

PARA LER, RELER E DESLER CAMÕES: UMA LEITURA DECOLONIAL DO CONTO “ESTRANHOS PÁSSAROS DE ASAS ABERTAS” (2003), DE PEPETELA

Silvio Ruiz Paradiso¹
Silvana Carvalho da Fonseca²
Elivelton dos Santos Melo³

RESUMO

Apresenta-se neste texto, um estudo bibliográfico que se desenha a partir de uma leitura decolonial do conto *Estranhos Pássaros de Asas Abertas* (2003), do escritor angolano Pepetela, orientada por uma análise comparativa/contrastiva com o *Canto V - O Gigante Adamastor*, do escritor português Luís Vaz de Camões. À vista disso, reflete-se sobre o “complexo de alteridade” e como as diferenças de gênero, de raça, de língua, de estética e de cultura são marcadas em ambos os textos. Tomamos como referência o debate sobre “o perigo de uma história única”, da nigeriana Chimamanda Adichie (2019), buscando contribuir com possíveis reinterpretações críticas e reconstruções de imaginários em sociedades colonizadas, a partir da literatura africana de expressão portuguesa. Neste processo de “des-leitura”, ambos os textos apresentam visões antagônicas sobre o mesmo fato: a invasão dos portugueses à Costa Africana. Demonstra-se aqui como a produção literária africana configura-se como uma possibilidade de contribuição para um letramento antirracista, decolonial e intercultural.

Palavras-chave: Alteridade; Diferenças; Literatura Africana; Decolonialidade

Considerações iniciais - Pepetela e Camões

Estas páginas buscam tecer uma linha de diálogo decolonial para se pensar a “desleitura” do Canto V - *O Gigante Adamastor*, do épico *Os Lusíadas* (1572) do escritor português Luís Vaz de Camões. Tomaremos, como base para este estudo, o conto africano *Estranhos Pássaros de Asas Abertas* (2003) do escritor angolano Pepetela, que é uma “desleitura” (reescrita decolonizada) do excerto da epopeia camoniana.

¹ Doutor em Letras pela Universidade Estadual de Londrina. Professor do Programa de Mestrado em Letras da UFGD. E-mail: silvinhoparadiso@hotmail.com

² Doutora em Teorias e Críticas da Literatura e Cultura, com ênfase em estudos comparados entre Brasil, Angola e Portugal pela Universidade Federal da Bahia (2019). É professora de Culturas e Literaturas africanas de língua portuguesa da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. E-mail: silvanacarvalho@ufrb.edu.br

³ Licenciando em Letras com habilitação Libras pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (CFP-UFRB). E-mail: eliveltonmelo@outlook.com

No texto angolano, o escritor africano re-conta a passagem de Vasco da Gama pelo Cabo da Boa Esperança em África, a partir do olhar dos donos da terra. Em síntese, a narrativa africana é contada em dois espaços narrativos: no espaço terrestre, com os embates entre os personagens Samutu, Namutu, Luimbi, (pai, mãe e filho) e o sábio Manikava e os colonizadores Portugueses (Vasco da Gama e seus companheiros); já o segundo plano narrativo se passa no oceano, com as divindades Kianda, Nazembi, Saku e Kalunga, as quais não aceitam a intromissão dos deuses do concílio camoniano em seus mares africanos.

Nesse sentido, estudou-se dois textos: um africano e outro europeu. O primeiro, escrito em 2003 a pedido do jornal *Expresso* (Lisboa), para servir como introdução de uma edição especial de *Os Lusíadas*. Além desta publicação, o conto é republicado pela editora Nelson Matos (Lisboa) em 2008 no livro *Contos de Morte*; e somado a outras antologias de contos: *Como se viver fosse assim* (2009), organizado por Domingas Econgongo de Almeida; e, em 2013, a edição do *Expresso* é reeditada pela editora *Visão*. O conto africano aparece também na composição do livro *Pássaros de Asas Abertas - Antologia de Contos Angolanos* (2016), seção de Margarida Gil dos Reis e António Quino (referência usada neste artigo). O vasto número de coletâneas com o conto pepeteliano nos indica a qualidade do texto e a potência do tema tratado em suas linhas.

O segundo texto faz parte do poema épico *Os Lusíadas*, classificado como “o texto máximo” da Literatura Portuguesa, pelo contexto de criação, sua dedicatória a D. Sebastião, e pela sua considerável qualidade poética; possui 1.102 estrofes com oito versos decassílabos heroicos cada, somando ao todo 8.816 versos num esquema rimático padrão (ABABABCC). Também é dividido em cinco partes: proposição, invocatória, dedicatória, narração e epílogo, partes incluídas em dez cantos épicos, sendo os que mais se destacam: *Inês de Castro*, *O Velho do Restelo* e *O Gigante Adamastor*, o qual é foco desta análise, centralizada no Canto V. É interessante ressaltarmos que Camões escreveu *Os Lusíadas* no período do Renascimento, e inspirou-se nas obras: *Eneida*, de Virgílio, e *Odisseia*, de Homero, clássicos da cultura Greco-Latina.

Existem muitas especulações sobre a existência do escritor e são poucas as referências que falam sobre a sua vida. Mas, na “sua própria obra é possível estabelecer com verossimilhança, embora com incertezas, os principais acontecimentos da sua vida”

(BENEDITO, 2007, p.5). Provavelmente Camões tenha nascido por volta do ano de 1524 - ou 1525 - em Lisboa. Filho de Simão Vaz de Camões e de Ana de Sá, pertencia a uma família da nobreza, tendo prestado serviço para o império português como servidor na expansão ultramarina portuguesa. Foi um defensor das armas e das letras e é considerado um dos maiores escritores da literatura lusitana.

Pepetela, por sua vez, é apontado como um dos maiores escritores da moderna literatura angolana. São poucos os leitores que conhecem a face contista do autor, — ele que começa escrever contos a partir dos anos 60 na *Revista Mensagem* e na antologia *Novos contos d'África*. Mesmo assim, consagra-se pelo público e pela crítica literária através de seus romances. Nascido em 29 de Outubro de 1941 em Benguela, é filho de portugueses. É sociólogo, educador, escritor e ex-guerrilheiro angolano; participou durante os anos de 1969 a 1974 do *MPLA - Movimento Popular de Libertação de Angola* -, fazendo parte das lutas armadas em prol da independência do país, que ocorreu no ano de 1975. Nesse mesmo período, no ano 1971, escreve *Mayombe*, um dos seus livros mais lidos e estudados no Brasil. Publicado apenas em 1980, em um contexto pós-colonial, o romance lhe concedeu neste mesmo ano o *Prémio Nacional de Literatura de Angola*. O escritor africano também foi premiado, em 1997, com o maior prêmio da literatura em língua portuguesa: o célebre *Prémio Camões*, o qual é uma homenagem ao escritor português homônimo.

