geração de Cabral”, de acordo com a designação em primeira mão de Mário de Andrade (ESPÍRITO SANTO, 2015, p. 90).

Alda Espírito Santo iniciou muito cedo o ofício da escrita, mas foi no ano de 1946 que sua poesia se tornou conhecida por meio de uma reunião organizada na residência de Luís Espírito Santo, onde se encontravam amigos e familiares, entre eles, Amílcar Cabral, António Pimentel Domingues e Julieta do Espírito Santo. Ema Sena Mendes, cabo-verdiana e estudante de Letras, lia poemas de cunho “subversivo” e, segundo Inocência Mata (2006, p. 11-12), seria numa dessas reuniões que alguns dos primeiros passos de Alda Espírito Santo teriam nascido, pois ali começaram a ser lidos os seus poemas.

Nessa mesma época, em meados de 1950, Alda Espírito Santo, vivendo com sua família em Lisboa, frequenta a Casa dos Estudantes do Império (CEI), onde tem contato próximo com as personagens que mais tarde viriam a ser os fundadores e idealizadores dos importantes movimentos de libertação das colônias portuguesas na África.

Para entendermos a inserção e a importância da contribuição de Alda Espírito Santo para a Casa dos Estudantes do Império e a importância da Casa dos Estudantes do Império para a carreira de Alda Espírito Santo, torna-se imprescindível que saibamos como nasceu essa instituição, que passaremos a chamar apenas pela sua sigla CEI.

Com o intuito de amparar e fortalecer o aparelho ideológico do estado português, dirigido por Salazar, é criada, em 1944, em Lisboa, a Casa dos Estudantes do Império (CEI), onde se buscava reunir em apenas um espaço, todos os integrantes das casas de estudantes ultramarinos vindos das colônias portuguesas da África. Isso porque estudantes ultramarinos que estavam em Portugal, dividiam-se em casas de estudantes conforme a colônia, portanto, a Casa dos Estudantes de Angola era a que apresentava o maior número de integrantes, o que é compreensível tendo em vista que Angola tratava-se da maior colônia, seguida de Moçambique.

Fernando Rosas (2015) afirma que o estado português, ao ver o crescimento e a formação das casas de estudante, decide intervir no sentido unir as instituições, a fim de solidificar e centralizar, para que, dessa forma, seja mais fácil manter uma unidade imperial.

Castelo (2015, p. 25), também afirma que o interesse do governo português de unir todas as casas de estudantes em apenas uma, se dava pelo motivo de conseguir um melhor controle dos estudantes em apenas uma instituição, era interessante, portanto, que as várias casas se fundissem em uma só, para que todos os estudantes ultramarinos estivessem sob a mesma “mentalidade imperial”. Foi assim que Vieira Machado, então Ministro das Colônias, em novembro de 1944, funda e inaugura a Casa dos Estudantes do Império em Lisboa.

A mesma afirmativa encontramos em Inocência Mata (2015, p. 7) que complementa, portanto, que a Casa dos Estudantes do Império teve origem na junção da Casa dos Estudantes de Angola às outras casas de estudantes das colônias restantes e afirma que as instituições eram mantidas e subsidiadas pelo Ministério das Colônias.

É possível encontrarmos afirmações de que a Casa dos Estudantes do Império era apenas uma evolução da Casa de África, uma outra agremiação que existiu também naquela época, porém Mata (2015) nos mostra um ponto duvidoso deste tipo de afirmação quando se baseia, em seus estudos, na pesquisa de Pires Laranjeira:

As informações sobre esta Casa de África são um tanto contraditórias havendo muitos estudiosos (como o veterano da Casa Tomás Medeiros, numa mesa-redonda realizada na FLUL no dia 05 de maio de 2014) que afirmam ser a CEI uma herança da Casa de África. Esta ideia é refutada por Pires Laranjeira na Introdução aos dois volumes da edição fac-similar dos números da Mensagem, de 1996 («Uma Casa de mensagens anti-imperiais», 1996: xvii), que afirma ser a CEI o resultado da fusão das Casas de Angola, Moçambique e Cabo Verde, convergindo porém as duas opiniões para a anterioridade da Casa de África, nos anos 20. A questão dos antecedentes da CEI é também abordada ao longo do ensaio Linha estreita da liberdade: a Casa dos Estudantes do Império [...], em especial no 2º capítulo dedicado à fundação da CEI. Porém, afirma Iva Cabral em «Amílcar Cabral: apontamentos para uma biografia» que em 1949 Amílcar Cabral cria, em Lisboa, com Mário Pinto de Andrade e outros africanos, a «Casa de África» [...]. A questão é: de que Casa de África se trata? (MATA, 2015, p. 7).

Considerada, então, como uma espécie de junção das casas de estudantes que nasceram antes dela, a CEI surgia no ano de 1944, como, a princípio, um instrumento ideológico do Estado português. Com o intuito de promover a educação aos jovens habitantes das colônias, a CEI também serviria para difundir os interesses portugueses entre os estudantes:

[...] a Casa dos Estudantes do Império, que começa por ser em fins de 43 Casa dos Estudantes de Angola, pede ao Professor Marcelo Caetano, exactamente em 43, a tutela do Comissário Nacional da Mocidade Portuguesa para a protecção e o apoio aos estudantes dessa Casa de Angola obtendo também apoio de algumas firmas coloniais. Em 1944, sob o impulso do Ministro Francisco Vieira Machado, Ministro das Colónias da altura, a Casa dos Estudantes de Angola tinha, entretanto, visto surgir uma Casa dos Estudantes de Moçambique, uma Casa dos Estudantes de Cabo Verde, uma Casa dos Estudantes da Índia, uma Casa dos Estudantes de Macau. O Ministro das Colónias, exactamente no verão de 44, promove a unificação das Casas numa única Casa dos Estudantes do Império (ROSAS, 2015, p. 17).

Com a instituição do Estado Novo em Portugal, pelo governo de Salazar, desde o ano de 1933, a manutenção imperial se dava pela exigência de alguns procedimentos tais como a obrigatoriedade da metrópole receber matéria-prima das colônias e, também, a obrigatoriedade das colônias receberem e consumirem produtos prontos vindos da metrópole. Desta forma, a garantia da manutenção do império estava sustentada num círculo comercial que dava continuidade à dependência colonial.

Também nessa mesma época, mais precisamente nos anos 30 e 40, não se via uma formação de elite nas colônias, ou seja, a maior parte da população portuguesa que lá habitava, eram operários e trabalhadores que serviam como mão de obra do aparato colonial, nem mesmo uma elite autóctone existia na colônia nesse período (ROSAS, 2015, p. 16).

No início de sua fundação, relata Rosas (2015, p. 17), os primeiros alunos que adentraram a CEI, se davam na maioria de brancos filhos de colonos, de mestiços e de alguns poucos negros. Tal informação é possível, segundo Rosas (2015), pela consulta de

documentos existentes nos arquivos da PIDE<sup>12</sup>. É válido salientar que enviar um filho para estudar na metrópole, tratava-se de um investimento de alto custo, o que selecionava e limitava os habitantes das colônias, portanto os estudantes que ali se encontravam, eram de famílias abastadas, pois só assim conseguiam arcar com as despesas na metrópole portuguesa.

Inocência Mata (2015, p. 8) afirma que a CEI, inicialmente, foi transformada num espaço com uma dinâmica aglutinadora de solidariedades individuais, grupais e intelectuais. Este sentimento ia além de cumplicidades ligadas a acordos ideológicos e culturais. Por esta razão, afirma ainda Mata (2015 apud ESPÍRITO SANTO, p. 8), que podemos ver que São Tomé e Príncipe aparece na CEI, integrado na Seção de Cabo Verde<sup>13</sup>, talvez pela coincidência da característica de insularidade.

Amílcar Cabral, natural da Guiné, era o representante de São Tomé e Príncipe na CEI e em 1949 tinha a função de presidente da Direção da Seção das Ilhas de Cabo Verde, Guiné e São Tomé e Príncipe (MATA, 2015, p. 8).

Jane Tutikian (2006) relata que é a partir de 1946 também, logo após a criação da CEI, que se organiza a consciência libertadora. Funda-se, neste mesmo ano, o Centro de Estudos Africanos e, seis anos depois, o Movimento Anticolonial, onde surgem os primeiros líderes dos movimentos de libertação. Dentro desse contexto político e social de repressão, é criado o *Boletim Mensagem* na CEI. O boletim aparece como o estopim necessário para se começar um movimento literário, onde se pode iniciar uma escrita com sentimento de africanidade.

Com sua primeira edição publicada no ano de 1948, o *Boletim Mensagem* da CEI, em Lisboa, se apresentava, primeiramente, como uma circular que tinha como objetivo divulgar os acontecimentos culturais e esportivos daquele estabelecimento. Era o aparecimento discreto de uma forma de comunicação dos estudantes ultramarinos que visava, primeiramente de forma quinzenal, divulgar e registrar os acontecimentos da casa, constituindo-se de avisos, noticiários e convocações.

O *Boletim Mensagem*, além de se tratar de um documento de cunho informativo, também se apresentava como instrumento cultural, pois em suas edições surgiam publicações de poemas de autoria dos alunos ultramarinos e, também, críticas das próprias produções literárias ali publicadas.

Logo no primeiro número, é publicada uma palestra proferida por Alda Lara, estudante angolana, filha de portugueses, que cursava Medicina em Portugal. Em sua palestra para

---

<sup>12</sup> PIDE: Polícia Internacional e de Defesa do Estado.

<sup>13</sup> A CEI era dividida em seções correspondentes às colônias, São Tomé e Príncipe, Guiné-Bissau e Cabo Verde, pertenciam a mesma seção, as outras seções eram a Seção de Moçambique e a Seção de Angola.

alunos novos e recém chegados da África, Alda Lara fala dos “Colonizadores do Século XX”, título de sua palestra. Ela reflete sobre a importância e a força dos primeiros colonizadores que lutaram pelo progresso africano, que, de uma forma poética, chama de seus pais. Depois, fala da falta de conhecimento intelectual de seu país e da necessidade da volta à África, para levar, assim como seus pais, a cultura e o conhecimento (MENSAGEM, 1948, p. 2).

Alda Lara mostra anseios de libertação em sua palestra, mas ainda mantém um sentido grotesco e exótico quando se refere quando trata de África:

Eles foram colonizadores, e nós sê-lo-emos também; porque não é em vão que todos os anos, dezenas de estudantes das colônias, se espalham pelas Faculdades da Metrópole. Todos eles trazem um ideal consigo; ideal que os fará voltar um dia, para vencerem a selva com os bisturis e os livros, como outrora os antigos a venceram com as enxadas e as redes de pesca (LARA, 1948, p. 6).

A importância literária do *Boletim Mensagem* já pode ser observada neste primeiro número, pois além da palestra de Alda Lara, ainda temos seu poema “Regresso” que solidifica as afirmações de sua fala, que é o sentimento de retorno ao país de origem. Observamos ainda poemas de Antonio Neto e Jorge Pinto Furtado. Nas últimas páginas do primeiro exemplar, existe uma seção que trata de comentários sobre as declamações de poemas, um evento que acontecia dentro da casa, onde se criticava a postura e a qualidade dos poetas no momento da representação falada de seus escritos.

Assim encontramos a primeira participação de Alda Espírito Santo no *Boletim Mensagem* da CEI, na edição nº 07, de janeiro de 1949, com o ensaio “Luares de África”, onde a poetisa santomense reivindica e convoca as africanas para uma tomada de consciência, munidas de coragem e atitude, para que assim pudessem reassumir o seu lugar como responsáveis pelo progresso de seus países, partindo de suas famílias e projetando para o país, do micro para o macro.

Trata-se, todavia, de uma crítica com dois sentidos: a partir de fora, condição mais ampla de povo submetido, e a partir de dentro, condição da mulher negra como a “máquina de dar filhos; como a sofredora do trabalho, que serve o homem fielmente, como uma besta de carga completamente mecanizada” [...] (MONTEIRO, 2003, p. 51).

Alda Espírito Santo analisa a questão da mulher africana no ensaio, mas começa seu texto desmitificando sua terra e combatendo a imagem de exotismo sobre a África:

África, esse grande continente de calor, essa terra grande de gente escura, de flora ridente e esquisita de clima tropical, é África de histórias, de lendas, de mistérios, de

selvas e selvas sem fim, para muita gente que vê África através de livros de aventuras e de páginas de imaginação (ESPÍRITO SANTO, 1949, p. 12-14).

A poetisa segue seu texto, desmitificando, convocando e marcando a mulher africana como agente de transmissão da cultura e da história que se repete no lugar onde essas mulheres são marginalizadas duplamente, onde a história é narrada como branca, racista e patriarcal (PADILHA, 2006, p. 26). Ela deixa claro, já no primeiro parágrafo de seu ensaio, o rompimento com o saudosismo de uma África mítica que era comum aos poetas da Renascença Negra. Ela não quer fazer a sua convocação baseada na África dos livros de aventuras, mas, sim, na África real (MONTEIRO, 2001, p. 51), então alerta:

Eu não vejo essa África. Vejo a África real e abraço no meu problema os lares escondidos dessa terra prodigiosa, de séculos de esquecimento – Eu acompanho a sombra esquecida, à beira dos caminhos, e sigo as negras da imensa África. Sigo passo a passo a história da mulher de pele bronzeada – que é a minha história, dos avós dos meus avós e da geração futura e interrogante, que eu ainda não sei, nem talvez venha a saber (ESPÍRITO SANTO, 1949, p. 12-14).

A poetisa se faz a porta-voz de uma mulher africana insubordinada, reivindicando e convocando essas mulheres para um despertar, para uma reconstrução identitária. São os primeiros apontamentos de uma voz feminina que assume a condição de protesto frente à situação da mulher africana. Espírito Santo prossegue declarando que não quer ver o mesmo destino para as mulheres que virão a seguir, ela abre seu peito declarando que quer vê-las com direitos e não mais duplamente escravizadas, a primeira vez pela sua cor e a segunda pela sua condição feminina.

É possível identificarmos, então, no ensaio de Alda Espírito Santo, um forte teor de denúncia que apela para o despertar da mulher africana. Nessa denúncia, a poetisa enfatiza a plena consciência que todos têm a respeito da situação da mulher africana:

[...] E isto não é demonstração de sentimentalismo, é uma parte da realidade nua e crua. Ninguém que vive em África desconhece o sentido de minhas palavras. Toda a gente conhece a sina fatal da mulher africana, da última que é última entre os negros que já são últimos na concepção vulgar dos demais povos de categoria civilizada. A negra é uma máquina de dar filhos, é a sofredora do trabalho, que serve o homem fielmente, como uma besta de carga completamente mecanizada. [...] Quem desconhece isto? – Ninguém... Tenho a certeza. – No entanto, a negra continua a sofrer a sua sina, sempre calada, parecendo não lançar um gemido (ESPÍRITO SANTO, 1949, p. 12-14).

Numa época onde os movimentos de reivindicação de direitos dos negros estão em alta, Alda Espírito Santo convoca as mulheres negras africanas por meio de seu texto no Boletim Mensagem da CEI. Seu texto serve de complemento ao que Amílcar Cabral também



defendia em seus poemas. O sentido complementar fica evidente pela sequência dos textos, “Rosa Negra”, de Amílcar Cabral, que vem publicado no mesmo boletim, seguido pelo texto em questão de Alda Espírito Santo.

[...]  
 Minha preta formosa não temo a tua sorte,  
 que a vida que vives não tarda findar...  
 minha preta formosa, amanhã terás filhos  
 mas também amanhã...  
 ... amanhã terás vida (CABRAL, 1949, p. 11).

Maria Monteiro (2003, p. 51) explica que o título “*Luares de África*” é uma comparação que se vê decodificada pelo próprio conteúdo do texto, ou seja, os luares africanos são as mulheres africanas que estão duplamente anoitecidas. Primeiramente, pela condição histórica colonial e depois pela condição de mulher africana dominada pelo homem. Junto com este lamento, com esta afirmativa de subalternidade da mulher africana, vem explicitamente em seu texto a afirmativa de tal submissão do homem negro diante do processo de colonização:

E à negra não será concedido o direito da sensibilidade?... Podem só carpir os mortos, mas não têm direito de deixar cair lágrimas de revolta em face do destino que as subjuga. “O homem pensa por ela”. Mas infelizmente nem isso sucede. O negro também não conquistou o seu lugar no orbe... É que a mãe, a mulher negra, a sua progenitora ainda não despertou. Ela é a primeira mestra da vida. Transmite aos infantes a sua alma. Dá-lhes o que tem... (MENSAGEM, 1949, p. 12-14).

A denúncia de Alda Espírito Santo provém de uma África que se vê calada e inerte diante das subjugações a que é submetida. Usando a mulher como figura principal dessa reivindicação, a poetisa fala em nome de toda África, declarando que enquanto África não despertar, seus filhos herdarão esse silêncio. Desta forma, ela marca com sua presença poética o início de uma emancipação cultural, não apenas de raça, mas, também, do gênero sexual feminino (MONTEIRO, 2003, p. 51). Inocência Mata enfatiza a condição feminina retratada nos cargos de direção dentro da CEI e dos papéis assumidos pelas mulheres, revelando que as tradições patriarcais estavam espelhadas em alguns meios e que essas mulheres, entre elas Alda Espírito Santo, eram as responsáveis por essa luta dentro da luta, a luta pelo reconhecimento do gênero feminino:

[...] uma escassa visibilidade da mulher na estrutura gerencial da CEI onde nunca uma mulher ocupou a presidência, seja em Lisboa, seja nas delegações de Coimbra ou do Porto. Note-se, porém, que, enquanto na Casa predominavam as «Saras», no Centro de Estudos Africanos (CEA), criado em 1951 por sócios menos «ultramarinistas» da CEI (Mário Pinto de Andrade, Amílcar Cabral, Francisco José Tenreiro, Agostinho Neto, Marcelino dos Santos, Alda Espírito Santo, Noémia de

Sousa, entre outros), a funcionar na Rua Actor Vale, nº 37, casa de nativistas são-tomenses onde morava Alda Espírito Santo, essa presença feminina não era tão invisível: era Noémia de Sousa quem assegurava o secretariado do CEA, o que parecia ser inédito entre os *compagnons de route* africanos... (MATA, 2015, p. 32-33).

Paralelamente, o “Movimento dos Novos Intelectuais de Angola”, que se organizava em Luanda, responsável pela *Revista Mensagem* de Luanda, também tinha a intenção de trazer à tona uma manifestação cultural e literária, onde a África fosse narrada e mostrada de uma maneira verdadeira e livre dos estereótipos exóticos que até então eram mostrados nas produções literárias coloniais, onde o negro, e conseqüentemente a África, eram apresentados de uma forma ingênua e selvagem. As intenções escritas e narradas no inconsciente político dos textos coloniais, sempre traziam à tona a intenção de salientar a importância e o progresso que o colonizador levou ao solo africano, e quão bom o sistema colonial era para os nativos. Podemos entender inconsciente político quando:

[...] o que se denuncia é um sistema de interpretações alegóricas em que os dados de uma linha narrativa são radicalmente empobrecidos por sua reescritura segundo o paradigma de outra narrativa, que é visto como o código orientador ou narrativa primeva da primeira e proposto como seu *significado* último ou inconsciente (JAMESON, 1992, p. 19).

Porém, o objetivo daquele grupo, que se denominava como “Novos Intelectuais”, assim como as ideias nascidas dentro da CEI, eram de fazer nascer um sentimento de realidade africana, com a valorização e desmitificação da figura do africano. Tudo isso acontece num ambiente onde o poder coercitivo do Estado impede o crescimento e o surgimento de uma identidade cultural, política e territorial (TUTIKIAN, 2006, p. 38), elementos essenciais para o florescimento de uma identidade própria, o que traria “problemas”, obviamente, ao projeto colonizador.

A CEI, portanto, assume um papel importantíssimo no cenário das colônias africanas sob o domínio português. Foi nessa época, onde puderam estar reunidos, estudantes das colônias em um mesmo lugar, que houve a possibilidade de se estabelecer um pensamento mútuo de desejo por libertação a partir do conhecimento que ali estavam adquirindo. A década de 50, portanto, foi um período de nascimento, de desenvolvimento final do embrião chamado independência:

Ora, esta fase foi claramente marcada por um activismo cultural, acirrados que estavam os antagonismos ideológicos com o poder colonial, com repercussões políticas consubstanciadas no aparecimento de formações políticas que se erigiram a vanguardas nacionalistas nas colônias portuguesas – o PAI (depois PAIGC), a UPA, o MPLA e a FRELIMO – e que iriam conduzir as guerras de guerrilha a partir de 1961, a maior parte da quais (à excepção da UPA) integraria em 1958 o projecto

colectivo do Movimento Anti-Colonialista (MAC), que congregava nacionalistas de Angola, Moçambique, Guiné, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, antecâmara do que viria a ser a Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas (CONCP), fundada em abril de 1961 em Rabat, Marrocos, impulsionada por Amílcar Cabral e Aquino de Bragança (MATA, 2015, p. 11).

Castelo (2015, p. 26) relata que no ano de 1946, num ciclo de palestras na CEI, o governo salazarista apela insistentemente para que os estudantes da casa tenham uma colaboração mais fecunda como a Mocidade Portuguesa (MP). Em controvérsia aos anseios do governo imperial, quase a totalidade dos componentes dos corpos diretivos da CEI do biênio 1945-1946 assinam a lista que apoiam o Movimento de União Democrática (MUD) e juntam-se em 1946 ao MUD, pendendo já, como se vê, como uma oposição ao governo de Salazar e apoiando, por sua vez, a candidatura, em 1948 e 1949, à Presidência da República, do general Norton de Matos. A historiadora completa:

[...] Na viragem para os anos 50, a CEI começa a estruturar-se como um espaço de sociabilização anti-salazarista, de (re)descoberta da cultura africana, de denúncia do colonialismo, onde se formam politicamente alguns dos futuros dirigentes e membros dos movimentos de libertação: Amílcar Cabral, Marcelino dos Santos, Agostinho Neto, Mário Pinto de Andrade, Vasco Cabral... A PIDE, atenta às actividades políticas dos sócios da Casa desde 1946, informa, em abril de 1951, o ministro das Colónias que “a CEI é há muito conhecida como alfofre de elementos que desenvolvem campanha anti-situacionista”. Também o comando distrital de Coimbra da Legião Portuguesa (LP) alerta o director dos serviços de informações da LP nesse sentido: “todos ou quase todos os associados são comunistas ou simpatizantes”. [...] (CASTELO, 2015, p. 26).

É evidente que toda essa situação de posicionamento contrário aos anseios para os quais a instituição foi criada, colocaram em cheque os preceitos democráticos da CEI, portanto, em 30 de maio de 1952, o governo português institui uma comissão administrativa que vai governar a casa até meados de 1957 (CASTELO, 2015, p. 27).

Essa lacuna democrática está visualizada na edição do *Boletim Mensagem* da CEI, que tem uma publicação em janeiro de 1952 e a próxima apenas em novembro de 1957, tendo agora como presidente da Assembleia Geral, Carlos Everdosa.

Na introdução do boletim, Hélder Martins (1957, p. 5), diretor da “Seção de Auxílio e Camaradagem”, reclama a situação de assumirem a CEI sem ao menos saber como estava a situação administrativa da instituição, depois de cinco anos sob o domínio da comissão administrativa. Com Carlos Everdosa na seção editorial, começam, no ano de 1963, as publicações de antologias de poetas e contistas angolanos e de poetas moçambicanos e, também, de São Tomé e Príncipe, onde vemos a santomense Manoela Margarido com o poema “Memória da Ilha do Príncipe” (1963, p. 24):

Mãe, tu pegavas charroco  
na água das ribeiras  
a caminho da praia.  
Teus cabelos eram lembas-lembas  
agora distantes e saudosas,  
mas teu rosto escuro  
desce sobre mim.  
Teu rosto liliáceo  
irrompendo entre o cacau,  
perfumando com a sua sombra  
o instante em que te descobro  
no fundo das bocas graves.  
Tua mão cor de laranja  
oscila no céu de zinco  
e fixa saudade  
com uns grandes olhos taciturnos.

(No sonho do Pico as mangas percorrem a órbita lenta  
das orações dos ocás e todas as feiticeiras desertam  
a caminho do mal, entre a doçura das palmas).

Na varanda de marapião  
os veios da madeira guardam  
a marca dos teus pés leves  
e lentos e suaves próximos.  
E ambas nos lançamos  
nas grandes flores de ébano  
que crescem na água cálida  
das vozes clarividentes  
enchendo a nossa África  
com sua mágica profecia.

No mesmo número em que se encontra a poesia de Manoela Margarido, encontramos o texto do poeta santomense Francisco José Tenreiro intitulado “Processo Poesia”. O poeta afirma que aquela era a hora mais insólita de se falar em poesia, porém, era a hora mais própria ao mesmo tempo (TENREIRO, 1963, p. 5). No texto, Tenreiro revela seus protestos de alegria ao receber em mãos uma coletânea de poetas moçambicanos publicados pela CEI.

Castelo (2015, p. 27) afirma que nessa época “começam a surgir literaturas novas e autónomas, que se distinguem da tradição literária portuguesa, ao nível temático e linguístico: as literaturas africanas de língua portuguesa. E a CEI aposta na sua divulgação”.

Um pouco antes de Manoela Margarido, vemos a aparição de Alda Espírito Santo na edição de número 08 do *Boletim Mensagem* com o poema “Para lá da Praia” (1959, p. 21). Mesmo tendo regressado para São Tomé e Príncipe, em janeiro de 1953, Alda Espírito Santo continua contribuindo com seus poemas no *Boletim Mensagem* da CEI:

Baía morena da nossa terra  
Vem beijar os pezinhos agrestes  
das nossas praias sedentas,  
e canta, baía minha  
os ventres inchados

da minha infância,  
sonhos meus, ardentes  
da minha gente pequena  
lançada na areia  
da Praia Gamboa morena  
gemendo na areia  
da Praia Gamboa<sup>14</sup>.

Canta, criança minha  
teu sonho gritante  
na areia distante  
da praia morena.

Teu tecto de andala<sup>15</sup>  
à berna da praia

Teu ninho deserto  
em dias de feira.  
Mamã tua, menino  
na luta da vida  
gamã pixi<sup>16</sup> à cabeça  
na faina<sup>17</sup> do dia  
maninho pequeno, no dorso ambulante  
e tu, sonho meu, na areia morena  
camisa rasgada  
no lote da vida,  
na longa espera, duma perna inchada  
Mamã caminhando pr'a venda do peixe  
e tu, na canoa das águas marinhas...  
- Ai peixe à tardinha  
na minha baía...  
Mamã minha serena  
na venda do peixe.

A poetisa nos leva a São Tomé e Príncipe a cada estrofe de seu poema e traz em seus versos a marca da oralidade.

Já na primeira estrofe percebemos a descrição poética das ilhas de São Tomé representada pela Praia de Gamboa, onde a poetisa nos permite, por meio do eu lírico, a percepção das belezas naturais do arquipélago, mas sem esquecer da intenção reivindicatória, a relembrar seus sonhos e de sua gente pequena, sonhos ardentes lançados na areia, como se tivesse deixando a intenção de citar os acontecimentos que se deram em São Tomé e Príncipe no ano de 1953. A reivindicação do sujeito poético se dá no momento em que se posiciona, entre os versos, numa voz de enunciação de resistência, ao cantar as belezas do arquipélago de um lado e em seguida relembrar as dores vividas por seu povo.

Todo o poema nos traz a imagem da vida santomense na cultura de sobrevivência por meio da pesca, mas também nos lembra, sutilmente, os sonhos interrompidos e lançados na

<sup>14</sup> Praia do litoral norte da ilha de São Tomé.

<sup>15</sup> Folha de palmeira usada na cobertura das cubatas.

<sup>16</sup> Gamela onde as peixeiras transportam o peixe.

areia. Enfim, mesmo com a insinuação da interrupção, o eu lírico declara do começo ao fim a ligação e o sentimento de pertença em relação à terra, ao chão, à praia.

Monteiro (2003, p. 86) alerta que nessa época já existia um convívio igual entre a poesia e a prosa. Ela também aponta a forma negritudinista que Alda Espírito Santo demonstra em seu poema, dando as primeiras pistas da influência que a poetisa sofreu de Francisco José Tenreiro.

Sobre poesia e prosa, Iuri Lotman nos mostra que:

Na teoria da literatura admite-se correntemente a afirmação segundo a qual o discurso vulgar dos homens e o discurso em prosa são uma única e mesma coisa e a consequência disso, que a prosa em relação à poesia é um fenómeno dominante. O eminente especialista de teoria do verso, B. Tomachevski, apresentando as conclusões de muitos anos de pesquisas neste domínio, escreveu: “A premissa do juízo sobre a linguagem é o axioma segundo o qual a forma natural do discurso humano organizado é a prosa”. Daí resulta uma segunda convicção não menos divulgada; o discurso em verso toma sentido enquanto facto secundário, mais complexo pela sua estrutura que a prosa. [...] (LOTMAN, 1978, p. 171).

A próxima participação de Alda Espírito Santo no *Boletim Mensagem* (1963) da CEI se dá em junho do ano de 1963, com o poema “Angolares”:

Canoa frágil, à beira da praia,  
panos presos na cintura,  
uma vela a flutuar...  
Calema<sup>18</sup>, mar em fora  
canoa flutuante por sobre as procelas<sup>19</sup>  
/das águas,  
lá vai o barquinho da fome.  
Rostos duros de angolares  
na luta com o gandú<sup>20</sup>  
por sobre a procela das ondas  
remando, remando  
no mar dos tubarões  
p’la fome de cada dia.  
Lá longe, na praia,  
na orla dos coqueiros  
quissandas<sup>21</sup> em fila,  
abrigando cubatas<sup>22</sup>,  
izaquente<sup>23</sup> cozido  
em panelas de barro.  
  
Hoje, amanhã e todos os dias  
espreita a canoa andante  
por sobre a procela das águas.

<sup>17</sup> No trabalho, na lida do dia.

<sup>18</sup> Ondas do mar.

<sup>19</sup> Forte tempestade marítima.

<sup>20</sup> Tubarão.

<sup>21</sup> Fibras de palmeiras entrelaçadas.

<sup>22</sup> Casas cobertas de folhas.

<sup>23</sup> Espécie de feijão, faz parte da culinária santomense.

A canoa é vida  
a praia é extensa  
areal, areal sem fim.

Nas canoas amarradas  
aos coqueiros da praia.  
O mar é vida.  
P'ra além as terras do cacau  
nada dizem ao angolar  
“Terras tem seu dono”.  
E o angolar na faina do mar,  
tem a orla da praia,  
as cubatas de quissandas, as gibas pestilentas,  
mas não tem terras.

P'ra ele, a luta das ondas,  
a luta com o gandú,  
as canoas balouçando no mar  
e a orla imensa da praia.

Os angolares fazem parte da constituição inicial do povo santomense e sua origem é muito discutida. No poema acima, Alda Espírito Santo fala desse povo desvalorizado e esquecido em São Tomé e Príncipe. Podemos ver que a poetisa, já no ano de 1963, mantém seu compromisso de cantar os problemas da terra santomense desde os seus primórdios.

