

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE LITERATURA**

**LEONARDO ALONSO DOS SANTOS**

**A POESIA DE COMBATE EM NOÉMIA DE SOUSA**

**Niterói**  
**2017**

LEONARDO ALONSO DOS SANTOS

**A POESIA DE COMBATE EM NOÉMIA DE SOUSA**

Dissertação de Mestrado apresentada  
ao Programa de Pós-graduação  
Stricto Sensu em Estudos de  
Literatura da UFF – área de  
Literatura Portuguesa e Literaturas  
Africanas de Língua Portuguesa.  
Orientador: Prof. Dr. Silvio Renato  
Jorge.

**Niterói**  
2017

LEONARDO ALONSO DOS SANTOS

**A POESIA DE COMBATE EM NOÉMIA DE SOUSA**

Dissertação de Mestrado apresentada  
ao Programa de Pós-graduação Stricto  
Sensu em estudos de literatura da UFF  
– área de Literatura Portuguesa e  
Literaturas Africanas de Língua  
Portuguesa. Orientador: Prof. Dr.  
Silvio Renato Jorge.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Silvio Renato Jorge (Orientador) - UFF

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Renata Flavia da Silva - UFF

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Vanessa Ribeiro Teixeira - UNIGRANRIO

---

Prof. Dr. Alexandre Montauray Baptista Coutinho (Suplente) – PUC

---

Prof. Dr. Júlio Machado (Suplente) - UFF

**Niterói**  
2017

Para Naninha, com muito amor!

## AGRADECIMENTOS

A gratidão é o reflexo do interior humano. Por isso, neste momento da dissertação, é muito bom refletir sobre tantas alegrias para agradecer.

A Deus agradeço por ter me dado graças e empenho durante tantas noites e finais de semana que passei escrevendo as páginas desta dissertação.

De minha família, minha querida mãe, exemplo de honra e caráter, que me lapidou através das ótimas conversas, instruções e ensinamentos. Certamente, isso fez com que aproveitasse ainda mais as oportunidades na vida.

Não posso deixar de fazer um agradecimento muito especial à Procuradoria do Município de Niterói, instituição de que tenho tanta honra e onde pude fazer muitos amigos, dentre os quais agradeço especialmente ao Carlos Raposo, Procurador Geral; a Michell Nunnes Midlej Maron e Vinicio Guimarães Salvarezza, que me possibilitaram atuar junto ao Gabinete da Procuradoria em temas que permitiram a conciliação da teoria com a prática, bem como me auxiliaram, com muita presteza e afinco, no desenvolvimento dos trabalhos. Sem dúvida, os meus dias se tornaram ainda mais felizes.

Na Universidade Federal Fluminense (UFF), onde terminei esse ciclo para entrar em outro, tive a oportunidade de discutir academicamente muitos dos temas desta dissertação, seja com meus colegas da Graduação, nas mais diversas matérias, seja com os meus colegas de Mestrado, nas disciplinas específicas de literaturas.

Desse modo, agradeço aos professores da UFF, especialmente Silvio Renato Jorge pela rica troca de ideias ao longo desses dois anos de pesquisas. Agradeço na pessoa da Coordenadora do Curso de Especialização em Pedagogia Social, Margareth Martins, por todo apoio que sempre me deu, além de Ronald Quintanilha, pela parceria em atividades acadêmicas.

Agradeço, também, a Aníbal Bruno, Aníbal Bruno Neto e Caio Mario, com quem venho atuando na coordenação dos litígios, sendo imprescindível as reflexões sobre a prática jurídica.

Finalmente, não posso deixar de registrar meu agradecimento ao criminalista e professor da UFF, João Pedro Chaves Valladares Pádua, pelo incentivo e pela honra que me deu, ao me possibilitar evoluir as minhas reflexões: o interior humano.

O direito de resistência nasceu como resposta à ilegitimidade do poder político. Ele representava o direito de resistir contra as injustiças praticadas pelo soberano e era um direito coletivo.

*Leonardo Alonso*

## RESUMO

A partir do *Princípio da Solidariedade*, busco analisar os aspectos significativos da poesia de Noémia de Sousa, constantemente assinalados pela crítica à sua obra, e aos quais não poderei escapar. Detenho-me aos aspectos negritudinistas presentes em seus textos, bem como à questão da resistência e à influência que pode ter em sua escrita. Como *corpus* de análise foram selecionados poemas que denunciam predominantemente a violência promovida pelo processo colonial, do livro *Sangue Negro* (SOUSA, 2001). Assim, as minhas reflexões estarão diretamente ligadas à questão do “novo humanismo”, destacando o sentimento de se encontrar engajado em uma mesma ação, de confrontar a mesma adversidade, de compartilhar os mesmos sofrimentos, aprofundando, ainda mais, o sentimento de solidariedade. Por isso, correlaciono o aspecto cultural, econômico e o político, expondo que, se, por um lado, a dominação colonial atua de tal modo, que oblitera a existência do povo submisso através de estratégias de negação da identidade nacional, por outro, não se pode olvidar os escritores que foram responsáveis pela maturação das ideias de resistência, tendo em vista que uma das tarefas dos intelectuais consiste na contraposição ao silêncio ou a passividade através da Literatura de Combate.

**Palavras-chave:** Noémia de Sousa. Princípio da Solidariedade. Literatura de Combate. Direito de Resistência.

## ABSTRACT

Starting from the *Principle of Solidarity*, I seek to analyze the significant aspects of the poetry of Noémia de Sousa, constantly marked by criticism of her work, and to which I cannot escape. I dwell on the negritudist aspects present in his texts, as well as the question of resistance and the influence she can have on her writing. As a corpus of analysis, the poems that predominantly denounced the violence promoted by the colonial process were selected from the book *Sangue Negro* (SOUSA, 2001). Thus, my reflections will be directly linked to the question of the "new humanism", highlighting the feeling of being engaged in the same action, of facing the same adversity, of sharing the same sufferings, deepening even more the feeling of solidarity. Therefore, I correlate the cultural, economic and political aspects, stating that if, on the one hand, colonial domination acts in such a way that obliterates the existence of the submissive people through strategies of denial of national identity, on the other, can forget the writers who were responsible for the maturation of ideas of resistance, since one of the tasks of the intellectuals consists in opposition to silence or passivity through Combat literature.

**Keywords:** Noémia de Sousa. Principle of Solidarity. Combat literature. Right of resistance.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO I – LITERATURA, RESISTÊNCIA E EPISTEMOLOGIAS: O COLONIALISMO PORTUGUÊS EM MOÇAMBIQUE E O SUL DE NOÉMIA DE SOUSA .....</b>	<b>19</b>
1.1- O PARADIGMA INTERPRETATIVO RACIONALISTA: A REVOLUÇÃO INDUSTRIAL.....	22
1.2- EM BUSCA DO CAMINHO EPISTÊMICO SOB A PERSPECTIVA DA POESIA .....	29
1.3- O DEVER-SER DA REVOLUÇÃO PARADIGMÁTICA.....	37
<b>CAPÍTULO II – PARA UM NOVO HUMANISMO: NOÉMIA DE SOUSA.....</b>	<b>42</b>
2.1- A VOZ FEMININA E A LUTA.....	42
2.2- AS VOZES DO ATLÂNTICO NEGRO.....	49
2.3- RETÓRICA POÉTICA: A REGRA DA JUSTIÇA E O ARGUMENTO DE AUTORIDADE.....	60
<b>CAPÍTULO III – A FUNÇÃO SOCIAL DA LITERATURA EM NOÉMIA DE SOUSA.....</b>	<b>67</b>
3.1- A LITERATURA COMO ARTE .....	69
3.2- A LITERATURA COMO RESISTÊNCIA .....	76
3.3 – AS MARCAS NO CORPO: SANGUE, SUOR E TERRA .....	82
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>91</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>95</b>

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação é fruto de reflexões acerca dos estudos sobre a Ética que permeia as relações sociais, sobretudo na esfera da poesia de resistência, e a pesquisa sobre direitos humanos e literatura desenvolvida na UFF, em que busco as formas de resistências diante das arbitrariedades do Estado. Pesquiso o espírito (*ethos*) social que movimenta a poesia de Noémia de Sousa, pois a necessidade de uma virada paradigmática – que a autora apontava – fez-se necessária em prol da construção de um novo país; por isso, essa dissertação surge do anseio pelo entendimento da poesia de resistência contra a opressão colonial, à luz dos versos de uma das precursoras da escrita em autoria feminina em Moçambique. Ademais, torna-se fundamental considerar os eventos históricos e culturais, as relações entre a literatura e a história, que apontam para a necessidade da transcendência dos limites do conhecimento histórico consolidado, buscando-se as formações simbólicas constitutivas de seu imaginário poético.