Recontando a história: outras epistemes, novos olhares

Os textos, apesar de serem escritos em épocas distintas (respectivamente, 2003 e 1572) foram publicados em língua portuguesa e compartilham a mesma temática: a colonização da África, em que ambos narram em ponto de vista metaficcional o processo de colonização no continente africano. Entende-se por um texto metaficcional aquele que a tem a função de interpretar a história, no entanto, esse tipo de texto não é considerado um documento histórico, já que as narrativas metaficcionais são mais uma interpretação literária de um acontecimento histórico.

Para a pesquisadora africana Inocência Mata (2006), ao escrever um texto metaficcional os escritores “se apropriam de personagens e acontecimentos históricos, não para simplesmente celebrar o passado, mas para o utilizar como veículo de uma reflexão sobre a própria condição presente do país e sua projecção futura” (MATA,

2006, pp. 57/58). Segundo a investigadora santomense, Pepetela tem uma aptidão pela “escrita da história”, o escritor angolano recorre “à História para a compreensão e a gestão do presente” (MATA, 2006, p.57).

Diante disso, os textos nos permitem analisar duas interpretações literárias da “chegada” europeia ao continente africano — uma do ponto de vista da invasão-conquista e outra do ponto de vista da conquista-descoberta. As obras narram a “passagem” portuguesa pelo *Cabo de Boa Esperança* em África, por volta do século XV. Segundo o antropólogo latino-americano Nelson Maldonado Torres (2019, p.30), esse processo de “descoberta”, época dos encontros entre os dois povos, teve “implicações profundas e múltiplas, bem como um grande impacto na ideia de ser civilizado”. Nessa direção, o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) considera que é a partir da descoberta da América - e posteriormente da África - que se funda um padrão de poder, de saber e ser eurocêntrico, baseado na construção mental da ideia de raça. O sociólogo e pensador peruano escreve que “os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também, seus traços fenóticos, bem como suas descobertas mentais e culturais” (2005, p.108).

Seguindo nessa reflexão, Torres (2019) nos leva a entender que os textos das narrativas heroicas das origens se baseavam nos propósitos da colonização: dominar os outros povos a partir da universalização das diferenças. Para o antropólogo latino-americano, nesses tipos de textos, “territórios indígenas são apresentados como “descobertos”, a colonização é representada como um vínculo de civilização, e a escravidão é interpretada como um meio para ajudar o primitivo e sub-humano a se tornar disciplinado” (TORRES, 2019 p. 33). Por isso, buscamos retomar essas duas narrativas metaficcionalis, não a partir de uma visão do passado - como se essas problemáticas tivessem somente ocorrido no período da invasão -, mas sobretudo, pensamos e problematizamos como os imaginários criados durante o período do colonialismo (invasão dos territórios) continuam promovendo preconceitos, estereótipos, exclusões, violências e mortes na contemporaneidade.

À vista disso, este estudo de cunho bibliográfico analisa a alteridade (a maneira com que vejo o outro a partir da construção que faço de mim) e como os demarcadores das diferenças (raça, gênero, língua, cultura e outros) são marcados nos textos. Outrossim, pensamos sobre “o perigo de uma única história”, a partir das contribuições

de Chimamanda Ngozi Adichie (2019), que problematiza a escrita única da história. A escritora nigeriana denuncia as consequências dessa versão hegemônica que continua desprezando e excluindo narrativas das populações subalternizadas.

Dentro dessa realidade, busca-se identificar e explicar os modos pelos quais os personagens africanos experienciam o encontro colonial, possibilita-se, ao mesmo tempo, oferecer ferramentas conceituais para caminharmos na decolonização dos imaginários de populações colonizadas como a brasileira, além de produzir, dessa maneira, uma luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos epistêmicos, simbólicos e mentais no nosso tempo presente.

Nesse passo, investigamos a maneira como os escritores africanos têm “destruído” a língua portuguesa com uma escrita “oraturizante”⁴(RUI, 1985). A partir das contribuições de intelectuais como Manuel Rui (1985), Inocência Mata (2000), Ana Mafalda Leite (2014) e A. Hampaté BÂ (2010), investigou-se o modo como as(os) escritoras(es) africanas(os) subvertem e decolonizam a língua portuguesa na produção de um gesto contra a colonialidade, ao valorizarem e escreverem sobre o papel branco a fala oral, produzindo o que Rui (1985) define como um texto “ouvido e visto”.

Nessa relação entre a escrita e as oralidades foi construído o mito de que o verdadeiro conhecimento era aquele que aparecia materializado nas escrituras. Nesse sentido, os povos que vêm de uma tradição oral foram posicionados como incapazes de produzirem conhecimentos ou de que seus saberes eram inferiores; devido a isso, funda-se uma perspectiva de conhecimento ocidental que despreza os outros tipos de conhecimentos. Essa concepção é classificada de “colonialidade do saber” (QUIJANO, 2005), uma episteme eurocentrada, movida por uma concepção de saber etnocêntrica que se organiza a partir de uma “geopolítica de conhecimento”: um conhecimento baseado nos saberes ocidentais, desprezando e excluindo as outras pluralidades de conhecimentos. Em razão disso, intercalou-se uma reflexão sobre a importância de se criar estratégias de combate a essa concepção de conhecimento único e hegemônico a partir da literatura africana, a qual se baseia nos conhecimentos advindos da tradição oral. Portanto, em um estudo comparado, é possível construir uma leitura

⁴ O escritor, Manuel Rui (1985), considera que a escrita africana segue uma estética que valoriza a tradição oral.

contextualizada, crítica e decolonial de um texto que se estrutura a partir de um olhar colonial.

A decolonialidade, é uma força contrária a tudo que é colonial. Segundo Nelson Maldonado Torres (2019), essa perspectiva teórica é classificada como a luta contra a lógica da colonialidade em todas as suas instâncias do poder, ser e sobretudo do saber. O pensamento decolonial é entendido, portando, como um movimento coletivo que sempre existiu como prática e intervenção contracolonial, mas que, passou a ser sistematizado enquanto teoria pelo grupo Modernidade/Colonialidade⁵.

Assim, entende-se que um estudo comparado decolonial pode descolar para a reflexão textos e autoras(es) outras(os) que ecoam vozes e culturas de populações que foram violentamente excluídas e silenciadas da produção do conhecimento. Nesse território reflexivo, os estudos comparados têm uma função importante no que tange a propor interpretações diversas dos fatos, ao possibilitar a reconstrução de imaginários literários, bem como do alargamento do cabedal epistêmico e cultural.

Por fim, compreende-se que, a partir de uma análise comparativa, pode-se pensar em uma educação que mobilize textos capazes de possibilitar metodologias e atividades que incluam o enfrentamento do etnocentrismo e do racismo, propondo o que a linguista Catarine Walsh (2006, *apud* CANDAU; OLIVEIRA, 2010) tem formulado de “pensamento outro” na educação: uma perspectiva de educação baseada na interculturalidade crítica, no diálogo entre culturas; como muito bem explica Candau e Oliveira (2010) que, a partir de um modelo de educação intercultural, é possível estabelecer um diálogo com diversas epistemes, capaz de conduzir leitura antirracista, intercultural e decolonial, amparado em leis como a 10.639/03 e 11.645/08 que assegura a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena nas escolas nacionais.