Para que os versos de Alda em “Angolares” fiquem mais claros, é necessário lembrarmos a origem do povo angolar, morador do sul da ilha de São Tomé.

Sabemos que a população de São Tomé e Príncipe é formada, basicamente, por três grupos étnicos que são os nativos crioulos, também conhecidos e chamados de forros, os tongas, que são os descendentes dos trabalhadores contratados, e os angolares. A questão que gira em torno da origem dos angolares resulta de algumas especulações a respeito da origem da população de São Tomé.

Já vimos neste trabalho que quando da chegada dos portugueses, o arquipélago era desabitado, porém existe a lenda de um naufrágio que diz que a ilha não era desabitada, pois o referido naufrágio teria ocorrido antes da chegada dos portugueses em 1470. A lenda diz que se tratava de um navio que transportava escravos de Angola para o Brasil, que esse navio teria naufragado perto das ilhas de São Tomé e que alguns sobreviventes teriam nadado até a praia e ali estabelecido suas vidas, ou seja, esses sobreviventes, segundo essa lenda, seriam os primeiros angolares.

[...] A mais antiga diz que os angolares são descendentes dos sobreviventes de um navio de escravos vindo de Angola, naufragado na costa sudeste da ilha em meados do século XVI. Esta história foi publicada pela primeira vez por um autor português nos meados do século XIX e desde então tem sido repetida por inúmeros autores. Provavelmente continua ser a tese mais divulgada e aceite (SEIBERT, 2005, p. 44).

Uma outra hipótese diz que os angolares são descendentes de um povo autóctone santomense, que já estavam presentes na ilha quando os portugueses chegaram, uma hipótese que foi abraçada pelos nacionalistas santomenses na década de 1970 (SEIBERT, 2005, p. 44), como forma de negação da naturalidade portuguesa nas veias dos primeiros naturais da terra.

A terceira hipótese diz que os angolares eram descendentes dos *cimarrones*, que, por sua vez, eram constituídos de escravos fugitivos que teriam chegado ao arquipélago, tais escravos teriam fugido nos séculos XVI e XVII.

Por questões obviamente coloniais, as duas primeiras hipóteses sempre foram aceitas em São Tomé e Príncipe, enquanto a terceira sempre foi descartada, talvez pelo motivo de os portugueses não terem interesse na divulgação das fugas e na multiplicação de agrupamentos de escravos fugidos, o que sabemos ter ocorrido também no Brasil, como a formação dos Quilombos, sendo o dos Palmares o maior.

Os angolares são vistos, também, pela maioria dos autores, como os responsáveis pelos primeiros ataques às fazendas e plantações na época da primeira colonização, eles teriam saído por volta de 1574 para assaltar as cidades e as plantações, quando teriam sofrido uma represália dos colonizadores que organizaram uma chamada *guerra de mato* para combater os ataques às suas fazendas. Segundo Gerhard Seibert (2005, p. 44), este foi um dos motivos que desencadeou o início da crise da cana-de-açúcar, em São Tomé, no século XVII.

Depois de inúmeras batalhas, os angolares teriam se refugiado em suas terras, onde nenhum intruso ousava entrar, podendo pagar com a própria vida. Possuíam uma organização militar e social e viveram assim durante muito tempo, até que, de forma gradativa, foram sendo absorvidos pelo poder colonial:

A partir de 1850 párocos foram enviados para a Freguesia de Santa Cruz dos angolares no sudeste de São Tomé, criada em 1848. Foi o primeiro passo da sua submissão à soberania do governo português. Em 1878 a sua aldeia Anguéne (Santa Cruz) foi ocupada por um destacamento de 27 militares portugueses a fim de subordiná-los à autoridade do governo colonial, que agiu no interesse dos colonos portugueses que pretendiam estabelecer plantações no inexplorado sul da ilha (SEIBERT, 2005, p. 45).

Assim, iniciou-se um processo miscigenatório também dentro dos grupos angolares, pois suas mulheres começaram a aceitar uniões com os forros, mas continuaram rejeitando o relacionamento com os contratados das terras. Esses fatos já se deram no período da segunda colonização, que teve como característica a substituição do sistema de escravização para o sistema de contratação.



A ocupação trouxe estranhos ao seu território, enquanto os próprios angolares começaram entrar em contacto directo mais frequente com os outros grupos sociais da sociedade insular. Enquanto antigamente os angolares tinham observado a endogamia, naquela altura as mulheres começaram a aceitar uniões com forros, mas rejeitaram o relacionamento com os contratados africanos nas roças. A maioria dos autores afirma que, ao contrário dos forros, que são polígamos, os angolares são predominantemente monogâmicos, com a excepção dos seus chefes (SEIBERT, 2005, p. 45).

Diante de todos esses fatores que cercam a origem dos angolares, Seibert (2005) aponta para uma conclusão acerca das três hipóteses apresentadas pelos historiadores. O teórico conclui dizendo que o naufrágio faz parte da tradição oral, que emergiu para explicar a origem dos negros no arquipélago. Também era conveniente a divulgação da lenda para anular a presença de negros advindos das fugas, o que, como já vimos anteriormente, não interessava aos portugueses, pois poderia enfraquecer o império se viesse à tona o sucesso de um bom número de fugitivos:

A hipótese do naufrágio é uma antiga tradição oral que, provavelmente, emergiu no seio da população local para explicar a presença de 'negros gentios' estranhos no interior da ilha, fora do controle do governo colonial. Esta lenda foi publicada pela primeira vez por Cunha Mattos e depois mais enfeitada por outros autores dos séculos XIX e XX. Naquela época os portugueses promoveram a divulgação da lenda do naufrágio para negar a fuga conseguida pelos escravos, numa altura em que a fuga dos escravos e, subsequentemente, dos chamados serviçais, já era um problema quotidiano para as novas roças de café e cacau (SEIBERT, 2005, p. 58).

Seibert (2005, p. 58) completa, dizendo que as fortes correntes marítimas, a existência dos rochedos na baía e a distância de quatro quilómetros tornavam improvável que os angolares tenham conquistado a praia a nado. Ele ainda afirma que, se os angolares tivessem mesmo sido sobreviventes de um naufrágio, eles teriam se unido a um grupo de escravos fugidos para conseguirem uma multiplicação.

[...] Pela mesma razão, não é provável que angolares e escravos fugidos tenham existido separadamente ao mesmo tempo. Mais lógico parece que acampamentos de escravos fugidos, os chamados mocambos, tenham desenvolvido uma comunidade de *cimarrones* que mais tarde seria conhecida como angolares. Também recentes estudos genéticos apoiam esta tese (SEIBERT, 2005, p. 58).

Por outro lado, a hipótese da primazia africana é muito aceita pelos nacionalistas africanos, na tentativa de uma busca de afirmação identitária do arquipélago, recusando, dessa forma, a estratificação inicial do povo santomense com o povo português. Para os nacionalistas santomenses, garantir a existência prévia de negros africanos no arquipélago é deixar uma margem para um encontro identitário africano, isso seria a recusa da primazia portuguesa em São Tomé. Mas toda essa visão nacionalista esbarra em questões científicas

que podem, de certa maneira, desmontar essa perspectiva. Tais questões se dão a partir da fauna e da flora das ilhas, quando os portugueses chegaram, e, também, pela impossibilidade dos africanos terem construído embarcações capazes de atravessar o mar em distâncias como a que separa o arquipélago do continente africano.

Quando os portugueses chegaram ao Golfo da Guiné no século XV, apenas a ilha de Fernando Pó (Bioko), que é distante apenas 32 km da costa dos Camarões e visível do continente, tinha uma população africana existente, os bubí. Esta ilha esteve ligada por terra ao continente no passado recente, numa altura em que o nível do mar era baixo, enquanto as outras três ilhas do Golfo da Guiné certamente nunca estiveram ligadas por terra ao continente africano. Também as características da fauna de São Tomé, como a ausência de carnívoros e mamíferos maiores antes da chegada dos portugueses, refutam a suposta presença humana existente. Investigações linguísticas, provando que a 'lunga ngola' é um crioulo baseado no português, também contradiz esta hipótese. Além disso, o historiador norte-americano John Thornton explica que, embora, os africanos tivessem construído barcos próprios para a navegação costeira e fluvial, não tinham conseguido superar os problemas da navegação oceânica de longa distância. Por esta razão, também Cabo Verde, as ilhas do Oceano Índico, nomeadamente Seicheles, Reunião e Maurícias eram todas inabitadas quando os primeiros europeus chegaram. As Comores foram povoadas primeiro por gente melano-polinésia vindo lá no século VI (SEIBERT, 2005, p. 59).

A conclusão de Seibert, portanto, se dá ao constatar que os angolares são descendentes de escravos fugidos, ou seja, nem a lenda do naufrágio (interessante para o colonialismo) ou a da primazia africana são sustentáveis entre si, mas ambas, propositalmente, ignoram a constatação de Seibert (2005, p. 60). Sendo assim, até hoje os angolares são um povo desconsiderado nos estudos etnográficos relativos aos *cimarrones* em todo o mundo.

Retornando aos versos de Alda Espírito Santo, após conhecermos um pouco da história dos angolares, podemos entender o lamento em seus versos quando os angolares, por meio do eu lírico, declaram ter como companhia apenas o mar e os tubarões. Eles olham para a praia, mas sabem que a terra não lhes pertence e que sua identidade lhes é negada.

Não por coincidência, neste mesmo número do Boletim *Mensagem* da CEI, está um grande texto de Francisco José Tenreiro intitulado “Literatura Negra”, onde o poeta faz alusões ao Movimento Harlem Renasance<sup>24</sup>, que influenciou o movimento negritudista francês que, por sua vez, influenciou Tenreiro e toda sua produção literária.

Podemos ver, na poesia de Alda Espírito Santo, a presença do “Negritude”, pelo viés de Francisco José Tenreiro que em *Mensagem* diz:

---

<sup>24</sup> Movimento literário e artístico nascido por volta de 1920, no bairro negro de Nova Iorque, o Harlem, nos Estados Unidos, denominado New Negro (ou "Negro Renaissance" ou "Harlem Renaissance"), cuja proposta cultural era "exorcizar" os estereótipos e preconceitos disseminados contra o negro no imaginário social (DOMINGUES, 2005, p. 27).

Na pequena história desta literatura negra distinguem-se já duas fases: uma, conformista, que vem dos fins do século passado até cerca de 1921, e a que então se esboça, designada como é de uso por Renascimento do Harlem. A primeira traduziu-se no ensaio por longa e pungente lamentação, na poesia por imprecações a Deus, a quem se pedia o fim dos sofrimentos na Terra, na política pela pregação da paciência e conquista humilde do Céu na Terra, pela esperança de melhores dias... Dias revoltos, mas melhores, sem dúvida, vieram para os negros americanos quando abriram os olhos para os dias claros e decidiram com galhardia e coragem fazer frente a uma sociedade que os tratara como parentes pobres (TENREIRO, 1963, p. 15).

Com essas três participações no *Boletim Mensagem* da CEI, vemos um início do que verdadeiramente é Alda Espírito Santo para São Tomé e Príncipe e para as Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. Primeiramente no emblemático ensaio “Luares de África”, depois em “Para lá da Praia”, no *Boletim Mensagem* de 1959, e, por último, no poema “Angolares”, vemos a poetisa trazendo para esse boletim circular, uma voz lúcida de convocação e de busca, onde, no primeiro texto, ela convoca e, no segundo, mostra as belezas do arquipélago sem perder o sentimento de resistência e, por fim, Alda Espírito Santo fala como os angolares. Dessa forma, a poetisa se faz porta-voz do povo santomense.

### 3.2 ALDA ESPÍRITO SANTO E A OBRA *POESIA NEGRA DE EXPRESSÃO PORTUGUESA*, DE FRANCISCO JOSÉ TENREIRO E MÁRIO PINTO DE ANDRADE

O caderno de poesias lançado, no ano de 1953, por dois jovens africanos, sendo eles o santomense Francisco José Tenreiro e o angolano Mário Pinto de Andrade, que levava o título de *Poesia Negra de Expressão Portuguesa*, apresentava-se com dezoito páginas e tinha na capa, a participação do pintor António Domingues, português, mas filho de pai santomense. O caderno era lançado em Lisboa e vinha composto por nove poetas, sendo um deles o cubano Nicolas Guillén, que teve o seu poema publicado na abertura dessa obra (FERREIRA, 1982, p. 13).

Contextualizando historicamente, em consoante com o momento de vida de Alda Espírito Santo, podemos afirmar que o ano em que o caderno de poesias nasceu coincidia exatamente com o retorno da poetisa a São Tomé e Príncipe, ano que findava sua estada na Casa dos Estudantes do Império. Alda retornou a São Tomé em janeiro de 1953, ano também em que se deu o Massacre de Batepá.

Enquanto isso, em Lisboa, Francisco José Tenreiro, juntamente com Mário Pinto de Andrade, iniciaram o trabalho literário de confecção da coletânea de poemas, escolhendo de maneira eficaz e cuidadosa todos os poetas que iriam compor, com suas obras, as páginas do caderno de poesias.

A presença do poeta cubano Nicolas Guillén na abertura do caderno se dá pelo fato de ele ter sido o maior representante do movimento negritudista com voz hispano-americana. Tenreiro e Andrade estavam armados de informação histórica e cultural, vejamos a afirmativa de Manuel Ferreira (1982, p. 13) ao falar dos dois poetas:

As referências culturais nos dois textos críticos de Francisco José Tenreiro e Mário de Andrade são elucidativas. Demonstram que, ao tempo, estes dois jovens intelectuais estavam armados de uma informação histórica, cultural e literária actualizada sobre o que de novo vinha acontecendo nas várias áreas da cultura e do pensamento negro, desde as origens do Renascimento Americano até ao movimento da *Negritude* de Paris (1935), passando pelas chamadas fases do *negritismo* e *indigenismo* das Caraíbas: Haiti, Martinica, Cuba, etc.

Na escolha dos poetas que compõem o caderno de poesias, percebemos que os apontamentos de Ferreira em relação à preparação cultural e histórica dos mentores do projeto, Tenreiro e Andrade, se traduz perfeitamente nos nomes e nos poemas emblemáticos que estão publicados em *Poesia Negra de Expressão Portuguesa*.

Tomando como base o nível intelectual de Tenreiro e de Andrade e a sua preocupação com o despertar do negro, olhando os acontecimentos em torno do negro pelo mundo todo, podemos perceber que a intenção que os dois poetas tinham, quando idealizaram o caderno de poesias, era exatamente trazer para dentro do universo luso-africano o sentimento de africanidade vindo dos modelos negritudistas nascidos na América e em Paris.

Nessa fase dos acontecimentos, Francisco José Tenreiro já tinha no rol de sua carreira, a primeira obra considerada como de sentimento negritudista de língua portuguesa, a obra “*Ilha de nome santo*” (1942) (FERREIRA, 1982, p. 14). Baseando nossas reflexões no objeto de pesquisa que é a poesia de Alda Espírito Santo, podemos visualizar a importância da poetisa na constituição de uma identidade poética onde os santomenses e os africanos pudessem se ver representados, onde a poesia pudesse ser vista de forma verdadeiramente nacional.

Para que tudo isso fosse possível era necessário que fosse furado um cerco policial, pois Portugal tinha um aparato policial para inibir a entrada no país de qualquer escritor que fosse considerado revolucionário ou progressista, o que dificultava o acesso a tais poetas, portanto, na falta de outras bases, eles buscaram suas raízes por meio dos poetas negritudistas (FERREIRA, 1982, p. 14).

Basta lermos a poesia que em língua portuguesa se foi publicando, desde 1943, quer em obras quer na colaboração dispersa por suplementos ou revistas, para darmos conta de que não são tão raras como isso as vezes em que se citam os nomes de Guillén, Langston Hughes, Jacques Roumain, Walt Whitman, Countee Cullen, Corrothers e o do romancista Richard Wright, etc. (FERREIRA, 1982, p. 14-15).

Com uma vida totalmente vigiada pela Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE) e tendo dificuldade em escrever seus textos, o caderno *Poesia Negra de Expressão Portuguesa* foi o resultado de muito trabalho e dedicação. Manuel Ferreira, responsável pelo prefácio da edição de *Poesia Negra de Expressão Portuguesa*, de 1982, pela Editora África, ao narrar os acontecimentos que antecederam a conclusão do caderno, cita as perseguições da polícia portuguesa na antiga Casa de África e, também, na CEI, esclarecendo que os encontros eram feitos na casa de uns naturais de São Tomé. Ferreira não diz em seu prefácio que o endereço da Rua Actor Vale, nº 37, dos naturais de São Tomé que ele menciona, são da família de Alda Espírito Santo<sup>25</sup> que, em meados de 1948, passa a residir em Lisboa:

Falhada a tentativa de “assaltar” a Casa de África, as suas reuniões efectuavam-se na Casa dos Estudantes do Império ou com regularidade “às segundas-feiras” na Rua Actor vale, nº 37 (uma casa de naturais de S. Tomé) ou inclusive no Café Lisboa (hoje uma casa de móveis), sito na Avenida da Liberdade, ou ainda junto dos Correios, nos Restauradores. Sempre rodeados das mais exigentes cautelas, já que os olhos da polícia política estavam e andavam, sob o disfarce de “informadores da Pide”, por todos os lados e em todas as esquinas (FERREIRA, 1982, p. 18).

Notadamente a poetisa Alda Espírito Santo esteve presente nos principais acontecimentos que nortearam o princípio do sentimento de africanidade e que resultaram, posteriormente, no nascimento dos movimentos de libertação que mais tarde seriam os partidos políticos dos países africanos de língua portuguesa. Nada mais justo do que ela estar entre os poetas escolhidos por Tenreiro e Andrade para a publicação do caderno de cunho negritudinista.

É evidente que *Poesia Negra de Expressão Portuguesa* não apareceu assim de uma hora para outra. Vimos por meio dos acontecimentos que foi uma evolução literária que foi acontecendo aos poucos. Ferreira cita como exemplos o Boletim nº 2 de *Mensagem*, de Luanda (1952) e o jornal *A Ilha*, de Ponta Delgada, com a colaboração de João Dias e Amílcar Cabral, no mesmo jornal o texto *Itinerário* de Lourenço Marques (1982, p. 24). Ferreira ainda nos diz que o próprio nome escolhido por Tenreiro e Andrade para o caderno de poesias é um indicador precioso de afirmação pela negritude.

[...] Por essa data, em Portugal, em relação à poesia (literatura) africana de língua portuguesa não se utilizava tal designação, quer em livro individual quer em antologias, revistas ou jornais. Seria contrariar os cânones estabelecidos pelas instituições oficiais, bem apoiadas na Censura e na Pide. Para os poderes instituídos – mesmo mais tarde quando as literaturas africanas se desenvolveram em ritmo acelerado – a palavra “africana” e, ainda mais, a palavra “negra” eram conotadas como subversivas, dado que contrariavam o esquema da portugalidade. [...] (FERREIRA, 1982, p. 24-25).

---

<sup>25</sup> cf. p. 34.

Mas como um movimento de resistência e de reafirmação, *Poesia Negra de Expressão Portuguesa* traz poemas que gritam, choram e usam a voz africana pelo viés da revalorização do homem africano e a visão da África como ela é, com seus problemas, com sua plenitude natural e com sua gente, que tem sentimentos e tem capacidade de exprimi-los. Como diz Mário Pinto de Andrade no prefácio:

Entretanto, abre-se um novo caminho de reconquista dos valores perdidos. O negro africano ocidentalizado “consumidor de civilização branca”, exprime uma atitude num movimento formalmente cultural – a “negritude”. Agora é o novo negro que surge entre duas guerras, consciente dos problemas da sua particular alienação, a alienação colonial e reivindica o seu lugar nos quadros da vida económica, social e política. Sinceramente interessado na preparação duma síntese de civilizações, dum justo e equilibrado diálogo Europa-África. Léopold Sédar Senghor, poeta de Senegal, fiel representante da negritude, põe o problema: Porque não unir as nossas duas claridades a fim de suprimir todas as sombras? Ou, para empregar uma imagem familiar, porque razão, cultivando o nosso jardim, não enxertar o rebento europeu sobre o nosso rebento selvagem? Virtude das civilizações mestiças... (ANDRADE, abril de 1953).

Alda Espírito Santo aparece logo após o cubano Nicolas Guillén. A poetisa santomense se apresenta em *Poesia Negra de Expressão Portuguesa* com o poema de nome “Lá no Água Grande” (ESPÍRITO SANTO, 1982, p. 58).

Lá no “Água Grande” a caminho da roça  
negritas batem que batem co’ a roupa na pedra,  
Batem e cantam modinhas da terra.

Cantam e riem em riso de mofa  
Histórias contadas, arrastadas pelo vento.

Riem alto de rijo, com a roupa na pedra  
e põem de branco a roupa lavada.

As crianças brincam e a água canta.  
Brincam na água felizez...  
Velam no capim um negrito pequenino.

E os gemidos cantados das negritas lá do rio  
Ficam mudos lá na hora do regresso...  
Jazem quedos no regresso para a roça.

Como afirma Ferreira (1982, p. 34), “o poema de Alda Espírito Santo está recheado de ironia e acidez”. Sendo, de fato, uma de suas principais características, Espírito Santo nos mostra neste poema, a ironia e a acidez, por meio da personagem feminina. São as mulheres que ela canta que estão a fazer caminhar a África, que estão cantando modinhas da terra. São elas que são convocadas pela poetisa no seu texto “Lares de África” e que agora em “Lá no Água Grande” aparecem resistindo, mantendo suas tradições históricas, cantando e zombando, falando daquilo que foi arrastado pelo vento.

Alda Espírito Santo mostra a relação das mulheres no desenvolvimento do país. Neste poema, as mulheres estão vindo do caminho das roças, as roças que tanto tiraram do povo santomense. Mas elas vem cantando e anunciando o começo de um novo tempo. Velam o negrito pequenino no capim, que é o futuro santomense. Do capim ele é cuidado e observa o levante das mulheres, observa a convocação.

A mulher pertencente à classe trabalhadora é uma constante nas obras de Alda Espírito Santo. Numa sociedade onde a mulher era subjugada duas vezes, Alda Espírito Santo une a voz feminina que está em sua natureza à voz das trabalhadoras e mães de São Tomé e Príncipe para evocar, mais uma vez, o povo africano à consciência da importância de tomar o seu lugar.

O poema também traz registrado, em seus últimos versos, o regresso para as roças, onde a realidade colonial reinava e o silêncio tomava conta. Alda Espírito Santo fala pelo eu lírico que as roças representam o lugar de opressão, mas que a presença do colonizador não impede o canto das mulheres.

Com seu olhar, ao mesmo tempo insubordinado e solidário, Alda Espírito Santo denuncia, em estado de guerra, tudo que naquele momento pudesse impor obstáculos ao seu caminhar em direção à liberdade que não admitia mais qualquer forma de adiamento. Por isso, mobiliza-se, e ao seu corpo, soltando as chamas de sua voz inconformada que continua, a soar, em nossos ouvidos-leitores, com a pureza do som dos cristais, muito embora ela não abdique, nunca, de marcar essa voz, igualmente, com a força do bronze e de seu duro ressoar (PADILHA, 2006, p. 27).

Tomando conhecimento, então, de quem é Alda Espírito Santo no contexto literário santomense, e reconhecendo seu papel e seu posicionamento nesta batalha literária, política e social, podemos iniciar a discussão sobre a “resistência” de sua poesia frente ao modelo colonial. Identificar a importância e a significação da “terra” em sua poesia e, de forma gradativa, elencar os legados deixados e seguidos por Alda Espírito Santo, a D. Alda de São Tomé e Príncipe.

### 3.3 TERRA E RESISTÊNCIA NA POESIA DE ALDA ESPÍRITO SANTO

*Há poetas que lutam com as palavras e as aprisionam tentando entender o mundo. Há poetas que lutam com as palavras e as libertam para que o mundo, em liberdade, se entenda (TUTIKIAN, 2012, p. 80).*

A citação acima nos traz uma reflexão importante acerca da constante luta com as letras travada pelos poetas. Alda Espírito Santo está enquadrada dentro dessa reflexão,

justamente entre os poetas que lutam e libertam suas palavras para que o mundo consiga se autoentender. A característica da poesia de Alda Espírito Santo nos deixa claro e evidente que seu maior objetivo era e é justamente trazer a compreensão para o homem e para a mulher africana de si mesmos.

Laura Padilha (2006, p. 22) afirma que Alda Espírito Santo assume seu papel na literatura santomense como uma mulher que escolheu a poesia para fazer dela um veículo onde pudesse caminhar pela história. Afirma ainda que a poetisa santomense buscava arrancar, do fundo do silêncio histórico de seu tempo, o alimento vindo das palavras. Dessa forma, Padilha (2006) complementa a citação de Tutikian (2012) usada acima, porque, enfim, Espírito Santo, ao lutar com as palavras e promover a libertação das mesmas, alimenta a consciência coletiva do povo santomense e do povo africano, partindo da representação feminina, como chamamento e convocação ao homem africano para que se posicione diante da sua situação de colonizado. Para Alda Espírito Santo, a consciência era o passo preliminar de uma ação que poderia reverter o quadro que o africano vivia, por isso ela convoca, chama o africano ao reconhecimento da necessidade de seu posicionamento diante do aparelho colonial.

Ao longo da vida, o poeta vai armazenando saberes, conhecimentos e experiências que, somados ao seu olhar poético, carregado de sensibilidade, fazem com que ele, o poeta, seja o tradutor da fala do outro:

O Poeta, que se vai naturalmente estruturando ao longo da vida, tendo em conta as suas vivências, os percursos na senda do conhecimento, já nasce com um certo *daimon*<sup>26</sup> que o predestina para, a par do seu sentir, saber imaginar, entender, interiorizar e extravasar o sentir dos outros, tornando-o universal. Ou seja, o poeta possui o dom singular de ser a memória mais profunda do tempo e da existência de cada ser humano (NEVES, 2008, p. 220).

Sendo assim, vemos em Alda Espírito Santo, a preocupação pela situação do africano e uma constante luta contra a dominação colonial. Essa foi a razão que impulsionou a criação dos poemas de denúncia da poetisa santomense. Em seu livro *É Nosso o Solo Sagrado da Terra – Poesia de protesto e luta* (1978), uma coletânea de cinquenta e cinco poemas, subdivididos em temas, podemos observar poemas que elucidam as intenções reivindicatórias e convocativas de Espírito Santo, no sentido, mais uma vez salientamos, de levar o africano a ocupar o seu lugar diante das barbáries que vinham assolando suas estruturas sociais e familiares ao longo da história do arquipélago desde o descobrimento e a povoação de São Tomé e Príncipe. Prova disso foi o caso da primeira e da segunda colonização e, também, o



caso do Massacre de Batepá. As reivindicações de Espírito Santo, se dão no sentido de situar e conscientizar o morador das ilhas de São Tomé e Príncipe em sua terra, pertença e símbolo da vida e da casa.

Vinda de raízes literárias baseadas principalmente na produção poética (durante muito tempo a literatura santomense foi vista apenas como poesia santomense) ao analisarmos a poesia de Alda Espírito Santo, não podemos deixar de lembrar o primeiro poeta do arquipélago que, por meio de sua obra literária, demonstrou reconhecer-se como negro, embora seu reconhecimento tenha sido de uma forma vitimizada e inferiorizada. O poeta em questão é Caetano Costa Alegre (1864-1890):

[...] Preso ao momento histórico, não conseguiu criar uma nova visão do negro, mas evidenciou o desejo de questionamento dessa inferioridade, estabelecida pelo sistema colonial português, produzindo uma poesia extremamente significativa daquilo que o crítico chamou de uma poética autojustificadora do negro numa sociedade que o repelia (SALGADO, 2010, p. 199).

Evidentemente, Costa Alegre (1864-1890), preso às limitações impostas pela sociedade lisboeta, não pode, em sua breve vida, expressar uma nova visão do negro, mas como afirma Maria Teresa Salgado (2010, p. 199), o poeta deu o primeiro passo para o início de certos questionamentos face ao tratamento recebido pelo negro em Portugal e em suas colônias.

Ainda sobre Costa Alegre, Alfredo Margarido nos diz:

[...] na verdade, Caetano Costa Alegre é o primeiro poeta são-tomense, e um dos primeiros poetas africanos exprimindo-se em língua portuguesa, a tomar conhecimento da sua cor. Ou antes, das limitações que lhes eram impostas por via da sua cor, por uma sociedade preconceituosa, que ainda não conseguira esquecer que, ainda há poucos anos, o negro era apenas o escravo, admitido no ambiente doméstico, decerto, mas não autorizado a frequentar uma Universidade, a dizer em versos os seus galanteios às meninas prendadas da corte, puros raios de branco luar e, por isso, intangíveis. Não absolutamente intangíveis, entenda-se, mas completamente fora do alcance do desejo de um negro. Mas não só isso, pois que Costa Alegre encontra, na sua convivência quotidiana, no seu simples percurso através da cidade, uma série de preconceitos que pretendem impedi-lo de se assumir como consciência (MARGARIDO, 1980, p. 519-520).

Embora Caetano Costa Alegre tivesse ideais de liberdade em alguns de seus poemas, Margarido (1980, p. 523) diz que o poeta não conseguiu ultrapassar as barreiras, pois a condição na qual ele vivia, impediu que seus versos atingissem objetivos mais consistentes a ponto de reavivar o sentimento libertário necessário para um possível levante contra as situações degradantes. A condição de segundo plano a que o negro era submetido e a posição

---

<sup>26</sup> Espírito.

de inferioridade, sempre ocupando funções submissas, não deixaram que Costa Alegre (1864-1890) tomasse consciência da total alienação em que vivia (MARGARIDO, 1980, p. 527).

A obra poética de Costa Alegre é escrita num dos momentos mais críticos da evolução social do arquipélago, quando de uma economia ainda com fundamentos escravagistas e feudais, se transita, de forma muitas vezes violenta, para uma economia de tipo capitalista, com base no latifúndio e na monocultura, onde as culturas ricas do cacau e do café punham termo à vida limitada, embora folgada, dos filhos-da-terra que, durante quase três séculos, tinham governado o arquipélago (MARGARIDO, 1980, p. 520).

Em seguida, vemos Francisco José Tenreiro (1921-1963), cinquenta e três anos depois do último poema de Costa Alegre, exatamente no ano de 1942, representando o negro numa radical alteração dos dados do problema (MARGARIDO, 1980, p. 527). Tenreiro, por sua vez, apresenta-se na coleção *Novo Cancioneiro*, com o volume de título *Ilha de Nome Santo*, com poemas inseridos na linha do Movimento Negritude, trazendo uma voz de afirmação cultural e de valorização do santomense e do negro africano:

Se Costa Alegre viveu sua breve vida sob o signo do declínio da monarquia e escreveu no meio da ascendência do liberalismo republicano, quase 50 anos depois dele, na década de 1940, no auge do salazarismo, Francisco José Tenreiro vai-se revelar como uma voz de afirmação do negro e da história e da cultura de São Tomé (SALGADO, 2010, p. 200).