Os diversos questionamentos historiográficos acerca da formação do colonialismo em África estão alicerçados sobre três premissas básicas: a exploração econômica em prol da metrópole, a conquista de colônias com vista a reforçar a posição de dominação no cenário internacional e o racismo.

Inicialmente cabe salientar o contexto em que a escritora moçambicana Noémia de Sousa encontrava-se situada. Carolina Noémia Abranches de Sousa nasceu em 20 de setembro de 1926, em Catembe, vila de pescadores situada em frente à cidade de Lourenço Marques – atual Maputo – e foi criada junto com mais três irmãs e dois irmãos. Filha de Antônio Paulo Abranches da Gama, de origem luso-afro-goesa, funcionário em uma repartição pública da Ilha de Moçambique, e Clara Brühem Abranches de Sousa, que apresentava traços de ascendência alemã e ascendência materna ronga Belenguana, Noémia cresceu nesse ambiente de intensas lutas e se utilizava da poesia para convocar a sua geração de intelectuais para luta contra o colonialismo português. Por isso, a literatura representou um instrumento utilizado em conformidade com a função social de promoção de valores, tais como a liberdade, a igualdade e a solidariedade, que foram de suma importância para a libertação nacional.

Noémia de Sousa, ao lado de Rui Nogar, Virgílio Lemos, José Craverinha e outros, lutou contra a censura da Ditadura do Estado Novo e das diversas repressões da

Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE): “É sujeita a apertada vigilância, sendo lida toda a correspondência que recebe. A PIDE assinala um encontro seu com Maria Lamas, visitas a casa da Tia Andreza e idas à Casa dos Estudantes do Império” (MATEUS & MATEUS, 2010, p.26). Ela foi uma das primeiras mulheres, senão a primeira, a reforçar as raízes africanas através de um pacto literário e denunciar, por meio da poesia, o sofrimento de um povo oprimido e o sonho de uma nação liberta e independente, sem distinções e discriminações entre negros, mulatos, indianos e brancos.

Nesses espaços criados pela força repressora, o sentimento de solidariedade fortalece os alicerces da resistência; Noémia de Sousa proferiu palestras sobre a negritude e traduziu o *Discurso sobre o colonialismo* (1978) de Aimé Césaire, que foi um importante panfleto anticolonialista que denunciou as atrocidades do colonialismo.

Nesse sentido, a autora conseguiu potencializar a Moçambicanidade na sua escrita, tal como aponta Virgílio de Lemos, numa carta enviada à Noémia, em 28 de janeiro de 1964, que afirma trazer sempre consigo “a recordação [...] da tua moçambicanidade. Não me ocorrem outras expressões para traduzir tudo o que de maravilhoso irradia de ti quando falas ou ouves falar das coisas e das gentes da nossa terra” (MATEUS & MATEUS, 2010, p.27-29).

Ainda sobre a trajetória literária da poetisa, seus primeiros textos foram publicados no jornal *O brado africano*. Estudou no Brasil, entre 1951 e 1964, e, posteriormente, viveu em Lisboa onde trabalhou como tradutora. Sua oposição ao regime obrigou-lhe a buscar exílio em Paris, onde trabalhou no consulado do Marrocos. Como correspondente oficial de uma agência de notícias, ela viajou por toda a África durante a luta pela Independência dos diversos países do continente. Em 1975 retornou a Portugal, e veio a falecer em Cascais, em 2003, dois anos depois da publicação de sua obra prima *Sangue Negro*.

Seus poemas foram publicados em antologias e revistas, tais como *Itinerário*, *Mensagem*, *Moçambique 58*, *Vértice* e *Sul* (Brasil), como também estão presentes na antologia *Nunca mais é sábado* (2004), que foi organizada por Nelson Saúte. Através do olhar crítico da produção poética da escritora moçambicana Noémia de Sousa, em seu livro *Sangue Negro* (2001), retrata a opressão colonial. Esta obra é constituída por quarenta e nove poemas, divididos em seis seções, entre elas: “Nossa Voz”, “Biografia”,

“Munhuana”, “Livro do João”, “Sangue Negro” e “Dispersos”. Os referidos poemas foram escritos predominantemente entre os anos de 1948 e 1951.

A primeira edição foi organizada por Nelson Saúte, Francisco Noa e Fátima Mendonça. Na introdução, intitulada “Noémia de Sousa: a mãe dos poetas”, Nelson Saúte que, por sua vez, também é um escritor moçambicano, aponta para trajetória de Noémia, e revela determinadas características da autora que indicam o forte elo com a poesia de combate:

Quem seria essa mulher que se escondia no nome de poeta Noémia de Sousa? – interrogou-se o menino que fui na época. Naquele então a literatura que conhecia era sobretudo o pecúlio trazido no ombro dos guerrilheiros. Era essa a poesia que sobrava das artes de declamação experimentada nos pátios das escolas, onde fomos continuadores da revolução e exaltadores de todas as utopias. Noémia de Sousa não constava no meu bernal de amator de poetas. Tinha lido, tinha dito, lá no alto da minha inocência, versos da chamada – e aclamada – poesia de combate. Mas desconhecia esta mulher. [...] Não tardo a descobrir que esta mulher escrevera apenas durante três anos, o bastante para incendiar o rasilho da poesia que reivindicava a personalidade dos oprimidos, que fundava a literatura dos marginalizados (SAÚTE, 2001, p.11-12).

Destaca-se que os poemas da escritora moçambicana, em grande parte, foram publicados em revistas e jornais de Moçambique, pois ela sempre refutou que fossem publicados em livros, para que ao menos houvesse uma amplitude na circulação de informações. Não se pode olvidar que a grande parte população era analfabeta, mas, ainda assim, a escritora ressaltava que o seu legado deveria ser acessível à população moçambicana:

A poeta, avessa a publicação, alegou que queria que seus poemas fossem, antes de tudo, primordialmente editados em Moçambique, onde é estudada nas escolas, lida através de textos avulsos que circulam, de mão em mão, fotocopiados, policopiados.[...] Em todos estes anos insisti, como o fizeram muitos, na edição dos seus poemas. Noémia arranhou todos os subterfúgios, mas há alguns anos, depois de ter recusado convites de Manuel Ferreira, Michel Laban, entre outros, ela acedeu publicar (SAÚTE, 2001, p. 22).

Os posfácios, escritos por Francisco Noa e Fátima Mendonça, relatam uma geração utópica que buscou a igualdade através da luta. Em “Noémia de Sousa: a metafísica do grito”, Francisco Noa define a poesia da escritora como um instrumento de poder, com força contundente e apta a promoção de uma nova consciência crítica: “a

constituição proléptica da ideia de nação, estamos, por conseguinte, perante uma escrita que faz depender essa nação ideada à forma como a própria poesia se constrói em função, portanto, de um determinado sentido estético, ético, cultural e civilizacional” (NOA, 2001, p.158).

Em relação ao posfácio “Moçambique, lugar para a poesia”, escrito por Fátima Mendonça, ressalta-se o novo olhar que busca a concretização da luta social através da correção das injustiças, a ética da resistência, a valorização da cultura negra frente ao racismo e aos padrões da cultura dominante: “[...] indiciava pois uma nova atitude estética que, como maior parte dos movimentos e correntes literárias, não pode ser dissociada de razões de ordem histórica” (MENDONÇA, 2001, p.163).

Assim, interrelacionam-se os movimentos entre o mundo real e os mundos possíveis, que emanam da poesia. A literatura, como força de representação do discurso, captura as margens dos discursos hegemônicos constituídos ao longo do tempo pelos aparelhos de poder: na instância da linguagem, a poesia encontra, portanto, um lugar de confronto contra o colonizador.

A relevância desta pesquisa reside no estudo acerca dos poemas de Noémia de Sousa, considerando-se que o modo de escrever da autora dialoga com o pensamento anticolonial exposto por Frantz Fanon (1968), em especial, *Os condenados da terra* (1968) e *Pele negra, máscaras brancas* (2008) e Albert Memmi (1989), e que esta é uma possível diretriz de leitura, capaz de iluminar o *corpus* literário, promovendo especialmente o diálogo com outras fontes do conhecimento humano, mas, sobretudo com a literatura.