Alteridade e diferenças: olhar do colonizador x olhar do colonizado

O conto *Estranho Pássaros de Asas Abertas* (2003) trava um diálogo intertextual com o Canto V - *O Gigante Adamastor*. O texto remonta e reconta a

⁵ O grupo de caráter heterogêneo e transdisciplinar, reúne intelectuais e ativistas oriundos da América Latina, os principais nomes são: o Enrique Dussel, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Nelson Maldonado Torres, Arturo Escobar, Aníbal Quijano entre outros e outras.

chegada de Vasco da Gama e de seus companheiros portugueses à África a partir de um contra-olhar⁶, um olhar africanizado, decolonial.

Visto que, na versão “original”, Camões escreve a passagem de Vasco da Gama às “partes remotas”, aos “montes”, à “espaçosa parte da terra que o outro povo não pisou”, na “arenosa praia”, a “parte do mundo mais secreta”, “bruta e malvada”, “gente bestial”. Nesses termos, Camões constrói imaginários ligados à África e ao nativo. Bonnici (2000, p.68) aponta que tais termos “indicam o vazio populacional”, “terra despovoada”. Nessa linha de pensamento, o vazio narrado pelo escritor português é o argumento utilizado pelo europeu para colonizar os donos da terra, colocando em prática suas urgências exploratórias e de dominação, para que possa explorar, exterminar, expropriar os povos originários.

Camões é um português que, no contexto do século XVI, escreve sobre a África e o africano a partir da perspectiva violenta da dominação colonial. Um olhar que constitui a experiência civilizatória do colonialismo europeu, e é preciso destacar que está nas bases de construção do estado brasileiro. Nos textos escritos nesse período literário: no Quinhentismo, (A carta de Pero Vaz de Caminha é um exemplo), os ancestrais indígenas eram representados como povos “domesticáveis”, “facilmente persuadidos”, aqueles que não tinham fé e nem organização social, e, portanto, precisavam ser civilizados. Esse padrão de civilização, que começa na invasão dos territórios originários, “teve implicações profundas e múltiplas, bem como um grande impacto sobre a noção de ser civilizado” (TORRES, 2019, p.30).

Torres (2019, p.37) considera que esse processo de “descoberta” e conquista construiu uma catástrofe demográfica (populações inteiras foram extintas) como também metafísica (o mundo das ideias). Para o intelectual, a “descoberta” “envolveu um colapso do edifício da intersubjetividade e da alteridade e uma distorção da humanidade”. Em outros termos, para que o colono explore os territórios, eles constroem o colonizado através do que Frantz Fanon (1997) chamou de “quinguagésima do mal”. Esse outro selvagem precisa ser civilizado para ganhar a salvação cristã. Aqueles que resistem à dominação colonial, devem ser eliminados, assim como todos os modos de vida, seus saberes e fazeres ancestrais. O antropólogo Nelson Maldonado

⁶ Ponto de vista do nativo.

Torres (2019, p.41) acrescenta que, nesse processo de invasão, “sujeitos colonizados são destruídos em pedaços quando não são mortos”.

Nota-se que, no texto camoniano, o primeiro movimento do europeu é definir o outro através da negação daquilo que ele não é. Ele não só define o africano como: o “estranho de pele preta”, “torvado”, “selvagem mais que o bruto Polifemo” (CAMÕES, 2019, p.210), como também constrói a imagem da África como “terreno, duro e irado” (CAMÕES, 2007, p.216). Assim, o negro e a África são construídos como o diferente, negativamente.

É importante elucidar que o *complexo de alteridade*, oposto da identidade, “é um estado de ser o outro ou de ser diferente” (BONNICI, 2000 p. 132); o teórico pós-colonial reitera: “[...] a construção do sujeito é algo inerente à construção dos outros [...]. De fato, a construção da identidade do sujeito colonizador está interligada à alteridade do outro colonizado” (BONNICI, 2005, p.14).

Nesse ponto, é interessante pensarmos junto com Frantz Fanon (2008). O psicanalista afirma que o “mundo colonial é um mundo cindido em dois” (mundo do colonizador x mundo do colonizado). Essas sociedades coloniais são sustentadas por uma ideologia maniqueísta, tal concepção constrói o imaginário racista que associa a figura do mal e do atraso sobre povos e culturas colonizadas. Isso porque o branco invasor teve sempre uma relação domínio a partir da hierarquização das diferenças.

Em contraponto ao lugar vazio e selvagem narrado por Camões, o conto angolano apresenta um território (extremo sul da África) plural, preenchido por uma diversidade epistemológica, rica em cultura, saberes e fazeres. Pepetela conta a história de um povo que consegue ver o futuro através dos búzios e “nas labaredas do fogo e nos intestinos do cabrito” (PEPETELA, 2016, p.161), assim guiados e protegidos por saberes ancestrais que resistiram ao etnocentrismo.

O escritor angolano quer nos contar, portanto, a História de um povo que, antes da invasão portuguesa, já tinha seus modos próprios de produzir vidas. O autor revela que já havia produção de saberes e uma organização em comunidade por parte dos nativos, de maneira que valorizam a coletividade, a natureza, as subjetividades e as diferenças.

Nesse movimento decolonial, Pepetela conta o encontro entre os dois povos a partir de vozes de sujeitos tradicionais, as quais estão representadas no texto pelos

personagens Samutu, Namutu, Luimbi (pai, mãe e filho), o sábio Manikava e as divindades bantos (Kianda, Nazimbi, Saku e Kalunga). A escolha dos nomes dos personagens em língua *Quimbundo*, assim como as divindades, remetem a existência de tradição, língua e cultura africana anterior à invasão portuguesa. Ao contrário do vazio descrito por Camões, notamos pluralidades de saberes e culturas no texto pepeteliano.

Do lado africano, “*NAMUTU VIU GRANDES PÁSSAROS*” de asas abertas, que passaram o cabo que abrigava a baía, como no sonho de Manikava, o sábio, que via o futuro nas labaredas do fogo e nos intestinos do cabrito” (PEPETELA, 2016, p.161, grifo nosso). O escritor na expressão destacada em caixa-alta quer destacar que o texto se inicia a partir do ponto de vista africano, pois é Namutu, o nativo que vê “grandes pássaros”, no caso, as embarcações guiadas por Vasco da Gama e seus companheiros portugueses. Pepetela abre o conto mostrando que é a voz do africano (ecoada através dos sonhos do sábio Manicava – as memórias de um mestre do saber ancestral) que constrói os portugueses, produzindo um processo de alteridade inversa aos *Os Lusíadas*. Nesse passo, vale destacar que o colonizado constrói o colonizador a partir de uma perspectiva animista; justamente por isso, as metáforas de identificação do europeu estão na natureza, já que, ao descrever as naus portuguesas como “grandes pássaros”, o escritor está atribuindo uma essência vital a um objeto sem vida.