Alfredo Margarido (1980, p. 527) afirma que Tenreiro (1921-1963) baseava-se nas perspectivas negritudinistas que desde 1935 vinham sendo propugnadas por Leopold Sedar Senghor (Senegal) e Aimé Césaire (Martinica) e que:

[...] a lição destes dois poetas, soma-se, em Tenreiro, a presença dos poetas norte-americanos, como Countee Cullen e Langston Huges e ainda a do cubano Nicolás Guillén. É meditando na lição destes poetas que Francisco José Tenreiro pode dar início, em língua portuguesa, a um movimento poético de negritude, onde o **sentido social** é a primeira e fundamental coordenada (grifos meus).

A poesia de Tenreiro se apresenta como uma poesia de negação e de denúncia, isso traz e intensifica uma nova roupagem à poesia africana e, particularmente, à poesia santomense (MARGARIDO, 1980, p. 532).

Observando as linhas de ação dos poetas Caetano Costa Alegre e Francisco José Tenreiro, tendo o primeiro iniciado seus passos em direção ao reconhecimento da condição do negro, e o segundo tendo assumido tal posição de forma a situar-se cultural e socialmente, chegamos na poesia de Alda Espírito Santo, cujo ponto de partida coincide exatamente com o momento de afirmação e de posicionamento negritudista das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa.

A representação da voz do negro africano, permeada pelas perspectivas observadas pelo Movimento Negritude na África de língua portuguesa, apresenta uma coerência não só nos escritos de Alda Espírito Santo, mas também em outros escritores e personagens importantes de todo o cenário cultural africano.

Tem, todavia, uma coerência autoral (Alda Espírito Santo, Agostinho Neto, António Jacinto, Francisco José Tenreiro, Noémia de Souza, Viriato da Cruz) que dá corpo poético ao entendimento deste momento histórico e à “linha” de pensamento que lhe subjaz: a negritude. Coerência que é reforçada pela nota final de Francisco José Tenreiro ao reafirmar que “os pequenos Camões de pele preta, os ínfimos Anteros... exprimem a Negritude”<sup>27</sup>. [...] Porque a Negritude põe de lado facções políticas e patriotismo de mal de pote, e repousa numa consciência em vias de renascimento, o Negro neste diálogo que agora se inicia entre a Europa e a África, é estruturalmente claro e directo nas suas falas, amargo e duro por vezes... (MONTEIRO, 2001, p. 124).

Percebemos, portanto, a poesia de Alda Espírito Santo como uma poesia de resistência. Para Alfredo Bosi (1996, p. 11), a resistência pode ser entendida como um apelo à força de vontade que resiste a outra força que é exterior ao sujeito, ou seja, resistir, oferecer resistência é, justamente, opor a própria força à força alheia. Sendo assim, juntamente com o sentimento de resistência existente na poesia de Santo, observa-se também, a invocação do nacionalismo e do amor à terra santomense.

O colonizado sofre uma interferência cultural e psicológica quando lhe é introjetado o sentido de que tudo que vem do Ocidente é melhor e é correto. Somente as condições extremas de segregação a que são submetidos, aliadas ao declame ininterrupto dos intelectuais autóctones, podem acender a chama do anseio da libertação de tais condições.

O árduo trabalho que a poesia santomense assume de convocar o povo africano, e no caso de Alda Espírito Santo, de convocar a mulher africana a um posicionamento de resistência, tem como principal objetivo quebrar alguns estigmas criados pela violência que Fanon (1968, p. 32) esclarece, ele fala da violência com que os valores brancos foram afirmados e a agressividade que impregnou o confronto vitorioso desses valores para com o modo de vida do colonizado. Para Frantz Fanon (1968) toda essa violência é visualizada pelo colonizado no processo de descolonização, e agora os valores brancos não mais o enganam.

Em suas poesias, Espírito Santo mostra o compromisso assumido com a situação de seu povo, portanto ela desconstrói, em sua obra poética, a fala do colonizador que até então regia o imaginário do povo santomense e do povo africano.

---

<sup>27</sup> cf. Antologia de Poesia Negra de Expressão Portuguesa, p. 81. Mário de Andrade, Paris, Pierre Jean Oswald, 1958.

Uma característica importante da ação colonialista diante do colonizado é justamente a interposição de um discurso que afirma a importância da subjetividade e da individualidade pois:

[...] O intelectual colonizado aprendera com seus mestres que o indivíduo deve afirmar-se. A burguesia colonialista introduzira a golpes de pilão no espírito do colonizado a ideia de uma sociedade de indivíduos em que cada um se encerra em sua subjetividade, em que a riqueza é a do pensamento. Ora, o colonizado que tiver a sorte de se entranhar no povo durante a luta de libertação descobrirá a falsidade dessa teoria. As formas de organização da luta logo lhe proporão um vocabulário insólito. O irmão, a irmã, o camarada são palavras proscritas pela burguesia colonialista porque, para ela, meu irmão é meu bolso. [...] (FANON, 1968, p. 35).

Justamente contra esse apontamento observado por Fanon é que a poesia de Alda Espírito Santo luta. Por meio de palavras e de ritmo, a poetisa grita e convoca para a união, para as mãos dadas diante de uma situação que só pode ser vencida se houver consciência e união. Além dessa característica, Espírito Santo carrega em suas letras um inflamado teor nacionalista e a afirmação da terra quase como integrante de seu corpo.

Para que se tornem claras e evidentes as afirmações a respeito da obra da poetisa santomense, passaremos a analisar alguns poemas dela, publicados no livro *É Nosso o Solo Sagrado da Terra – Poesia de protesto e luta*:

Mas, *grosso modo*, os poemas de *É Nosso o Solo Sagrado da Terra – Poesia de Protesto e Luta* são de matriz nacionalista, de denúncia da situação colonial, da repressão colonial-fascista (o massacre de Batepá). É poesia do canto às figuras que se erigem a símbolos da resistência colonial: o contratado queimando vida nas roças de cacau e de café; o contratado desenraizado (de que o poema emblemático é “*Avó Mariana*”) – um tema também textualizado por Francisco José Tenreiro (“Romance de Sinhá Carlota”) e por Conceição Lima, tanto em *O Útero da Casa* [(2004) quando em *A Dolorosa Raiz do Micondó* (2006); o angolano e a Mulher, símbolo da Terra e da África. A própria divisão do livro obedece nitidamente a uma concepção temática que remete para uma evolução de um percurso político: “Poemas da Juventude”, “Poema Mensagem”, “Por entre os muros da repressão”, “Aos Combatentes da Liberdade”, “A Legítima Defesa”, “Cela Non Vugu” (expressão do crioulo forro que literalmente significa: “temos que nos mexer!”). São ao todo cinquenta e cinco poemas, precedidos de um longo prefácio (justificativo, mais do que interpretativo) da autora. Os poemas assim agrupados denunciam uma estética que relava da concepção do labor literário como possibilidade de veículo político-ideológico (MATA, 2006, p. 16).

Nas primeiras páginas da obra acima citada, na edição publicada pela Editora Ulmeiro (1978), podemos observar o Hino de São Tomé e Príncipe, que foi escrito por Alda Espírito Santo (1926-2010).

Independência total  
Glorioso canto do povo  
Independência total  
Hino sagrado de combate

Dinamismo  
 Na luta nacional,  
 No país soberano de S. Tomé e Príncipe

## I

Guerrilheiro da guerra sem armas na mão  
 Chama viva na alma do povo  
 Congregando os filhos das ilhas  
 Em redor da Pátria Imortal

## II

Independência total, total e completa  
 Construindo no progresso e na paz  
 A nação mais ditosa da Terra  
 Com os braços heróicos do povo

Independência total  
 Glorioso canto do povo  
 Independência total  
 Hino sagrado de combate

## III

Trabalhando, lutando, lutando e vencendo  
 Caminhamos a passos gigantes  
 Na cruzada dos povos africanos  
 Hasteando a bandeira nacional

## IV

Voz do povo, presente, presente em conjunto  
 Vibra rijo no coro da esperança  
 Ser herói na hora do perigo  
 Ser herói no ressurgir do País

## V

Independência total  
 Glorioso canto do povo  
 Independência total  
 Hino sagrado de combate

Dinamismo  
 Na luta nacional,  
 No país soberano de S. Tomé e Príncipe (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 6).

Declarando o combate pela liberdade, a canção nacionalista de São Tomé e Príncipe, seu Hino Nacional, traz uma letra de exaltação aos heróis santomenses que, ao longo dos anos, caíram martirizados pelos seriados processos de opressão colonialista.

Na primeira estrofe depois do refrão do Hino Nacional de São Tomé e Príncipe, Alda Espírito Santo declara o caráter da libertação do país dizendo “*Guerrilheiro da guerra sem armas na mão*”, lembrando que o arquipélago santomense conseguiu sua libertação sem precisar de um combate armado. Mas vale também lembrar que as vítimas ou mártires desse processo de libertação existiram mesmo não havendo um combate armado para que a

libertação fosse conquistada. Vale lembrar o Massacre de Batepá<sup>28</sup> e as perseguições sofridas por conta da Primeira e da Segunda Colonização de São Tomé e Príncipe<sup>29</sup>.

Os atos heroicos, na hora do perigo e no ressurgir do país, que Espírito Santo cita no verso IV do Hino Nacional de São Tomé e Príncipe, remontam ao exercício de resistência, um dos motes que regem sua produção literária:

O contexto determinante da presença no mundo, em luta contra o padrão colonial de exploração capitalista, feroz e ultrapassado nos seus métodos, uniu os povos africanos dominados pela potência colonial portuguesa, numa frente de luta conjunta no eclodir das primeiras independências dos povos africanos subjugados pelas outras potências do Ocidente. Esse contexto determinou o compromisso dos povos africanos dessa região do continente, que encetaram a “Grande Marcha” liderada pelos movimentos nacionalistas de cada um desses países, decididos a varrerem o colonialismo do solo pátrio e a abolirem numa vez para sempre a exploração do homem pelo homem. [...] (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 9).

Segundo Marx e Engels (2005, p. 40), a história de todas as sociedades existentes é, sem dúvida, a história da luta de classes, e num estado onde primeiramente a escravidão, depois a servidão e o contrato estiveram presentes em sua formação, isso não seria diferente, portanto não haveria nenhuma perspectiva de mudança desse quadro, se não houvesse um levante que, em São Tomé e Príncipe, se dá por meio da conscientização do povo, por diversas vezes reivindicada em versos pela poetisa.

Como um forte instrumento de afirmação identitária, os poemas existentes na obra *É Nosso o Solo Sagrado Da Terra – Poesia de protesto e luta* (1978) são símbolos de compromisso com a luta dos povos oprimidos, a militância africana, contra cinco séculos de estagnação, Espírito Santo (1978, p. 10) ainda afirma que os poemas de seu livro surgem das raízes da terra, que é identificada com o processo da luta.

Alda Espírito Santo assume o compromisso de, como seus próprios versos dizem, “trazer para o palco da vida/ pedaços da minha gente” (MARGARIDO, 1980, p. 539). Ela tem a consciência e o compromisso de solidificar, por meio de seus versos, aquilo que está obscuro e aquilo que as pessoas não conseguem enxergar com um simples olhar, tais como os problemas sociais e as más condições de vida trazidos pela exploração do homem pelo homem. E como afirma Fanon (1968, p. 25), “a descolonização é sempre um fenômeno violento”, mesmo em situações como em São Tomé e Príncipe, onde efetivamente não houve uma luta armada, mas onde outras lutas, no decorrer dos anos foram se tornando, aos poucos, o motivo da necessidade de conscientização. Dessa forma, a busca pela solidariedade, a busca

---

<sup>28</sup> cf. p. 22.

<sup>29</sup> cf. p. 12-18.

pelo fim da opressão inicialmente exigem que as produções poéticas respondam com violência ao processo de colonização (PADILHA, 2006, p. 21).

Alda Espírito Santo faz um passeio histórico e registra os passos de seu país desde o seu surgimento, por meio dos versos do poema “S. Tomé e Príncipe” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 27), na primeira estrofe, a poetisa contempla a beleza da ilha e sua localização, mas já no início cita as guerras e o posicionamento resistente do santomense desde o tempo da imposição do contrato:

Milhas marinhas ao longo da costa africana  
 Envolvendo palmares, obós<sup>30</sup>, pães de açúcar  
 Acidentadas ilhas do Amador  
 Ilhas acidentadas da Guerra do Mato  
 Terreiro da luta da resistência  
 Três séculos, guerrilhas de escravos  
 Resistentes da luta colonial  
 Estampa primeira da resistência nacional  
 Abalando os alicerces do feudo colono  
 O ciclo do Amador é o prelúdio da história do povo  
 [gigante]

Em seguida, Alda Espírito Santo mostra o tráfico de escravos para a América do Sul e a presença dos navios negreiros na história do arquipélago, que se servia de entreposto de escravos para o Brasil<sup>31</sup>:

Gigante no paradoxo dimensional da terra  
 Navios negreiros, fantasmas da rota atlântica  
 Tubarões sugadores de negros escravos empilhados  
 Nos porões da morte dos donos do ocidente  
 Engenhos de açúcar, cana sacarina  
 Museus diluídos na leva para o Brasil  
 A fonte tropical brota fértil  
 No cacau colono do grande capital  
 A África é fértil em mercado escravo

A memória que a poetisa busca serve como instrumento de conscientização do santomense, sempre a visitar seu passado para que não esqueça as origens de seu país e de seu povo e, dessa forma, com a história em punho, possa reconstruir cada vez mais forte seus argumentos de resistência.

O fator que o poema de Espírito Santo desencadeia é justamente o gatilho que aciona a memória coletiva do santomense, mesmo o mais jovem, aquele que é o resistente do “hoje”, mas que não viveu o “ontem”, e, por meio de suas citações poéticas, conhece a história e a origem de seu povo e de suas raízes. São as confrontações que a memória individual traz com

---

<sup>30</sup> Floresta densa.

<sup>31</sup> *cf.* p. 15.

a memória coletiva (HALBWACHS, 1968, p. 25). Ainda, para Halbwachs (1968), nós nunca estamos sós, e os acontecimentos por nós presenciados e vividos se tornam parte da memória coletiva, quando testemunhamos a partir de nós e fazemos com que esse testemunho sirva em comum para um determinado grupo. A memória individual, portanto, continua existindo, mas está ligada a fatores e a contextos com outras pessoas, o que faz com que aconteça uma espécie de compartilhamento da memória individual, que se torna, então, uma memória coletiva:

Mas nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. [...] (HALBWACHS, 1968, p. 26).

No meio de seus versos, Espírito Santo ainda lembra a resposta que o colono deu à resistência, fazendo uma alusão ao Massacre de Batepá:

A revolta persistente faz história  
E nas décadas do século finda o poiso  
Rusgas várias são tentadas contra o forro  
E o forro riposta contra as rusgas  
Resistência Santomense te um fim  
Não ceder ao contrato escravo das roças de cacau  
E um massacre é resposta à **resistência** (grifos meus).

Mais para o fim desse poema, a poetisa enfatiza o resultado “glorioso” de todos os esforços feitos pelo povo santomense ao longo do tempo, sempre evocando a supremacia identitária e a reafirmação do santomense como ator de seu próprio destino. Ela conta, nesse poema que atravessa a história do arquipélago, a formação do movimento de libertação e a conquista da tão sonhada independência, e mais uma vez, a alusão ao solo, a pertença ao solo, a afirmação do solo como casa, o solo sagrado da terra:

O povo inteiro da pátria soberana  
Em directa democracia.  
Nacionaliza **terras** e o **solo** da nação  
Setembro 30 na História  
É princípio soberano  
Duma batalha económica  
Enterrando a exploração.  
Batalha da produção  
Consciência da nação  
A luta da reconstrução  
Dura batalha, consciente,  
É luta armada do povo  
Contra o jogo da exploração.  
MLSTP presente  
Conduz a força do povo  
Na dura, batalha dura



Afogando a exploração.  
 Da ponta norte Ilhéu Bombom  
 À Ponta meridional  
 Da passagem do equador  
 Amador – MLSTP  
 Vitória da Resistência  
 Do heróico povo Santomense (grifos meus).

O ritmo do poema é um dos recursos usados pela poetisa como objetivo de enfatizar o protesto e a luta. No fragmento, acima podemos perceber a reiteração da letra “T” que assinala a percussão marcada pelo ritmo do poema. O ritmo é formado pela sucessão, no verso, de unidades rítmicas resultantes da alternância entre sílabas acentuadas e não acentuadas (GOLDSTEIN, 1990, p. 11). Também são perceptíveis, as palavras escritas com letra maiúscula (História, Resistência, Santomense), que se apresentam dessa forma, não por acaso, mas com a mesma intenção com que todo o poema se apresenta: contar a História de Resistência do Santomense.

A coletânea de poemas que foi publicada em *É Nosso o Solo Sagrado Da Terra – Poesia de protesto e luta* se apresenta obedecendo uma divisão temática entre eles, divisão essa que Inocência Mata nos explica da seguinte forma: [...] A própria divisão do livro obedece nitidamente a uma concepção temática que remete para uma evolução de um percurso político: “Poemas da Juventude”, “Poema Mensagem”, “Por entre os muros da repressão”, “Aos Combatentes da Liberdade”, “A Legítima Defesa”, “Cela Non Vugu” (expressão do crioulo forro que literalmente significa: “temos que nos mexer!”). São ao todo cinquenta e cinco poemas, precedidos de um longo prefácio (justificativo, mais do que interpretativo) da autora. Os poemas assim agrupados denunciam uma estética que relava da concepção do labor literário como possibilidade de veículo político-ideológico (MATA, 2006, p. 16).

A partir de agora, iremos conhecer essas divisões feitas pela autora em seu livro e verificar, por meio de uma análise de alguns de seus poemas, elementos que enfatizam os sentimentos de pertença à terra e o exercício da resistência.

### 3.3.1 Poemas da Juventude

A primeira divisão do livro com o título de “Poemas da Juventude” é composta por dezoito poemas. Segundo Espírito Santo (1978, p. 15), no prefácio da obra, tratam-se de poemas dos anos de 1942 à 1952.

Os títulos dos poemas elencados nessa divisão são: “Vozes das ilhas”, “Lá no Água Grande”, “Ilha Nua”, “Em torno da minha baía”, “O mundo da criança”, “Para a Tânia”, “Humanidade”, “Para lá da Praia”, “Angolares”, “Avó Mariana”, “Cacau Colono”, “Página



transformação. O eu lírico prevê tempos de luta logo à frente e afirma que o holocausto será inevitável.

Um ponto importante neste poema, além da resistência evidente do eu lírico, é justamente a afirmação da terra como “Mãe”. Essa afirmação traz novamente à tona uma constante na fala poética de Espírito Santo: a afirmação da casa, da terra como mãe. Alda Espírito Santo, por meio do eu lírico, fala das angústias e da previsão de tempos ruins à frente, porém, termina o poema confirmando que permanecerão de punhos cerrados na terra-mãe.

Alda Espírito Santo está identificando a terra como mãe e reafirmando seu lugar de pertença. Gaston Bachelard (1993, p. 200) diz que precisamos “ter um lugar no mundo, um canto que é só nosso e onde nos enraizamos, um verdadeiro cosmos de onde nos identificamos, pois até a mais modesta habitação, vista de dentro, é bela”, é dali, de dentro de seu lugar que o santomense irá reconquistar o seu espaço tomado pelo colonizador. Em seus poemas, Espírito Santo sempre traz o santomense para sua casa, para sua terra, para dali partirem para a luta, para a resistência, porque “a casa é o lugar, é um dos maiores poderes de integração para os pensamentos, para as lembranças e para os sonhos do homem” (BACHELARD, 1993, p. 201), dessa forma, Espírito Santo convoca o santomense ao aconchego da casa, da terra, da mãe, pois é ali que o homem se sente seguro.

O próximo poema a ser analisado é “Para lá da Praia” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 47-48):

Baía morena da nossa terra  
vem beijar os pezinhos agrestes  
das nossas praias sedentas,  
e canta, baía minha,  
os ventres inchados  
da minha infância,  
sonhos meus ardentes  
da minha gente pequena  
lançada na areia  
da praia morena  
gemendo na areia  
da Praia Gamboa.

Canta criança minha  
teu sonho gritante  
na areia distante  
da praia morena

Teu tecto de andala<sup>36</sup>  
à berna da praia  
teu ninho deserto  
em dias de feira  
mamã tua, menino,  
na luta da vida.

---

<sup>36</sup> Folha de palmeira.

Gamã pixi <sup>37</sup>à cabeça  
na faina<sup>38</sup> do dia  
maninho pequeno, no dorso ambulante  
e tu, sonho meu, na areia morena  
camisa rasgada,  
no lote da vida  
na longa espera, duma perna inchada

Mamã caminhando p'ra venda do peixe  
E tu, na canoa das águas marinhas  
- Ai peixe, à tardinha  
na minha baía  
mamã minha serena na venda do peixe  
pela luta da fome  
da gente pequena.

Mais uma vez, Alda Espírito Santo usa o recurso da memória para que o eu lírico teça uma construção de sentidos nos versos deste poema. A poetisa traz à tona as suas lembranças, tornando-as uma lembrança coletiva, a lembrança de uma nação:

Na luta da fome da gente pequena, a mamã africana ressalta na infância dos poetas que atravessaram os íngremes caminhos da meninice, testemunhando a dupla colonização da mamã negra jungida à canga da desintegração social [...] (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 178).

Conforme afirma Paul Ricoeur (2007), o vínculo original da consciência reside na memória:

[...] De um lado, as lembranças distribuem-se e se organizam em níveis de sentido, em arquipélagos, eventualmente separados por abismos, de outro, a memória continua sendo a capacidade de percorrer, de remontar no tempo, sem que nada, em princípio, proíba prosseguir esse movimento sem solução de continuidade. É principalmente na narrativa que se articulam as lembranças no plural e a memória no singular, a diferenciação e a continuidade. Assim retrocedo à minha infância, com o sentimento de que as coisas se passaram numa outra época. [...] (RICOEUR, 2007, p. 108).

O poema nos fala da época em que os habitantes do litoral santomense foram desapropriados de suas terras<sup>39</sup>. Aqui, Alda Espírito Santo não deixa morrer a lembrança de que os angolares foram violentamente marginalizados pelo modelo colonialista que se instalava em São Tomé e Príncipe há séculos.

Observamos, também, na primeira estrofe, mais precisamente no primeiro verso do poema, que agora o eu lírico se refere à terra com o pronome possessivo “nossa”. Com esse recurso, ela traz o leitor para a pertença da terra. Essa estratégia da poetisa faz com que todos

<sup>37</sup> Gamela onde as peixeiras transportam o peixe.

<sup>38</sup> Trabalho, lida diária.

<sup>39</sup> *cf.* p. 18.

os outros versos a seguir, que estão trazendo relatos de experiência vivida por ela, sejam incorporados no sentimento de pertença de todo o povo santomense. É uma espécie de estratégia que convoca o “natural da terra” a compartilhar dos sentimentos remotos que residem na memória individual que agora se faz coletiva, como nos explica Halbwachs:

Certamente, se nossa impressão pode apoiar-se não somente sobre nossa lembrança, mas também sobre a dos outros, nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior, como se uma mesma experiência fosse recomeçada, não somente pela mesma pessoa, mas por várias. [...] (HALBWACHS, 1968, p. 25).

O problema da fome e da busca de saciá-la também foi tratado pela poetisa no poema “Angolares”<sup>40</sup>, no trecho que diz “Canoa flutuando sobre as procelas das águas/lá vai o barquinho da fome”, demonstrando assim que o único meio de subsistência a que os angolares foram submetidos, foi a pesca, a partir da segunda colonização.

### 3.3.2 Poema Mensagem

A segunda divisão, com o nome de “Poema Mensagem”, traz quatro poemas que retratam exatamente mensagens ao povo santomense, uma mensagem de reconhecimento de que é necessário que seja travada uma batalha em conjunto (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 19). São eles: “No mesmo lado da canoa”, “As mulheres da minha terra”, “Cântico do novo dia, Trinta e um de Julho”.

Alda Espírito Santo viveu algum tempo em Portugal, e essa distância que a poetisa teve de seu país é tratada no poema “No mesmo lado da canoa” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 77). Neste importante poema, ela justifica que o fato de estar longe de seu país por alguns anos não muda os seus sentimentos pela terra de São Tomé e Príncipe. Espírito Santo deixa claro em seus versos que está do mesmo lado da canoa do santomense que vive na ilha. Aqui, a poetisa começa a convocar a mulher santomense e detalha suas condições sociais:

Situando-nos todos do mesmo lado da canoa, a mulher do mundo, a mulher africana, minha irmã, parte integrante dum todo que é o ser social, uma longa marcha, mais longa ainda pelas instituições que remontam às narrações bíblicas, tem de brandir a espada pela emancipação dos povos, e, portanto, pela sua afirmação na luta pelo progresso, pelo grande passo que romperá as barreiras de todas as discriminações. A mulher africana duplamente colonizada, escrava doméstica, serva da colonização, tem uma missão secular a desempenhar na etapa da libertação (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 20).

---

<sup>40</sup> cf. p. 45.

Antes de falar com as mulheres, nas duas primeiras estrofes, o eu lírico se coloca ao lado do contratado, declarando igualdade:

As palavras do nosso dia  
são palavras simples  
claras como a água do regato,  
jorrando das encostas ferruginosas  
na manhã clara do dia a dia.

É assim que eu te falo,  
meu irmão contratado numa roça de café  
meu irmão que deixas teu sangue numa ponte  
ou navegas no mar, num pedaço de ti mesmo em luta  
[com o gandú<sup>41</sup>]

Em seguida o poema se volta para as irmãs africanas. Aqui, a forte estrofe do poema fala e detalha as condições da mulher santomense e africana. O eu lírico deixa claro o teor protestante com que se dirige a essas mulheres. Observamos que Espírito Santo as chama de “minhas irmãs”, usando um recurso linguístico para demonstrar que ela está junto com o povo, mesmo morando fora do arquipélago naquela época:

Minha irmã, lavando, lavando  
p’lo pão dos seus filhos,  
minha irmã vendendo caroço<sup>42</sup>  
na loja mais próxima  
p’lo luto dos seus mortos,  
minha irmã conformada  
vendendo-se por uma vida mais serena,  
aumentando afinal as suas penas...  
É para vós, irmãos, companheiros da estrada  
o meu grito de esperança  
convosco eu me sinto dançando  
nas noites de tuna<sup>43</sup>  
em qualquer fundão, onde a gente se junta,  
convosco, irmãos, na safra do cacau,  
convosco ainda na feira,  
onde o izaquente<sup>44</sup> e a galinha vão render dinheiro.  
Convosco, impelindo a canoa p’la praia  
juntando-me convosco  
em redor do voador panhá<sup>45</sup>  
juntando-me na gamela  
vadô tlebessá<sup>46</sup>  
a dez tostões.

---

<sup>41</sup> Tubarão.

<sup>42</sup> Coconote.

<sup>43</sup> Ociosidade.

<sup>44</sup> Frutos cujas sementes são caracterizadas por um alto poder energético.

<sup>45</sup> Espécie de peixe voador que no tempo seco se apanha na praia.

<sup>46</sup> Espécie de peixe voador que se distingue do *vadô panhá* por apenas ser pescado em alto mar.

Alda Espírito Santo fala nesse poema, de um momento de reflexão, onde todas as mazelas vividas, e que porventura poderiam estar caindo na normalidade para alguns santomenses, fossem identificadas e faladas para que as pessoas tomassem consciência de que o sistema colonialista deveria acabar. Espírito Santo também fala que a sua geração seria a geração dos sacrificados, mas que as gerações futuras viveriam num São Tomé e Príncipe diferente (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 18).

Na estrofe seguinte, a poetisa fala da situação de estar vivendo fora do arquipélago em relação ao santomense que permaneceu na ilha. O eu lírico garante que a distância não afasta o sentimento de liberdade e esperança que unem aquele que ficou com aquele que partiu. Alfredo Margarido (1980, p. 536) relata que Alda Espírito Santo tinha plena consciência dos problemas de sua ilha, e se preocupava com seu afastamento cultural e geográfico que fazia com que a cultura ocidental a afastasse de seu povo, como se ela pertencesse a outro núcleo.

Mas as nossas mãos milenárias  
separam-se na areia imensa  
desta praia de S. João  
porque eu sei, irmão meu, tisonado como eu p'la vida,  
tu pensas irmão da canoa  
que nós os dois, carne da mesma carne  
batidos p'los vendavais do tornado  
não estamos do mesmo lado da canoa.

Em seguida, o poema parte para uma descrição dos apelos religiosos e culturais, onde o eu lírico narra os acontecimentos no arquipélago e garante que, mesmo longe, está também evocando suas divindades para que a opressão seja extinta. Inocência Mata (1998, p. 56) comenta que essa poesia, particularmente, trata de uma espécie de ato de contrição do afastamento da terra, causado pela falta de infraestrutura e condições favoráveis para a educação em São Tomé e Príncipe. Esse afastamento funcionava como uma remissão da situação de exílio cultural e geográfico sofrido pelo santomense. É nítido também, nos versos a seguir, que a citação pelo eu lírico dos rituais religiosos e dos corpos dançando de forma “alucinada” mostra a tênue linha que liga a cultura tradicional africana existente em São Tomé e Príncipe com a personalidade da poetisa que vivencia uma ocidentalização, dessa forma, Espírito Santo mostra por meio do eu lírico que, mesmo vivendo longe do arquipélago, ainda está ligada às questões mais íntimas da cultura santomense.

[...] Dando-se lucidamente conta deste sentimento de ocidentalização, Alda do Espírito Santo procede não a uma autocrítica, mas antes a uma declaração de princípios, tendente a mostrar ao *seu* povo que não existe afastamento entre eles, não apenas por serem carne da mesma carne, mas também por estarem incluídos na mesma boca diante do tornado. Existe por isso coincidência, as suas mãos misturam-se do mesmo lado da canoa; o poema procura furtar-se a uma zona abstracta, lutando

por se substantivar, por assentar num molde de comportamento concreto, pois só esse poderá eliminar todas as possibilidades de infiltração de elementos que possam afastar o intelectual do seu povo (MARGARIDO, 1980, p. 536).

O poema segue assim:

Escureceu de repente.  
Lá longe no outro lado da Praia  
na ponta de S. Marçal  
há luzes, muitas luzes  
nos quixipás<sup>47</sup> sombrios...  
O pito dóxi<sup>48</sup> arrepiante, em sinais misteriosos  
convida à unção desta noite feiticeira...  
Aqui só os iniciados  
no ritmo frenético dum batuque de encomendação  
aqui os irmãos do Santu  
requebrando loucamente suas cadeiras  
soltando gritos desgarrados,  
palavras, gestos,  
na loucura dum rio secular

Neste lado da canoa, eu também estou irmão  
na tua voz agonizante, encomendando preces, juras,  
[maldições.

Estou aqui, sim, irmão  
nos nozados<sup>49</sup> sem tréguas  
aonde a gente joga  
a vida dos nossos filhos.  
Estou aqui, sim, meu irmão  
no mesmo lado da canoa.

Mas nós queremos ainda uma coisa mais bela.  
Queremos unir as nossas mãos milenárias,  
das docas dos guindastes  
das roças, das praias  
numa liga grande comprida  
dum pólo a outro da terra  
p'los sonhos dos nossos filhos  
para nos situarmos todos do mesmo lado da canoa

E a tarde desce...  
A canoa desliza serena  
rumo à Praia Maravilhosa  
onde se juntam os nossos braços  
e nos sentamos todos lado a lado  
na canoa das nossas praias.