Nesse sentido, as reflexões da autora estão correlacionadas à perspectiva do novo humanismo, destacando-se o sentimento de se encontrar engajado em uma mesma ação, de confrontar a mesma adversidade, de compartilhar os mesmos sofrimentos, aprofundando, ainda mais, o *Princípio da Solidariedade* (grifo nosso) como a base da resistência e das interlocuções que fez através do mundo simbólico constituído na poesia.

Em razão disso, deve-se lembrar dos escritores que foram responsáveis pela maturação dos ideais de luta, tais como José Craveirinha (1922-2003) e João Mendes (1926-2012) e que, através da literatura de combate, convocaram o povo à luta pela existência nacional.

O princípio pode ser compreendido como a base de um sistema social, político e literário que surge a partir da práxis cultural. É a estrutura elementar do modo ético de agir perante os demais membros da sociedade. Por isso, um princípio específico como a solidariedade, deve coexistir com outros, tais como a liberdade, igualdade e fraternidade, pois um não exclui o outro, mas há a preponderância, em certos casos, de um princípio em detrimento dos demais.

Acrescenta-se, ainda, que diversos princípios concorrem simultaneamente não apenas na escrita de Noémia de Souza, mas também na poética dos anos de 1940 e 1950. Cita-se, por exemplo, a poética de José Craverinha que, conforme Benjamin Abdala Júnior, se encontra envolta pelos princípios da juventude e da esperança:

Nada mais contrário a esse discurso ideológico da competitividade, do que a poética de José Craverinha. No desenho de seus gestos, há um princípio de juventude, uma potencialidade subjetiva de quem acredita que a solidariedade é possível e se pode configurar em projetos político-sociais. Procuraremos analisar as figurações da perspectiva não como utopia abstrata, mas concreta, fundamentada em projetos. Ou, se quisermos, como “sonho diurno”, como a situa Ernst Bloch: um “princípio esperança” que motivaria as ações humanas. Sem esse princípio, como fundamenta esse pensador em sua obra maior – O princípio esperança (BLOCH, 1976 e 1982), o mundo tornar-se-ia absurdo, vazio, sem sentido. Mais, como um princípio de Juventude, tal como o que embalou os jovens dos anos 1950/1960, que se projetou pelos anos de 1970 nos países africanos de língua portuguesa (ABDALA, 2012, p.63).

Especificamente, o *Princípio da Solidariedade*, estruturado no presente trabalho, é fruto da fraternidade concebida a partir de um acréscimo axiológico da Ancestralidade. As relações intersubjetivas de afeto são determinadas pelos interesses em comum dos irmãos, consanguíneos ou não, a diáspora e pela a rememoração e a presença daqueles que não estão mais no plano terreno ou foram presos pelo sistema colonial: “Ah, roubaram-nos João,/ mas João somos nós todos,/por isso João não nos abandonou.../ E João não “era”, “é” e “será”,/ porque João somos nós, nós somos multidão,/ e multidão,/ - quem pode levar multidão e fechá-la numa jaula?” (SOUSA, 2001, p. 119-120).

O *Princípio da Solidariedade*, abordado ao longo do presente trabalho, encontra-se alicerçado pela relação afetiva entre os irmãos que, mesmo distanciados, estão unidos por um sentimento em comum e o pertencimento à grande Mãe África. Não se pode olvidar que tal princípio, no presente trabalho, é fruto da concepção filosófica contida nas obras de Hannah Arendt. Destaca-se que a pesquisa surge a partir das leituras da sua obra,

em especial, *A condição humana* (2007), *Entre o passado e o futuro* (2003), *Origens do totalitarismo* (1991), como fonte de reflexão sobre o efeito da violência, que foi constantemente intensificada pelos interesses nefastos do colonizador, por meio da imposição da religião, dos aparatos de poder e do paradigma cartesiano de interpretação de mundo; por isso, planeja-se, neste trabalho, analisar o discurso sobre o direito à condição digna que permeia a obra literária de Noémia de Sousa, com base na teoria política de Hannah Arendt, atentando-se ao conceito de poder político e do espaço da *pólis*.

Percebe-se que os colonizadores estão doentes quando constatado, um dos sinais, o grau de solidão da cultura Europeia. Foram perdidos os sentidos naturais das tendências comunais e foram privilegiadas as ideais individualistas, a concepção do materialismo como o caminho para a felicidade. Pergunta-se: para que serve a economia? O que é suficiente para viver? A ideia de que determinados seres humanos pertencem a uma espécie que é apartada dos demais, em certa medida, determinou o cerne do pensamento colonial:

Em termos de psiquiatria, ei-los traumatizados. Para a vida interna. Mas essas agressões incessantemente renovadas, longe de os induzir à submissão, atiram-nos numa contradição insuportável pela qual cedo ou tarde o europeu pagará. Depois disso, o aprendizado a que por sua vez serão submetidos, aprendizado de humilhação, dor e fome, suscitará em seus corpos uma ira vulcânica cujo poder é igual ao da pressão que se exerce sobre eles. Será, dizeis vós, que só conhecem a força? Por certo; de início será apenas a do colono e, pouco depois, a deles, isto é, a mesma que recai sobre nós da mesma maneira que o nosso reflexo vem do fundo de um espelho ao nosso encontro. Não nos iludamos; por essa cólera louca, por essa bile e esse fel, por seu desejo permanente de nos matar, pela contração constante de músculos poderosos que têm medo de se esticar, eles são homens: pelo colono, que os quer servos, e contra ele. Cego ainda, abstrato, o ódio é seu único tesouro. O Patrão provoca-o porque procura bestializá-lo, falha em destruí-lo porque seus interesses o detêm a meio caminho. (SARTRE, 2004, p. 11)

Cada cultura, em última instância, esbarra nos limites do crescimento econômico e, ou morre ou se reinventa de uma maneira sustentável. Por isso, conflitos após conflitos, a espécie humana é obrigada a se reinventar pelo fato de que o modelo paradigmático vigente tornou-se obsoleto. Essas novas mudanças que abalam e mudam o sistema econômico, social e político ocorrem, ainda que gradualmente.

Os poemas de Noémia de Sousa apontam para uma sociedade a ser construída que não seja basicamente, apenas, gananciosa, agressiva e violenta, isto é, seres humanos que não danificam o planeta e nem uns aos outros. Para tanto, busca-se reafirmar determinados sentimentos, tais como: o amor, a compaixão, a bondade e a empatia. Esses sentimentos são compreendidos através da natureza básica e essencial da espécie humana: a cooperação e o caráter ontológico da democracia (ARENDDT, 2007, p.41).

Sobre a cooperação, as culturas tradicionais aborígenes e indígenas trazem consigo essa característica social, pois a competição é um valor muito reduzido se comparada à cultura europeia, que, por sua vez, considera a cooperação um valor relativamente baixo e a competição é compreendida como o mais alto dos valores. A forma clássica de pensamento sobre a natureza darwiniana nem sempre se sobrepõe, pois a cooperação é tão importante quanto a sobrevivência do mais apto.

Ao lado da cooperação está o caráter ontológico da incipiente democracia que, nos anos após a Guerra de Independência, pode ser idealizada em Moçambique, inclusive pela luta das mulheres pela possibilidade do acesso ao poder político, como bem destaca Conceição Osório. Em outras palavras, a democracia ficou apenas no plano do “desejo”, mesmo que esses intelectuais ansiassem por essa concepção política, o que se estabeleceu, na verdade, foi uma ditadura:

A ocupação do poder foi orientada por fidelidades e solidariedades construídas durante a luta armada, num contexto em que se pretendia substituir a relação parental e a ordem “natural” na qual assentava a autoridade tradicional, por “ideais políticos revolucionários”.

Para a mulher, esta conjuntura aparentemente abre novas possibilidades de afirmação: por um lado, a liberdade de direitos é garantida, do ponto de vista legal, principalmente por intermédio da Lei Fundamental; por outro lado, o discurso político acentua a emancipação da mulher como condição da sustentabilidade da nova sociedade. (OSÓRIO, 2003, p.428)

Cumprido salientar, na democracia negra africana o consenso é estruturado através da concordância geral, isto é, não se define pela maioria parlamentar, tendo em vista a importância da unanimidade da decisão. Para Munanga, essa perspectiva torna-se um forte indício da tendência da volta ao partido único e o reencontro dessa unidade perdida (MUNANGA, 1986, p. 65).