Do lado europeu, temos os gritos alvoroçados de Vasco da Gama: Terra à vista! “Pronto co’a vista: Terra, terra, brada” (CAMÕES, 2007, p.209). Os viajantes chegam “às partes remotas” através do uso do astrolábio – “invenção de sutil Juízo e sábio”. Segundo Bonnici (2000), o uso do astrolábio⁷ demonstra a falsa superioridade branca. É como se, de certa forma, eles tivessem se posicionando como modernos/civilizados pela utilização da tecnologia.

Camões defende, em *Os Lusíadas*, a nacionalidade portuguesa, representando o *locus enunciativo português*. No Canto que abre a epopeia, o escritor escreve o objetivo da obra: cantar e espalhar “as armas e os barões assinalados” e as “memórias gloriosas daqueles reis” (CAMÕES, 2007, p. 43), no caso, as memórias de D. Sebastião a quem dedica a epopeia. A epopeia é uma obra de viagem, que retrata a história gloriosa de Portugal, a expansão da fé e do império sobre as “terras viciosas” e o encontro do português com os africanos.

⁷ O astrolábio é um instrumento naval antigo, usado para medir a altura dos astros acima do horizonte.

Margarida Calafate Ribeiro (2003) afirma que *Os Lusíadas*, aliado à elegância estética com que o poeta o escreveu, torna-se um texto que representa o império português, desenhado como a “nação-centro-do-mundo”. Camões, em sua epopeia, nomeia Portugal como “cabeça da Europa”, ou seja, “cabeça do mundo”, isso óbvio, em uma perspectiva eurocêntrica sob o qual o livro é escrito. A pesquisadora reitera: “Os Lusíadas simboliza a gloriosa voz que anuncia a fusão entre a imagem nacional e a imagem imperial, dando lugar a um discurso fundador de uma nação” (RIBEIRO, 2003, p.07).

Escreve Camões: Assim fomos abrindo aqueles mares, / Que geração alguma não abriu, / As novas Ilhas vendo e os novos ares/ Que o generoso Henrique descobriu; / De Mauritânia os montes e lugares, / Terra que Anteu num tempo possuiu. (CAMÕES, 2007, p.202). Observa-se que essa ideia de superioridade branca continua pulsando no texto épico: o escritor lusitano posiciona o colonizador como o povo desbravador, ele é o conquistador “daqueles mares”, “que geração alguma não abriu”.

O português é classificado como o *Outro Civilizado*, já o colonizado africano é descrito como o “selvagem mais que o bruto Polifemo” (CAMÕES, 2007, p.210). Assim, a epopeia tem um caráter tanto pedagógico quanto colonial, pois o texto buscou, através de linhas ficcionais, escrever uma versão gloriosa da nação e do império colonial português, colocando-os como parte da Europa, posicionando, desse modo, Portugal como uma identidade de uma pátria em expansão.

É nesse cenário que Albert Memmi (2007) explica que o colonialista construiu o “retrato mítico do colonizado” a partir da sua própria imagem. O colonizador, pertencente a esse *Outro* lugar, caracteriza-se pela naturalidade e pela universalidade de sua cultura e do seu ponto de vista (BONNICI, 2009, p.133). O outro colonizado, por sua vez, é posicionado no lugar do silenciamento, da exclusão, da inferiorização e do apagamento epistêmico e físico.

No entanto, no conto pepeteliano, há possibilidade do *outro colonizado* dizer de si a partir de seu ponto de vista; o binarismo *outro* vers. *Outro* é invertido! Pepetela inverte o olhar proposto por Camões, coloca as duas culturas em “pé de igualdade” e rompe com a estrutura hierárquica de superioridade europeia. O colonizado, na narrativa africana ganha o direito a alteridade. Ele pode existir, e existir é ser chamado a lidar e

demarcar às diferenças. Ao contrário da escrita camonianiana, Pepetela, em seu conto encantado, reduz o colonizador a uma simples formiga. Diz o Manikava:

Tinha contado, num sonho ele viu mesmo, iam chegar grandes pássaros de asas brancas e dentro deles saía gente estranha, como filhos -- formigas brotando de ave morta. Contou no chefe, depois contou ao povo reunido na praça da aldeia. O chefe perguntou, isso é um bom sinal dos antepassados? Manikava não sabia, mas o peito estava apertado, coração a bater com força. Talvez os antepassados estavam a mandar aviso, cuidado, muito cuidado. Foi na outra lua, Namutu recordou logo. (PEPETELA, 2016, p.161)

O escritor angolano usa da mesma estratégia do colonizador e lança o europeu à alteridade: “gente estranha”, “filhos — formigas brotando de ave morta”. Pepetela constrói o colonizador a partir de um processo de zoomorfização, que é como um tipo de objetificação — no entanto, na zoomorfização, a transformação do outro não é necessariamente em objeto, mas em animal. Vale lembrar que esse tipo de classificação era muito utilizado nas peças teatrais jesuíticas, como as de Anchieta e Ruiz de Montoya⁸, em que se praticava a zoomorfização para animalizar os indígenas.

O encontro entre os dois povos é narrado no texto africano de maneira bastante aproximada da narrativa original de *Os Lusíadas*: “Eis meus companheiros rodeados, / Vejo um estranho vir de pele preta / Que tomaram por força, enquanto apanha / De mel os doces favos na montanha (CAMÕES, 2007, p.210). No conto angolano, compreende-se que o “estranho de pele preta” narrado por Camões é o personagem Samutu:

Três seres estranhos se apoderaram dele, lhe agarraram pelos braços, e lhe arrastaram para a praia. Um grande medo entrou no peito de Samutu, com o cheiro pestilento deles e o seu aspecto desganhado de bandidos. Tremia todo e falava, me deixe, só podiam ser espíritos injustiçados vindo se vingar [...] os seres estranhos falavam entre si com gritos e puxavam por ele, os gritos eram numa língua desconhecida. E em breve outros gritos se juntavam aos deles e ele viu, na sua frente, um barco na praia, como um dongo mas diferente, e os pássaros no meio da água, de asas brancas. Desordenado, não lembrou a profecia de Manikava, só sentia o seu medo batendo no peito e o mau cheiro dos espíritos lhe entrando o nariz morrendo de calor debaixo de grossas roupagens todas empapadas de suor. (PEPETELA, 2016, p. 161).