O próximo poema a ser visto traz uma característica muito marcante em toda a obra de Alda Espírito Santo, característica essa que de tão importante, já foi mencionada nos capítulos anteriores e que, inevitavelmente, volta a ser tratada pela recorrência em que se apresenta. Falamos da presença feminina, da representação da mulher como o ponto de partida da

<sup>47</sup> Barracas com folhas de palmeira.

<sup>48</sup> “Apito doce”, literalmente. Flautista virtuoso.

<sup>49</sup> Cerimônia ritual em memória dos mortos.



consciência santomense. Desde seu primeiro texto publicado em “Mensagem da Casa dos Estudantes do Império”, de nome “Luares de África”<sup>50</sup>, Espírito Santo já usa a mulher como tema e como voz para seus textos e poemas. Mas o feminino evidente na poesia de Espírito Santo não é a mulher delicada e sensível, e sim a mulher resistente, ora narrada como a mulher, tantas vezes dita por ela, “escravizada por duas vezes”, ora vista como a própria personificação da terra-nação, embora esse feminino sempre seja carregado de amor, o sentimento sempre é pertinente às causas e às lutas (NEVES, 2008, p. 224).

Neves (2008, p. 224) justifica a ausência, na poesia de Espírito Santo, de um lirismo que viesse a desnudar o eu da poeta-mulher pelo fato de que a própria mulher que ela era tivesse relegado a sua concretização individual, devido aos fatos de violência colonial, projetando, dessa forma, um amor à sua pátria, o que perdurou por meio de sua escrita.

Padilha (2006, p. 25) compactua com o pensamento de Neves (2008) quando se refere à representação do feminino na poesia de Alda Espírito Santo. Ela vai além quando diz que Espírito Santo usa os corpos femininos em seus poemas quase como talismã e que a poetisa traz sempre para o *nós*, para que sempre seja trazido para o coletivo o sentimento de resistência. No plano da textualidade, Padilha relata:

As mulheres se fazem, portanto, no plano da textualidade, uma forma de “subverter o ponto de vista da dominação”, pelo empenho da poetisa em mostrar “a [sua] presença, a [sua] ação, a plenitude dos seus papéis e mesmo a coerência de sua cultura”, voltando a citar Perrot (1998, p. 170). Atam-se as pontas das questões de raça e de gênero, fazendo-se a produtora textual uma mulher insubordinada ou uma combativa [...] (MATA; PADILHA, 2006, p. 26).

Vejamos na íntegra o poema “Às Mulheres da Minha Terra” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 81-85):

Irmãs, do meu torrão pequeno  
 Que passais pela estrada do meu país de África  
 É para vós, irmãs, a minha alma toda inteira  
 – Há em mim uma lacuna amarga –  
 Eu queria falar convosco no nosso crioulo cantante  
 Queria levar até vós a mensagem das nossas vidas  
 Na língua maternal, bebida com o leite dos nossos  
[primeiros dias  
 Mas irmãs, vou buscar um idioma emprestado  
 Para mostrar-vos a nossa terra  
 O nosso grande continente,  
 Duma ponta a outra.  
 Queria descer convosco às nossas praias  
 Onde arrastais as gibas<sup>51</sup> da beira mar  
 Sentar-me, na esteira das nossas casas,

---

<sup>50</sup> cf. p. 38.

<sup>51</sup> Elefantíase.

Contar convosco os dez mil réis  
 Do caroço vendido  
 Na loja mais próxima,  
 Do cinho de palma  
 Regateando pelos caminhos,  
 Do andim<sup>52</sup> vendido à pinha,  
 Às primeiras horas do dia.

Queria também  
 Conversar com as lavadeiras dos nossos rios  
 Sobre a roupa de cada dia  
 Sobre a saúde dos nossos filhos  
 Roídos pela febre  
 Calcurreando léguas a caminho da escola.

Irmã, a nossa conversa é longa.  
 É longa a nossa conversa.  
 Através destes séculos  
 De servidão e miséria...  
 É longa a estrada de nosso penar.  
 Nossos pés descalços  
 Estão cansados de tanta labuta...  
 O dinheiro não chega  
 Para vencer a nossa fome  
 Dos nossos filhos  
 Sem trabalho  
 Engolindo a banana sem peixe  
 De muitos dias de penúria.

Não vamos mais fazer “nozados” longos  
 Nem lançar ao mar  
 Nas festas de Santos sem nome  
 A saúde de nossas belas crianças,  
 A esperança de nossa terra.

Uma conversa longa irmãs.  
 Vamos juntar as nossas mãos  
 Calosas de partir caroço  
 Sejas de banana  
 “Fermentada” no “macucu<sup>53</sup>”  
 Na nossa cozinha  
 De “vá plegá”...

A nossa terra é linda, amiga  
 E nós queremos  
 Que ela seja grande...  
 Ao longo dos tempos!...  
 Mas é preciso Irmãs  
 Conquistar as ilhas inteiras  
 De lés a lés.  
 Amigas, as nossas mãos juntas,  
     As nossas mãos negras  
 Prendendo os nossos sonhos estéreis  
 Varrendo com fúria  
 Com a fúria das nossas “palayês<sup>54</sup>”  
     Das nossas feiras,

<sup>52</sup> Fruto da palmeira donde extrai o óleo de palma.

<sup>53</sup> Fogão rudimentar constituído por três pedras de características especiais assentes no chão.

<sup>54</sup> Mulheres que revendem peixe ou produtos alimentícios locais.

As coisas más da nossa vida

Mas é preciso conversar  
 Ao longo dos caminhos,  
 Tu e eu minha irmã.  
 É preciso entender o nosso falar  
 Juntas de mãos dadas,  
 Vamos fazer a nossa festa...!

A festa descerá  
 Ao longo de todas as vilas,  
 Agitará as palmeiras mais gigantes  
 E terá uma força grande  
 Pois estaremos juntas irmãs  
 Juntas na vida  
 Da nossa terra

Mas é preciso conhecer  
 A razão das nossas secretas angústias,  
 Procurar vencer Irmãs  
 A fúria do rio  
 Em dias de tornado  
 Saber a razão  
 Encontrar a razão de tudo  
 “Os nossos filhos  
 O nosso filho morreu  
 Roído pela febre”...  
 Muitos pequeninos  
 Morrem todos os dias  
 Vencidos pela febre  
 Vencidos pela vida

.....  
 Não gritaremos mais  
 os nossos cânticos dolorosos  
 Prenhes de eterna resignação...  
 Outro canto se elevará Irmãs,  
 Por cima das nossas cabeças.  
 Vamos procurar a razão.  
 A hora das nossas razões vencidas  
 Se avizinha.  
 A hora da nossa conversa  
 Vai ser longa  
 De roda do carço  
 De roda das cartas  
 Escritas por outrém,  
 Porque a fome é grande  
 E nós não sabemos ler,  
 Não sabemos ler, irmãs  
 Mas vamos vencer o medo.  
 Vamos vencer o nosso medo  
 De sermos sós na terra imensa.  
 Jamais estaremos solitárias...  
 Porque a nossa força há-de crescer...  
 E então conquistaremos  
 Para nós  
 Para os filhos gerados no nosso ventre,  
 Nas nossas horas de Angústia  
 – Para nós –  
 A nossa bela terra  
 No dia que se avizinha

Saindo das nossas bocas,  
 Uma palavra bela  
 Bela e silenciosa  
 A palavra mais bela  
 Ciciada no nosso crioulo,  
 A palavra sem nome  
 Entoadada no silêncio  
 Num coro gigante  
 Correndo ao longo das nossas cascatas,  
 Das cachoeiras mais distantes,  
 O canto do silêncio, Irmãs  
 Há-de soar  
 Quando chegar a Gravana<sup>55</sup>.  
 E por hoje, Irmãs  
 Aguardemos a gravana  
 Ao longo das nossas conversas  
 No serão das nossas casas  
 sem nome.

O título do poema, por si só, já traz uma grande chamada para a busca do feminino e para o sentimento de pertença a terra. Dessa forma, o eu lírico esclarece desde o título que está se referindo às mulheres, ou seja, a crase presente na chamada indica o chamamento a tais mulheres.

Na primeira estrofe, o eu lírico começa a chamar as mulheres, às quais se refere desde o título como “Irmãs”, objetivando uma proximidade e incluindo-se dentro da fala como participante dos acontecimentos a que irá se referir.

Um ponto muito relevante que se encontra já no início deste poema, é a evocação que o eu lírico faz no sentido de confessar seu enorme desejo em conversar com as “irmãs” no crioulo cantante: “Na língua maternal, bebida com o leite dos nossos primeiros dias”. Em seguida, ela declara que irá falar com um “idioma emprestado”, mostrando assim o poder do colonialismo que, de certa maneira, extinguiu em partes o uso dos dialetos e das línguas nativas. É válido salientar que quando Alda Espírito Santo se refere ao idioma emprestado (língua portuguesa) não o faz com desmerecimento, mas sim marcando no poema que o idioma no qual ela registra sua poesia não é o idioma daqueles dos quais ela é porta-voz (NEVES, 2008, p. 221).

Dessa *língua emprestada* disse Amílcar Cabral, notável líder africano, fundador do partido que conduziu a Guiné e Cabo Verde à independência, o PAIGC<sup>56</sup>, e amigo de Alda Espírito Santo: “*A Língua Portuguesa é a melhor herança que os portugueses nos deixaram*” (NEVES, 2008, p. 221).

---

<sup>55</sup> Estação fresca.

<sup>56</sup> Partido Africano para a Independência de Guiné e Cabo Verde.

Nos versos seguintes, o eu lírico traz à tona o dia a dia da mulher africana, que busca o sustento de seus filhos na labuta do trabalho: “Do andim vendido à pinha/Às primeiras horas do dia”, depois indica que a conversa será longa e que devem resistir para que seja possível vencer o próprio medo. É nesse ponto que o poema assume a responsabilidade de chamamento, de convocação. Buscando imagens que lembram o cotidiano feminino, o eu lírico chama, convoca as mulheres para a conquista de seus direitos, para a união de forças: “Vamos vencer nosso medo/De sermos sós na terra imensa./Jamais estaremos solitárias...”.

O eu lírico se refere em seguida a uma certa palavra silenciosa que há de ser expressa pelas bocas das mulheres, uma palavra silenciosa que ecoará pelas cascatas e pelas cachoeiras mais distantes “O canto do silêncio, Irmãs”. Como Lourival Holanda (1992, p. 17) diz, “o silêncio é uma maneira de dizer, porém, por outras vias”, da mesma forma o eu lírico se vê diante de uma palavra silenciosa que liberta e que muda todo o cenário, mas sempre essa palavra, seja silenciosa, ou seja, pronunciada, vem da boca das mulheres. Porque “Juntos cantaremos/O cântico dum novo dia<sup>57</sup>” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 87).

Assim, Alda Espírito Santo demonstra, com o teor de convocação, de denúncia e resistência de seus poemas, que faz uso da figura feminina para que todo o africano subjugado ao modelo colonialista tome conhecimento de seu lugar.

### 3.3.3 Por entre os muros da repressão

Nos cinco poemas elencados na divisão feita pela autora, intitulada “Por entre os muros da repressão”, vamos encontrar: “Boato”, “Senhor Barão”, “Resposta”, “Direito à vida”, “Escola de mentiras”.

São poemas que tratam dos acontecimentos repressivos que oprimiram os santomenses na década de 50. Mais uma vez, Espírito Santo traz uma voz de resistência e de posicionamento frente à ação colonial.

Aqui, encontraremos poemas que retratam os acontecimentos que antecederam o Massacre de Batepá<sup>58</sup>, como as ameaças, as promessas e os avisos que eram afixados nas paredes e nas árvores das povoações, atos do Comandante Gorgulho para intimidar a população autóctone contra um possível levante. São os primeiros sinais de que Portugal estava começando a perder o controle sobre a população de São Tomé e Príncipe.

<sup>57</sup> Poema “O cântico do novo dia” em *É Nosso o Solo Sagrado da Terra – poesia de Protesto e Luta* (p. 87).

<sup>58</sup> cf. p. 22.

A hora da repressão avizinjava-se e o momento de romper o medo da escravidão começava a surgir desmascarada, na sórdida figura do governador colonial, Gorgulho, incumbido de jogar uma cartada desesperada (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 21).

Quanto às ameaças feitas pelo governador, que tinham a incumbência de garantir a mão de obra autóctone, vemos o primeiro poema da divisão intitulado “Boatos” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 93), que segue assim:

A noite da ignorância e da insegurança  
 Gera as ondas do boato.  
 Boato é lenda terrível  
 A entrar o progresso  
 Boato é também complexo de culpa  
 Boato é espada de dois gumes  
 Boato é arma reacionária  
 Denunciar o boato  
     é combater  
 De armas na mão.  
     A palavra  
 é arma de responsabilidade  
     Fomentar a ignorância  
     é  
 Crime contra o povo.  
 Valorizar é esclarecer  
 O trabalho com o povo  
     E pelo povo  
 É certeza na vitória

O eu lírico está claramente conscientizando seu povo de que os boatos da repressão tem como único intuito impedir o progresso e inibir o povo. Os boatos a que a poetisa se refere deram-se em janeiro de 1952, quando o Governador Gorgulho tentava jogar os grupos uns contra os outros<sup>59</sup> a fim de minimizar e anular os efeitos de um possível levante. Sartre (1968, p. 15) relata que as discórdias tribais são alimentadas aqui pelo próprio agente do colonialismo, e por seu interesse, porque num momento de revolução e de levante as diferenças tendem a desaparecer, mas, com esses boatos, desviava-se a atenção dos grupos para falsos inimigos.

É perceptível que, nessa divisão de *É Nosso o Solo Sagrado da Terra – Poesia de protesto e luta*, Espírito Santo (1978) apresenta poemas que são direcionados de uma forma mais direta ao homem santomense, ao homem africano, sem uso contínuo da figura feminina, porém, a significação e a citação da mãe-terra ainda é mostrada de forma contundente em seus versos. A poetisa fala de resistência ligando-a ao sentimento de pertença à terra, como sugestiona o próprio título do livro.

---

<sup>59</sup> cf. p. 24-25.

Podemos ver no poema “Resposta” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 97) que a ligação com a terra mostra que a mesma terra é uma fonte de energia para o africano, é um combustível, ou seja, a terra proporciona a energia necessária, é dali, daquela terra que lhes pertence, que encontrarão a força necessária.

Em ti vibra o nosso  
querer conjunto  
E as nossas mãos juntas  
afinal mãos milenares  
Dão força ardente ao nosso coro

Nós vivemos os mesmos anseios  
Olhamos para a nossa Mãe Terra  
E na força do seu olhar  
volvido para a fome  
Dos séculos que lateja...  
Que lateja dentro de nós  
Sentimos mais força  
para gritar  
Para clamar  
por um mundo  
Onde todos nós  
agarremos às mãos cheias  
As promessas ridentes  
Da luta dum futuro  
Tornado presente  
Pela nossa afirmação constante.

Trigo (1979, p. 85) diz que há um apelo irresistível à Terra, que é invocada e venerada como mãe, mas também algumas vezes é citada como fêmea fértil e fecunda. Espírito Santo (1978) nos fala, nesse mesmo poema, que da fertilidade da terra sairão as revoltas, que ali estão imersas pelo marasmo do tempo:

[...]  
A terra está farta de injustiça  
A dor avassala o mundo.  
Mas no nosso século levantam-se  
do húmus da terra  
As revoltas imersas no marasmo dos séculos.

O poema segue com o eu lírico convocando o homem para a luta e novamente o problema do medo volta a ser tratado, o medo que o regime colonialista impôs ao longo dos tempos. Ao mesmo tempo, o poema grita a insatisfação e a revolta pelo estado estagnado de sua gente.

Quando chegará a hora?  
‘Quando chegará a hora  
De vencer o medo da escravidão  
E a escravidão do medo?’  
[...]  
Perante a nossa inércia

Nós levantamo-nos  
Do poço da escravidão  
E gritamos frementes de angústia  
Nós queremos a nossa hora.

O poema termina com o eu lírico tranquilizando o leitor africano com a esperança de que tudo será vencido e de que a conquista será certa.

[...]  
Mas descansa, companheiro  
As barreiras serão vencidas  
As barricadas tombarão por terra.  
Embora estejamos cansados  
Da longa espera  
Pelas tuas mãos eu continuarei clamando  
Nesta noite cálida  
Deste nosso torrão  
Pela noite fora  
Até vencermos as trevas  
Longas

Que ensombram  
O nosso querer  
Amanhã venceremos  
Companheiro!...

### 3.3.4 Aos Combatentes da Liberdade

Aqui, Alda Espírito Santo traz cinco poemas dedicados a heróis que combateram pela liberdade de seus países. Começa o capítulo declarando que “Herói não é um homem isolado/Herói é um povo em marcha pela liberdade”<sup>60</sup>. Observamos os títulos dos poemas, que por si só já nos declaram uma homenagem a figuras importantes no contexto mundial: “Herói Nacional”, “Voz negra das Américas – Ângela Davis”, “Deolinda Rodrigues”, “Requiem para Amílcar Cabral”, “S. Tomé e Príncipe (6 de setembro de 1974)”.

Em seguida, encontramos o poema “Voz negra das Américas”, dedicado à ativista negra americana Ângela Davis.

Então, podemos ver o próximo poema elencado nessa divisão que tem o nome de sua homenageada, a angolana “Deolinda Rodrigues” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 113). Nesse poema, o eu lírico volta a insistir sobre a ligação com a terra nos movimentos de resistência, e ao fim deixa claro que a terra é tão mártir quanto Deolinda e que o sangue dela derramado foi “embebido” pela terra e espalhou-se por todo o continente. Lembrando os apontamentos de Trigo (1979, p. 85), percebemos que a magia da terra, terra-mãe, exerce sobre o homem

<sup>60</sup> Poema *Herói Nacional* (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 109).



africano um poder de encanto que faz com que ele procure na terra a força para continuar seus empreendimentos pela vida, força tal que se concentra na terra graças aos ancestrais e mártires que a ela retornam. Trigo (1978, p. 86) vai mais além, ele diz que o poeta africano, ao chamar a terra, entra em contato com os seus ancestrais, em cujo espírito encontrará forças, energia para travar os seu próprios combates.

Assim vemos que, ao exaltar a imagem da mártir Deolinda Rodrigues (prima de Agostinho Neto), que teve seu corpo esquartejado (FAUSTINO, 2016), Espírito Santo (1978) também evoca seu espírito para dele prosseguir a luta pela independência, vejamos o poema na íntegra:

Encruzilhada dos caminhos  
 Na vegetação frondosa da Terra Mãe  
 Um impasse permanente  
 Na saga cerrada  
 dos nossos destinos.  
 Limitação de fronteiras  
 Do pensamento  
 Limitação da varanda  
 cerrada sobre o mar tropical

Amiga irmã  
 Pequenina na estreiteza  
 Dos meus horizontes  
     Para ti, o meu canto de saudade  
 Trilhando as arenas  
 ardentes dum ideal  
 Caminhaste em frente do futuro  
 Para vencer a bruma  
 Que abafava a Terra  
 Teu corpo caiu na  
     Arena

Da morte  
 Mas não foste vencida.  
 Tuas irmãs de mãos cerradas  
 Entoam o hino  
 Que o exemplo da vida viva  
 Representou tua existência

De pé, Deolinda, eu te saúdo  
 E sinto-me orgulhosa  
 De te haver conhecido.  
 Irmã, a terra mártir  
 Embebeu teu sangue  
 Alastrando sobre o continente inteiro  
 Como uma sementeira  
 florescente de glória.

Logo após, Espírito Santo registra em seu livro uma homenagem a Amilcar Cabral com o poema “Requiem para Amilcar Cabral” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 115-116), onde a poetisa fala da morte do líder guineense. É possível observar que os poemas, nessa parte do

livro, estão falando de acontecimentos da década de 70, pois a morte de Cabral se deu no ano de 1973.

Espírito Santo percorre os versos do poema exaltando a lembrança de Amílcar Cabral como grande líder revolucionário e de resistência que foi, ao ponto de seus amigos da Casa dos Estudantes do Império serem chamados de os da “Geração de Cabral”.

Monteiro (2001, p. 53) relata que quando Espírito Santo teve a responsabilidade da fala de abertura no “Simpósio Internacional Amílcar Cabral”, que foi realizado na cidade da Praia em Cabo Verde, entre os dias 17 e 20 de janeiro de 1983, a poetisa salientou a importância de Cabral e que ele foi, desde os tempos de juventude, o responsável por um contributo precioso para a luta do povo.

Vejamos o que diz o poema de Espírito Santo (1978):

Chora terra bem amada  
 O teu filho bem amado  
 Morto fisicamente  
 Por balas assassinas  
 Guevara de África  
     te batizaram  
 Dias antes  
 Da cilada trágica  
 Na história da terra africana  
 Teu nome ímpar  
 apontará aos filhos  
     do país natal  
 a dignidade da tua vida  
 Cimentada com teu sangue  
 Cimentando com  
 o sacrifício da existência inteira  
 a esperança do futuro  
 Duma terra sem madrasta  
 As páginas do porvir  
 Contarão ao mundo  
 a força da tua personalidade dinâmica  
 ao serviço da tua inteligência  
 Canalizada  
 Para os arrozais  
 da parcela  
 do golfo enquistado  
 onde mãe Iva  
 te doou à terra  
 Não chore mãe Iva  
 A terra de África inteira  
 De pé  
 A teu lado  
 Saúda a figura gigante  
 do Grande Líder  
 da África Ocidental  
 Terra bem amada  
 O sangue do herói  
 Será transfusão  
 Nos anais da tua história. (20/1/73).

Padilha (2007, p. 123) declara que Espírito Santo transmite e ecoa seu grito poético para que esse seu grito ressoe frente aos olhos e no ouvido de seus leitores, é assim que ela relembra os mártires revolucionários da pátria, então sonhada.

### 3.3.5 Legítima Defesa

Neste ponto, Espírito Santo (1978) volta a falar do Massacre de Batepá<sup>61</sup>. A poetisa crê que desmistificando o carrasco, a poesia é cântico de acusação do povo violentado e mil vezes trucidado pelo regime colonialista (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 22).

Os nove poemas elencados nessa parte do livro mostram um levante de resistência e de tomada de consciência ao ponto de significarem um ato de “legítima defesa” contra as atrocidades morais, físicas e intelectuais cometidas pelo aparato colonial em São Tomé e Príncipe particularmente. São um registro poético de protesto aos assassinatos cometidos no arquipélago que transformaram em mártires vários santomenses no mês de fevereiro de 1953, são os seguintes poemas: “Onde estão os homens caçados neste vento de loucura”, “Repressão”, “Téla çá dji non”, “Vulcão setenta e três”, “Trindade”, “Três de Fevereiro de 1976”, “Pela vez primeira”, “Fevereiro”, “Odisseia do negro ruivo”.

Os corpos dos homens tombados nos matos da morte não admitirão mais mártires indefesos. De pé, os heróis vivos não admitirão jamais a eliminação dos seus filhos (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 22).

O primeiro poema que aparece nesta divisão chama-se “Onde estão os homens caçados neste vento de loucura” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 121-123):

O sangue caindo em gotas na terra  
homens morrendo no mato  
e o sangue caindo, caindo...  
nas gentes lançadas no mar...  
Fernão Dias para sempre na história  
da Ilha Verde, rubra de sangue,  
dos homens tombados na arena imensa do cais.  
Ai o cais, o sangue, os homens,  
os grilhões, os golpes das pancadas  
a soarem, a soarem, a soarem  
caindo no silêncio das vidas tombadas  
dos gritos, dos uivos de dor  
dos homens que não são homens,  
na mão dos verdugos sem nome.  
Zé Mulato, na história do cais  
baleando homens no silêncio  
do tombar dos corpos.  
Ai Zé Mulato, Zé Mulato

---

<sup>61</sup> cf. p. 23.

as vítimas clamam vingança  
 o mar, o mar de Fernão Dias  
 engolindo vidas humanas  
 – Nós estamos de pé –  
 nossos olhos se viram para ti.  
 Nossas vidas enterradas  
 nos campos da morte,  
 os homens do cinco de Fevereiro  
 Os homens caídos na estufa da morte  
 clamando piedade  
 gritando pela vida  
 mortos sem ar e sem água  
 levantam-se todos da vala comum  
 e de pé no coro da justiça  
 clamam vingança...  
 Os corpos tombados no mato,  
 as casas, as casas dos homens  
 destruídas na voragem  
 do fogo incendiário,  
 as vidas queimadas,  
 erguem o coro insólito da justiça  
 clamando vingança.  
 E vós todos carrascos  
 e vós todos algozes  
 sentados nos bancos dos réus:  
 – Que fizeste do meu povo?...  
 – Que respondeis?...  
 – Onde está o meu povo?...  
 E eu respondo no silêncio  
 das vozes erguidas  
 clamando justiça...  
 Um a um, todos em fila...  
 Para vós carrascos,  
 o perdão não tem nome.  
 A justiça vai soar.  
 E o sangue das vidas caídas  
 nos matos da morte,  
 o sangue inocente  
 ensopando a terra,  
 clamando justiça.  
 É a chama da humanidade  
 cantando a esperança  
 num mundo sem peias  
 onde a liberdade  
 é a pátria dos homens...

A insularidade presente na obra de Espírito Santo (1978) aparece neste poema de uma forma contundente e marcante. Em outros poemas analisados neste trabalho observamos que o eu lírico mantém um relacionamento com seu estado de insularidade, referindo-o em sintonia com os meios de subsistência (pescaria) e, em alguns pontos, com a beleza do arquipélago. Neste poema em particular, a relação do sujeito poético com o mar se apresenta de uma forma a simbolizá-lo com a morte, com o derramamento de sangue, com a opressão. Enquanto a

terra absorve o sangue derramado e clama por justiça, o mar de Fernão Dias<sup>62</sup> engole as vidas humanas. Secco (2007) afirma que Espírito Santo (1978) faz uma catarse do oceano, que neste poema é visto como caminho de morte e da escravidão, onde a metáfora do “sangue rubro do cais” funciona como forma de esconjurar os “fantasmas da rota atlântica”.

Sobre a insularidade no poema de Santo (1978), Padilha (2007) afirma também:

É esse corpo sangrante da terra e dos seus filhos, bem como, a insularidade advinda do cerceamento do mar constituído pelos valores branco-ocidentais impostos aos negros africanos, que os poemas de Alda Espírito Santo “miçangam” com palavras empenhadas, quase sempre, em denunciar o estado de privação de homens e mulheres de seu arquipélago. [...]

O poema segue em seus versos trazendo um relato histórico do massacre, e sempre apresentando o eu lírico com uma voz de encorajamento, ao mesmo tempo que relata, narra, denuncia, relembra e protesta contra todos os fatos. O sujeito poético empreende a tarefa de “arruinar sistematicamente o saber europeu, uma espécie de demolição em espírito que simboliza o grande empunhar de armas que possibilitarão a destruição, pelos negros, de suas cadeias” (SARTRE, 1978, p. 98).

O eu lírico também faz menção ao carrasco José Joaquim, nativo da roça Ponta Figo, que fora condenado por homicídio e então trabalhava para o Governador Gorgulho e que atendia pela alcunha de Zé Mulato ou de Zé Brigada<sup>63</sup>.

Um outro poema que se encontra nesta parte da obra de Espírito Santo (1978) recebe o título de “Téla Ça Dji Non”<sup>64</sup> (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 127) e se apresenta de forma muito significativa por seu próprio título estar em crioulo santomense. Aqui, a poetisa traz versos longos em forma de prosa, onde o sujeito poético traz o grito de pertença sobre a terra. O retorno à posse da terra é gritado na língua nativa:

Poema escondido na hora da repressão  
Poema mensagem de alento  
Grito vibrante na escuridão da noite  
Na noite calada o poema panfletário  
Penetra nos tuguírios em ondas de esperança  
Abre o rádio “Zosé Veado” e escuta calado  
“Tem gente lutando p’ra fome acabar  
Tem gente lutando p’ra colono sair  
Tem gente falando p’ra gente no mato  
Companheiro, Compá Malé<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Praia de Fernão Dias, a noroeste da Ilha de São Tomé, onde vários corpos moribundos ensanguentavam a praia, quando os colonos os obrigavam, entre várias outras coisas, a apanharem água do mar com baldes rotos, numa tentativa incessante de secar o mar. (CUNHA, 2014).

<sup>63</sup> cf. p. 24.

<sup>64</sup> A terra é nossa (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 183).

<sup>65</sup> Compadre Manuel.

Um dia Rio Douro<sup>66</sup> vai ser do povo  
 Fonseca malandro vai p'ra a terra dele  
 E sino da roça vai ser de festa  
 Combate da gente varrendo o carrasco”

Dlin dlin don  
 Dlin dlin don  
 Compá Malé  
 “Téla ça dji non”

A seção segue apresentando poemas que gritam pela legítima defesa e com títulos que trazem o esboço do nacionalismo santomense. O Massacre de Batepá é visto, até os dias atuais, em São Tomé e Príncipe, como símbolo de veiculação de uma identidade coletiva, como episódio fundador de uma identidade nacional (KOSTERS, 2015). Vemos, assim, a partir desse prisma, que os poemas de Espírito Santo (1978) são de grande importância, não só na época em que foram escritos, mas até as gerações atuais para que, como também um documento histórico, tragam à tona o início e a fundação efetiva do sentimento de nacionalismo no arquipélago santomense, representado pelo Massacre de Batepá, ou Guerra da Trindade, como também é conhecido.

Vejamos, a seguir, alguns trechos do poema “Trindade” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 131-135), que começa em forma de prosa, onde o eu lírico narra o desespero de um santomense fugindo das câmaras mortíferas em que eram lançados quando do Massacre de Batepá:

Está aqui, um homem negro de pé,  
 estendendo os braços lassos cansados,  
 tonto de bater em vão a todas  
 as portas e ter de estender os braços  
 com os olhos injectados de sangue e angústia.  
 A sua história é real. Saiu dum câmara da morte.  
 Escapou com vida, enquanto trinta dos seus  
 companheiros morreram asfixiados, pedindo ar e água.  
 E isto passou-se. Foi a 5 de Fevereiro que eles morreram.  
 E o negro, tonto de tanta ruína humana caindo desmaiado  
 sobre os cadáveres dos companheiros mortos,  
 despertou atordoado, correndo como ébrio para  
 o pátio da prisão, gritando com fome e sede.

O eu lírico declara a seguir que o único crime cometido pelos mártires era o crime de ter nascido na Trindade. No decorrer dos versos seguintes, o sujeito poético conta com riqueza de detalhes o que se passava por trás das grades da repressão colonialista sob o comando do Governador Gorgulho e a execução de Zé Mulato e sua tropa. O compromisso de Alda Espírito Santo de falar por seu povo oprimido é gritante em “Trindade”.

---

<sup>66</sup> Rio do Ouro (Exploração Agrícola Nacionalizada, que fazia parte da Companhia Agrícola Vale Flor).

Pintava casas  
 nas empreitadas da cidade.  
 Fui levado manhã cedo  
 e eles prenderam-me  
 [...]  
 E a porta de zinco abrindo  
 e sempre nascia uma esp'rança  
 de volver p'rá liberdade,  
 para o ar livre das ruas

E a esperança saía  
 na porta fechada, cerrada  
 recebendo mais gente.  
 Aos vinte... trinta... quarenta...