Por isso, comportamentos como a conciliação, a mediação, a cooperação deveriam ser observados em detrimento da pura e simples competição, na qual o mais



forte sobrepuja o mais fraco, sob pena de se fortalecer ainda mais essa sustentação ideológica do egoísmo e o interesse próprio.

Assim, a verdade sobre quem Eu e o Outro somos decorre de uma noção de pertencimento, pois, se não tivéssemos um senso de comunidade, a humanidade nunca teria persistido. É como se existisse um liame intersubjetivo que ligasse a todos os humanos: o *Princípio da Solidariedade*. Os poemas de Noémia de Sousa indicam que as pessoas nascem para serem democráticas e igualitárias, para construírem uma comunidade em que uns respeitam aos outros, como guardiões de nossos irmãos: “Nossa voz irmão! / Nossa voz atabaque chamando” (SOUSA, 2001, p.33).

Ademais, em sua poesia, a porta de entrada desses estímulos em que afloram os sentimentos é o coração. Este é órgão que entroniza determinados estados da alma a partir de estímulos exteriores: “Eu não percebo o teu português/ patrão, mas sei o meu landim,/ que é uma língua tão bela e tão digna como a tua, patrão.../ No meu coração não há outra melhor,/ tão suave e tão meiga como ela! Então porque te ris de mim?” (SOUSA, 2001, p.81).

A voz poética de Noémia de Sousa apresenta um discurso que aponta para a solidariedade, a união e a universalidade com o escopo da constituição de relações afetuosas. É interessante o uso constante da palavra “irmão” a partir do momento em que são ultrapassadas as fronteiras da intimidade nas relações, percebe-se que o seu emprego decorre da relação de afeto mantida com outra pessoa, que não necessariamente o próprio irmão. Aqui não se busca delimitar um espaço ou um tempo, pois, como ressalta Francisco Noa, “a voz poética de Noémia de Sousa transcende, em largos momentos, os limites egoístas, espaciais e temporais, intruindo-se, de certo modo, como uma voz de aspiração plural e universalista” (NOA, 2001, p. 155).

Nesse diapasão, o conceito da negritude resulta dos movimentos negros, a partir de dois sentidos complementares. O primeiro relaciona-se com os princípios e valores consecutórios da formação do cabedal cultural africano, cujos os temas centrais seriam a identidade e a solidariedade dos negros de todo o mundo. O segundo sentido da negritude decorreu da emancipação política dos povos negros do processo colonial (MUNANGA, 1986, p.15).

Para Césaire, a negritude é caracterizada como o reconhecimento do fato de ser negro, a aceitação de sua história, de sua cultura e de seu destino. Posteriormente, Césaire

irá conceituá-la em três palavras: identidade, fidelidade, solidariedade. Esta última, pode ser caracterizada como um sentimento que liga todos os irmãos negros, sendo imprescindível rejeitar as máscaras brancas faziam deles uma personalidade emprestada (MUNANGA, 1986, p. 44).

Ademais, critica-se o paradigma interpretativo racionalista e positivista na construção de um mundo aparentemente mais apto às necessidades humanas. Entrementes, tal paradigma interpretativo é desafiado diante do aumento da complexidade social, sendo cabíveis as diversas ciências – aqui se incluem o Direito, a Sociologia, a Antropologia, a Filosofia – o dever de romper com ele. Por isso, ainda segundo Noa, a poesia de Noémia de Sousa é paradigmática:

E a poesia de Noémia de Sousa é, nesse aspecto, paradigmática. O pendor apelativo e messiânico que caracteriza o seu verso, a exaltação dos valores negros-africanos, o afrontamento corrosivo às imagens do europeu acerca dos africanos, a (re)constituição da sua própria imagem identitária são algumas das marcas mais evidentes do alinhamento estético da escrita da Noémia por uma reivindicação sobretudo com um profundo sentido humanista (NOA, 2001, p.157-158).

Sinto-me desafiado ao exercício de por em diálogo o conceito das epistemologias do sul (SANTOS, B.S. 2009) e a temática por mim pesquisada, buscando aproximações e conexões, a fim de estabelecer uma atitude reflexiva que possibilite uma práxis literária formada a partir da relação entre o leitor militante e os versos dos poemas, pois entendo ser impossível falar de um sem o envolvimento do outro. Ambos fazem parte de uma mesma realidade, interagem, se criam e recriam no e pelo cotidiano. Para isso, faz-se necessário estabelecer também considerações críticas sobre o grau de interação entre o direito de resistência, o *Princípio da Solidariedade*, o Estado e, especialmente a literatura, por meio de uma visão histórica, sociológica, política e filosófica.

Este trabalho justifica-se pela necessidade de conhecimento da obra literária da escritora moçambicana que militou em favor do colonizado. Dessa forma, buscou-se compreender a materialidade da resistência como meio indispensável para constituição de Moçambique, à luz dos postulados e princípios, especialmente a liberdade e a solidariedade, como pressupostos em favor da emancipação social, política, econômica e jurídica. Ressalta-se aqui a literatura de combate como um balizador ético-literário essencial para a consolidação de uma perspectiva mais humanizada.

A concepção de literatura de combate surge para promover um exercício de crítica em relação às atividades elaboradas pelo sistema colonial, consoante a ótica de um sistema de garantias fundamentais capaz de assegurar a proteção e a conscientização dos colonizados. Para isso, a construção de uma nação corrobora para a formação do espírito (*ethos*) social capaz de reafirmar os laços e os pactos da Solidariedade e da Ancestralidade.

O tema da ética, da resistência e da literatura apresenta, pois, pertinência e relevância no horizonte das sociedades contemporâneas – ainda que o objeto do estudo seja um recorte histórico do período colonial em Moçambique –, razão pela qual o desenvolvimento do trabalho aqui apresentado. Nesse sentido deve-se lembrar:

É justamente na contracorrente dessa tendência avessa à ênfase na cooperação e solidariedade que voltamos a retomar os sentidos dos gestos que embalarão a poética popular dos anos de 1950, desenvolvidos em torno da Casa dos Estudantes do Império, em Lisboa, e procuramos relacioná-la com poetas de Angola, Brasil e Moçambique (ABDALA, 2012, p.63).

Esta pesquisa tem como objetivo geral demonstrar a resistência em três dimensões – a social, a ética e a literária –, que foram imprescindíveis para denunciar as atrocidades cometidas pelo colonizador. Em outras palavras, há uma escrita literária movida pelo *Princípio da Solidariedade* que atinge três dimensões. Aqui, deve-se observar a manifestação da resistência, a qual decorre dos preceitos fundamentais da Autonomia, da Solidariedade e da Ancestralidade, legitimando a luta contra o colonizador, que fere os direitos mínimos existenciais do colonizado.

Assim, no primeiro momento, *Literatura, resistência e epistemologias: o colonialismo português em Moçambique e o Sul de Noémia de Sousa*, abordaremos o paradigma interpretativo racionalista: a revolução industrial, a problemática que legitimou o falso humanismo promovido pelo centro europeu contra os negros africanos, sobretudo em Moçambique. O que legitimou o privilégio epistemológico do conhecimento científico a partir do século XIX? Como essa estrutura aparentemente lógica reduz a potencialidade do ser humano, principalmente do colonizado? Aqui, demonstra-se que o paradigma clássico fraturou a convivência comunitária, alimentando o desejo do homem moderno de dominar à Natureza, e fomentou o egocentrismo, etnocentrismo e o antropocentrismo. Contudo, o próprio paradigma clássico, após as suas

inconsistências contribuiu para a elaboração de um novo humanismo apartado do(s) centro(s) que – consoante Boaventura de Sousa Santos – se volta para o Sul.

No segundo momento, *Para um novo humanismo: Noémia de Sousa*, o enfoque decorrerá do significado e da extensão da ética da resistência no contexto histórico dos centros irradiadores de poder. A análise conjunta desses fatos nos encaminhará para uma interessante abordagem que facilitará o entendimento do tema na vida social colonial em Moçambique e na luta pela Independência, observando-se as diversas formas de resistência, sobretudo a literária; em razão disso, serão analisados os poemas que ressoam e estabelecem um diálogo com a América, como se observa nos ritmos musicais que foram produzidos pelos negros norte-americanos: *jazz*, *blues* e *spiritual*. Deste modo, a análise da cultura do Atlântico Negro, por Paul Gilroy, ganha destaque ao proporcionar a possibilidade de outro olhar que rompe com a perspectiva do paradigma cartesiano.