A praia é, portanto, o espaço de confluências, uma zona de contato e de interações entre os dois povos, um espaço principalmente de violências. Nela se nota como o colonizador se aproxima violentamente do nativo: "agarraram pelos braços, e

⁸ Conferir: PARADISO, Silvio Ruiz. A demonização em A Conquista Espiritual (1639), de Antonio Ruiz de Montoya e na Festa de S. Lourenço (1587), de José de Anchieta.

lhe arrastaram para a praia”. Nessa reflexão sobre a violência colonial, é importante o resgate e diálogo dos escritos do psicanalista Frantz Fanon. O intelectual martinicano afirma que “o colonialismo é a violência em estado bruto” (FANON, 1997, p. 46). Uma violência radical que se construiu a partir de uma perspectiva maniqueísta e na naturalização da guerra contra os povos originários. A violência contra esses povos ocorre de diversas formas, como podemos observar no fragmento abaixo:

O espírito Velôjé, de repente, mudou de atitude. Se abraçou a mulher que caminhava de seu lado, tentou abraçar a da frente. *Os da terra riram, esse cazumbi é malandro, parece gostar de mulher.* As mulheres fugiram, rindo, esse espírito cheira mal, mas não pode ser um espírito porque nos abraçou com um corpo ao vosso, só que tem muitos pêlos, sua muito e cheira como os mortos. *Ninguém se ofendeu com o abuso do Velôje, mas este continuou.* E a marcha virou um pandemônio, com o espírito correndo para todas as mulheres e estas fugindo. *Até que ele conseguiu derrubar uma e caiu por cima dela; e começou violentamente afastar os panos de ráfia e ela, já sem rir* (PEPETELA, 2016, p.164, grifos nosso).

O trecho denuncia como corpos femininos foram violados pela experiência colonial. É evidenciada, nessa parte do conto, a brutalidade com que os exploradores portugueses tentaram abusar sexualmente de mulheres africanas: “o espírito correndo para todas as mulheres e estas fugindo”. Fugindo para escapar das mutilações, torturas, estupros e mortes que mulheres negras e indígenas foram vítimas durante a invasão em seus territórios.

Sadiya Hartman (2020) em *Vênus de dois atos*, analisa a presença da personagem Vênus a partir dos arquivos da escravidão atlântica e reflete sobre a violência sexual sofrida por mulheres negras. A personagem Vênus é a representação de uma “garota morta, nomeada em uma acusação judicial contra um capitão de navio negro julgado pelo assassinato de duas garotas negras” (HARTMAN, 2020, p.13). Vênus é descrita também como uma amante, companheira de bordel ou como uma personagem inferior de um romance pornográfico do século XIX, explica Hartmann (2020). Para a escritora a figura emblemática da personagem Vênus demonstra a convergência do terror e do prazer na economia libidinal da escravidão. Isto é, a mulher africana colonizada, ao mesmo tempo que gera ansiedade e medo, também desperta desejo afirma Torres (2019). Para o antropólogo, essa “dimensão é construída sobre uma certa ‘tradição pornô-trópica’ de exploradores europeus” (TORRES, 2019, p. 39), dentro da qual “mulheres figuram como o protótipo da aberração e excesso sexual. O

folclore as via, até mesmo mais que os homens, como propensas à lascívia, promíscuas no limite do bestial” (MCCLINTOCK, 1995, p. 22 *apud*. TORRES, 2019, p. 40).

Dentro dessa reflexão, a professora Sadiya (2020) e o antropólogo Torres (2019) denunciam a violência histórica sofrida por mulheres negras, e permitem que se reflita sobre como esses imaginários e violências acabam influenciando as escolhas afetivo-sexuais na contemporaneidade. A produção da violência colonial lançada sobre os corpos negros impactou e constitui a experiência negra até os dias atuais. A pesquisadora Ana Cláudia Lemos Pacheco (2008) escreveu uma reflexão contemporânea sobre as escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador-Bahia. Em sua tese de doutorado ela aponta que há um ““excedente” de mulheres negras “solitárias”, isto é: i) sem parceiros afetivos fixos; ii) sem relações afetivo-sexuais estáveis, em relação às mulheres pertencentes a outros grupos raciais” (PACHECO, 2008, p. 6).

A herança dos imaginários racistas da colonização faz com que mulheres e homens negros(as) experimentem, até os dias atuais, a solidão e o desprezo na economia do amor. O martinicano Frantz Fanon (2008) discute sobre a hipersexualização dos corpos negros; corpos que foram “supersexualizados no sentido patológico de seus órgãos sexuais e partes sexualizadas do corpo definirem o ser deles com ou sem gênero propriamente dito” (TORRES, 2019, p. 40). Devido a isso, homens e mulheres negros(os) são reduzidos aos órgãos sexuais; são despossuídos de afetos e humanidade. No Brasil, a intelectual negra Lélia Gonzalez foi uma das primeiras a pensar a relação entre o racismo e o sexismo na sociedade brasileira; Gonzalez (1988, p.70) problematizou o quanto os corpos de mulheres negras foram reduzidos a uma “BUNDA”, imaginário massificado pela literatura brasileira, como a do escritor baiano Jorge Amado, que fortalece as manifestações das fantasias sexuais brasileiras.

Retomemos o trecho do conto pepeteliano: “até que ele conseguiu derrubar uma e caiu por cima dela; e começou violentamente afastar os panos de ráfia e ela, já sem rir”. Esse trecho é doloroso e, ao mesmo tempo, necessário para conduzir uma denúncia da infâmia da colonização. Assim como Césaire (2020) compartilhamos a ideia de que a colonização em toda sua perversidade é imperdoável: “A Europa é indefensável!” (CESAIRE, 2020, p. 12). Esse ato, explicitamente violento, denunciado no texto africano, desencadeou uma revolta por partes dos nativos os quais foram vitimados por

uma inesperada doença trazida pelos “paus que cuspiam fogo e faziam estrondo” (PEPETELA, 2016, p. 164).

O genocídio dos negros e indígenas não é algo novo. As populações subalternizadas sofrem extermínio desde o encontro colonial, e ainda atualmente são os nossos que continuam experimentando os contextos mais violentos. Recorrendo ao conceito de “Necropolítica” de Achille Mbembe (2018), afirmamos que existe ainda hoje uma política de morte no Brasil, seja pelas doenças trazidas pelos “paus que cospem fogo”; a violência policial; ou pelas “epidemias programadas”, como escreve Mércio Gomes. O antropólogo, no livro *Os Índios e o Brasil: passado, presente e futuro* (2012), problematiza como os colonizadores utilizaram-se de armas biológicas para dizimar povos originários, pois eles eram presenteados com roupas, alimentos e cobertores contaminados.

Percebam que essa ideia de que os portugueses trouxeram as doenças, em seus corpos brancos que cheiravam “como os mortos”, ou através de presentes oferecidos aos nativos — “o que parecia pequenos frutos secos e depois pó bem cheiroso, que tapava o cheiro deles” (PEPETELA, 2016, p.162) — aparecem no conto.

Nesse passo, Mércio Gomes (2012) nos ajuda a compreender como no Brasil usou-se de armas biológicas contra os povos originários, como os vírus da varíola e do sarampo, utilizados para dizimar os indígenas no século XIX. Um dos mais recorrentes casos ocorreu em Caxias no Maranhão em 1815. Nesse período ocorria por lá uma pandemia de Varíola, quando um grupo de indígenas “Canelas Finas” visitaram a região e foram presenteados com brindes e roupas contaminadas por doentes. Os indígenas se contaminaram e fugiram para suas terras. Nesse percurso muitos morreram, os sobreviventes infectaram e levaram à morte outros indígenas da aldeia, explica Gomes (2012, p. 60).