No poema “Três de Fevereiro de 1976” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 137-139), a poetisa fala do pós-independência e da formação dos movimentos de libertação que se tornaram os partidos políticos no arquipélago. Entretanto, o compromisso histórico de Espírito Santo (1978) se faz presente já nos primeiros versos, caracterizados por serem versos longos como prosa. O sujeito poético declara que um massacre como o de 53 nunca mais, agora a terra está liberta e por repetidas vezes tal declaração é feita em língua nativa, demonstrando um forte sentido de resistência:

Massacre de 53 em S. Tomé  
 nunca mais, nunca mais, terra liberta,  
 Consentiremos o extermínio do povo soberano  
 Non na cá pô chunchitxi 53 bilá bi fá  
 53 ca quêcê non pá non pô lemlê<sup>67</sup>

Na madrugada sangrenta de 3 de Fevereiro  
 Pontes, trabalhador rural  
 Foi colhido à entrada da vila da Trindade  
 “De costas camaradas”,  
 Na linguagem covarde  
 dos poltrões e traidores.  
 Non na cá pô chunchitxi 53 bilá bi fá<sup>68</sup>  
 Camarada Pontes, tombando à entrada da Vila.  
 Teu sangue regou a terra mártir  
 E os frutos brotaram fecundos  
 No sacrifício dos verdadeiros heróis de 53

A resposta do massacre  
 soltou da catana  
 de Mé Chinja morto,  
 soltou da catana  
 de Cangolo vivo  
 Destruído fisicamente  
 Pela prisão colonial  
 Mas vivo, testemunha  
 na catana<sup>69</sup> atirada  
 ao esbirro da morte.

<sup>67</sup> Jamais consentiremos novo 53 e por isso não o esqueceremos.

<sup>68</sup> Jamais consentiremos novo 53.

<sup>69</sup> Faca de lâmina comprida.

Irmão Cangolo, de pé  
 Nós teus irmãos do mesmo sangue  
 Saudamos o herói vivo  
 Do massacre de Batepá  
 Cangolo, non na cá pô chunchitxi 53 bilá bi fá.

Vinte e três anos são contados  
 Na década do tempo  
 Vinte e três anos  
 De luta de resistência  
 Resistência passiva  
 Resistência clandestina  
 Eclodindo decisiva  
 Com o tombar do fascismo  
 No parque das reservas coloniais  
 Non na cá pô chunchitxi 53 bilá bi fá

Homens, mulheres, jovens, crianças em bloco  
 Mulheres, jovens, homens e crianças  
 Abalaram a fortaleza colonial  
 E a independência chegou  
 Na praça da Independência,  
 Na manhã de 12 de julho de 1975  
 53 na cá bilá bi fá<sup>70</sup>  
 53 é a certeza da Vigilância Generalizada.

Sem exploração  
 Em luta  
 Contra  
 a fome  
 a miséria  
 a doença  
 a ignorância  
 o analfabetismo

Nós, as mulheres de S. Tomé e Príncipe  
 Em redor do nosso glorioso  
 Movimento de Libertação<sup>71</sup>  
 Juramos, que a unidade do nosso Povo  
 Na reconstrução e na conquista  
 Duma sociedade de homens  
 Seremos a força do poder popular.  
 Nós organizados e conscientes  
 Gritaremos sempre presente,

Nós, Comités do Comissariado Político  
 Nós JMLSTP<sup>72</sup>  
 Nós OPSTEP<sup>73</sup>  
 Nós OMSTEP<sup>74</sup>  
 Nós, povo unido

Nós todos juntos, clamaremos  
 53 na cá bilá bi fá.

---

<sup>70</sup> 53 nós não esqueceremos.

<sup>71</sup> Aqui, Alda Espírito Santo se refere ao MLSTP.

<sup>72</sup> Juventude do Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe.

<sup>73</sup> Organização dos Pioneiros de São Tomé e Príncipe.

<sup>74</sup> Organização da Mulher de São Tomé e Príncipe.



Na segunda estrofe, o sujeito poético volta a referir-se à terra marcada e manchada pelo sangue do herói. Mais uma vez, a terra é citada como mártir e como símbolo de fertilidade, porque dali brotaram as forças para os verdadeiros heróis de 53, conforme o próprio poema diz. Observamos, então, a confluência do sagrado (terra) com o profano (fecundação) para um mesmo espaço mítico (TRIGO, 1979, p. 85).

Na sexta estrofe, o sujeito poético convoca os diferentes componentes de um escalonamento social do arquipélago, aqui a poetisa retorna sutilmente à sua maior característica, além da denúncia e da resistência, que é o objetivo de convocação. Convocando homens, mulheres, jovens e crianças, e depois alternando o sentido dos convocados, ela declara que foi essa união a responsável pelo abalo do aparato colonial no arquipélago.

Na oitava estrofe a mulher aparece definitivamente como a grande responsável pela manutenção de um estado de resistência e pela manutenção da força popular. As mães, as mulheres, aquelas que são as fêmeas, como a mãe-terra, serão as que manterão as conquistas de pé, ao lado do Movimento de Libertação.

Sabemos, e Padilha (2007) confirma, que a mulher é uma das construções simbólicas mais importantes e densas do tecido cultural africano, portanto, é a partir dessa afirmação que a pesquisadora nos mostra que Espírito Santo (1978) olha de modo especial para suas iguais, às quais repetidamente chama de irmãs, colocando-se, assim, na mesma altura de suas conterrâneas. Podemos observar que o eu lírico reafirma na penúltima estrofe que a mulher santomense sentará praça de maneira sólida e participativa na organização política do novo país, pois estará presente nos comissariados das organizações que ali surgem.

### 3.3.6 *Cela non vugu*<sup>75</sup>

A última divisão da obra *É Nosso o Solo Sagrado da Terra – Poesia de protesto e luta* é constituída por doze emblemáticos poemas. São eles: “Inconformismo”, “O Jogral das Ilhas”, “Mamã Catxina”, “Grito de Alerta”, “Libertação”, “Camarada Militante”, “Acordo de Argel”, “Primeiro de Maio”, “Horizonte colonial”, “Giovani” e “Cela non vugu”.

Sobre o brado de “Cela non vugu”, que significa “Temos que avançar”, a última seleção de poemas da obra não se faz diferente do restante dos poemas, no sentido de manter vivo no coração do santomense o espírito contínuo de resistência e de nacionalismo. Nas palavras de Espírito Santo (1978, p. 25), “é a marcha de um povo que avança na reconstrução

---

<sup>75</sup> Temos que avançar.

nacional, construindo com as suas próprias mãos uma sociedade nova, liberta da exploração do homem pelo homem”.

No poema “Inconformismo”, Espírito Santo (1978, p. 151-153) fala que não basta pedir, que o ato de pedir é humano, é necessário agir, ainda diz que a fome sempre houve no mundo. Ao mesmo tempo que o poema demonstra inconformidade em quase todos os seus versos, termina prometendo o retorno de uma África tradicional e com suas línguas nacionais:

[...]  
 E os tições atiraram lavas de todas as crateras  
 Donde um vulcão extinto ressurgiu  
 E a revoada das mãos surgiu  
 Não, não, nós não cerramos os olhos  
 Nossas mãos ensanguentadas pelos escolhos  
 Florirão a terra inteira  
 E o nosso velho continente  
 Levará ao mundo dos homens de anciãs tradições  
 A melodia dos seus crioulos e línguas “nacionais”  
 Despontando na manhã radiosa de todos os nossos  
 [campos floridos]

Em “O Jogral das Ilhas” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 155), o sujeito poético começa fazendo uma menção à insularidade e à relação do mar com a Terra (que simbolicamente está escrita em letra maiúscula, representando, assim, a relação do africano com a terra, com a fertilidade da terra que é a mãe). No primeiro verso deste poema, o eu lírico canta que a terra e a vegetação reclamam o sofrimento do povo diante do colonizador:

Imenso mar das Ilhas de S. Tomé e Príncipe  
 O grito da Terra abafa o marulhar das ondas atlânticas  
 Vegetação densa clama contra a penúria do Povo  
 O canto de acusação é um vulcão de cinco séculos...  
 [...]

Em seguida, o poema discorre como uma narração, como um grito em versos para cada canto do arquipélago, convocando mais uma vez, mas desta vez com o fantasma colonial quase a ser vencido, convocando para um “seguir em frente”, sempre lembrando que o progresso foi afogado pelo “cancro da colonização”.

Em “Mamã Catxina<sup>76</sup>” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 159), vemos uma outra característica da presença feminina nos poemas de Alda Espírito Santo, as mulheres que ganham espaço em sua obra poética vêm de uma classe de trabalhadoras e se apresentam sempre de forma dinâmica, ou seja, são flagradas, nos versos, em execução no mercado

---

<sup>76</sup> Mamã Catarina.

informal, de onde tiram o seu sustento e o de sua família, tais como vendedoras de peixe, lavadeiras ou descascadoras de caroço (PADILHA, 2006, p. 26).

No caso deste poema, que segue redigido na íntegra, a própria Mamã Catxina tirou de sua labuta as condições para o filho estudar no Liceu, e que a mesma também está sendo convidada a dar a força de sua cabeça para empurrar o colonizador para fora de suas terras e Mamã Catxina é incitada a convidar as demais que com ela trabalham. Padilha (2006, p. 26 apud PRAVAZ, 1981, p. 61) complementa que essa visão do sujeito poético mostra que as mulheres que são convocadas já são combatentes pela própria vida no dia a dia, por isso sempre são mostradas em espaços periféricos onde resistem às suas privações.

O poema faz alusão à grande manifestação que houve em 19 de setembro de 1974, quando cerca de três mil mulheres se levantaram pelos interesses de seu povo e exigiram do governo colonial o reconhecimento do MLSTP como único e legítimo interlocutor válido do povo de São Tomé e Príncipe (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 184). Vejamos o poema na íntegra:

Mamã Catxina,  
 lavadeira das casas da cidade  
 Teu filho está no Liceu  
 Com a força  
 Da espuma  
 do teu sabão,  
 Na roupa dos estranhos  
 Nos bairros da cidade.  
 Dá também Mamã Catxina  
 A força da tua cabeça  
 Para empurrar o inimigo da tua terra.  
 Vem à reunião do Riboque  
 ao lado do teu filho,  
 Traz contigo a Avó Ana  
 Traz também a Mana Maria  
 E tia Chica do mercado  
 Mamã querida, é bela a nossa luta,  
 Vamos juntos  
 Fazer o exame mais lindo do Liceu  
 Vamos conquistar  
 A independência Total  
 E cobrir com zinco mais seguro  
 A nossa terra inteira  
 Amanhã teu filho vai cantar  
 À porta do Liceu  
 A canção mais maravilhosa da vida  
 Mamã Catxina entrou  
 na revolução  
 “Viva dezanove de setembro”  
 Viva a marcha de protesto das mulheres  
 Sacudindo o papão colonial. (setembro de 1974).

Simbolicamente, com o título na língua da terra, conforme diz Padilha (2006, p. 127), o último poema de *É Nosso o Solo Sagrado da Terra – Poesia de protesto e luta*, “Cela non vugu” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 181), diz que o caminho da liberdade é traçado pelo imaginário e pela voz artística que pode entoar, a partir de 1975, o canto de libertação de sua ilha e de seu povo.

Cinco séculos estrangeiros no solo pátrio  
 Regressamos do exílio da exploração  
 Expulsando com a força do povo  
 O colosso colonial e ses sequazes.  
 A máquina orquestrada do colono  
 Sequelas legou para eternizar.  
 Mas eterna na perenidade do tempo  
 É a alavanca do reconstruir  
 Desmontando tronos seculares  
 Injustiças cavadas das ruínas dos pântanos  
 Um povo em marcha que avança

Espírito Santo termina seu livro de poemas com a mesma bandeira inicial, a convocação, o protesto, a resistência e a forte relação com a terra e demonstrando a influência da insularidade em sua criação poética. No último verso, o sujeito poético garante que seu povo é um povo que avança, em busca da totalidade de sua independência. Observando os apontamentos de Padilha (2006, p. 128), vemos que os possíveis novos obstáculos com certeza darão vazão para que surjam novos cantos.

Comenta Secco (2016, p. 146), que Alda Espírito Santo sempre teve um comprometimento histórico em seus poemas, o que a pesquisadora chama de “útero das ilhas”, que nada mais é do que a identificação com o arquipélago. Ela ainda afirma que as gerações mais jovens devem um tributo às contribuições poéticas de Alda Espírito Santo, que conta em detalhes, em seus versos, a geração de seu país.

## 4 O LEGADO DE ALDA ESPÍRITO SANTO NA POESIA DE CONCEIÇÃO LIMA

*Não, não estou farta de palavras.  
É porque o tempo passa que as procuro.  
Para que elevem, soberanas, o reino que forjamos (LIMA, 2012, p. 27).*

No decorrer deste estudo pudemos observar a grande influência que, ao passar dos anos, uma linha de poetas deixa para suas gerações seguintes. Assim foi com Caetano Costa Alegre, Francisco José Tenreiro e Alda Espírito Santo. É evidente que os poetas aqui citados não representam a totalidade dos poetas do arquipélago de São Tomé e Príncipe, mas sim um número reduzido daqueles que pela sua constante luta com as palavras ajudaram a construir o acervo de literatos que compuseram em versos, que é o caso e o foco deste trabalho, a história, o reconhecimento da santomensidade, a construção do nacionalismo e a constituição da identidade do africano.

Vimos na poesia de Alda Espírito Santo uma forte, constante e nítida intensão de posicionar o africano e de resistir aos efeitos causados pelo aparelho colonial. Pudemos acompanhar por meio de sua obra *É nosso o Solo Sagrado da Terra: Poesia de protesto e luta* que seus poemas se constituíam em uma espécie de chamamento, de convocação. Agora, teremos a oportunidade de visualizar uma corrente poética que vem como um legado, porém, adaptando-se naturalmente às novas exigências e pontos de vista que permeiam a situação do pós-independência no arquipélago de São Tomé e Príncipe.

Falaremos, então, da poetisa contemporânea Maria da Conceição Costa de Deus Lima, natural da Ilha de São Tomé, nascida no ano de 1961, trinta e cinco anos mais jovem que Alda Espírito Santo. A poetisa possui três livros de poesia, que são *O útero da casa* (2004), *A dolorosa raiz do micondó* (2006) e *O país de Akendenguê* (2012), além, segundo Mata (2006), de vários poemas publicados em antologias, jornais e revistas, de especialidade e generalistas.

Secco (2006, p. 146) afirma que a poética de Conceição Lima persegue as mesmas matrizes da poesia de Espírito Santo, porém esta é alimentada pelos sonhos libertários e pela instauração e criação do nacionalismo e a restauração do sentimento de pertença, e aquela é vista, por meio de seus versos, num estado constante de vigilância, estado esse provocado pelo desencanto que a faz ter uma visão crítica em relação ao contexto histórico-social ao seu redor.

Podemos concluir, por assim dizer, que Conceição Lima segue o legado de Espírito Santo, mas, obviamente, o assume de forma atualizada frente ao contexto atual da situação política e social do arquipélago de São Tomé e Príncipe e do continente africano.

Para lançar mão desses recursos, assumindo o legado, vemos na poesia de Conceição Lima o teor contemporâneo quando observamos o conceito de contemporaneidade, segundo Giorgio Agambem (2006). Para o filósofo, o sujeito contemporâneo é aquele que vive em seu tempo, mas mantém uma relação com o passado, uma espécie de deslocamento, que lhe possibilita olhar para seu tempo no momento desse deslocamento diacrônico. Isso tudo não significa que o sujeito contemporâneo é um sujeito deslocado e nostálgico, mas um elemento consciente que não pode fugir de seu tempo e que pode odiá-lo, inclusive, mas ao deslocar-se pode apreender com maior facilidade os acontecimentos e o caminhar de seu próprio tempo (AGAMBEM, 2006, p. 59).

Agambem (2006) afirma que o sujeito que vive mergulhado em seu próprio tempo não o enxerga com nitidez e, para que esse olhar seja possível, é necessário que seja realizado um deslocamento:

A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa *é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo*. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela (AGAMBEM, 2006, p. 59).

Conceição Lima olha para o passado, mas vive o presente, relativizando-o com o passado e dessa maneira ela se vê vigilante, pois, de certa forma, identifica que os sonhos cantados em versos por Alda Espírito Santo, onde suas raízes poéticas encontram similaridade, estão numa certa letargia devido ao estado atual.

Carmen Lúcia Tindó Secco (2006, p. 146) também nos fala sobre a contemporaneidade de Conceição Lima ao afirmar que em *O útero da casa* se encontra presente um olhar vigilante sobre o passado e o presente do país, embora a obra seja carregada de um lirismo intimista.

É o deslocamento apontado por Agambem (2006) e o olhar vigilante citado por Secco (2006) que fazem com que Lima seja, portanto, uma poetisa contemporânea e que, por sua vez, a torna hábil a cantar em seus versos uma África que está mergulhada na decepção a respeito das utopias dos tempos de luta pela libertação. Podemos dizer então que a África vive uma aguda crise econômica, ou seja, uma massiva instabilidade política; a chamada

retradicionização das sociedades e a marginalização diante da cena política mundial (CHABAL, 1999, p. 68).

A lucidez e a consciência do sujeito poético de Conceição Lima, baseadas em uma visão contemporânea, fazem com que a poetisa tenha em seus versos construções poéticas que olham para a situação da sua terra, seguindo o legado de amor ao chão e à casa citada por Bachelard (1993), tais características, portanto, são constantes no cerne literário de Alda Espírito Santo. Isso tudo faz com que Lima use seus recursos poéticos retomando a memória de seu povo, situando esse povo de maneira histórica e, em seguida, criticando e expondo questões acerca de seu presente e do futuro sócio-político de seu país.

A obra de Conceição Lima também atinge uma outra característica encontrada em Alda Espírito Santo que é o sentimento pan-africano. Em vários de seus poemas, a poetisa expande seu “falar poético” ao continente africano a personagens negros de outros lugares do mundo, fazendo, dessa forma, com que a diáspora africana seja vista juntamente com o continente e que o sentimento de vigilância do negro africano vá além de questões territoriais.

Na verdade, Lima pretende exorcizar as lembranças sangrentas de seu país. Segundo Secco (2006, p. 147), os sujeitos poéticos existentes na obra da poetisa, particularmente em *O útero da casa*, exorcizam a memória da violência que houve no arquipélago através dos séculos e procuram livrar-se das manchas de sangue das palavras, só então o país e os poemas poderão ser reabilitados. Lima quer reconstruir poética e socialmente seu país por meio dos versos.

Laura Padilha (2017) afirma que Lima mergulha em um “teatro de sombras”, que é uma expressão usada pela própria poetisa no poema “Mátria”, que abre seu primeiro livro e que veremos na íntegra a seguir. Padilha (2017) ainda relata que Lima assume ser ela mesma a fusão de sujeito empírico e lírico em seu primeiro livro de poemas *O útero da casa*, tirando o lacre de seu cofre de memórias.

Solidificando a pesquisa, analisaremos alguns poemas constantes no primeiro livro de Conceição Lima, chamado *O útero da Casa* (2004), em seguida, veremos poemas da segunda obra da poetisa de nome *A dolorosa raiz do Micondó* (2006) e, finalizando, veremos mais alguns poemas da obra *O país de Akendenguê* (2012).

#### 4.1 O ÚTERO DA CASA

O próprio título da coletânea já nos insere no espírito poético que Lima pretende revelar por meio dos poemas deste livro que é composto por vinte e oito poemas, número que

corresponde, exatamente, ao número de anos que separam a independência de São Tomé e Príncipe do ano da organização da coletânea (MATA, 2004, p. 12).

Na apresentação da obra, Mata (2014) comenta que o livro consiste num mergulho na historicidade da constituição da nação santomense, combinado com lembranças de um tempo político. É uma forma da poetisa rebuscar o seu próprio passado e o do seu povo, passado marcado pelas ações colonialistas. O poema que abre a coletânea recebe significativamente o nome “Mátria” (2004, p. 17), e serve como uma porta para o passado também:

Quero-me desperta  
se ao útero da casa retorno  
para tactear a diurna penumbra  
das paredes  
na pele dos dedos reviver a maciez  
dos dias subterrâneos  
os momentos idos

Creio nesta amplidão  
de praia talvez ou de deserto  
creio na insónia que verga  
este tatro de sombras

E se me interrogo  
é para te explicar  
riacho de dor cascata de fúria  
pois a chuva demora e o obô entristece  
ao meio dia

Não lastimo a morte dos imbondeiros  
a Praça viúva de chilreios e risonhos dedos

Um degrau de basalto emerge do mar  
e na dança das trepadeiras reabito  
o teu corpo  
templo mátrio  
meu castelo melancólico  
de tábuas rijas e de prumos.

Pontes (2014, p. 129) relata que o poema nos fala sobre a pátria, embora seu nome seja “mátria”, termo usado pela primeira vez pelo Pe. Antônio Vieira, em analogia a “pátrio”. Desta forma, o sujeito poético, fazendo um jogo com a primeira letra da palavra, traz a “pátria” para “mátria”, solidificando ainda mais o sentimento de sua terra como mãe, a pátria mãe que agora, no poema, é chamada de mátria.

Também é possível identificar que o poema, além de abrir a coletânea, também nos abre uma janela para o passado. Na primeira estrofe, o eu lírico desperta voltando ao útero, voltando à casa, onde vai tatear a penumbra, mas uma penumbra diurna. Na segunda estrofe, o sujeito poético continua demonstrando sua base identitária e ali faz alusão ao teatro de sombras que se dissipam em sua frente.



A poetisa nos transmite neste poema de abertura seu enorme desejo de resgatar em versos, quase que como sentindo nas mãos, a dor individual e a dor de seu povo pelas esperanças dilaceradas pelo tempo (PADILHA, 2017, p. 43). Percebemos, na última estrofe, a visão poética que sacraliza a terra, onde podemos assim identificar uma ligação de sua poesia com a de Espírito Santo, onde novamente a terra é vista como parte integrante e primordial da essência do sujeito poético.

O próximo poema desta coletânea a ser visto na íntegra recebe o título de “A casa” (LIMA, 2004, p. 19):

Aquí 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 e 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.  
 Aquí.  
 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.

O projeto inacabado da casa sonhada pelo eu lírico, neste poema de Conceição Lima, é o mesmo projeto sonhado e invocado por Alda Espírito Santo em seus poemas de resistência e de convocação. O legado deixado pela primeira poetisa se vê claramente representado em Lima, quando ela assume a responsabilidade de evocar a consciência de rebuscar os sonhos projetados lá atrás e que agora se veem incompletos e inacabados.

Lima (2004) também mostra neste poema o que Tutikian (2012, p. 81) identifica como sendo uma casa projetada num outro aqui, porque a pertença verdadeira em forma de quintal redondo e delimitado, onde não há “trancas no caminho”, faz parte de uma outra geografia, ou seja, Lima fala da diáspora africana, fala de seu exílio, já que, assim como Alda Espírito Santo, teve que sair de sua terra em busca de seus estudos e de seus sonhos.

A casa surge em forma de projeto e reinvenção, sempre com suas “linhas inacabadas”, já que plantada em um espaço-tempo ainda de exílio e solidão. Não é demais pensar-se ter sido a obra composta quando a própria poetisa vivia fora do seu lugar, em estado de exílio, portanto (PADILHA, 2017, p. 45).

Edward Said (2003, p. 52) comenta que o exilado possui uma necessidade de reconstituir uma identidade, partindo sempre de refrações e de descontinuidades, e é justamente isso que podemos ver no poema “A casa”, onde Lima busca reconstruir a casa, e reconstituir a identidade sua e de seu povo. Significativamente, o retorno à casa traduz a intenção do sujeito poético de retornar ao local de segurança, retornar onde nos enraizamos, porque, segundo Bachelard (1978, p. 200), temos um local no mundo onde é nosso espaço vital, nossa raiz, nossa casa, nosso primeiro universo.

Não por acaso, o próximo poema do livro, intitulado “A herança” (LIMA, 2004, p. 21), mostra novamente a reconstrução da casa citada por Bachelard (1978), apresentando o desejo de retorno, pelo eu lírico, à casa feliz de outrora, à casa sonhada. Vejamos o poema na íntegra:

Sei que buscas ainda  
o secreto fulgor dos dias  
anunciados.  
Nada do que te recusam  
devora em ti  
a memória dos passos calcinados.  
É tua casa este exílio  
este assombro esta ira.  
Tuas as horas dissipadas  
o hostil presságio  
a herança saqueada.  
Quase nada.  
Mas quando direito e lúgubre  
marchas ao longo da Baía  
um clamor antigo  
um rumor de promessa  
atormenta a Cidade.  
A mesma praia te aguarda  
com seu ventre de fruta e de carícia  
seu silêncio de espanto e de carência.  
Começarás de novo, insone  
com mãos de húmus e basalto  
como quem reescreve uma longa profecia.

O sujeito poético faz com que o passado retorne. As lembranças dos dias anunciados, o compromisso histórico na poesia de Conceição Lima trazem forte ligação com a corrente poética seguida por Alda Espírito Santo. Ambas trazem em seu caráter poético o sentimento da responsabilidade de situar seu leitor em relação aos fatos históricos que envolvem o arquipélago, porque, como afirma Tutikian (2012, p. 82), “de fato, a história do país está lá, e o processo do colonialismo foi tirânico, paternalista, perverso, de sobreposição cultural, de exploração”, então Lima reconstrói poeticamente a história de São Tomé e Príncipe, trazendo o drama do colonialismo e suas sequelas. Lima traz a problemática do reconhecimento da

necessidade da recuperação da identidade nacional após a independência e os problemas que com ela vieram:

A identidade de uma nação passa a relacionar-se a uma série de elementos que vão da língua à tradição, passando pelos mitos, folclore, sistema de governo, sistema econômico, crença, arte, literatura, etc., passado e presente, mesmo e outro, não sendo, portanto, um fenômeno fixo e isolado. É a crise de identidade que termina colocando em risco as estruturas e os processos centrais das sociedades, abalando a velha estabilidade no mundo social. [...] (TUTIKIAN, 2006, p. 11-12).

Em seguida, mais uma vez, o eu lírico trata do exílio e, recorrendo novamente a Said (2003, p. 46), fica claro que o sentimento mostrado no poema é justamente a dor da fratura incurável entre o ser humano e seu lugar natal, causada pelo exílio. Lima termina o poema como que acalmando toda a dor na esperança do retorno à casa, ao lugar de segurança e, neste ponto, outra característica também encontrada em Espírito Santo, a ligação com a terra-mãe nas “mãos de húmus e basalto” que Padilha (2017, p. 47) diz “acasalar maciez e dureza ao adentrar no útero da casa”.

Assim, Conceição Lima segue e agora traz no poema “Os heróis” (LIMA, 2004, p. 23), que vem na sequência também no livro, a resistência herdada de Alda Espírito Santo ao tratar dos “mortos que morreram sem perguntas”. Aqui, o sujeito poético rememora e canta a volta dos heróis que perguntam sobre os seus feitos. A história do arquipélago continua sendo contada, continua renascendo diretamente do útero da casa, em plena praça, que pode ser entendida como uma metáfora do arquipélago:

Na raiz da praça  
sob o mastro  
ossos visíveis, severos palpitam.  
Pássaros em pânico derrubam trombetas  
recuam em silêncio as estátuas  
para paisagens longínquas.  
Os mortos que morreram sem perguntas  
regressam devagar de olhos abertos  
indagando por suas asas crucificadas.

Os heróis a que o título se refere são os heróis oficiais, pois a história de São Tomé e Príncipe os reconhece como tal, porém, assim mesmo, adiante no poema “Proposta” (LIMA, 2004, p. 31), Conceição Lima declara por meio do sujeito poético que o arquipélago ainda é uma terra sedenta de heróis, porque a obra consiste também, segundo afirma Secco (2017, p. 122), num constante estado de vigília e de denúncia.

Na viagem uterina sugerida por Lima (2004) em sua coletânea de poemas, podemos retornar onde todos os sentimentos foram gerados, para que assim possa ser reabitado, não só

o país, mas a própria poesia. Dessa forma, a poetisa nos leva no poema “Roça” (LIMA, 2004, p. 30) à lembrança das roças de cacau e do café, onde os antigos santomenses deixaram suas vidas. Vejamos o poema na íntegra:

Perguntam os mortos:  
 Porque brotam raízes dos nossos pés?  
  
 Porque teimam em sangrar  
 Em nossas unhas  
 As pétalas dos cacauzeiros?  
 Que reino foi esse que plantamos?

A problemática de tudo que foi sonhado e não acontece vem à tona neste poema, quando o sujeito poético se faz como a voz dos mortos que indagam pelos resultados de todos os sacrifícios que ainda sangram em suas unhas. Agora, passada a “euforia” da independência, o sujeito poético incorporado por Lima nos mostra uma lucidez capaz de denunciar que ainda não aconteceram os sonhos de outrora.

Alda Espírito Santo se encontra homenageada na coletânea *O útero da casa* no poema “Gravana” (LIMA, 2004, p. 50). Lima parece tecer, nos versos do poema, uma conversa com Espírito Santo, com quem a poetisa teve uma proximidade tanto na poesia quanto na vida pessoal, pelas vezes que esteve, nas suas idas e voltas, em seu país natal.

Na nossa terra, amiga, há um tempo  
 de silêncio e caules ressequidos  
  
 Chega com metacarpos definhados  
 quando na úbua<sup>77</sup> desfalece a trepadeira  
  
 Entra com o bafo poeirento  
 rarefeitas as unhas, candrezados<sup>78</sup> os ramos  
 e ulula<sup>79</sup> de mansinho nos bananais  
 como um melancólico aviso  
  
 É um tempo de folhas sem orvalho e mem-lôfi<sup>80</sup>  
 de pagauês<sup>81</sup> doridos, carentes de leite  
 de soturna claridade ao pôr do sol  
  
 A fria brisa nos diz que esse tempo virá  
 E cobertas de pó  
 ficarão as hastes do pilincano<sup>82</sup>

<sup>77</sup> Vedação em crioulo forro (LIMA, 2004, p. 64).

<sup>78</sup> Atrofiado, definhado em crioulo forro (LIMA, 2004, p. 61).

<sup>79</sup> Falar como aves noturnas, vociferar (LIMA, 2004, p. 64).

<sup>80</sup> Redemoinho, deslocação veloz de massas de ar frequente na estação seca e anunciadora de tempestade na estação das chuvas. Segundo um mito santomense, aquele que for colhido pelo epicentro será transportado para paragens imaginárias (LIMA, 2004, p. 62).

<sup>81</sup> Tradução literal, “apaga o olho”. Espécie da flora santomense, assim chamada porque o abundante visco leitoso que segrega provoca cegueira momentânea (LIMA, 2004, p. 63).

imoladas ao hálito da terra

Será triste o rio e seu nome  
na lonjura do vági<sup>83</sup>

mortas estarão as casas e suas janelas  
morto o suim-suim<sup>84</sup> e seu canto  
morto o macucú<sup>85</sup> e a ubaga<sup>86</sup> velha

A pele de pitangueiras e salambás<sup>87</sup> beberá  
das frutas torrenciais a lembrança  
porque o luchan<sup>88</sup> estará morto  
amiga

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.