Observa-se a literatura que atuou como um instrumento de resistência, permitindo a constituição de Moçambique. Não obstante, Noémia de Sousa pode ser incluída nesse rol de autores, que, imbuídos por uma forte influência da Negritude, participaram da militância política através da literatura de combate.

No terceiro momento, *A função social da literatura em Noémia de Sousa*, indagaremos o modo pelo qual será efetivamente materializada a militância política nos poemas de Noémia de Sousa. Para isso, observaremos a relação ética presente na instância da linguagem como forma de resistência à língua imposta, possibilitando a afirmação do princípio reitor de sua obra: a solidariedade. Como podemos compreender a participação do negro africano e da diáspora na construção da Nação à luz da poesia de Noémia de Sousa? Nesse ponto, são utilizadas as discussões e os posicionamentos críticos de prestigiados estudiosos estrangeiros e brasileiros.

O *corpus* da proposta será formado por poemas publicados no *Sangue Negro*, cabendo destaque àqueles que denunciam a violência do colonialismo, exprimem as formas de resistências e apontam para o *Princípio da Solidariedade*.

Os dados a serem coletados foram encontrados em livros, artigos publicados em revistas e sites. A pesquisa analisa o processo colonial de modo crítico, a partir do qual relaciona-se a literatura à cultura e à filosofia, para além da história, a fim de estruturar o diálogo com diversas áreas do saber. Diante disso, as poesias relacionadas à resistência e à luta de Noémia de Sousa serão analisadas por meio do aparato teórico, especificamente

Frantz Fanon (1968), Albert Memmi, *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador* (1989), Kwame Appiah, *Na casa do meu pai* (2008) e Aimé Cesáire, em *Discurso sobre o colonialismo* (1978), observando a produção intelectual que aponta para o processo de colonização no continente africano e nas Américas.

Faz-se necessário observar a natureza da pesquisa e de seu encaminhamento. Deve-se realizar uma análise de natureza qualitativa de investigação, que se desenvolve a partir de elementos da concepção política de Hannah Arendt e de sua crítica, tais como Celso Lafer (1991) e Jürgen Habermas (2002), observando o significado atribuído ao direito de ser humano, assim como a defesa dessa condição. O tratamento qualitativo é necessário para compreender, interpretar e argumentar, a partir da análise de conceitos que se expressam no âmbito da investigação.

A partir de tais autores, evidencia-se na poesia de Noémia de Sousa que as circunstâncias da ausência do mínimo existencial ofendem frontalmente os princípios e postulados sociais inerentes à justiça, potencializando a violação de direitos humanos fundamentais. Reúnem-se, dessa forma, os elementos práticos e teóricos que sustentam a argumentação sobre o acesso à condição humana digna como fruto da resistência, sobretudo dos negros africanos em Moçambique.

## **1- LITERATURA, RESISTÊNCIA E EPISTEMOLOGIAS: O COLONIALISMO PORTUGUÊS EM MOÇAMBIQUE E O SUL DE NOÉMIA DE SOUSA**

As diversas relações entre a história e a literatura, embora estejam no cerne de muitos debates atuais, ainda provocam desconfiança, principalmente aos historiadores de matizes tradicionais. Percebe-se a criação de novas perspectivas em relação ao estudo da literatura e da história, mais especificamente na literatura moçambicana, que estabelece um forte liame subjetivo na recuperação da experiência da violência colonial.

Expõe-se a tese basilar de Hannah Arendt: a autonomia. Entrementes, deve-se salientar que a autonomia não guarda estrita relação com o liberalismo clássico de inspiração kantiana, no qual a liberdade apresenta como pressuposto um sujeito transcendental, que pode consolidar seus padrões norteadores de conduta:

O fato de que toda vida individual, compreendida entre o nascimento e a morte, pode vir a ser narrada como uma história com princípio e fim, é a condição pré-política e pré-histórica da História, a grande história sem começo nem fim. Mas o motivo pelo qual toda vida humana constitui uma história e pelo qual a História vem a ser, posteriormente, o livro de histórias da humanidade, com muitos atores e narradores, mas sem autores tangíveis, é que ambas resultam da ação. (ARENDDT, 2007, p.197)

Faz-se necessário analisar a autonomia no cerne da estrutura do pensamento clássico em que reside o desejo de eliminar a ambiguidade em favor da intenção racionalista que vê a razão como a única forma inequívoca para alcançar a felicidade ou a verdade.

Inicialmente, cabe frisar o conceito de paradigma. Este, por sua vez, representa o arcabouço teórico no qual o observador se baseia para entender certos aspectos da realidade; as realizações científicas geram modelos que orientam o desenvolvimento posterior das pesquisas. A ideia da racionalidade como uma reivindicação dos diversos campos de experiência, da linguagem, da estética e da ética, configura assim um paradigma da racionalidade. Em outros termos, o paradigma pode ser compreendido como um arcabouço teórico que permeia as ideias que orientam o pesquisador no entendimento do real.

O paradigma dominante ou clássico é fruto da Revolução Industrial que construiu o padrão racionalista e positivista em prol de um mundo aparentemente mais apto às necessidades humanas. Contudo, para o sociólogo Boaventura de Sousa Santos (1989; 2001; 2006; 2009; 2013), o paradigma interpretativo racionalista – fruto das revoluções industriais e a formação dos Estados-Nações – é desafiado diante do aumento da complexidade social.

Segundo Edgar Morin, como consequência dessas disciplinas herméticas que se intensificam após a Revolução Industrial, a concepção clássica racionalista promove o crescimento do conhecimento cada vez mais especializado:

Assim, os desenvolvimentos disciplinares das ciências trouxeram as vantagens da divisão do trabalho, mas também os inconvenientes da superespecialização, do confinamento e do despedaçamento do saber. Não só produziram o conhecimento e a elucidação, mas também a ignorância e a cegueira (MORIN, 2010, p. 15)

Por isso, deve-se romper com o paradigma clássico através da superação das dicotomias natureza/sociedade, sujeito/objeto, proporcionando uma nova relação entre ciência e ética. Para Santos (2009), a primeira ruptura consiste na construção de um conhecimento novo que não seja completamente apartado do senso comum.

Ao seu turno, a segunda ruptura decorre da reciprocidade e da transformação tanto do conhecimento novo, quanto do senso comum. Entretanto, sabe-se que infelizmente a intolerância é a inclinação natural da práxis do colonizador, pois o estabelecimento da ordem consolida os limites da incorporação e admissão, exigindo a negação de direitos e a deslegitimação do outro.

Desse modo, amplia-se a necessidade de acabar com a ambiguidade tanto individual, quanto coletiva e, por conseguinte, tal conduta resulta na prática da intolerância, ainda que se esconda sob a máscara de uma tolerância vergonhosa. O processo de assimilação posto pelo período colonial é, como a maioria dos processos históricos, dialético, pois ao mesmo tempo em que permite a aquisição de direitos, por outro lado nega tais direitos para àqueles que não querem ser assimilados; em outras palavras, não os negam explicitamente, mas sim implicitamente, sendo suporte inclusive à prática de segregação, ou mesmo supressão física, tal como ocorreu no período colonial em Moçambique.

Pode-se elucubrar: quem será verdadeiramente o assimilado? Definir esse fenômeno cultural é o ponto de um processo que conduz inexoravelmente a uma relação de partida: a religião. Nesse sentido, segundo Boaventura de Sousa Santos, a desconfiança histórica da ideia de não testemunhar a falta de fundamentos abriu a possibilidade para a barganha da ideia de um destino natural, tal como ocorre em relação aos grupos minoritários que sempre reclamaram de um direito de auto se determinarem:

Do mesmo modo, se é verdade que, para o Iluminismo, a religião foi considerada um anacronismo, sendo a sua remissão para o espaço privado entendida como uma fase de transição para o seu total desaparecimento, por outro lado, o poder do Estado moderno constitui-se através de um complexo jogo de espelhos com o poder sagrado da Igreja, assumindo muitas das suas características sacramentais e rituais. Isto para não falar dos “valores cristãos” que, através das teorias do direito natural do século XVII em diante, tiveram um impacto decisivo na concepção dos direitos humanos. Além disso, e a um nível mais profundo, visto a partir “de fora”, de uma perspectiva não-cristã e não ocidental, o secularismo (que deve ser distinguido da secularidade) é tão constitutivo do Cristianismo como religião cristã. O secularismo e a religião cristã fizeram parte do mesmo “pacote” colonial. (SANTOS, 2013, p.91).