Mbembe (2018) e Gomes (2012) problematizam, através dos conceitos de “necropolítica” e “epidemias programadas”, as estratégias de violência do colonizador para continuar matando e deixando morrer as populações que historicamente vêm sendo vítimas “de extermínio, expropriação, dominação, morte prematura e condições que são piores que a morte, tais como a tortura e o estupro” (TORRES, 2019, p.41). Essa estratégia de matar ou deixar morrer em tempos de pandemia decorrente da *COVID-19* fica ainda mais evidente. Nossa atual conjuntura política também escancara essas

violências e violações: temos um atual presidente genocida, que negou a existência do vírus, ridicularizou a eficácia das vacinas, recomendou medicamentos sem nenhuma eficácia científica, promoveu aglomerações e desvalorizou as recomendações sanitárias da *OMS - Organização Mundial da Saúde*, sendo ele responsável pelo extermínio de mais 640 mil vidas de brasileiros e brasileiras.

Ademais, a zona de contato entre os dois povos é um espaço de violência e estranhamento, já que nessa região as diferenças são marcadas, produzindo a construção do eu e dos outros. Um dos demarcadores da diferença colonial é a língua. De acordo com o trecho do conto pepeteliano: “os seres estranhos falavam entre si com gritos e puxavam por ele, os gritos eram numa língua desconhecida”. Verifica-se, nos dois textos, que o primeiro contato entre o nativo e o colonizador sempre é muito difícil, pois “nem ele entende a nós, nem nós a ele, / Selvagem mais que o bruto Polifemo” (CAMÕES, 2007, p.210). Essa problemática da incomunicabilidade deixa o colonizador inquieto para “civilizar” o africano; sabe-se que uma das primeiras estratégias de colonização foi a imposição da língua do colonizador.

Com a imposição da língua portuguesa, os colonizadores pretendiam não apenas matar as línguas originais como também desejavam apagar a ancestralidade dos povos invadidos. Entretanto, como estamos observando no texto africano, por mais que seja publicado na língua do colonizador, a ancestralidade africana pulsa no conto pepeteliano através do resgate e valorização da oralidade.

Na linha de pensamento de Inocência Mata (2000), compreende-se que um aspecto importante que marca a literatura africana pós-colonial dos *PALOP - Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa* é a maneira como o escritor africano se apropria, ab-roga e faz uso da língua colonizadora. Para a pensadora africana, a escrita pós-colonial já não apenas denuncia as tensões existentes entre a cultura do colonizador e do colonizado, além disso, é tematizada a *oraturização*: a norma da língua portuguesa é “destruída” através da valorização da palavra cantada e falada. Assim, entende-se a *oraturização* como um estratégia pós-colonial que busca “burlar” o código linguístico português, “e se expande por terrenos translinguísticos como a onomasiologia a

onomástica e a toponímia⁹, sobretudo, a cénarização do registo das vozes, a rítmica da dicção e a representação dos gestos e a sugestão da música” (MATA, 2000, s/p).

Essa relação com a língua é uma questão bastante cara quando se colocam em diálogo os dois textos aqui analisados, ambos publicados em língua portuguesa. Mas qual é a maneira como Camões e Pepetela se relacionam com a língua portuguesa? Em qual língua portuguesa os escritores escrevem?

Camões aproxima sua escrita de modelos clássicos greco-latinos, importando o sistema lexical e semântico, sobretudo do latim, com palavras apropriadas no período do Renascimento, no qual seguia um sentido mais erudito. Pepetela, assim como Mia Couto, Odete Semedo, Paulina Chiziane, entre outros e outras escritoras(es) africanas(os), ao contrário da submissão aos padrões eruditos, respeitam as oralidades e os conhecimentos que emanam da voz e da experiência africana. Valorizam e escrevem o texto oral, que é o gesto, a dança e/ou o ritual, como considera o autor Manuel Rui (1985), um “texto ouvido e visto”. Nesse território, o escritor africano assume uma relação subversiva com a língua do colonizador, por vez “torturando-a, agredindo-a”, como afirmou Pepetela (2019) em uma entrevista para o *SESC-SP*, disponível no *Youtube*¹⁰ com o título de *Do outro Lado do mar*.

Nesse ínterim, continuando a conversa com Manuel Rui (1985), que tensiona algumas questões importantes para se pensar a reapropriação da língua portuguesa no texto africano, entende-se que o escritor africano decolonial apodera-se da arma do colonizador: a escrita, para desmontá-la, peça por peça, refazendo e disparando “não contra o teu texto não na intenção de o liquidar, mas para exterminar dele a parte que me agride” (RUI, 1985, p.2).

O reconhecimento do eu e do outro é um elemento importante no texto africano. A defesa da identidade africana se dá através da valorização das oralidades, dos saberes e fazeres incorporados à cultura africana. Através da apropriação da arma do colonizador, que é a escrita, o africano consegue inventar um outro texto “rubricando-lhe uma forma mimética que permite identificar, na fala narrativa, a interação entre a escrita e os textos não escritos” (MATA, 2000, s/p).

⁹ Ramos da linguística que se dedica ao estudo dos léxicos.

¹⁰ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KeuxTPM8FCQ&t=15s>.

A pesquisadora Ana Mafalda Leite (2014) desmistifica a ideia que concebe a oralidade como fruto da inexistência da escrita antes da invasão europeia nos territórios africanos no século XIV. Entretanto, é possível encontrar registro da escrita em regiões africanas correspondentes à Etiópia, desde o século XIII, como afirma Silva (2016). Outro estereótipo desconstruído por Leite (2014) é a premissa da superioridade da escrita sobre a oralidade. Para a pesquisadora, as oralidades nas literaturas africanas não é algo simplório, devem ser analisadas de maneira crítica e não generalista, já que se deve se considerar as especificidades linguísticas e culturais africanas. Segundo Hampaté Bâ (2010, p. 169) a tradição oral “é, ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação”, sendo assim, ela é múltipla, complexa e dinâmica.

Ainda na reflexão sobre a tradição oral africana, Ana Mafalda Leite (2014), Inocência Mata (2000) e Manuel Rui (1985) consideram que os escritores africanos recuperam e se relacionam com a oralidade através da sua continuidade através dos ritmos, temas e utilização da língua do colonizador como representação da oralidade. Manuel Rui (1985, p. 02) alerta que o texto africano precisa se manter *oraturizado e oraturizante*, comenta o escritor: “Se eu perco a cosmicidade do rito perco a luta. Ah! Não tinha reparado. Afinal isto é uma luta. E eu não posso retirar do meu texto a arma principal. A identidade. Se o fizer deixo de ser eu e fico outro, aliás como o outro quer” (RUI, 1985, p.02).

A oralidade é, portanto, a arma de combate contra a língua e cultura do colonizador e defesa da Identidade Africana. Essa estética, que respeita as oralidades, é expressa no canto africano, através da escolha gênero literário. O narrador do conto, como o próprio nome já sugere, é responsável por contar a história, estratégia ligada à prática de oralidade que é um dos objetivos da estética africana: letra e voz. Assim, o narrador do conto sai da posição de narrador para ser o contador da história, um mestre do saber oral.