Tão significativo quanto os versos do poema acima é o próprio título a ele atribuído. Com uma dedicatória abaixo do título, dedicando-o à Alda Espírito Santo, o título “Gravana”, que é como se chama um vento que sopra no Golfo da Guiné e em São Tomé e Príncipe, vem de forma simbólica comparar Espírito Santo a esse vento que trará consciência e lembrança capazes de ressuscitar o povo santomense.

Uma característica notável e, também, estratégica que Lima utiliza neste poema, é o uso da língua em *crioulo forro* e *languê*, confirmando e marcando a volta ao útero, às raízes do arquipélago. Essa estratégia literária é vista por Ana Mafalda Leite (2012) como uma espécie de hibridação, feita por uma espécie de combinações e recombinações linguísticas provenientes de mais de uma língua, com termos em *languê* e *crioulo forro*.

A hibridação surge como a recriação sintática e lexical e através de recombinações linguísticas, provenientes, por vezes, mas nem sempre, de mais do que uma língua [...]. No caso de escritores bilíngues, cujo contato com a ruralidade é mais íntimo e próximo, há uma espécie de “interseccionismo” linguístico, em que prolongamentos de frases se continuam em diferentes línguas, alternando ou imprimindo ritmos, assim como fazendo irromper, recuperadas, diferentes cosmovisões [...] (LEITE, 2012, p. 139-140)

---

<sup>82</sup> Corruptela de pelicão, espécie hipericácia abundante na flora santomense (Lat: *hyperium perforatum*) (LIMA, 2004, p. 63).

<sup>83</sup> Grotta em crioulo forro (LIMA, 2004, p. 64).

<sup>84</sup> Em crioulo forro e em languê: pássaro pequeno e multicolor que pode ser encontrado a debicar à beira dos quintais (Lat: *uraenginthus angolensis*) (LIMA, 2004, p. 64).

<sup>85</sup> Em crioulo forro, pedras, habitualmente três ou quatro, que suportam painéis ao lume (LIMA, 2004, p. 62)

<sup>86</sup> Em crioulo forro, panela da terra (LIMA, 2004, p. 64).

<sup>87</sup> Árvore de frutos (do mesmo nome) pequenos, arredondados e ligeiramente achatados, cuja casca, quando maduros, é de um preto retinto e aveludado (LIMA, 2004, p. 63).

<sup>88</sup> Em crioulo forro, localidade de aglomerados dispersos; quintal grande de família; espécie de terreiro situado no interior da ilha, à volta do qual estão dispostas casas de pessoas ligadas por laços de consanguinidade (LIMA, 2004, p. 62).

A existência de um legado de Alda Espírito Santo para Conceição Lima neste poema está nítida na última estrofe, quando o sujeito lírico declara que a voz de imbondeiro de Espírito Santo é a esperança ainda viva de ressurreição de um povo que dorme após os anos de utopia. A praça a se resgatar mais uma vez se mostra metaforicamente como sendo o país de São Tomé e Príncipe. A voz de Espírito Santo crescerá do barro, da terra, do solo onde estão os mortos, os quais têm uma participação contínua na vida dos africanos.

#### 4.2 A DOLOROSA RAIZ DO MICONDÓ

Na coletânea publicada no livro *A dolorosa raiz do Micondó* (2006), composta por um conjunto de 27<sup>89</sup> poemas, percebemos que há uma certa continuidade em relação à obra anterior quanto à representação dos lugares e de força coletivos e individuais, como afirma Padilha (2017, p. 49).

Russel G. Hamilton (2006, p. 257) relata que a mesma índole intimista enfocada por Lima em seu primeiro livro encontra-se neste segundo. Ele ainda afirma que o título metafórico da obra está relacionado a questões de origem.

O título da obra traz a representação da árvore do micondó, ou imbondeiro, que é considerada árvore sagrada em várias regiões africanas. Existem vários mitos sobre a existência do micondó, o que faz com que, na obra, a árvore assuma o papel de personagem como se fosse a casa, a origem. Suas raízes “dolorosas”, como o título propõe, fazem alusão ao período de sofrimento a que o povo santomense foi submetido durante a colonização. Quanto à árvore, usada simbolicamente no livro, Hamilton (2006) nos diz:

[...] Antes de mais, convém notar que o micondó é uma espécie, nativa de São Tomé e Príncipe, do baobá, uma árvore encontrada em grande parte da África, ao sul do Saara. O baobá tem um tronco enorme, e a árvore pode atingir uma altura de 23 metros e tem raízes que penetram à terra profundamente. Além do mais, a vida dessa árvore tropical é capaz de exceder 2.000 anos. Devido a suas proporções gigantescas e a sua longa vida, assim como aos seus benefícios econômicos, os povos indígenas têm micondó/baobá em alta estima. Para muitos é uma árvore simbólica, mítica e mesmo sagrada. [...] (HAMILTON, 2006, p. 257).

Conceição Lima traça entre as estrofes e os versos, uma teia de relacionamentos intimistas que fazem com que a árvore do micondó represente os laços familiares e suas raízes, e que o tronco e folhas estejam para o poema assim como os laços parentais estão para

---

<sup>89</sup> O poema “São João da Vargem” (p. 57) está dividido em três partes (“I O anel das folhas”, “II A sombra do quintal”, “III As vozes” e “IV Os olhos dos retratos”, mas nesta contagem está sendo considerado como apenas um poema, embora tenha mais de um título).

as famílias. A poetisa já usa dessa mesma inspiração poética no seu primeiro livro, o qual vem, em alguns poemas, com dedicatórias a alguns familiares.

Retornando aos apontamentos de Hamilton (2006):

[...] Constata-se que a “raiz do micondó” alude à lastimosa tenuidade da ligação que os habitantes de São Tomé e Príncipe mantêm com os antepassados oriundos do continente africano tão próximo. E, sem dúvida, muitos dos micondós ainda vivos têm raízes ligadas ao passado longínquo, inclusive à “dolorosa” época da escravidão (HAMILTON, 2006, p. 258).

Vejamos o primeiro poema elencado nesta obra de Conceição Lima que recebe o título de “Canto obscuro às raízes” (LIMA, 2006, p. 11), onde a poetisa, por meio do eu lírico, canta a dor e a incerteza de suas raízes.

O poema se baseia na perspectiva de que o povo santomense nasceu de uma diáspora africana, ou seja, historicamente falando, como já vimos em capítulo anterior<sup>90</sup>, das primeiras mulheres escravizadas que chegaram em São Tomé e Príncipe para servir os portugueses ali instalados com o intuito de procriar e, assim, constituir um povo natural da terra. Daí a incerteza e o canto obscuro, pois não se sabe de que lugar do continente africano a ancestralidade do “natural da terra” pertence.

A poetisa faz alusão, neste poema, ao romance do norte-americano Alex Haley (1921-1992), jornalista afro-americano que escreveu o romance “Raízes”, onde conta a busca por seu “primeiro-avô”, que se dá por meio de histórias orais contadas por seus parentes, logo após ele viaja para Gâmbia e, através de um relato de um “*griot*”, descobre a identidade e a história de seu avô Kunta Kinte (HAMILTON, 2006, p. 259).

Dessa forma, Lima faz, nos versos do longo poema, alusões à busca de Alex, mas citando que a busca do eu lírico não teve o mesmo sucesso pelo motivo de que suas raízes são obscuras.

O poema começa assim.

Em Libreville<sup>91</sup>  
Não descobri a aldeia do meu primeiro avô.

Não que me tenha faltado, de Alex,  
a visceral decisão.  
Alex, obstinado primo  
Alex, cidadão da Virgínia  
que ao olvido dos arquivos  
e à memória dos *griots* Mandinga  
resgatou o caminho para Juffure  
a aldeia de Kunta Kinte

<sup>90</sup> cf. p. 12-13.

<sup>91</sup> Capital do Gabão.

seu último avô africano  
primeiro na América.

Depois de citar a certeza de Alex, quando encontrou sua raiz parental africana, o sujeito poético começa a cantar a sua incerteza. Faz alusão aos lugares que Alex descobriu ser o paradeiro de Kunta Kinte, e canta a dor de, agora, o seu antepassado ter partido e ter chegado “de tão perto e de tão longe”, ou seja, sua história, suas “dolorosas raízes”, se perderam diante de seus olhos:

Digamos que o meu primeiro avô  
Meu último avô continental avô  
que da margem do Ogoué<sup>92</sup> foi trazido  
a à margem do Ogoué não tornou decerto

O meu primeiro avô  
que não se chama Kunta Kinte  
mas, quem sabe, Abessole<sup>93</sup>

O meu primeiro avô  
que não morreu agrilhado em James Island<sup>94</sup>  
e não cruzou, em Gorée<sup>95</sup>, a porta do inferno

Ele que partiu de tão perto, de tão perto  
Ele que chegou de tão perto, de tão longe

Ele que não fecundou a solidão  
nas margens do Potomac<sup>96</sup>

Em seguida, o sujeito poético diz que como seu antepassado, suas raízes foram perdidas em meio à escravidão e à diáspora. Fala também que sua ancestralidade e seu nome foram perdidos quando o avô desconhecido não conseguiu deixar um legado com um nome:

Ele que não odiou a brancura dos algodoais  
Ele que foi sorvido em chávenas<sup>97</sup> de porcelana  
Ele que foi comprimido em doces barras castanhas  
Ele que foi embrulhado em chiques papéis de prata  
Ele que foi embalado para presente em caixinhas

O meu concreto avô  
que não se chamava Kunta Kinte  
mas talvez, quem sabe Abessole

O meu oral avô  
não legou aos filhos  
dos filhos dos seus filhos  
o nativo nome do seu grande rio perdido.

<sup>92</sup> Principal rio do Gabão.

<sup>93</sup> Um africano que veio da margem do rio Ogoué no Gabão.

<sup>94</sup> Ilha onde, supostamente, segundo o romance “Raízes”, Kunta Kinte teria morrido.

<sup>95</sup> Ilha da Gâmbia onde se praticava o tráfico de escravos.

<sup>96</sup> Rio americano por onde vários negros escravizados eram levados.

<sup>97</sup> Taça pequena com asas onde se servem bebidas quentes.



Na curva onde aportou  
 a sua condição de enxada  
 no húmus em que atolou  
 a sua acossada essência  
 no abismo que saturou  
 de verde a sua memória  
 as águas melancolizam como fios  
 desabitadas por pirógas e hipopótamos.

O poema continua com o eu lírico seguindo a mesma ideia central que é a sua falta de referência identitária. Nas estrofes a seguir, vemos o canto da retirada de seus valores, o roubo da identidade, o roubo de sua essência. O sujeito poético mostra suas indefinições quando cita o rio santomense e o rio do Gabão. Em seguida, o eu lírico mostra que seu avô pode ter confundido o crocodilo com o tubarão, porque com certeza os mares que o trouxeram o confundiram, a diáspora confunde, não se sabe mais onde está:

São assim os rios das minhas ilhas  
 e por isso eu sou a que agora fala.

Brotam como atalho os rios  
 da minha fala  
 e meu trazido primeiro avô  
 (decerto não foi Kunta Kinte,  
 porventura seria Abessole)  
 não pode ter inventado no Água Grande  
 o largo leito do seu Ogoué

Disperso num azul sem oásis  
 talvez tenha chorado meu primeiro avô  
 um livre, longo, inútil choro

Terá confundido com um crocodilo  
 a sobra de um tubarão.

Terá triturado sem ilusão  
 a doçura de um naco de mandioca.  
 Circunvagou nas asas de um falcão.

Agora, o sujeito poético declara que aos poucos foi perdendo sua identidade, a qual foi roubada pela forma como o país surgiu, pelo modo como seu povo nasceu. A inveja que o eu lírico diz que seu avô teria sentido era a inveja da liberdade de poder ter uma identidade, o que dele foi retirado pelo passar do tempo. E para onde quer que ela tenha sido levada, não pode deixar o legado do seu nome aos seus descendentes porque isso foi tirado dos africanos escravizados:

Terá invejado a liquidez de caudas e barbatanas  
 enquanto o limo dos musgos sequestrava os seus pés  
 e na impiedosa lavra de um vindouro tempo  
 emergia uma ambígua palavra

para devorar o tempo do seu nome.

Aqui terá testemunhado  
o esplendor do pôr do sol, o luar, o arco-íris.

Decerto terá pressentido a calidez dos pingos  
nas folhas das bananeiras.  
E terá sofrido no Equador o frio da Groenlândia.

Mas não legou aos estrangeiros filhos  
e aos filhos dos filhos dos estrangeiros filhos  
o nativo nome de seu grande rio perdido.

O retorno para a história de Alex, onde o eu lírico declara estar perdido também, e que ao contrário do jornalista afro-americano, não encontrou em sua grande busca o caminho para sua identidade:

Por isso eu, a que agora fala,  
não encontrei em Libreville o caminho para a aldeia de  
[Juffure  
Perdi-me na linearidade das fronteiras

O sujeito poético de Conceição Lima agora, nos versos a seguir, deixa registrado o importante papel desempenhado pelos “*griots*” nas sociedades nativas africanas. O poema traz um registro do significado dessas personagens dentro da organização social das sociedades africanas.

Os “*griots*” são os contadores de histórias africanos e são considerados sábios pela comunidade na qual está inserido. Por meio das narrativas dos “*griots*”, de geração em geração, as tradições dos povos africanos são contadas e preservadas. O termo pertence ao vocabulário francófono e significa narrador, contador de histórias. Segundo Amadou Hambaté Bâ (2010), os *griots* também são vistos como animadores públicos, ou seja, animadores de recreações públicas, trovadores e menestréis. Ele ainda informa que durante muito tempo, os *griots* foram vistos, de forma errônea, como os únicos “tradicionalistas” e, assim, ele classifica tal personagem em três categorias:

- a) **os *griots* músicos**, que tocam qualquer instrumento (monocórdio, guitarra, cora, tantã, etc.) Normalmente são excelentes cantores, preservadores, transmissores da música antiga e, além disso, compositores;
- b) **os *griots* “embaixadores”** e cortesãos, responsáveis pela mediação entre as grandes famílias em caso de desavenças. Estão sempre ligados a uma família nobre ou real, às vezes a uma única pessoa;
- c) **os *griots* genealogistas**, historiadores ou poetas (ou os três ao mesmo tempo), que, em geral, são igualmente contadores de histórias e grandes viajantes, não necessariamente ligados a uma família (HAMBATÉ BÂ, 2010, p. 193).

Devido à grande importância dos “*griots*” dentro da organização social tradicional africana, Lima canta nos versos a seguir o resultado da falta de tais personagens para a manutenção e para a permanência identitária de um povo. A partida dos “*griots*” significa a perda dos registros da identidade, da tradição de toda uma população.

E os velhos *griots*  
os velhos *griots* que detinham os segredos  
de ontem e de antes de ontem

Os velhos *griots* que pelas chuvas contavam  
a marcha do tempo e os feitos da tribo

Os velhos *griots* que dos acertos e erros  
forjavam o ténue balanço

Os velhos *griots* que da ignóbil saga  
guardavam um recto registo

Os velhos *griots* que na íris da dor  
plantaram a raiz do micondó  
partiram  
levando nos olhos o horror  
e a luz da sua verdade e das suas palavras

O sujeito poético prossegue relatando os resultados de toda essa perda:

Por isso eu que não descobri o caminho para Juffure  
eu que não dançarei sobre o pó da aldeia do meu primeiro  
[avô  
meu último continental avô  
que não se chamava Kunta Kinte mas talvez, quem sabe,  
[Abessole

Eu que em cada porto confundi o som da fonte submersa  
encontrei em ti, Libreville, o injusto património 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.

Por isso percorri os becos  
as artérias do teu corpo  
onde não fenecem arquivos  
sim palpita um rijo coração, o rosto vivo  
uma penosa oração, a insana gesta  
que refunda a mão do meu pai  
transgride a lição de minha mãe  
e narra as cheias e gravanas, os olhos e os medos  
as chagas e desterreros, a vez e a demora  
o riso e os dedos de todos os meus irmãos e irmãs.

Que nenhum idioma nos proclame ilhéus de nós próprios  
vocábulo que não és  
Mbanza Congo  
mas podias ser  
Que não és

Malabo  
 poderias ser  
 Que não és  
 Luanda  
 e podias ser  
 Que não és  
 Kinshasa  
 nem Lagos  
 Monróvia não és, podias ser.

A problemática das diferenças sociais também é tratada pelo sujeito poético quando mostra nos versos a seguir os grandes contrastes existentes no arquipélago. Essa é mais uma característica em Conceição Lima, que se pode dizer fazer parte do legado de Alda Espírito Santo, a preocupação com a situação social do país e a lucidez para tratar desses assuntos:

Nascente e veia, profundo ventre  
 Conheces a estrutura que sabota os ponteiros:  
 Novos sobas, barcos novos, o conluio antigo.

E consumes a magreza dos celeiros  
 num bazar de retalhos e tumultos  
 Petit Paris!  
 onde tudo se vende, se anuncia  
 onde as vidas baratas desistiram de morrer.

Medram quarteirões de ouro  
 Nos teus poros – diurnos, desprevenidos.  
 Medra implacável o semblante das mansões  
 Medram farpas na iníqua muralha  
 e um taciturno anel de lama em seu redor.

A chuva tem agora a cadência de um tambor  
 outro silêncio se ergue  
 no vazio dos salões das *coiffeuses*.

E no rasto do tam-tam revelarei  
 o medo adolescente encolhido nas vielas  
 beberei a sede da planta no teu grão.

Amarino Oliveira Queiroz (2014, p. 227) afirma que o verbo enunciado por Conceição Lima nos coloca a par de um eu lírico que se apresenta por vezes de forma solitária, onde se pode confundi-lo com a trajetória particular da autora, porém, ao mesmo tempo, o mesmo eu lírico se mostra reverberando um lugar de fala transnacional e múltipla.

Já para Hamilton (2006, p. 260), está claro que o sujeito poético, a partir desse ponto do poema, se declara sendo a própria poetisa.

Nos versos a seguir, vemos a afirmação dos dois estudiosos acima, pois ela se declara como o próprio sujeito poético, para depois se mostrar numa identidade múltipla e representativa de todos os santomenses:

Eu que trago deus por incisão em minha testa  
e nascida a 8 de Dezembro  
tenho de uma madona cristã o nome.

A neta de Manuel da Madre de Deus dos Santos Lima  
que enjeitou santos e madre  
ficou Manuel de Deus Lima, sumu sun Malé Lima  
Ele que desafiou os regentes intuindo nação –  
descendente de Abessole, senhor de abessoles.

Eu que encrespei os cabelos de san Plentá, minha três vezes  
[avó  
e enegreci a pele de san Nôvi, a soberana mãe do meu pai

Eu que nos espelhos tropeço  
na frente dos meus avós...

Eu e o temor do batuque da puíta<sup>98</sup>  
o terror e fascínio do cuspidor de fogo

Eu e os dentes de pàuen<sup>99</sup> 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 do 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.

A partir daqui, o poema demonstra uma ancestralidade angolana na voz poética que canta seus versos, Akiz Neto (2015) diz que Angola está presente no coração santomense, e cita o caso da dança puíta, citada nos versos desse mesmo poema aqui analisado:

A voz poética de Conceição Lima demonstra que no coração santomense está Angola, desde a *pwita* que neutraliza a inércia dos corpos, ainda que em efémera mobilidade, passando pela língua e pelo oceano comuns que nos une, – o Português, e o Atlântico – precisamente desde o mar do Namibe (cidade portuária de Moçâmedes ou de *Bisingu Bitotu* – Angola) que tende a ter início com o mesmo instrumento musical, de onde era a proveniência do peixe seco, vulgarmente tratado pelos santomenses de *mussambê* (de Moçâmedes) à ilha de São Tomé e Príncipe. [...] (AKIZ NETO, 2015, p. 22).

<sup>98</sup> Cerimônia investida de funções curativas e exorcizantes, marcada por um vertiginoso compasso musical e de dança. Originária de Angola e preservada por gerações sucessivas de serviçais, a puíta organiza-se em terreiros com a assistência formando um cordão no centro do qual pares de dançarinos vão progredindo, ora afastando-se ora aproximando-se, até que os corpos se chocam entre estridentes aplausos.

<sup>99</sup> Figura de contornos mitológicos, canibal; pessoa voraz, insaciável. Provável corruptela de Pahuin, grupo de etnia Fang que habita o Gabão, os Camarões e a Guiné Equatorial.

O poema segue com o eu lírico situando-se numa mistura de personalidades, demonstrando, dessa forma, o mosaico cultural que a miscigenação, principal característica da formação de São Tomé e Príncipe, tem como base. Portanto, o incansável desejo da busca pelo avô, que simboliza sua identidade primeira, persiste até o último verso. É preciso encontrar a raiz primeira do grande micondó:

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 nesta lista, escarificada face  
 Eu e nossa vesga, estratificada base  
 Eu e a confusa transparência deste traço.

Eu que degluti a voz do meu primeiro avô  
 que não se chamava Kuta Kinte  
 mas talvez, quem sabe, Abessole

Meu sombrio e terno avô  
 Meu inexorável avô  
 que das margens do Benin foi trazido  
 e às margens do Benin não tornou decerto

Na margem do Calabar foi colhido  
 e as águas do Calabar não voltou decerto

Nas margens do Congo foi caçado  
 e às margens do Congo não tornou decerto

Da nascente do Ogoué chegou um dia  
 e à foz do Ogoué não voltou jamais.

Eu que em Libreville não descobri a aldeia  
 do meu primeiro avô

Eu, a peregrina que não encontrou o caminho para Juffure  
 Eu, a nómada que regressará sempre a Juffure.

O deslocamento preciso e consciente que a poetisa Conceição Lima mantém nos versos, cada vez mais reforçam a característica contemporânea apontada por Agambem (2009). Lima faz questão de refletir os feitos antigos para os tempos atuais. Com essa atitude, a poetisa usa os acontecimentos e as atitudes como a forma de um espelho, onde no hoje refletem-se as ações do ontem para mostrar e provocar as consciências acerca dos sonhos de outrora que ainda não se realizaram no presente.

No poema de título “*Antiepopeia*” (LIMA, 2006, p. 20), a poetisa traz à tona a história de um rei Manicongo<sup>100</sup>, do Reino do Congo, que trocou a liberdade de seu povo por propinas do colonizador. A história de Manicongo nos revela que até seu próprio nome foi trocado por um nome católico, demonstrando a tamanha entrega cultural e material a que o rei se submeteu. Vejamos o que Rui de Pina<sup>101</sup> relata em sua Crônica ao Rei D. João II:

*E, posto El-Rei em pé ante o Altar Maior com os seus, frei Johan começou o dicto ofício e acabou com muita devaçam. E El-Rei havia nome Monymolyanymy e, por amor d’El-Rei escolheu seu nome de Johane e chamou-se Dom Johan e os outros fidalgos seendo no começo do ofício, perguntados de que nomes se queriam chamar, disseram que o cargo disso deixavam a seus padrinhos que lhes dessem os nomes, segundo os tinham os fidalgos da Casa d’El-Rei de Portugal. E o primeiro houve nome Dom Francisco e o segundo Dom Gonçalo e o terceiro Dom Jorge e o quarto Dom Lopo e o quinto Dom Diego e o sexto Dom Rodrigo. Os quaaes fidalgos com El-Rei receberam ágoa do sancto baptismo com muita devaçam e boas vontades e logo disseram missa ao dicto Rei, novo Rei Dom Johan, a que guardaram e fizeram todalas cerimónias de Rei de que ele muito sentia e mostrava que se alegrava. E foi isso fecto com muito louvor e serviço de Deos e grande exalçamento da sua sancta fé (PINA, 1992, p. 149).*

O Reino do Congo era constituído por uma sociedade dividida e baseada na monarquia, onde os portugueses encontraram grande dificuldade de penetração devido à variação linguística e devido à formação social solidificada. A única maneira foi a inserção do catolicismo e a compra dos reis, que trocaram as suas culturas por presentes, dessa forma, aos poucos, os portugueses foram conquistando o Reino do Congo. Conceição Lima, então, nesse poema, traz à tona as falhas do sistema, ela faz alusões, quando se desloca, que tudo que acontecia antes está sendo repetido hoje. Assim, a poetisa demonstra o seu sentimento vigilante e seu posicionamento, que estão sempre presentes e nítidos na consciência de seu sujeito poético.

O poema nos remete ao que afirma Inocência Mata:

[...] Mesmo tratando-se de uma visão pessoalizada de um tempo histórico que expressa, ao mesmo tempo, a perspectiva desse tempo, essa poesia é, e não apenas nesse campo, um grito contra a “ordem” pós-colonial, ao pôr em contraste o *ideal* e o *real* (MATA, 2006, p. 247).

O poema segue na íntegra:

Aquele que na rotação dos astros  
e no oráculo dos sábios  
buscou de sua lei e mandamento  
a razão, a anuência, o fundamento

<sup>100</sup> Manicongo ou Mwenekongo era o título dos governantes bacongos do Reino do Congo.

<sup>101</sup> Escrivão, secretário e responsável pela recolha e elaboração das crônicas dos feitos de Dom Afonso V e Dom João II. Em 1497, recebeu de Dom Manuel, o ofício de guarda-mor da Torre do Tombo (RADULET, 1992, p. 9).

Aquele que dos vivos a lança e o destino detinha  
Aquele cujo trono dos mortos provinha

Aquele a quem a voz da tribo ungiu  
chamou rei, de poderes investiu

Por panos, por espelhos, por missangas  
por ganância, avidez, bugigangas  
as portas da corte abriu  
de povo seu reino exauriu.

Os poemas de Conceição Lima que se posicionam de maneira a vigiar a situação pós-colonial e, mais precisamente, a situação do país no pós-independência, nos lembram a lucidez da forma pela qual a personagem “Sem Medo”, do romance “Mayombe”, de Pepetela, vê o futuro de seu povo após a conquista de seus destinos:

– Os homens? – Sem medo sorriu tristemente. – Os homens serão prisioneiros das estruturas que terão criado. Todo organismo vivo tende a cristalizar, se é obrigado a fechar-se sobre si próprio, se o meio ambiente é hostil: a pele endurece e dá origem a picos defensivos, a coesão interna torna-se maior e, portanto, a comunicação interna diminui. [...] (PEPETELA, 2013, p. 111).

A coletânea de poemas que são apresentados em *A dolorosa raiz do micondó* (2006), como já dito, se apresenta de forma a continuar o que foi cantado em versos na primeira obra da poetisa. Agora, o sujeito poético está entre os escombros da casa, a reconstruindo a partir desse estado. Também já foi citada a característica de contemporaneidade que faz com que seu sujeito poético se desloque e nesse deslocamento consiga visualizar com maior clareza a situação em que seu país e seu povo se encontram. Sendo assim, não podia em sua obra deixar de existir um espaço, um poema que falasse principalmente sobre o Massacre de Batepá, tratado também com muito fervor por Alda Espírito Santo. Em Lima, vemos esse acontecimento tratado no poema de nome “1953” (LIMA, 2006, p. 25).

Russel Hamilton (2006, p. 263) aponta a primeira estrofe do poema e relata que Conceição Lima traz uma espécie de reportagem sobre alguns eventos históricos e violentos que ocorreram em várias partes da África. Aqui, também, relembremos a linearidade do sujeito poético de Lima com o de Espírito Santo, que também apresentava uma lucidez e uma preocupação em evocar, em seus versos, não apenas as personagens mártires<sup>102</sup> de seu arquipélago, mas de todo o continente africano. Segue o poema na íntegra:

Um vento desgrenha  
de lés a lés as marés do Sara  
Em Kano a insurreição está nas ruas

---

<sup>102</sup> cf. p. 80.



Centuriões gauleses esvaziam o trono de Marrocos  
 Kykuyuland vinga o opróbrio numa orgia de sangue  
 E na primeira das nações, Kwame<sup>103</sup>, o Africano  
 projecta a visão de um destino sem fronteiras.

Ó penal colónia que no Equador contorces  
 sem sentir do Kabaka<sup>104</sup> a exilada dor  
 Arquipélago sobre as rasgadas tripas fechado  
 Mar de Fernão Dias pelo frio varado  
 Ó algas marinhas, ó pedras dos rios!

Lulas sem olhos encalham nas praias  
 Pombas sem asas despenham nas ondas  
 Há sangue, há pus no vão das escadas  
 Gemem passos em fuga nas matas da ilha.

Casas da vila sublevada, nativas tábuas  
 Dizei do medo que em vós os prumos gela  
 Dizei dos varões arrebanhados, dizei!  
 Da sua culpada inocência dizei!

Ó vento do Sara que não sentes  
 nos terreiros  
 um furacão ávido de cifrões

Vento do sul que não ouves nos cacaueiros  
 um tufão cioso de escravos dedos

Visionário que em outra ilha  
 convocas do mapa os fragmentos:

acaso conheces de Cravid<sup>105</sup> as penas?  
 Viste a heróica tristeza dos seus ombros?

Como uma espécie de clamor, o eu lírico dialoga em versos com o líder africanista Kwame e, ao mesmo tempo, que exalta o sucesso de seu empreendimento na libertação de seu país, chora pelo arquipélago que, na sua condição insular, sofreu as barbáries colonialistas pelas mãos do Coronel Gorgulho em fevereiro de 1953.

Nos versos a seguir, é possível perceber que o clamor melancólico e dolorido do sujeito poético trata a africanidade como uma unidade, ou seja, Kwame não é apenas de Gana, ele é africano, e São Tomé e Príncipe é África. Essa é a visão do sujeito poético em Conceição Lima e, também, em Alda Espírito Santo, a unificação de todo um continente, todos contra as mazelas sociais originadas pelo regime colonial.

Tão longe, na aurífera costa  
 Quem te levaria do torpe vendaval as novas?

<sup>103</sup> E. Kwame Nkrumah (1909-1972), primeiro-ministro de Gana e primeiro presidente da ex-colônia britânica, considerado o arquétipo de líder africanista. Gana foi o primeiro país da África, ao sul do Saara, a livrar-se do domínio colonial (RUSSEL, 2006, p. 263).

<sup>104</sup> Título do rei de Buganda, atual Uganda. O então monarca foi exilado pelos ingleses em 1953.

<sup>105</sup> Sobrevivente do Massacre de Batepá.

Quem te mostraria a cela, a tumba  
Onde arfaram como peixes sem guelra?

Não te endoideceram os berros, não ouviste as súplicas  
gota a gota se esvaindo como soluços  
de um viril riacho em agonia.

E que dirias, triste profeta, às mães dos assassinados?  
Que dirias aos anciãos humilhados?  
Que dirias ao silêncio dos torturados?

Que dirias da corrente no pé que pontapeia  
Da mordada na boca que a intimação transporta  
O escravo estigma na mão que executa?

Que dirias do rancor, a sanha do sodé mato<sup>106</sup>  
A indizível traição de Zé Mulato  
Que dirias da sentença, a fria decisão do carrasco entronizado?

Oh, os forros, mestre, e seu justo horror da agrária servidão!  
Os forros e suas plantações expropriadas, seus domínios  
[extorquidos  
Os forros e seus servos, seus moleques perdidos  
Os forros e seu desprezo dos gabões<sup>107</sup> escravizados  
Os forros e seu injusto modo de amar a liberdade!