As promessas de racionalidade, de paz, de liberdade e do progresso foram os alicerces que legitimaram o privilégio epistemológico do conhecimento científico a partir do século XIX, uma vez que, em nome da ciência, o poder imperial socorreu-se dela para impossibilitar a resistência dos povos e grupos sociais conquistados. Em nome da ciência moderna, humilharam-se grupos sociais contrários ao interesse Europeu<sup>1</sup>. A capacidade de aceitar a ambiguidade como componente irrenunciável da vida, carece de homologação e, por isso, é impopular:

A injustiça cognitiva decorre do confronto, ao nível da ação e da interpretação, entre paradigmas culturais, princípios éticos e formas de racionalidade distintos. A justiça cognitiva global apela a um novo relacionamento capaz de criar um cosmopolitismo vernáculo de baixo para cima. Ou seja, uma nova relação, entre raças, sexos, tipos de saber e modos de ser. A fragilidade dos direitos humanos, no domínio da injustiça cognitiva global, decorre do facto de as concepções e práticas dominantes dos direitos humanos serem, elas próprias, produtoras de injustiça cognitiva. São-no, não pelos seus pressupostos serem ocidentais, mas pelo modo unilateral como, com base

---

<sup>1</sup> Vide: SANTOS, Leonardo. A pedagogia social e a concretização dos direitos humanos das crianças e dos adolescentes. *Revista de Letras, Ciências Humanas e Ciências Sociais Querubim – UFF*, Niterói, ano 12, v.3, n.28, pp. 4-11, 2016.



neles, se constroem pretensões universais abstratas. Também aqui a solução não é o relativismo, mas sim um novo relacionalismo. (SANTOS, 2013, p.97)

Ao longo do tempo, observou-se que a ambiguidade é aceita como um elemento essencial; no entanto, se aceita com menos resistência a ambiguidade do indivíduo, do que a da realidade. A estrutura representativa desse conflito é construída precisamente sobre a renúncia de uma realidade não negociável; toda a realidade é um ponto de vista, até mesmo a escolha humana – expressão tomada no sentido arendtiano – depende de uma atitude, não apenas da objetividade das relações produtivas:

Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da circunvizinhança de outros quanto a fabricação necessita da circunvizinhança da natureza, da qual obtém matéria-prima, e do mundo, onde coloca o produto acabado. A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela. (ARENDR, 2007, p. 201)

Em síntese, a clareza da ideia deve ser trazida para o nível do sujeito, em seguida, para o nível do privado. Todavia, a ideologia dominante acredita ser possível afrontar a ambiguidade e vencê-la, pois a experiência da vida sem a ambiguidade torna-se opção factível. A privatização dessa problemática significa reconhecer que existem soluções para o estado das coisas, mas, ao mesmo tempo, devemos tratar de questões ontológicas que, como sabemos, não apresentam respostas prévias e definidas.

### **1.1 - O paradigma interpretativo racionalista: a revolução industrial**

Desde o início da expansão marítima europeia, a história africana é influenciada pela presença europeia que se incrementou no litoral africano. No período da expansão marítima, Portugal é impulsionado a possuir territórios, através da busca de novas rotas comerciais em direção do Oriente e da expansão da fé cristã. Nesse sentido, Ligia Bellini destaca a guerra justa em prol dos ideais cristãos:

O caráter religioso atribuído pelos portugueses à empresa marítima é expresso, entre outras evidências, pelo uso do símbolo da Ordem de Cristo, uma cruz dos templários vermelha e branca, como emblema das descobertas e conquistas. Esse símbolo aparece nas velas dos navios portugueses, e também esculpido em marcos de pedra e edifícios nas possessões na África, Ásia e América do Sul. A Ordem de Cristo foi fundada pelo rei D. Diniz (1279-1325), para abrigar os templários que haviam colaborado na reconquista do reino aos mouros. D. Manuel foi seu grão-mestre por um tempo. Parte da receita da Ordem era oriunda das explorações além-mar, como recompensa pelo apoio dos templários nos começos da expansão. (BELLINI, 1997, p.12)

No século XV e XVI, a corte portuguesa viabilizou a expansão marítima em razão do reinado de D. Manuel I, que nesse curto período de tempo, desenvolveu estratégias políticas e administrativas para a expansão do Império. Ainda que pese a forte influência de D. Manuel I para a expansão ultramarina, não se pode olvidar que os seus antecessores como, por exemplo, D. João I, foi o primeiro a conquistar o Norte da África:

O rei João I (que reinou de 1385 a 1433), e seus filhos Duarte (1391-1438), Pedro (1392-1449) e Henrique (1394-1460) foram os primeiros de uma sucessão de governantes profundamente devotados à continuidade da expansão pela captura do norte da África e busca de um caminho marítimo até as fontes de suprimento das caravanas do Sahara que traziam ouro, especiarias e escravos para o litoral norte africano. Portugal conquistou Ceuta, no noroeste da África, em 1415 e, daí para diante, enviou expedições cada vez mais ao sul da costa oeste africana, estabelecendo feitorias comerciais em alguns locais. O ponto culminante desse processo foi atingido em 1498, quando uma expedição comandada por Vasco da Gama (?-1524) chegou até Calecute, na Índia, percorrendo uma rota através dos oceanos Atlântico e Índico. (BELLINI, 1997, p.3)

A partir do século XIX, o modelo colonial português em Moçambique foi fruto do fim do Pacto Colonial com o Brasil, bem como a abertura dos portos. Para fugir das pressões francesas, Portugal se submeteu a abrir os portos às nações amigas, como condição imposta pela Inglaterra. Ademais, conforme destaca Maria Helena da Cunha Rato, o declínio da economia portuguesa em razão dos privilégios feudais e da falta de investimentos em indústrias foi determinante para que Portugal reforçasse ainda mais o pacto colonial na África:

Se a este discurso se acrescentar o facto de, até ao decreto abolicionista de 1836, o imposto levantado sobre o tráfico de escravos ter constituído a principal fonte de rendimentos para Portugal, provenientes de Angola e Moçambique, pode-se avaliar que tipo de desenvolvimento estava sendo então proposto. (RATO, 1981, p. 1123)

Cabe ressaltar que a hegemonia ultramarina portuguesa encerrou-se sobretudo pelo desenvolvimento industrial inglês, que influenciou, direta ou indiretamente, a forma que Portugal começou a administrar as suas colônias. Para Landes, a Revolução Industrial na Inglaterra modificou o modo de agir social, pois a noção de que a acumulação de capital foi o único fator para a Revolução Industrial é superestimada, tendo em vista que o mais importante seriam as oportunidades econômicas, ou seja, o modo pelo qual foram alocados os recursos financeiros:

Em suma, a Revolução Industrial criou uma sociedade mais rica e mais complexa. Em vez de polarizá-la numa minoria burguesa e num proletariado quase universal, ela produziu uma burguesia heterogênea, cujas profusas mudanças de renda, origem, instrução e estilo de vida foram suplantadas por uma resistência comum à inclusão nas classes trabalhadoras ou à confusão com elas, e por uma ambição social insaciável” (LANDES, 1994, p.14).

Ao lado da Revolução Industrial, ocorreu a ascensão do protestantismo, que alterou a estrutura social ou espírito social, como salienta Weber ao descrever os *tipos ideais* que são as condutas sociais compreendidas a partir da determinação de elementos comuns, em um grupo específico. Nas análises sobre o fenômeno da dominação, o referido autor faz uso dessa construção teórica sob a égide das relações de obediência e autoridade nos diversos grupos sociais ao longo da história.