No conto de Pepetela, a oralidade é materializada através das repetições enfáticas; vejam como o escritor repete de forma proposital o verbo contar: “E Manikava tinha *contado*, num sonho ele viu mesmo, iam chegar grandes pássaros de asas brancas e dentro deles saía gente estranha [...] *contou* no chefe, depois *contou* no povo reunido na praça da aldeia” (PEPETELA, 2016, p.161, grifos nosso). Não somente

as anáforas evidenciam a tradição oral africana no texto, mas a performance do texto. Desta forma, percebe-se que a oralidade, para os escritores africanos, não é apenas estética, é uma ferramenta de resistência, é a escolha do escritor, é a maneira que ele consegue se relacionar com a tradição africana. Hampaté Bâ (2010) afirma que, quando trazemos para a discussão a tradição histórica africana, estamos nos referindo a uma tradição oral. Para o intelectual, qualquer tentativa de interpretação e reflexão sobre a história desses povos precisa estabelecer uma relação com os conhecimentos transmitidos de boca e ouvido, de mestres e mestras, ao longo dos séculos.

Um elemento que auxilia a entender a oralidade no texto africano escolhido é a construção do personagem Manikava, que parece simbolizar um *griô*, “figura de proa na transmissão oral da tradição africana, é identificada justamente com os mais velhos das comunidades, depositários do saber e da experiência” (DUARTE, 2011, p. 46). O Manikava, “o sábio, que via o futuro nas labaredas do fogo e nos intestinos do cabrito” e ao “consultar os búzios”, é a voz que representa os mais velhos, a ancestralidade e a memória oral africana dos mestres e mestras do saber local. Assim, Pepetela quer mostrar que a oralidade no texto africano não é apenas a utilização de palavras, mas, sobretudo, são símbolos que remetem à ancestralidade africana.

Não obstante, nos dois textos, encontram-se formas distintas de demarcar a diferença colonial. Isso pode ser notado enquanto o nativo marca a diferença, a partir do “cheiro pestilento deles e o seu aspecto desganhado de bandidos”. A diferença marcada no texto épico camoniano será o tom de pele que diferencia o outro: “Eis meus companheiros rodeados, / Vejo um estranho vir, de pele preta”. Dessa maneira, para dominar é preciso criar uma ideia do que é ser outro, ou seja, um ser inferior. Quijano (2005) explica que, na “descoberta”, a classificação do outro passou a ser definida a partir da ideia mental de raça. Segundo o pesquisador, a construção da categoria psíquica da raça foi essencial para a dominação europeia na América e, posteriormente, para a dominação do resto do mundo. Não é possível entender o processo da dominação europeia global sem entender a construção da ideia de raça, afirma o sociólogo latino-americano.

Fanon (2008) observa que, para o negro, é difícil se camuflar diante do olhar do colonizador, pois será a sua negrura que o irá enquadrar como diferente. O fenótipo, portanto, será utilizado pelo discurso colonizador como maneira de associar e justificar

que “o preto é um animal, o preto é ruim, o preto é o malvado, o preto é o feio” (FANON. 2008, p.106). Estereótipos produzidos pelo europeu, enraizados pela colonização e intrínsecos à colonialidade que mantém o padrão de dominação racista global.

Portanto, os textos nos oferecem duas versões da história da colonização em África. Se de um lado tem-se um escrito sobre a perspectiva da invasão/conquista colonial; do outro lado, o africano, deparamo-nos com uma narrativa que mostra novos caminhos de decolonizar e combater a escrita de uma “História Única”, com base em Chimamanda (2019). O conto angolano tem a importante função de contar a história da colonização que não nos ensinaram nas escolas. O que nos contaram foi a versão épica portuguesa interpretada pelo olhar do invasor a partir da perspectiva da violência colonial. Para eles, a verdade é a conquista. Neste estudo estamos em disputa pela verdade, por uma nova e contextualizada versão da História.

O texto africano é uma contranarrativa que posiciona negros e indígenas, não mais em um espaço de silêncio e inferiorização como faz a narrativa épica camoniana, pois agora essas populações racializadas e subalternizadas aparecem em espaços de protagonismo e de revide. Tal conceito é o momento do combate, da ação coletiva do colonizado, ou seja, o momento em que o colonizado reage. Isso pode ser exemplificado com o trecho a seguir, em que as divindades africanas, Kianda e Nazambi, não aceitam a intromissão do “Gigante Adamastor” e a invasão divina dos Deuses do Olimpo em suas negras águas:

Kianda ficou com raiva, ali, naquelas águas só Kianda podia agitar as profundezas e criar calemas. Quem era esse Neptuno para vir ali, no seu reino, provocar o caos? Fez recuso a Nazimbi, o senhor de todos os deuses, o seu bocejo depois de criar o mundo e os homens. Nzambi não gostou da intromissão de deuses estrangeiros no seu sítio. E saiu da sua milenar letargia, por uma vez, intervindo no mundo que criara e esquecera. Assoprou as ondas para o largo do oceano, bradando contra Neptuno, o usurpador. Este respondeu com nova tripla arrebentação e fez apelo a outros deuses do Olimpo Veio Marte furioso e o rude Vulcano. E Vênus, mas está tentando com sorrisos e meneios provocantes apaziguar os deuses em desavença. (PEPETELA, 2016 p. 163).

A partir da fúria de Kianda, atinge-se a compreensão de Pepetela, que confirma e defende o *Locus enunciativo africano*. Aquelas águas pertencem a Kianda, é ela a rainha daqueles mares negros e não quer deuses estrangeiros invadindo suas águas:

“Quem era esse Neptuno para vir ali, no seu reino, provocar o caos?”. É perceptível como Pepetela está desconstruindo a superioridade cultural portuguesa ao conceder a capacidade do sujeito africano dizer de si, a partir de uma alteridade construída a partir de um olhar decolonial, denunciando as violências e violações acometidas sobre a história e identidade dos povos colonizados.

A importância da recuperação da história pelas divindades africanas vai ao encontro do que Paradiso (2019, pp. 217-218) revela sobre a presença de divindades ancestrais no campo discursivo da luta colonial. É como se os deuses assumissem também a responsabilidade de luta no fazer histórico, engendrando suas estratégias para confrontar os invasores. Essa estratégia narrativa é bem observada em outros textos africanos, como o mais significativo, o capítulo “Consilio dos Irans”, da epopeia *No Fundo do Canto* da Bissau-guineense Odete Semedo (2007).

Quando as divindades Nzambi e Kianda contestam a invasão dos deuses do concílio camoniano, as divindades estão rompendo com a alteridade silenciosa fabricada pela estética camoniana, da mesma maneira que é feita pelo personagem Samutu, ao descrever “o cheiro pestilento deles e o seu aspecto desganhado de bandidos” (PEPETELA, 2016, p. 161). Dessa forma, o escritor está posicionando o africano em um espaço intervalar, onde é capaz de narrar a si mesmo e ao outro, ao mesmo tempo em que não aceita a invasão europeia em seu território.