Que dirias tu, Kwame, aos forros massacrados  
Que lhes dirias se do crime novas te chegassem?

À sombra do micondó talvez meditasses  
na sua inocência, sua culpa, seu tardio pranto  
Talvez enxugasses com a fímbria do teu manto  
a assustada baba de um pequeno órfão

Na construção de seu diálogo, agora o eu lírico cita para Kwame a presença de personagens do Massacre de Batepá, tais como Cravid<sup>108</sup> e Salustino da Graça do Espírito Santo<sup>109</sup>. O primeiro, um dos sobreviventes, e o segundo, considerado pelo Coronel Gorgulho, um dos articuladores de um levante contra seu governo.

Ou lentamente percorresses com Cravid e Salustino  
os ecos da dor na orla da praia ultrajada.

Talvez penetrasses a clandestina sombra da gleba  
e com os forros e os filhos dos forros  
com os minu iê<sup>110</sup> e os filhos dos minu iê  
com os angolares e os filhos dos angolares  
com os kavedê<sup>111</sup> e os filhos dos kavedê

<sup>106</sup> Soldado do mato, cipaio, efetivo do Corpo da Polícia Indígena constituído por serviçais. A força foi mobilizada pelo governador Carlos Gorgulho contra os forros na repressão de 1953.

<sup>107</sup> Termo pejorativo cuja origem remete aos escravos levados do Gabão e genericamente designativo dos serviçais idos do continente.

<sup>108</sup> Sobrevivente da repressão de 1953.

<sup>109</sup> *cf.* p. 23.

<sup>110</sup> Natural da Ilha do Príncipe.

<sup>111</sup> Caboverdianos.

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.

Talvez ao escutar a voz erguida do teu sonho  
 Talvez ao sentir o fervor da tua árdua, concreta utopia  
 um velho pescador sem mar e sem nome soluçasse.

Talvez uma híbrida mulher soltasse as verdes tranças e  
 [cantasse.

Então forros, todos livres, todos tongas<sup>112</sup>  
 contigo aconchegados à volta da fogueira  
 partilhassem da crioula catchupa<sup>113</sup> os grãos de milho  
 e juntos bebessem da cabaça o fresco vinho.

Mas como podias tu, na contracosta,  
 conhecer o oculto crime e seu tamanho?

Pioneiro da dolorosa emergência  
 artesão desta demorada era  
 tenaz caminhante!

Agora, o sujeito poético partirá para um canto que fala sobre os projetos urbanísticos almeçados pelo governador Carlos de Souza Gorgulho, os projetos que serviram como um estopim inicial para todo o massacre, onde o governador fazia com que as pessoas trabalhassem na construção urbana do arquipélago a troco de salários muito baixos<sup>114</sup>.

Olha e vê como são introvertidos os muros da Avenida  
 [Marginal  
 Vê como são circunspectos os telhados da Avenida Marginal  
 Ouve como arquejam os tijolos dos chalés da Marginal  
 Sente a brisa quando roça os cabelos das palmeiras  
 nas artérias da cidade.

É o espírito dos que plantaram morrendo  
 os pilares desta urbe onde rimos e fingimos  
 sofremos e mentimos. Traímos e lutamos  
 pelejamos e amamos.

E amamos, mestre, esta urbe e suas casas.  
 Amamos desta urbe os lisos muros  
 Amamos com firmeza a frontaria dos chalés.

E hasteamos a memória dos que deixaram  
 a melancolia das ossadas por herança  
 nos lugares onde agora despontam janelas e praça.

Aqui cantaremos um dia, contigo.  
 Nestes mindinhos do futuro mapa  
 contigo cantaremos, Kwame.

<sup>112</sup> Descendente de serviçais nascido no arquipélago; misto de forro e de serviçal.

<sup>113</sup> Alimento tradicional à base de milho cozido e feijão, com toucinho, peixe ou carne.

<sup>114</sup> cf. p. 24.



Ao castelo de madeira retornava  
num final de tarde igual a tantos  
quando a vencida bala lhe travou  
sem anúncio o passo.

Depois de descrever o perfil de Jovani, o sujeito poético cita o movimento de setembro de 1974, onde também podemos perceber uma linearidade com o pensamento poético e preocupado com a história que caracterizava a poesia de Alda Espírito Santo. Podemos ligar essa estrofe ao poema “S. Tomé e Príncipe: 6 de Setembro de 1974” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 117):

Setembro era o mês de 1974  
ardia em fragor a voz colectiva  
na praça marchava a colónia  
por um hino outro a nova bandeira

De pronto proclamou o país infante  
a glória do seu sangue.  
Trovas acharam no acaso grandeza  
os filhos choraram somente a sua perda.

Os mártires – dizem – são seres excepcionais, raros  
a certa luz destinados.

Não era essa, suponho, a sua sina.

Suspeito agora, ao pensar no seu corpo tombado  
sem estandarte, sem coroa, apenas morto  
que Jovani não era grande nem pequeno –  
tinha do precário labirinto o tamanho justo.

Guardou planos, afectos, rancores.  
Plantou algures um olho de mutêndê<sup>115</sup>,  
um pé de jaqueira. Tinha sonhos.  
Respirava.

Indagarei por seu perfil de sombra e avenida  
o espectro da proletária camisa –  
amanhã, o enigma negado ao transeunte.

Não pensarei em milagres, não pensarei  
na crucificação em que um homem renasceu  
sem saber ao certo porque caía.

Alda Espírito Santo em “Giovani” (1978, p. 179) diz:

As últimas balas coloniais  
Descarregaram toda uma epopeia sangrenta  
No corpo de Giovani estirado na via pública.  
As últimas balas à hora do meio dia  
Badaladas decisivas  
do Relógio da Revolução

---

<sup>115</sup> Palmeira de pequeno porte, de raiz particularmente dura e profunda.

Sepultaram o colonialismo  
 No cadafalso do Povo.  
 Giovani caído na praça  
 É o corpo do povo mil vezes assassinado.  
 As últimas balas coloniais  
 No corpo de Giovani  
 À hora do meio dia  
 Marcam a presença de Giovani  
 Presente na revolução.  
 A morte, um incidente colonial.  
 Os tiros, a Hora fo povo.  
 – O sangue de Giovani –  
 Sua contribuição  
 À Independência Total.

Assim como Alda Espírito Santo, percebemos que Conceição Lima também se preocupa com a África como um todo em seu poema. A poetisa, além de demonstrar essa africanidade latente e advinda de toda a herança poética nascida e enraizada na história política e social de São Tomé e Príncipe, apresenta também uma preocupação globalizante e pan-africana, ou seja, em seus versos podemos ver, além de mazelas do cotidiano histórico africano, problemas além do continente. O sujeito poético de Lima busca e compara, de certa forma, alguns cenários violentos pelo mundo. Vejamos o poema “Jenin” (LIMA, 2006, p. 50), que inicia falando dos destroços da cidade, onde os tratores arrastaram tudo, inclusive os sonhos, as vidas e o futuro. Jenim era um campo de refugiados na Cisjordânia:

Os *bulldozers* partem sem fanfarras.  
 Arrastam na poeira as tiras das sandálias  
 e o pavor nas asas das galinhas  
 No seu rasto agonizam as palavras  
 e o bíblico rosto das oliveiras

O fémur que perfura os escombros  
 está morto, não tem nome  
 É uma estaca de marfim  
 que brilha  
 amargamente na terra de Jenin

Amanhece em Berlim, outro lugar  
 Não na Libéria ou nos *fields* de Freetown  
 Não no refúgio de Jenin ou em redor de mim.

O próximo poema que veremos recebe o título de “São João da Vargem” (LIMA, 2006, p. 57) e é dividido em quatro partes, onde veremos a seguir a parte I, com o subtítulo “O anel das folhas”.

Segundo Laura Cavalcante Padilha (2017, p. 50), neste poema, Lima cria o jogo do ser e não ser, sendo o poema que apresenta o texto mais denso de todo o livro.

Situado, não por acaso, quase no fim do livro, o poema “São João da Vargem”, lugar onde cresceu a poetisa Conceição Lima, traz, se olharmos como uma confecção de integração com o livro “O útero da casa”, uma reconstrução que agora faz com que o sujeito poético, que no caso de Lima muitas vezes se confunde com a própria poetisa, retorne às suas imagens da infância e das coisas que marcaram seu imaginário. São as imagens da casa, do início de tudo, uma reabitação. Para Maurice Halbwachs (2006, p. 55), o reconhecimento por imagens é como reencontrar as ligações dos objetos com outros objetos que podem ser também pensamentos e sentimentos. No poema, o sujeito poético relembra objetos e pessoas.

Segue assim a primeira parte:

I  
O ANEL DAS FOLHAS

Quando eu não era eu  
Quando eu ainda não sabia que já era eu  
Quando não sabia que era quem sou  
os dias eram longos e redondos e cercados  
e as noites profundas como almofadas.

O sol nascia todos os dias e todas as tardes se despedia  
e a lua brilhava todas as noites para morrer ao amanhecer.

Na próxima estrofe, iremos visualizar o que Bachelard (1978, p. 317) nos explica como sendo uma consequência do devaneio, onde o eu lírico faz alusão à imensidão do mundo. Para o filósofo, a imensidão existe em nós mesmos e está presa a uma espécie de expansão do ser que a vida refreia, que a prudência detém, mas que retorna novamente para a solidão, é o que ele denomina de devaneio tranquilo. É assim que se encontra o sujeito poético, o mundo é grande e fechado como um anel, ao mesmo tempo grande e fechado, e o anel pertence a ela:

O mundo era grande e era fechado como um anel  
e eu era grande, eu tinha o mundo, eu tinha o anel.

Ainda considerando os apontamentos de Bachelard (1978, p. 317), observamos que a imensidão interior do sujeito poético é que dá a verdadeira significação a certas expressões do mundo que ela visualiza. Vemos a seguir, que o eu lírico narra um corpo de impressões que a fazem retornar ao seu lugar de infância. Todo esse conjunto de plantas, peças da casa e objetos e rostos compõem os ingredientes necessários para que a reconstrução para uma posterior reabitação seja feita.

Viviam plantas, viviam troncos, viviam sapos  
Vivi a escada, vivia a mesa, a voz dos pratos

um untueiro<sup>116</sup> em tamanho maior que tudo  
 fruteiras em permanente parto de gordos frutos  
 palpáveis, acessíveis, incansáveis limoeiros  
 makêkês<sup>117</sup>, beringelas, pega-latos<sup>118</sup>  
 verdes kimis<sup>119</sup>, ali dormiam longos swá-swás<sup>120</sup>  
 e o ido-ido<sup>121</sup> era a montanha cheia de espinhos  
 onde os morcegos iam cair no kapwelé<sup>122</sup>

Folhas da mina florescia em velhas painéis  
 fios d'orvalho rodeavam frescos matrusos<sup>123</sup>  
 em frente à porta havia nichos de libi d'água<sup>124</sup>  
 pinicanos<sup>125</sup>, folhas-ponto<sup>126</sup> e salakontas<sup>127</sup>.

Era uma vassoura às avessas a fyá xalela<sup>128</sup>  
 era doce o seu chá, era verde, era calmo  
 e as hastes dobradas sobre si mesmas  
 tinham nas pontas aquele perfume de eterna frescura.

Neste ponto do poema, o eu lírico retorna ao símbolo de todo seu canto, a árvore do micondó, que com suas raízes profundas simboliza a ramificação familiar do santomense representado pelo sujeito poético. O micondó que tudo sabe, que escuta segredos, mas que mesmo assim, com suas raízes doloridas sugeridas pelo título da coletânea, ainda possui frutos que balançam e não param de balançar. O micondó tem um sentido de grandeza, de altivez e representa a resistência.

Elisabeth Gonzaga Lima (2010, p. 88) afirma que o micondó irrompe com seu poder mítico e simbólico de guardar as lembranças deste universo, sinalizando para uma representação identitária local.

Inocência Mata (2004, p. 35) afirma que a memória que a poetisa tem de São Tomé e Príncipe está ligada aos lugares e aos olhares de afetividade que recebe, segundo a pesquisadora, olhares que denunciam sentimentos de partilha. Assim Lima demonstra nestes versos, ela revisita sua infância com a presença de imagens e figuras que a trazem de volta ao seu país:

<sup>116</sup> Árvore de grande porte cujos frutos, amarelos quando maduros, têm a forma de um pião.

<sup>117</sup> Hortaliça.

<sup>118</sup> Tradução literal “apanha ratos”. Planta assim chamada devido à propriedade aderente das suas flores.

<sup>119</sup> Árvore lenhosa e muito resistente, de tronco geralmente adelgado, utilizada para vedações e demarcação de terrenos.

<sup>120</sup> Cobra verde.

<sup>121</sup> Planta de folhas espinhosas.

<sup>122</sup> Armadilha para apanhar morcegos.

<sup>123</sup> Planta medicinal.

<sup>124</sup> Planta medicinal de folhas amargas.

<sup>125</sup> Corruptela de pelicão, espécie hipericácea abundante na flora santomense.

<sup>126</sup> Planta medicinal.

<sup>127</sup> Uma planta santomense.

<sup>128</sup> Chaleira; chá Gabão ou chá do Príncipe; planta aromática e medicinal.



O micondó era a força parada e recuada  
 escutava segredos, era soturno, era a fronteira  
 e tinha frutos que baloiçavam  
 nunca paravam de baloiçar.

Não havia horas, ninguém tinha pressa  
 senão minha mãe  
 E eu amava na doce vénia dos canaviais  
 o restolhar de verdes folhas e ondas mansas.

As viuvinhas e pirikitos e keblankanás<sup>129</sup>  
 – que eu rastejava para agarrar –  
 erguiam então um alarido de asas e chilreios.  
 E o mundo voava, o mundo era alto, o mundo era alado.

As borboletas que nada faziam, que só passeavam  
 tinham guache nas asas, tinham asas, eram lassas  
 e nada faziam, nada faziam, só passeavam.

Quando eu fugia com as borboletas  
 Quando eu voava com as viuvinhas  
 e me perdia nos canaviais  
 minha mãe, a voz, descia as escadas  
 aberta como uma rede.

Ao lembrar o rosto de “Dadá”, a memória do sujeito poético age como se tivesse olhando num retrato onde “cada traço de sua imagem é como um ponto de perspectiva de onde se consegue distinguir os ambientes em que o vimos” (HALBWACHS, 2006, p. 56).

Então vinha Dadá, do senhor Adálio  
 suave gigante de olhos de pomba  
 mãos de algodão p’rá me socorrer

Vinha Dadá, gigante suave e pombas nos olhos  
 vinha por mim com as mãos de algodão  
 que agora estão mortas e não me salvarão.

A primeira parte do poema termina com o sujeito poético, de forma saudosa e melancólica, declarando que o mundo lhe pertencia. O mundo lhe pertencia quando, na infância, habitava sua casa natal, seu primeiro lugar, seu lugar de segurança. Bachelard (1978, p. 207) afirma que a casa natal, mais que uma casa, é um corpo de sonhos onde seus redutos foram abrigos para nossos sonhos. Assim, o sujeito poético, envolvido em seus devaneios e sonhos de infância, retinha em suas mãos a propriedade do mundo.

E eu brincava, eu corria, eu tinha o anel,  
 O mundo era meu.

---

<sup>129</sup> Pássaro.

Padilha (2017, p. 52) relata que os quatro movimentos do poema “São João da Vargem” mostram que a euforia vem de longe, da infância onde a memória emerge sustentada pela voz e que:

Deslaccar o cofre de lembranças é uma forma de manter um fio de esperança pelo qual se alimenta ainda uma possibilidade qualquer de futuro. Não por acaso se convocam, no terceiro movimento, “As vozes”, para demonstrar como todo o conhecimento do mundo não vinha da letra escrita, território da poetisa, mas das falas orais em que se transmitiam os saberes mais velhos, falas ouvidas principalmente nas “rodas”, marcas do cotidiano da ilha. Os “ecos de ontem” trazem de volta as estórias que iam construindo a outra história, rasurada pela ordem colonial hegemônica. [...]

Conceição Lima busca, em todo tempo, resgatar suas memórias em busca da reabilitação do poema para assim reabitar seu país. Ela tem, assim como Alda Espírito Santo, um compromisso com o resgate histórico do arquipélago e de seus antepassados, porém com um perfil vigilante e globalizado.

#### 4.3 O PAÍS DE AKENDENGUÊ

Obra lançada no ano de 2012, “O país de Akendenguê”, de Conceição Lima, reúne uma coletânea de cinquenta poemas organizados em sete capítulos, sendo o poema “Todas as mortes de Cabral e uma montanha” dividido em seis partes.

O título referencia o nome de Pierre Akendenguê, um poeta e musicólogo do Gabão, que é a terra continental mais próxima de São Tomé e Príncipe. Segundo Helder Macedo (2012, p. 7), as composições de Pierre Akendenguê têm contribuído significativamente para a definição de uma africanidade capaz de integrar, como e enquanto africana, manifestações culturais tradicionalmente associadas a outros povos e outros continentes. O professor e pesquisador ainda relata que entende o título de Conceição Lima para este livro como uma direção a uma partilhada perspectiva africana universalizante.

Maria da Glória Bordini (2012, p. 124) complementa, afirmando, que a poesia de Conceição Lima dá um passo adiante à literatura das ilhas por salientar uma condição para além da conscientização africana. Ainda sobre a relação de Akendenguê, Bordini completa:

Fundir o passado no presente, guardar os traços identitários multiculturais historicamente conquistados, aspirar a um público cosmopolitano, valer-se dos mecanismos do mercado global, como faz Akendenguê com sua música, que dialoga tanto com as raízes africanas quanto com o repertório europeu e americano, é a tomada de posição também de Conceição Lima, em face da necessária fidelidade à cultura são-tomense tão arduamente constituída e das exigências de uma visada não-nacionalista, num mundo que pouco acredita em fronteiras políticas ou econômicas, mas que vive sob um novo império, o do capital transnacional (BORDINI, 2012, p. 125).

Essa é a ideia que o livro de Lima nos traz, com poemas que tentam fundir essa visão santomense ao mundo além de seu arquipélago e além das fronteiras africanas, situação bem articulada pela poetisa que possui uma larga experiência vivencial fora de sua terra. Importante salientar que toda essa fusão proposta por Conceição Lima nem de perto significa o abandono das raízes africanas, mas sim, uma conciliação, uma espécie de diálogo, assim como faz Pierre Akendenguê.

Onde, depois de anos de colonialismo e, também, diante de uma identidade literária, onde o bilinguismo aflora, onde a ambiguidade cultural, o hibridismo provocado pela história é irreversível (TUTIKIAN, 2006, p. 30), Lima tenta trabalhar esses fatores em sua poesia nesta obra que agora se apresenta, essa é a tomada de posição da poetisa, falar e cantar São Tomé e Príncipe de forma globalizada.

Recorrendo mais uma vez aos apontamentos de Bordini (2012, p. 125-126), percebemos que a obra aposta na força das palavras que correm contra o tempo que apaga e aposta também na imaginação da ilha carregada de feminilidade, onde corpo, voz e canto suavemente servem para uma rememoração de perdas, lutos e esquecidos heroísmos. A pesquisadora ainda afirma que essa voz não se apresenta como uma voz submissa, ela eleva-se e ataca no momento em que sente o desmoronamento das lutas e a acomodação das consciências.

A afirmação de Bordini (2012), citada no parágrafo anterior, só vem confirmar e complementar o que vem se apresentando nas análises dos poemas feitas neste trabalho, onde percebemos, nas afirmações de Secco (2017), de que Lima revisita historicamente o passado de São Tomé e Príncipe, e os relatos de Pontes (2014), que cita a existência em Lima de uma necessária e permanente consciência dos “maus tempos” ocorridos no arquipélago. Seguindo essa mesma senda, ainda podemos ligar tudo isso ao que Tutikian (2012) afirma: Lima, em sua obra, faz uma revisitação político-social-histórico-cultural do arquipélago de São Tomé e Príncipe.

Inocência Mata (2011)<sup>130</sup>, em mesa de conversa realizada em 27 de abril de 2011, quando do lançamento do livro em Lisboa, afirma que a obra de Conceição Lima, “*O País de Akendenguê*”, trata-se de um livro de poesias que fala de um tempo presente e de um futuro, mas que se preocupa também com questões históricas, citando episódios heroicos de seu país. A doutora ainda salienta que Lima se posiciona nesta obra com uma poesia de resistência.

---

<sup>130</sup> Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=esnzLmnRPQM>> (MEDEIROS, 2011).

No poema “O Pastor” (2012, p. 47), que se encontra na divisão intitulada “Cadernos de Mulabo”, Lima descreve um pastor que, como mostra Bordini (2006, p. 127), pode ser perfeitamente visto como uma metáfora do colonizador, uma vez que o sujeito poético se refere a um pastoreio de uma grande promessa. Vejamos a seguir, o poema na íntegra:

O Pastor  
I  
Era um homem  
um homem  
um homem.

Depois do primeiro verso, onde o sujeito poético declara a natureza do pastor, ele fala das lembranças terríveis que ele deixará. Aqui, o poema está claramente se referindo ao regime colonialista sofrido pelo povo santomense.

Depois da sua era  
Será para sempre a lembrança  
A versão de uma lenda terrível.

Em seguida, o sujeito poético fala das promessas trazidas pelo pastor/colonizador quando ele observa a agulha de seu astrolábio. O eu lírico enfatiza que o pastor trouxe apenas uma trouxa de deserto, de sofrimento, e que sua litania, sua ladainha, foi de queda.

II  
Era um pastor que pastoreara  
A grande promessa.  
  
O pastor que conclamara  
O horizonte e a agulha do astrolábio.  
  
Era um pastor e sua trouxa de deserto.  
  
Um pastor  
e sua litania de queda e de nada.

III  
Da festa era a inapagável memória.  
Era a gravata da demência no Equador.  
Era o ar entupindo os poros das casas.

IV  
Ogun não sabia.  
Alguém dormia.  
Valsavam palácios em Kampala e Alexandria.

O rastro de morte e opressão deixado pelo colonizador é demonstrado pelo sujeito poético nos versos a seguir, quando ele afirma que o pastor, que simboliza o colonizador, semeia a morte por onde estabelece seu império.

## V

Tombam dos galhos as bocas  
 – infaustos frutos –  
 E eis os abutres que arfam

Ei-los com zelo curvados  
 sobre um tapete de sonhos

Eis que goteja em seus crânios  
 um diadema de ventania e de trevas.

Eis as cinzas do relógio, as migalhas da bandeira.

O pastor semeia a morte  
 pelos poros do seu reino  
 e cólera alguma  
 tambor fumaça notícia  
 esconjura a azáfama da colheita.

Conceição Lima, prossegue narrando em versos a destruição, e canta que a luz que existia no coração das aldeias chega ao fim, mas termina os versos desta parte do poema dizendo que uma lamparina estremeceu na madrugada, era o início do levante, da conscientização.

## VI

E já fantasmas  
 tripulavam caíques na baía

já fenecia o lume  
 nos corações das aldeias

já o tropel esmagava fronteiras

quando tropeçaram os abutres  
 e repousaram os vermes  
 saturados da exaustão dos encéfalos.

Foi então que uma lamparina  
 estremeceu na madrugada.

A conquista da liberdade, o sujeito poético se refere ao povo que desperta como uma espécie de zumbis, de mortos-vivos. É possível visualizarmos que o eu lírico se refere exatamente ao estado de letargia que o povo santomense colonizado se encontrava, comparando-o a mortos-vivos, a zumbis. Este levante é a tomada de consciência, é o limite atingido.

## VII

Quatro mil desmornados dias  
 os mortos emergiram das valas  
 sacudiram dos cabelos as larvas  
 e enfrentaram o estado da sua morte.

Não pestanejaram  
 não abraçaram os campos  
 não perguntaram por Pelágia grávida.

Inteiros sob a luz do sol  
 estrangeiros à dor das mariposas  
 plantaram a mão no seio do canteiro  
 e grão a grão ergueram  
 a intacta brancura dos seus dentes.

A poetisa termina seu poema falando, exatamente, do estado atual em que se encontra seu país, ainda procurando os poros da casa, procurando a reconstrução. Mais uma vez, Conceição Lima registra e mantém seu estado constante de vigilância e de resistência quando afirma que ainda procuram os vazios sapatos de seus irmãos, aqueles que deram a vida pela reconstrução do arquipélago.

Nada disseram, nada dizem, nada dirão.  
 Procuram a chuva, os poros da casa.  
 Reclamam o rosto  
 os vazios sapatos de seus irmãos.

O poema de título “Projecto de Canção para Gertrudis Oko e sua Mãe” traz a história de uma amiga da poetisa que reside na Guiné. A história, segundo Mata (2011)<sup>131</sup>, contada no dia do lançamento do livro, trata de uma mulher que seria a mãe de Gertrudis Oko, que por três anos levava refeições para seu esposo que estava preso, sem saber que ele já tinha sido assassinado nos primeiros dias em que foi para a prisão:

Amanhã iremos:  
 antes do primeiro galo, pé ante pé  
 não vá despertar a cidade que enfim ressona.

Iremos juntas  
 engomada e passajada a velha saia

O lenço de vivas ramagens  
 negado às traças

Na estrofe seguinte, os fantasmas que o eu lírico se refere são, justamente, os fantasmas do colonialismo. Os santomenses, após o Massacre de Batepá, carregavam em suas lembranças os medos e os fantasmas da brutal repressão, por isso, mais adiante, o sujeito poético declara que já decifrou os enigmas de todas as perdas.

Iremos  
 sem temor dos fantasmas.

---

<sup>131</sup> Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=esnzLmnRPQM>> (MEDEIROS, 2011).

Conhecemos o trilho.  
 De olhos fechados o conhecemos, tu e eu –  
 adivinhamos o risco no chão  
 escavamos a decisão das pedras  
 já deciframos o enigma de todas as perdas

É perceptível na estrofe seguinte, que o sujeito poético de Conceição Lima neste poema, declara a coragem feminina da mulher santomense ao decidir seguir em frente sempre. Aqui, podemos perceber, também, o intimismo e a relação de sua poesia, mais uma vez, com Alda Espírito Santo, que também cantava em versos a força e a resistência feminina na África.

Ao virar da esquina seguiremos em frente  
 Sem vergar a cabeça, afastaremos o capim  
 Sentiremos o frio do orvalho nas nossas pernas –  
 [caminhemos

Ao encontro do pregão no ventre da praça:  
 odores secretos, a luz das mangas  
 a voz da velha Mercedes proclamando a frescura  
 [das couves.

Outra característica da terceira obra de Conceição Lima é justamente a viagem que a poetisa faz por meio de nichos de afetividade, conforme afirma Mata (2011)<sup>132</sup>, onde ela apresenta afetividades estéticas nas epígrafes de seus capítulos, afetividades ideológicas como Alda Espírito Santo e Francisco José Tenreiro, e a afetividade social e sentimental, como no caso do poema acima.

O poema “Em nome dos meus irmãos” (LIMA, 2012, p. 93) é uma homenagem de Conceição à Alda Espírito Santo pela passagem do octogésimo aniversário da poetisa santomense, portanto, trata-se de um poema do ano de 2006. No poema, Lima declara e canta a importância de Espírito Santo para o desenvolvimento do arquipélago, o sujeito poético fala da força de resistência da luta pela conscientização do povo santomense existente na vida e na poesia de Alda Espírito Santo:

Hoje cantarei o ferro na dor da nossa mãe, chamarei  
 [musgo e rocha à tua mão,  
 pois do fundo dos dias mantenho na página aberta,  
 [o perfil do archote.

Alguém um dia entrançou os dedos para agasalhar no  
 [quintal a chama; alguém ao rio fundiu a própria  
 [veia para alimentar a sede do solo, o património.

Na água e no fogo, alguém trabalhou a primordial  
 [circunferência e gravou no centro os nomes dos  
 [meus irmãos. Será a Chácara, toda a Cidade,

<sup>132</sup> Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=esnZLmnRPQM>> (MEDEIROS, 2011).

[o lugar da ceia?

Quem, no silêncio, ciciou a senha? Quem, sob os céus da  
[Praça, içou a inquietude na asa do poema, verso a verso  
[amarrando a alça do alforge aos nossos ombros?

Quem, um por um, revelou os troncos e a voz dos pássaros  
[e os pés das palayês<sup>133</sup>, nomeou as lavadeiras do Água Grande,  
[as trepadeiras, ressuscitou no hino os companheiros  
[de Cravid, os mortos em 53 matados?

Quem, altura e testemunha, vela no sopé do Futa Jalon  
[a pestana de Amílcar, o riso de Amílcar, as botas  
[de Amílcar?

Depois de citar Amílcar Cabral, o sujeito poético fala de Kwame e em seguida cita as personagens do processo de libertação do Congo, Pauline e Patrice Lumumba. A carta a que o eu lírico se refere foi escrita por Lumumba à sua esposa Pauline quando estava preso pelo regime colonialista belga. Na carta, Patrice Lumumba sonha com o futuro do Congo, um futuro livre do regime colonial. O ativista foi eleito Primeiro Ministro do Congo, mas foi assassinado seis meses depois, após ser torturado:

Quem decifrou o testamento de Kwame?  
Quem nos mostrou as torrentes do Kwaza?  
Que canto confortou a solidão de Pauline? Pauline e  
[sua carta de saudade<sup>134</sup>, sua fome de futuro, Pauline

<sup>133</sup> Quitandeira, peixeira.

<sup>134</sup> Carta de Pauline à Patrice: Minha querida esposa, eu estou escrevendo estas palavras a você, não sabendo se elas um dia chegarão em suas mãos, ou se estarei vivo quando você as ler. Ao longo da minha luta pela independência de nosso país nunca duvidei da vitória de nossa causa sagrada, da qual eu e os meus companheiros temos dedicado todas as nossas vidas. Mas a única coisa que nós queremos para o nosso país é o direito a uma vida digna, a dignidade sem pretensões e a independência sem restrições. Isso nunca foi o desejo dos colonialistas belgas e de seus aliados ocidentais, estes que receberam, direta ou indiretamente, aberta ou secretamente, apoio de alguns oficiais dos cargos superiores das Nações Unidas, o corpo sobre o qual nós colocamos toda a nossa esperança quando recorremos a ele para obter ajuda. Eles seduziram alguns dos nossos compatriotas, compraram outros e fizeram de tudo para distorcer a verdade e manchar nossa independência. O que eu posso dizer é o seguinte, que eu, – vivo ou morto, livre ou preso – não é o que importa. O que importa é o Congo, nosso povo infeliz, cuja independência está sendo espezinhada. É por isso que eles nos trancaram na prisão e por esta razão eles mantêm-nos longe do povo. Contudo, minha fé continua indestrutível. Eu sei e sinto profundamente em meu coração que mais cedo ou mais tarde meu povo irá se livrar de seus inimigos internos e externos, que eles levantar-se-ão como um só e dirão “Não!” ao colonialismo, a fim de conquistar sua dignidade em uma terra livre. Nós não estamos sozinhos. A África, Ásia, os povos livres e os povos que lutam pela sua liberdade em todos os cantos do mundo estarão sempre lado a lado com os milhões de congoleses que não desistirão da luta enquanto houver um colonialista ou um de seus mercenários em nosso país. Para meus filhos, que eu estou deixando e que, talvez, não os veja novamente, eu quero dizer que o futuro do Congo é esplêndido e que eu espero deles, assim como todo congolês, o cumprimento da tarefa sagrada de restaurar a nossa independência e nossa soberania. Sem dignidade não há liberdade, sem justiça não há dignidade e sem independência não existem homens livres. Crueldade, insultos e tortura jamais poderão forçar-me a implorar por misericórdia, porque eu prefiro morrer de cabeça erguida, com uma fé indestrutível e uma profunda crença no destino de nosso país, do que viver submisso e renunciar aos princípios que são sagrados para mim. O dia virá quando a história falar. Mas não será a história que será ensinada em Bruxelas, Paris, Washington ou nas Nações Unidas. Será a história que será ensinada nos países que terão se libertado dos colonialistas e de seus fantoches. A África irá escrever sua própria história e tanto no Norte como no Sul será uma história de glória e dignidade. Não chores por



[e Patrice seu amor assassinado, esse amor transmutado  
[em minério do Congo?