Por isso, Weber classifica a *ação social* conforme o grau de consciência que o agente tem sobre a ação, tais como: a ação racional com respeito aos fins; a ação racional com respeito aos valores; a ação afetiva e a ação tradicional. Nesse sentido, a ética protestante é importante para o desenvolvimento do capitalismo europeu, pois considera que essência do capitalismo não está em seus aspectos econômicos, mas no “espírito” de evidenciar o novo modo de pensar e agir:

Capitalismo existe lá onde a cobertura das necessidades de um grupo humano, mediante atividades industriais e comerciais, realiza-se pelo caminho do

empreendimento, não importando a necessidade. A empresa capitalista racional, em particular, é um compute de capitais. (WEBER, 2006, p.13)

Os primeiros momentos do estabelecimento português em África, sobretudo em Moçambique, data-se especialmente do século XV. Entretanto, apenas com a corrida imperialista no século XIX, que esse cenário sofre alterações com a efetiva ocupação. Em 1885 foi promovida a Conferência de Berlim com fulcro no efetivo controle da África, a partir da partilha da África pelas potências europeias, no momento de grande concorrência entre as nações:

Em 26 de abril de 1884, dois dias depois que o Reich havia estendido sua proteção às possessões de Lüderitz, na África do Sudoeste, Bismarck encontrou-se com o embaixador francês em Berlim. Informou-lhe que a Alemanha queria discutir assuntos coloniais, em particular o tratado anglo-português, com as outras potências e, em especial, com a França. A Alemanha já havia declarado a Lisboa seus protestos contra aquele tratado e agora buscava cooperação da França contra a política de invasão e exclusivismo de que a Grã-Bretanha acabara de dar nova prova (WESSELING, 2008, p. 129).

A ideologia colonial se intensifica com o advento da República em Portugal, em 1910. Novas alternativas, porém com mesmo fundo político, a administração colonial desenvolve formas de atribuir ao colono seu dever de estruturar um império português sólido nas colônias.

Não se pode olvidar que o pacto colonial foi reforçado com o declínio da economia portuguesa. A fim de impedir ainda mais a crise econômica do país, a lógica da manutenção das colônias foi reforçada, sendo fundamental a inserção do trabalho do colonizado para promover o mercado exterior. Para Carlos Serra, até 1930 Moçambique esteve submetido à exploração quase exclusivamente pelo capital estrangeiro não português: “O capitalismo implantou-se no país, concretamente através da penetração nos sectores da produção agrícola para exportação, da emigração de mão-de-obra e, ainda, no sector dos transportes” (SERRA, 2000, p. 402).

Evidencia-se que apenas a partir dos anos 40, com a gradual integração de Moçambique na seara econômica portuguesa que, sob a propulsão da produção voltada para as exportações, o mercado se desenvolveu e tornou-se possível um desenvolvimento industrial mais intenso.

O lucro obtido em solo africano era destinado à Metrópole, tendo previsão no primeiro Código do Trabalho Indígena, que determinou como a única fonte de subsistência legal o trabalho forçado. Com isso, alguns setores independentes foram extintos em Moçambique e tornaram-se diretamente dependente de Portugal, tendo em vista que essas indústrias eram administradas por colonos portugueses que tinham a outorga para a execução de determinadas atividades relevantes aos interesses do estado colonial:

Algumas dessas indústrias eram controladas por colonos portugueses mediante concessões do estado colonial. O seu surgimento só foi possível porque não concorriam com a indústria portuguesa de exportação para Moçambique (como tecidos, vinho e calçado).

Por outro lado, o seu impacto foi reduzido porque reduzida era a população colona – em 1928 havia cerca 18 mil colonos portugueses em Moçambique, a maioria dos quais em Lourenço Marques –, a única que podia comprar os produtos e condicionar o alargamento produtivo, dada a existência em Moçambique de uma camada proletarizada ainda pouco significativa, como mais adiante veremos. (SERRA, 2000, p. 409)

Em razão disso, houve um crescimento dos homens livres expropriados dos meios de produção que lutaram contra a ideologia da dominação. A economia moçambicana também desenvolveu relações típicas de países capitalistas, especialmente pelo implemento da industrialização e a liberdade atrelada a formação da classe média comerciante. Nesse sentido, afirma Carlos Serra:

A implantação das relações de produção capitalistas no país determinou o surgimento de um sector de transportes – portos e caminhos de ferro – virado quase exclusivamente para servir os interesses do capitalismo internacional, em particular na África Austral. Com impacto reduzido, surgiu, a partir de meados dos anos 20, uma pequena indústria de substituição de importações, cuja produção foi, em grande parte, destinada à reduzida população colona existente.

Nesse contexto, formaram-se os primeiros extractos do proletariado moçambicano, bem como camadas semiproletarizadas nos centros urbanos. (SERRA, 2000, p. 401)

Essas transformações aumentaram enormemente a produção da agricultura, sendo possível alimentar a população urbana em constante crescimento. Não obstante, uma das consequências desse cenário foi a ampla difusão da economia monetária, possibilitando o recebimento do salário em dinheiro, com o qual os trabalhadores adquiriam os alimentos, circulando os bens e os serviços. Ainda, segundo Serra:

A indústria surgiu em Moçambique como corolário natural do desenvolvimento da sua estrutura econômica, isto é, pela necessidade de transformar produtos primários agrícolas destinados à exportação. Foram pois, indústrias de transformação de produtos como a cana-de-açúcar, o sisal, o chá, a copra e o algodão, as primeiras, mais importantes e generalizadas que apareceram em Moçambique.

[...] A partir de 1925 começaram a surgir algumas pequenas indústrias orientadas para o mercado interno. Efectivamente, o rápido aumento da população colona, durante os anos, 20, levou ao estabelecimento de uma pequena, mas activa indústria de substituição de importações, começando a produzir-se cimento, farinha de milho, cigarros e sabão e, ainda, de menor importância, águas minerais e gelo. (SERRA, 2000, p. 407-408)

Destaca-se, ainda, a formação do proletariado urbano moçambicano, que foi estruturado a partir das forças produtivas de Moçambique. Assim, uma camada proletarizada urbana, tratando-se normalmente de trabalhadores desqualificados, em grande parte concentrados nos *compounds*, mas angariando salários médios superiores aos rendimentos no campo.

Essa manutenção do capitalismo colonial visava garantir o sobrelucro. Os salários pagos eram utilizados basicamente para a compra de produtos elementares, não restando sequer o necessário para a construção de moradias dignas. Para Serra, em razão dessa estrutura social, originaram-se os *compounds* e os *ghettos* suburbanos, desprovidos de quaisquer regalias sociais: “a compra desta força de trabalho abaixo do seu valor foi a forma como o capitalista extorquiu a mais-valia adicional ou o excedente de trabalho não pago (SERRA, 2000, p.415).

Nesse sentido, a Constituição Portuguesa de 1911 afirmava inclusive que era encargo do alto-comissário, a organização, a disciplina, a administração necessária para a manutenção da colônia ultramarina, como observa-se pelo relato do alto-comissário Brito Camacho que tinha o interesse em “civilizar” os povos considerados indígenas: “Um povo selvagem é um povo na infância; justifica-se a sua tutela e não a sua exploração” (CAMACHO, 1936, p.3). Ainda, segundo Camacho:

Pelo que diz respeito à terra, é de boa política colonial reconhecer as suas aptidões, as suas possibilidades de riqueza, e trabalha-la por forma que produza o mais possível.

Em proveito da Metrópole?

Sem duvida em proveito da Metrópole, mas também em proveito da Colónia, as duas formando uma unidade econômica que se atenuará mas não desaparecerá pelo fato da emancipação.

Dentro das aptidões culturais do solo, a Metrópole deve esforçar-se por tirar da terra colonial aquilo de que mais imperiosa necessidade tenha, e que a torne

tributária do estrangeiro, quer se trate de produtos agrícolas, quer se trate de matérias primas para o labor industrial (CAMACHO, 1936, p.3)

Outrossim, a implantação do imperialismo e a penetração do capitalismo colonial em Moçambique não destruiu totalmente as formas pré-capitalistas de produção, tendo em vista que os trabalhadores assalariados urbanos não cortavam os seus laços com a terra de origem. Ao revés, na Europa, as terras já não se encontravam nas mãos de pequenos agricultores, mas sim nas mãos de alguns proprietários de terras. Esse procedimento provocou a migração da mão-de-obra dos campos para as cidades, bem como o rebaixamento dos salários nos centros urbanos em Moçambique.

A industrialização implicou no declínio da população rural e no rápido crescimento da população urbana. Mas não se trata apenas de um deslocamento populacional e sim de uma nova realidade econômica. A inovação tecnológica permitiu o processo de industrialização e, ao mesmo tempo, uma série de mudanças na estrutura de poder, nos sistemas jurídicos, nas atitudes sociais e culturais, as quais possibilitaram o emergente proletariado urbano:

Durante este período foi bem manifesta a acção e vitalidade do proletariado urbano emergente, particularmente dos trabalhadores ferro-portuários de Lourenço Marques (estivadores, trabalhadores do cais e ferroviários), pelo número de greves e de acções de protestos que desenvolveram.