Portanto, este estudo, buscou contribuir com possíveis reinterpretações críticas e reconstruções de imaginários em sociedades colonizadas como a brasileira, a partir da literatura africana de expressão portuguesa. A narrativa africana, centrada em uma estética que valoriza os saberes orais, promove um processo de “des-leitura” do cânone; no passo que conta “uma nova versão” do processo de invasão nos territórios colonizados. Nesse sentido, demonstrou-se como a produção literária africana configura-se como uma possibilidade de contribuição para um letramento antirracista, decolonial e intercultural, capaz de a efetivação das especificidades da Lei 10.639/2003 ampliada pela Lei 11.645/2008 que tornar obrigatório o ensino das temáticas étnico-raciais.

Referências

ACHILLE, Mbembe. *Necropolítica*. Tradução Renata Santini, 6º reimpressão, São Paulo, julho de 2020.

ADICHIE, Chimamanda. *O Perigo de uma História Única*. Tradução: Romeu Giulia. Companhia das Letras. RJ 2019.

BÂ, A. Hampaté. *A Tradição Viva*. História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África/ editado por Joseph Ki-Zerba, 2. ed. rev. Brasileira: UNESCO, 2010. p. 992.

BONNICI, Thomas. *Conceitos-Chave da teoria pós-colonial*. Maringá. PR: Eduem, 2005.

BONNICI, Thomas. *O Pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: Eduem, 2000.

CAMÕES, Luís. *Os Lusíadas*. Introdução: Silvério Augusto Benedito. Notas de António Leitão. 8ª edição. Editora Ulisseia, Capa de Luis Duran. Setembro de 2007.

CANDAU, Vera Maria Ferrão; OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. In: *Educação em Revista*. Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 15-40, 2010. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-46982010000100002>> . Acesso em: 19 de Nov. de 2021.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso Sobre o Colonialismo*. Tradução de Anísio Garcez Homem, Editores Fabio Bruggemann e Daniel Mayer, Livraria Livros: Livros Ltda, 2020.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Tradução José Laurêncio de Melo, prefácio de Jean Paul Sartre, Editora Civilização Brasileira S.A, Rio de Janeiro, 1997.

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

GOMES, Mércio Pereira. *Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro*. 1.ed São Paulo: Contexto, 2012.

GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988, p. 69-82. Disponível em: <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lesia-gonzales1.pdf>> . Acesso em 20 Jan. de 2022.

HARTMAN, Saidiya. *Vênus de dois atos*. Tradução de Fernanda Silva e Sousa e Marcelo R. S. Ribeiro. In: *Dossiê Crise, Feminismo e Comunicação*. v. 23, n. 3, 2020. Disponível em: <<https://revistaecopos.eco.ufrj.br>> . Acesso em: 23 de Fevereiro de 2022.

LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades e Escritas nas Literaturas Africanas*. Edições Colibri, 2ª edição. Lisboa, 2014.

MATA, Inocência. *O pós-colonial nas literaturas africanas de língua portuguesa*. In: X Congresso Internacional da ALADAA (Associação Latino- Americana de Estudos de Ásia e África) sobre CULTURA, PODER E TECNOLOGIA: África e Ásia face à Globalização – Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro – 26 a 29 de outubro de 2000. Disponível em: <<https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4033274/pdf>> . Acesso em 21 Out. de 2022 .

MATA, Inocência. *Laços de Memória & Outros Ensaios Sobre Literatura Angolana*. Práxis, União dos Escritores Angolanos, 2006.

MEMMI, Albert. *Retrato do Colonizado Precedido de Retrato do Colonizador*. Prefácio de Jean Paul Sartre; tradução de Marcelo Jacques de Moraes. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. “*Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar*”; *escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia*. Campinas, SP: [s. n.], 2008. Disponível em: <<http://desenredos.dominiotemporario.com/doc/Desenredos25-resenha-MichelACSilva.pdf>>. Acesso em 21 Out. 2021.

PARADISO, Silvio Ruiz. *Religião e Religiosidade nas Literaturas Africanas Pós-Coloniais: um olhar em Chinua Achebe e Mia Couto*. Mogi-Guaçu/SP: Becaete, 2019.

PARADISO, Silvio Ruiz. A demonização em A Conquista Espiritual (1639), de Antonio Ruiz de Montoya e na Festa de S. Lourenço (1587), de José de Anchieta. In: MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo et al. (Orgs). *O demoníaco na literatura*. Campina Grande: EDUEPB, 2012. p. 199-214. Disponível em <<https://doi.org/10.7476/9788578791889.0015>>. Acesso em 5 Nov. 2022.

PEPETELA. Estranhos Pássaros de Asas Abertas. In: *Pássaros de Asas Abertas – Antologia de Contos Angolanos*. Co-Editores/ União dos Escritores Angolanos, Centro de Estudos Comparados – Faculdade de Letras Universidade de Lisboa, A. 23 Edições, 2016.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Margarida Calafate. *Uma história de regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*. Editora: Centro de Estudos Sociais, Oficina do CES, v. 188, Coimbra. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10316/32718>> . Acesso em: 21 Nov. de 2021.

SEMEDO, Odete. *No Fundo do Canto*. Belo Horizonte: Nandyala, 2007.

SILVA, Michel Augusto Carvalho. Oralidades e escritas nas literaturas africanas. In: *Revista Desenredos.*, VIII - n.25 Teresina – Piauí, 2016. Disponível em: <<http://desenredos.dominiotemporario.com/doc/Desenredos25-resenha-MichelACSilva.pdf>>. Acesso em 20 Nov. de 2021.

TORRES, Nelson Maldonado. Analítica da Colonialidade e da Decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: COSTA, Joaze Bernardino et al. (orgs). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. 2. ed., 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

**TO READ, RE-READ AND DISREADING CAMÕES: A DECOLONIAL
READING OF THE SHORT-STORY “ESTRANHOS PÁSSAROS DE ASAS
ABERTAS” (2003), BY PEPETELA**

ABSTRACT

This text presents a bibliographic study that is drawn from a decolonial reading of the short story *Estranhos Pássaros de Asas Abertas* (2003), by the Angolan writer Pepetela, guided by a comparative/contrastive analysis with *Canto V - O Gigante Adamastor*, by the Portuguese writer Luís Vaz de Camões. In view of this, it reflects on the “otherness complex” and how differences in gender, race, language, aesthetics and culture are marked in both texts. We take as a reference the debate on “the danger of a unique story”, by the Nigerian Chimamanda Adichie (2019), seeking to contribute to possible critical reinterpretations and reconstructions of imaginaries in colonized societies, based on Portuguese-speaking African literature. *desleitura*”, both texts present antagonistic visions about the same fact: the Portuguese invasion of the African Coast. It is shown here how African literary production is configured as a possibility of contribution to an anti-racist, decolonial and intercultural literacy.

Keywords: Alterity, Difference, African Literature, decolonialidad.

Recebido em: 10/07/2022

Aprovado em: 05/11/2022