Não, não falarei do profeta em teu peito: seus sonhos,  
[nossas teimas, o limite da sua clarividência, a inexorável  
[estrela em nossa testa.

No fim do poema, o sujeito lírico mostra toda sua africanidade ao destacar a presença de “espectros” que envolvem e se mostram presentes na conversa entre ele e a poetisa octogenária. Para os africanos, os mortos têm uma participação contínua na vida dos vivos, eles permanecem e são respeitados. Para alguns grupos étnicos, como o povo bantú, por exemplo, os mundos visível e invisível estão unidos por relações vitais com intercâmbios permanentes, sendo que a hierarquia da vida envolve os dois mundos (MALANDRINO, 2010, p. 56). Portanto, nesta estrofe vemos a aparição dos espectros aliados a um momento de calma, um momento sublime:

Entre os ramos das goiabeiras e a pele dos livros, respiro.  
[Toco o mapa da lua, louças antigas, o vulto de Maria  
[de Jesus, os longos brincos de Maria Amélia, Vasco  
[e Egídio, os espectros amados. Teus cotovelos fincados  
[na borda da mesma austera mesa.

Sirvo-te o chá. Sento-me diante dos teus olhos. Estamos  
[em casa

Conceição Lima também aparece homenageando Alda Espírito Santo, no livro concebido por Laura Padilha e Inocência Mata, de nome “*A Poesia e a Vida: homenagem a Alda Espírito Santo*”, onde apresenta o mesmo poema acima redigido, mas, ao final, com um acréscimo inédito que seria uma fala da própria Alda Espírito Santo. No livro, este fragmento encontra-se entre a penúltima estrofe e a estrofe-verso final:

[...] Há que desencantar inéditos para a surpresa que a Cency<sup>135</sup> e a Laura urdem cúmplices em três continentes. Invento uma desculpa, esgravato. O lampejo de uma suspeita.  
– Detesto homenagens! Quando nos começam a homenagear querem enterrar-nos vivos! Quero é meios, condições para continuar a trabalhar! (LIMA, 2006, p. 102).

Assim, Conceição Lima segue o legado de Alda Espírito Santo, mesmo que seja possível identificarmos em sua obra poética heranças de outros poetas santomenses, a forte relação de sua poesia com Espírito Santo se torna saliente e perceptível nos momentos em que percebemos a assunção, por ela, da responsabilidade histórica e conscientizadora que assume

---

mim. Eu sei que meu atormentado país será capaz de defender sua liberdade e sua independência. Vida longa ao Congo! Vida longa à África. Da Prisão Thysville, Patrice Lumumba (LUMUMBA, 2016).

<sup>135</sup> Maneira carinhosa e íntima de se dirigir à Conceição Lima.

diante de seu país arquipélago. A resistência ainda existe e precisa ser lembrada para que os santomenses de hoje revisitem sempre seu passado, para que não se deixem esquecer, envolvidos pela teia sedutora da globalização, de seus mártires e de seus antepassados, que lutaram e morreram pelo São Tomé e Príncipe que ainda irá se formar.

A poesia de Alda Espírito Santo, perpetuada pelos seus livros, ainda ecoa nos versos de Conceição Lima, cantando e gritando a história, o presente e o futuro de São Tomé e Príncipe. É a presença feminina e sua percepção aguçada, confirmando ser um pilar mestre de toda uma civilização, de todo um país e de todo um continente.

## 5 CONCLUSÃO

A representatividade feminina, assumida por Alda Espírito Santo para a construção de seus poemas, nos deixa um tanto quanto intrigados, quando observamos os primórdios do povo do arquipélago, oriundo de uma miscigenação forçada e, assim, percebemos que os primeiros africanos a estarem no arquipélago foram, exatamente, mulheres negras vindas do continente africano.

Nos poemas de Alda Espírito Santo, podemos ver que a associação da figura feminina com a Mãe-Terra é frequente, na medida em que seu sujeito poético se refere ao estado de resistência que é necessário para que o africano se levante de sua condição de colonizado. Ou seja, a poetisa busca uma “emancipação cultural, da raça e do gênero sexual feminino”. Para Alda Espírito Santo, só existirá uma África livre de forma real, se a mulher for liberta (MONTEIRO, 2001, p. 51).

A importância da presença feminina no processo de libertação do arquipélago de São Tomé e Príncipe é cantada nos versos da poetisa que, inicialmente, convoca e, depois, narra acontecimentos como a marcha que levou as mulheres às ruas de São Tomé, aos brados de apoio ao Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe (MLSTP). A militância política e o compromisso ininterrupto com a história de seu povo marcaram a poesia de Alda Espírito Santo, sempre na busca da rememoração das lutas e das injustiças vividas e sofridas por seus antepassados, desde as longínquas épocas de povoamento do arquipélago.

Observamos, no rol artístico de Alda Espírito Santo, o chamamento de personagens da diáspora africana que se tornaram ícones nas lutas identitárias em várias regiões do mundo, demonstrando, assim, o compromisso pan-africano de sua poesia. Conceição Lima, por sua vez, seguindo o legado de resistência deixado por Alda Espírito Santo, assume um estado de vigilância e mantém o compromisso de conscientização da história de seu país e da formação nacionalista de São Tomé e Príncipe, quando relembra o Massacre de Batepá e as vítimas do processo colonizador que envolveu o arquipélago por tantos anos.

Conclui-se, então, que os poemas analisados mostram, de maneira elucidativa, que a participação e a presença feminina de Alda Espírito Santo teve importância definitiva para que o povo tomasse consciência de sua força diante da situação enfrentada. Enquanto as negociações políticas e diplomáticas iam evoluindo, o povo, por sua vez, se posicionava a favor de seus líderes, sabendo e conhecendo os pormenores dos acontecimentos passados que construíram, gradativamente, o sentimento e anseio de liberdade do jugo colonial.

Na contemporaneidade, Conceição Lima dá continuidade ao compromisso de sua antecessora. Posiciona-se, de maneira crítica e observadora, ao falar em versos, da história santomense e, também, dos sonhos não realizados com a chegada da independência. É o papel do poeta, como afirma Inocência Mata quando diz que “uma das missões do escritor é agitar as consciências adormecidas” (MATA, 2004, p. 115).

Diante de todos os fatores que resultam nas obras poéticas dessas duas poetisas de São Tomé e Príncipe, voltando nossos olhares para o Ocidente, observamos que a mulher ocupou, também fora da África, um papel importante na constituição dos povos ao longo da história e que a presença e a figura feminina sempre estiveram presentes na formação dos povos. Segundo Bernardo (2013, p. 77), “desde os tempos distantes da antiguidade Pré-Clássica e Clássica, a figura feminina surgiu como encarnação ou personificação da Mãe Terra, na formulação da Tellus Mater latina, ou divina Gê, Gaia ou Geia grega”.

Mais uma vez e de forma conclusiva, voltamos a observar que uma das maiores características na poesia de Alda Espírito Santo e, também, um dos seus maiores compromissos, além, é claro, da convocação e do chamamento, é o testemunho histórico por meio da memória. Para o santomense de hoje, é pelo testemunho da poetisa que se passam “gradativamente aos papéis de lembranças” (RICOUER, 2007, p. 131) que se têm quando componentes do grupo social santomense. Memórias essas, compartilhadas e deixadas como forma de legado a sua jovem amiga e mantenedora do grito de chamado, a poetisa Conceição Lima.

Foi pelo teor revolucionário do sujeito poético de Alda Espírito Santo e, posteriormente, de Conceição Lima, que as mazelas da sociedade santomense puderam ser colocadas à mostra para sua população e para o mundo. Foi através da poesia santomense que vários africanos tiveram conhecimento de fatores ainda tão obscuros na história de seu país. Acontecimentos importantes que não podem ser esquecidos, porque trazem em seu interior o nascimento do nacionalismo santomense e simbolizam, também, a resistência de toda a África negra.

A situação política e social de São Tomé e Príncipe de hoje ainda exige a vigilância, sua gente ainda precisa ser despertada. A África sonhada por Alda Espírito Santo, quando seu sujeito poético olhava nos horizontes futuros, ainda não acontece no arquipélago. As injustiças das roças se refletem, ainda hoje, na população que vive em casebres nas regiões mais afastadas das cidades mais desenvolvidas do pequeno país insular. Do começo ao fim, a mentalidade dos governantes ainda se mostra incompatível com qualquer perspectiva de desenvolvimento (SEIBERT, 2001, p. 318).

Com uma literatura “politicamente empenhada”, como nos diz Venâncio (1992, p. 34), a poetisa Alda Espírito Santo inscreve-se como uma das principais personagens da história do arquipélago de São Tomé e Príncipe.

Conceição Lima, por sua vez, caminha com uma obra poética notável e com claros registros do legado de Alda Espírito Santo. Helder Macedo (2012, p. 13) afirma que “a voz poética de Conceição Lima só poderia ser feminina e só poderia ser africana” e que a obra da poetisa “acontece na melhor poesia, excede gênero e etnia, do mesmo modo que excede nação”. É o sentimento africano na mais íntima expressão artística feminina.

Ainda se espera que São Tomé e Príncipe e toda a África continental, ex-colônias, superem a fase do descontrole político em que se encontram, que as utopias cantadas nos versos de Alda Espírito Santo, que motivaram e narraram a história do arquipélago, sejam tornadas realidade na vida do santomense, já que até hoje as frentes políticas que comandam o país são constituídas de pessoas pertencentes à elite forra, conforme relata Seibert (1975, p. 249). Os governantes fazem parte da mesma camada social que, já na época da primeira colonização, assumia cargos públicos, mesmo que em patamares subalternos, portanto, “não há partidos que tenham emergido com base em diferenças socioeconômicas nem em divisões socioculturais” (SEIBERT, 1975, p. 249).

São essas as atualidades políticas e sociais que despertam o estado de vigilância cantado nos versos de Conceição Lima. Essa realidade vista pela poetisa, mesmo residindo fora do país, faz com que ela esteja em estado vigilante. Assim como a de Alda Espírito Santo, a poesia de Conceição Lima está contando para o povo de seu pequeno país os caminhos que foram tomados a partir da independência.

Chinua Achebe (2012, p. 125) afirma que a nova literatura africana, não mais que a velha, “está ciente das possibilidades de que dispõe para celebrar a humanidade” no continente africano. A poesia destas duas poetisas, portanto, tem a possibilidade de interagir de forma mais rápida com outros povos, fazendo, dessa forma, com que os anseios do povo de São Tomé e Príncipe sejam compreendidos por todo o mundo.

A poesia, particularmente, tem o poder de alcançar as pessoas pelo fato de, como nos diz João Melo (2010, p. 103), ser feita numa combinação de “gritos, canto e silêncio”, que sincopados e ritmados, contam e cantam e silenciam no momento exato, para que, em conjunto, façam e construam seu papel histórico.

A voz de imbondeiro de Alda Espírito Santo ainda ecoa atualizada, quando diz que o santomense é um povo que está “em marcha que avança para a reconstrução nacional,

construindo com as suas próprias mãos uma sociedade nova, liberta da exploração do homem pelo homem” (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 25).

É a resistência feminina na África.

## REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. **A educação de uma criança sob o Proletariado Britânico**: Ensaios. Revisão de Renata Del Nero e Márcia Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Oxford: TED – Ideas Worth Spreading, 2009. (19 min.), color, legendado. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?>>. Acesso em: 30 maio 2018.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?**: e outros ensaios. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos – Unechapecó, 2009.

AKIZ NETO. Poesia, criação estética de uma trindade: Kanguimbu Ananaz (Angola), Odete Costa Semedo (Guiné-Bissau). **Contra Corrente: revista de estudos literários e da cultura**, Manaus, n. 7, p. 9-28, fev. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.uea.edu.br>>. Acesso em: 27 mar. 2018.

BACHELARD, Gaston. **Vida e obra**. Coleção Os Pensadores. Tradução de Antônio da Costa Leal e Lídia do Valle Santos Leal. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1993.

BERNARDO, Ana Paula. Visões do feminino: iridescências na poesia africana de língua portuguesa. **Ciências e Letras**, Porto Alegre, v. 1, n. 53, p. 75-94, jun. 2013. Disponível em: <<http://seer3.fapa.com.br/index.php/arquivos>>. Acesso em: 20 maio 2018.

BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Org.). **A expansão marítima portuguesa, 1400-1800**: lugar da história. Lisboa: Editora 70, 2010.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myrian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 1998.

**BOLETIM MENSAGEM: Casa dos Estudantes do Império**. Lisboa: Casa dos Estudantes do Império, n. 8, fev. 1959.

BORDINI, Maria da Glória. Ilhas e continentes: uma poesia de limiares. **Mulemba**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 17, p. 121-131, jul. 2012. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba>>. Acesso em: 17 dez. 2017.

BOSI, Alfredo. Narrativa e resistência. **Revista Itinerários**, Araraquara, SP, n. 10, p. 11-27, 1996.

CABRAL, Amílcar. Poema Rosa Negra. **Mensagem**: Circular dos Serviços de Cultura da Casa dos Estudantes do Império, Lisboa, n. 7, p. 11, jan. 1949.

CASTELO, Cláudia. Casa dos Estudantes do Império (1944-65): uma síntese histórica. **Mensagem**: Casa dos Estudantes do Império (1944-1994), Lisboa, v. 2, n. 14, p. 25-31, maio 2015. Disponível em: <[www.uccla.pt/sites/default/files/mensagem\\_uccla\\_1.pdf](http://www.uccla.pt/sites/default/files/mensagem_uccla_1.pdf)>. Acesso em: 13 ago. 2017.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Noémia de Souza. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHABAL, Patrick. Nós e a África: a questão do olhar. **Africana Studia**, Porto, v. 1, n. 1, p. 67-84, jan. 1999. Disponível em: <<http://www.africanos.eu/ceaup/index.php?p=k&type=AS&pub=1&s=>>. Acesso em: 09 maio 2018.

CUNHA, Brany. **Massacre de Batepá 1953-2014**. 2014. Disponível em: <<http://www.reporterstp.info>>. Acesso em: 02 mar. 2018.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. **Mediações: Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 10, n. 1, p. 25-40, jun. 2005. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewFile/2137/2707>>. Acesso em: 11 jul. 2018.

ESPÍRITO SANTO, Alda. Angolares. **Mensagem**: Publicação não periódica da Casa dos Estudantes do Império, Lisboa, n. 2, p. 19-20, jun. 1963.

\_\_\_\_\_. **É nosso o solo sagrado da terra**: poesia de protesto e luta. Coleção Vozes das Ilhas. Lisboa: Editora Ulmeiro, 1978.

\_\_\_\_\_. Lá no Água Grande. In: TENREIRO, Francisco José; ANDRADE, Mário Pinto de. **Poesia Negra de Expressão Portuguesa**. Coleção Para a História das Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa. Direção, orientação e organização de Manuel Ferreira. Linda-a-Velha: Editora África - Literatura, Arte e Cultura, 1982. p. 58.

\_\_\_\_\_. Luas de África. **Mensagem**: Circular dos Serviços de Cultura da Casa dos Estudantes do Império, Lisboa, n. 7, p. 12-14, jan. 1949.

\_\_\_\_\_. Memórias de um tempo. **Mensagem**: Casa dos Estudantes do Império (1944-1994), Lisboa, v. 14, n. 2, p. 89-91, abr. 2015. Disponível em: <[www.uccla.pt/sites/default/files/mensagem\\_uccla\\_1.pdf](http://www.uccla.pt/sites/default/files/mensagem_uccla_1.pdf)>. Acesso em: 13 ago. 2017

\_\_\_\_\_. **O relógio do tempo**. Coleção Canto do Ossobó – 47. São Tomé: UNEAS, 2008.

\_\_\_\_\_. Para lá da Praia. **Boletim Mensagem**, Lisboa, v. 8, p. 21, fev. 1959.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Série Política. Tradução de José Laurênio de Mello. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

\_\_\_\_\_. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Prefácio de Lewis R. Gordon. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.

FAUSTINO, Oswaldo. **A história da militante angolana Deolinda Rodrigues**. 2016. Disponível em: <<https://revistaraca.com.br>>. Acesso em: 01 mar. 2018.

FENSKE, Elfi Kürten. **Alda Espírito Santo**: poeta do meio do mundo. 2015. Disponível em: <<http://www.elfikurten.com.br>>. Acesso em: 14 jun. 2018.



FERREIRA, Manuel (Org.). **Mensagem**: Casa dos Estudantes do Império. 1. vol. Coleção para a História das Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa. Lisboa: Editora Alac – África, Literatura, Arte e Cultura, 1996.

FREYRE, Gilberto. **O luso e o trópico**: sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o luso-tropical. Série Comissão das Comemorações do V Centenário da morte do infante D. Henrique. Lisboa: Editora Neogravura Ltda, 1961.

GOLDSTEIN, Norma. **Versos, sons, ritmos**. 6. ed. Princípios. São Paulo: Ática, 1990.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. Linguagem, cultura e alteridade: imagens do outro. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 33, n. 107, p. 41-78, jul. 1999. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1968.

HAMBATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **História geral da África I**: metodologia e pré-história da África. Comitê Científico Internacional da UNESCO para Redação da História Geral da África. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.

HAMILTON, Russel G. A dolorosa raiz do micondó: a voz poética intimista, são-tomense, pan-africanista e globalista de Conceição Lima. **Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas**, Porto Alegre – São Tomé e Príncipe, n. 7, p. 253-265, maio 2006. Disponível em: <<http://handle.net/10316.2/34534>>. Acesso em: 07 abr. 2018.

HOLANDA, Lourival. **Sob o signo do silêncio**: vidas secas e o estrangeiro. Criação e Crítica, v. 8. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo – Edusp, 1992.

JAMESON, Fredric. **O inconsciente político**. Tradução de Valter Lellis Siqueira. Revisão de Tradução de Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Editora Ática, 1992.

KOSTERS, André. **S. Tomé e Príncipe**: importância de massacre de Batepá tem sido ignorada. 2015. Disponível em: <<http://observador.pt>>. Acesso em: 02 mar. 2018.

LARA, Alda. Os colonizadores do Século XX. **Mensagem**: Circular dos Serviços de Cultura da Casa dos Estudantes do Império, Lisboa, n. 1, p. 2-10, jul. 1948.

LARANJEIRA, Pires. **Literaturas Africanas de expressão Portuguesa**. Colaboração de Inocência Mata (capítulos V e VI) e Elsa Rodrigues dos Santos (capítulo XV). Lisboa: Editora Universidade Aberta, 1995.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades e escritas pós-coloniais**: estudos sobre literaturas africanas. Rio de Janeiro: Eduerj, 2012. 320 p.

LIMA, Conceição. **A dolorosa raiz do Micondó**: poesia. São Paulo: Geração Editorial, 2012.

\_\_\_\_\_. Em nome dos meus irmãos. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura (Comp.). **A poesia e a vida**: homenagem a Alda Espírito Santo. Lisboa: Edições Colibri, 2006. p. 101-102.

\_\_\_\_\_. **O país de Akendenguê**: poesia. Prefácio de Helder Macedo. Lisboa: Lexonics, 2012.

\_\_\_\_\_. **O útero da casa**: poesia. Outras margens: autores estrangeiros de língua portuguesa. Lisboa: Caminhos, 2004.

LIMA, Elisabeth Gonzaga. Paisagem e memória em A dolorosa raiz do micondó de Conceição Lima. **Cadernos Cespuc**, Belo Horizonte, Série Ensaios, n. 19, p. 81-93, nov. 2010. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoscespuc/article/view/7822/6860>>. Acesso em: 20 mar. 2018.

LOTMAN, Iuri. **A estrutura do texto artístico**. Coleção Teoria. Tradução de Maria do Carmo Vieira Raposo e Alberto Raposo. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.

LUMUMBA, Patrice. **Carta de Patrice Lumumba a sua esposa**. Traduzida por Igor Dias. 2016. Disponível em: <<https://www.novacultura.info/single-post/2016/05/25/Carta-de-Patrice-Lumumba-a-sua-esposa-1>>. Acesso em: 25 abr. 2018.

MACEDO, Helder. Prefácio. In: LIMA, Conceição. **O país de Akendenguê**. Lisboa: Lexonics, 2012. p. 7-19.

MALANDRINO, Brígida Carla. Os mortos estão vivos: a influência dos defuntos na vida familiar segundo a tradição bantú. **Último Andar**, São Paulo, v. 1-70, n. 19, p. 53-65, ago. 2010. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/ultimoandar>>. Acesso em: 25 abr. 2018.

MARGARIDO, Alfredo. **Estudo sobre literaturas das Nações Africanas de Língua Portuguesa**. Série A Regra do Jogo. Lisboa: Sociedade Industrial Gráfica Telles da Silva, 1980.

MARGARIDO, Manoela. Memória da Ilha do Príncipe. **Mensagem**, Lisboa, v. 15, n. 1, p. 24, abr. 1963.

MARTINS, Hélder. Introdução. **Casa dos Estudantes do Império**: Boletim, Lisboa, v. 1, n. 1, p. 5-20, nov. 1957.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MATA, Inocência. **A Casa dos Estudantes do Império e o lugar da literatura na consciencialização política**. Coleção Autores da Casa dos Estudantes do Império. Lisboa: União das Cidades Capitais de Língua Portuguesa – UCCLA, 2015.

\_\_\_\_\_. **A suave pátria**: reflexões político-culturais sobre a sociedade são-tomense. Lisboa: Edições Colibri, 2004.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: LIMA, Conceição. **O útero da casa**: poesia. Outras margens: autores estrangeiros de língua portuguesa. Lisboa: Caminhos, 2004. p. 11-15.

\_\_\_\_\_. **Diálogo com as ilhas**: sobre cultura e literatura de São Tomé e Príncipe. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

\_\_\_\_\_. **Emergência e existência de uma literatura:** o caso Santomense. Linda-a-Velha: Editora Alac – África, Literatura, Arte e Cultura, 1993.

\_\_\_\_\_. Endurecer-se sem perder a ternura. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura (Comp.). **A poesia e a vida:** homenagem a Alda Espírito Santo. Coordenação de Inocência Mata. Lisboa: Editora Colibri, 2006. p. 12-19.

\_\_\_\_\_. São Tomé e Príncipe: a poesia de Conceição Lima: o sentido da história das rumações afetivas. **Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas**, Porto Alegre – STP, n. 7, p. 235-251, mar. 2006. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10316.2/34532>>. Acesso em: 23 jan. 2018.

MEDEIROS, Nilson. **10º Programa Nós por Lá - Lançamento do Livro O País de Akendenguê.** Direção de Nilton Medeiros. Música: Afrika Obota de Pierre Akendenguê. Lisboa: Magazine da Diáspora – STP, 2011. (21 min.), mpg, son., color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=esnzLmnRPQM>>. Acesso em: 13 abr. 2018.

MELO, João. A poesia não precisa de reconhecimento. In: SECCO, Carmen Lúcia Tindó; SALGADO, Maria Tereza; JORGE, Silvio Renato (Org.). **Pensando África:** literatura, arte, cultura e ensino. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010. p. 103-105.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador.** Prefácio de Jean-Paul-Sartre. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007.

**MENSAGEM: Circular dos Serviços de Cultura da Casa dos Estudantes do Império.** Lisboa: Casa dos Estudantes do Império, v. 1, jul. 1948.

**MENSAGEM: Circular dos Serviços de Cultura da Casa dos Estudantes do Império.** Lisboa: Casa dos Estudantes do Império, jan. 1949.

**MENSAGEM: Publicação não periódica da Casa dos Estudantes do Império.** Lisboa: Casa dos Estudantes do Império, n. 2, jun. 1963.

MONTEIRO, Maria Rosa da Rocha Valente Sil. **C.E.I. Celeiro do sonho:** geração da mensagem. 2001. 365 f. Tese (Doutorado) – Curso de Letras e Ciências Humanas, Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho, Universidade do Minho, Braga – Portugal, 2001.

NEVES, Alda. Marcas de nacionalismo na poesia de Alda Espírito Santo. **Revista Comunidades Imaginadas:** Nação e Nacionalismos em África, p. 219-225, 2008. Imprensa da Universidade de Coimbra. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10316.2/32166>>. Acesso em: 23 jan. 2018.

PADILHA, Laura Cavalcante. A memória e seu teatro de sombras na poesia de Conceição Lima. **Revista Contra Corrente:** Estudos Literários, Manaus, n. 3, p. 43-56, 22 maio 2017. Disponível em: <<http://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/article/view/491>>. Acesso em: 03 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. Duas mulheres das ilhas e as miçangas de seu colar de palavras. In: TUTIKIAN, Jane; BRASIL, Luiz Antonio de Assis (Org.). **Mar e Horizonte:** Literaturas Insulares Lusófonas. Coleção Memória das Letras. Porto Alegre: Editora da PUC/RS, 2007. p. 121-133.

\_\_\_\_\_. Uma voz insubordinada e solidária. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura (Comp.). **A poesia e a vida: homenagem a Alda Espírito Santo**. Coordenação de Inocência Mata. Lisboa: Edições Colibri, 2006. p. 21-27.

PEPETELA. **Mayombe**. São Paulo: LeYa, 2013. 256 p.

PINA, Rui de. Crônica D'El Rei D. João II: como El-Rei foi fecto cristão. In: RADULET, Carmen M. **O cronista Rui de Pina e a relação do Reino do Congo**: manuscrito inédito do Códice Ricardiano 1910. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992. p. 135-153.

PONTES, Roberto. Conceição Lima e a poesia na pós-independência em São Tomé. Contexto: **Revista do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade do Espírito Santo**, Vitória, n. 25, p. 127-142, jan. 2014. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/contexto>>. Acesso em: 01 abr. 2018.

QUEIROZ, Amarino Oliveira. A persistência da palavra poética africana: vozes transnacionais em Conceição Lima, de São Tomé e Príncipe. In: SILVA, Fábio Mário da (Org.). **O feminino nas literaturas africanas em língua portuguesa**. 7. ed. Lisboa: Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2014. p. 221-232. Disponível em: <<http://www.davidrumsey.com/amica/amico264983-101358.html#record>>. Acesso em: 22 nov. 2017.

RADULET, Carmen M. **O cronista Rui de Pina e a relação do Reino do Congo**: manuscrito inédito do Códice Ricardiano 1910. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992. 160 p.

RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François [et al.]. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROSAS, Fernando. A CEI no contexto da política colonial portuguesa. In: UCCLA – União das Cidades Capitais de Língua Portuguesa (Lisboa) (Org.). **Mensagem**: Casa dos Estudantes do Império – 1944-1994. 2. ed. Coordenação editorial: Maria do Rosário Rosinha e Aida Freudenthal. Lisboa: Editora Fotocompográfica, Almada, 2015. p. 15-23.

SAID, Edward W. **Reflexões sobre o exílio**: e outros ensaios. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SALGADO, Maria Teresa. Francisco José Tenreiro: ambiguidade e ironia a favor da poesia. In: SECCO, Carmen Lucia Tindó; SALGADO, Maria Teresa; JORGE, Silvio Renato (Org.). **Pensando África: literatura, arte, cultura e ensino**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010. p. 198-205.

SARTRE, Jean Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Série Política. Tradução de José Laurênio de Mello. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968. p. 3-21.

\_\_\_\_\_. **Reflexões sobre o racismo**. 6. ed. Tradução de J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Difel – Difusão Editorial, 1978.

SECCO, Carmen Lucia Tindó. No útero da ilha: o sonho e a vigília. In: TUTIKIAN, Jane; BRASIL, Luiz Antonio de Assis. **Mar e Horizonte: literaturas insulares lusófonas**. Coleção Memória das Letras. Porto Alegre: Editora da PUC/RS, 2007. p. 135-152.

\_\_\_\_\_. Outros modos de dizer o corpo da mulher e da história: Odete Semedo, Conceição Lima e Tânia To. **Metamorfozes: Revista de Estudos Literários Luso-Afro Brasileiros da Cátedra Jorge de Souza da Faculdade de Letras da UFRJ**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 119-128, 14 abr. 2017. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/metamorfozes/article/view/10548/7847>>. Acesso em: 05 abr. 2018.

SEIBERT, Gerhard. A política num micro-estado: São Tomé e Príncipe ou os conflitos pessoais e políticos na génese dos partidos políticos. **Transitions En Afrique Lusophone**, Leiden, v. 1, n. 1, p. 239-251, jan. 1975. Disponível em: <<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux>>. Acesso em: 25 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. **Camaradas, clientes e compadres: colonialismo, socialismo e democratização em S. Tomé e Príncipe**. Lisboa: Vega, 2001. 553 p.

\_\_\_\_\_. Le massacre de février 1953 à São Tomé: Raison d'être du Nationalisme Santoméen. **Revista Lusotopie**, Seiden, p. 173-192, mar. 1997.

\_\_\_\_\_. Os angolares da ilha de São Tomé: naufragos, autóctones ou quilombolas? **Revista Textos de História**, Brasília, p. 43-64, 2004.

TENREIRO, Francisco José. Acerca da Literatura Negra. **Mensagem**: Publicação não periódica da Casa dos Estudantes do Império, Lisboa, n. 2, p. 11-18, jun. 1963.

\_\_\_\_\_. Processo Poesia. **Mensagem**, Lisboa, v. 15, n. 1, p. 5-11, abr. 1963.

TENREIRO, Francisco José; ANDRADE, Mário Pinto de (Org.). **Poesia Negra de Expressão Portuguesa**. Coleção Para a História das Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa. Prefácio, organização e direção de Manuel Ferreira. Linda-a-Velha: Editora África – Literatura, Arte e Cultura, 1982.

TRIGO, Salvato. **A poética da geração da mensagem**. Porto: Brasília Editora, 1979.

TUTIKIAN, Jane. O Poema Porta Aberta Tocha Acesa de Conceição Lima. **Abril: Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 79-92, 2012.

\_\_\_\_\_. Questões de identidade: a África de língua portuguesa. **Revista Letras de Hoje**, Porto Alegre, p. 37-46, set. 2006. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/issue/archive>>. Acesso em: 04 out. 2017.

\_\_\_\_\_. **Velhas identidades novas: o pós-colonialismo e a emergência das nações de língua portuguesa**. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2006. 160 p.

VENÂNCIO, José Carlos. **Literatura e poder na África Lusófona**. Convergência. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992. 124 p.