[...] Entre 1917 e 1926 foram organizadas e levadas a cabo mais uma dezena de greves e paralizações pelos trabalhadores em Moçambique, em especial na cidade de Lourenço Marques, que já não se limitavam, como anteriormente, a uma única empresa ou grupo de trabalhadores. (SERRA, 2000, p. 416-420)

Surge na cidade novas estruturas sociais, especialmente o proletariado relacionado com os trabalhos nos portos e nas indústrias. Todavia, dentro dos próprios grupos de trabalhadores haviam distinções entre o trabalhador *chibalo*, considerado como o “nativo boçal”, que era simplesmente contratado para a realização de determinadas tarefas. (SERRA, 2000, p. 422).

Em razão disso, diversas denúncias foram apresentadas pela imprensa para se buscar a afirmação de direitos humanitários no seio das associações de classes onde os trabalhadores negros explorados podiam reivindicar os seus direitos, tal como se observa num manifesto dirigido “Aos Africanos”, no jornal *Os Simples*, de 13 de julho de 1911, Alfredo Guimarães exortava: “Operários da minha raça e cor: unamo-nos, vamos a nossa

associação; instruamo-nos uns aos outros. Avante pois: para frente é que é o caminho (*apud* SERRA, 2000, p. 423).

Ademais, durante os anos 20, em especial no jornal *O Brado Africano*, surgiu uma campanha a favor dos trabalhadores africanos. Buscou-se reafirmar a unidade e consciência dos africanos, ou seja, para a real necessidade de se congregarem por um ponto de vista. Logo, o proletariado moçambicano emergente lutou efetivamente contra as condições de trabalho e a autoridade política do estado colonial.

A partir dos anos 30 e seguintes, como veremos mais detalhadamente nos próximos capítulos, através da análise dos poemas da escritora Noémia de Sousa, este processo das divisões criadas, das péssimas condições de vida dos trabalhadores negros em detrimento das vantagens concedidas aos trabalhadores brancos, as políticas coloniais que impediram o associativismo no seio dos sindicatos dos trabalhadores moçambicanos, foram intensificadas com a radicalização do racismo em Portugal. Percebe-se através da linha temporal, ora estabelecida, um juízo equivocado de Portugal sobre Moçambique, tendo em vista que aquele insistiu na organização das possessões ultramarinas que ocorreram desde a Monarquia Liberal no século XIX ao Estado Novo de Salazar no século XX, mas, ao mesmo tempo, potencializou o associativismo de classe, integrando os valores africanos ao núcleo operário que compreendeu a necessidade da transformação do tipo de relações sociais existentes na sociedade colonial, urgindo a necessidade de se pôr fim ao racismo e ao colonialismo.

## **1.2 - Em busca do caminho epistêmico sob a perspectiva da poesia**

O caminho epistêmico, particularmente representa o caminho do meio a ser trilhado entre os dois polos complementares e opostos simultaneamente, podendo corresponder tanto o plano material, quanto o imaterial. Em razão disso, o caminho proposto aponta para uma perspectiva que acredita na mudança paradigmática frente ao conceito de dominação. Por isso, o caminho apontado por Boaventura de Sousa Santos está calcado na *sociologia das ausências* e das *emergências* que possibilitam uma nova emancipação social (Santos, 2004, p. 798).



Para isso, busca-se a transformação multidimensional dos imperativos considerados intangíveis, como a fragmentação disciplinar e teórica, e também visa reintegrar na ciência a álea e o indivíduo, inaceitáveis pelo velho paradigma, opondo-se frontalmente ao pensamento lógico e racional do mundo. Consoante lição de Boaventura de Sousa Santos:

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente (SANTOS & MENESES, 2009, p. 23).

Entrementes, a mudança paradigmática não significa que o método científico deva ser abandonado, ao contrário, o método é de suma importância para a investigação, mas não pode ter mais valor do que a própria descoberta. Por isso, o paradigma não pode ser mais caracterizado pela crença de que o estudioso pode dominar e controlar o real, mas sim pela necessidade de comunicar, interagir e negociar o próprio real.

De fato, não é a razão, mas a emoção a característica fundante do homem. À guisa de ilustração, podem ser lembradas as atrocidades do Nazismo e do Fascismo em que, à título de uma falsa pretensão racionalista, foram cometidas as mais diversas atrocidades que eram justificadas através de discursos que apelam aos sentimentos. Nesse sentido, a razão e a emoção não são antagonistas, mas complementares, tendo em vista que a emoção tem forte impacto para a elaboração da decisão racional (ARENDDT, 1991, p. 48).

O homem perdeu o paraíso, os parâmetros naturais, a natureza humana. Esta, por sua vez, é compreendida a partir da perspectiva do homem genérico, que é contemplado em todas as suas instâncias relacionais. Esse homem genérico, observado a partir do seu meio ambiente, que contempla as variadas facetas da relação social, ao longo da história, foi se perdendo.

Para Arendt, as peculiaridades sociais residem na concepção da autonomia e da liberdade: “Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar” (ARENDDT, 2007, p.41). Para isso, é fundamental o respeito à liberdade, a fim de corroborar com o efetivo potencial

criador e, por sua vez, admitir a hipótese de que cada ser humano traz em si potencialidades a serem desenvolvidas, uma vez que estão em permanente transformação.

No entanto, em muitas circunstâncias, o reconhecimento cultural, moral e existencial do outro é negado em decorrência de obstáculos à compreensão do lugar que cada atividade humana ocupa ao longo da história. Por isso, a preocupação com a justiça, valores éticos e morais tem o seu início com o pensamento socrático-platônico, no qual essas questões passam a ser o centro das pesquisas filosóficas.

Destaca-se, ainda segundo Arendt, o egocentrismo, o etnocentrismo e sociocentrismo como elementos que corroboram para a formação do espírito redutor. O próprio sufixo – centrismo assinala algum elemento a partir da perspectiva do centro:

Fugindo à realidade, as massas pronunciam um veredicto contra um mundo no qual são forçadas a viver e onde não podem existir, uma vez que o acaso é o senhor supremo deste mundo e os seres humanos necessitam transformar constantemente as condições do caos e do acidente num padrão humano de relativa coerência. A revolta das massas contra o ‘realismo, o bom senso e todas ‘as plausibilidades do mundo’ (Burke) resultou da atomização, da perda de seu status social, juntamente com todas as relações comunitárias em cuja estrutura o bom senso faz sentido. Em sua condição de deslocados espirituais e sociais, um conhecimento medido da interdependência entre o arbitrário e o planejado, entre o acidental e o necessário, já não produz efeito (ARENDR, 1991, p. 401).

De fato, a falta da compreensão do próprio “eu” impossibilita a mediação com o Outro, tendo em vista o desejo contínuo de autoafirmação e a necessidade de glória. Ademais, o etnocentrismo e o sociocentrismo constituem o cenário necessário para os racismos e as xenofobias, que são engendrados por raízes ego-sócio-cêntricas. Assim, para Arendt, o racionalismo demasiado que não compreende as demandas humanas fundamentais, negam direitos e, por via de consequência, nega a própria existência do Outro (ARENDR, 2007, p.97-8).

Deve-se levar em conta o desenvolvimento dialético e as condições históricas, culturais e sociais como fatores imprescindíveis para a superação da barreira antropológica do Norte e do Sul:

A complexidade deste movimento é difícil de destrinchar na medida em que se desenrola ante os nossos olhos, que não conseguem abstrair-se do facto de estarem deste lado da linha e de olharem de dentro para fora. Para captar a

totalidade do que está a ocorrer é necessário um esforço enorme de descentramento. Nenhum estudioso pode fazê-lo sozinho, como indivíduo. Baseado num esforço colectivo para desenvolver uma epistemologia do Sul, a minha proposta é que este movimento é composto de um movimento principal e de um contra-movimento subalterno. Denomino o movimento principal de regresso do colonial e do colonizador, e o contra-movimento, de cosmopolitismo subalterno (SANTOS & MENESES, 2009, p.33).

Em razão disso, o cenário colonial impôs a reorganização do saber através do confronto entre o monoculturalismo do Norte *versus* uma ecologia de saberes do Sul, que possibilitam a apreensão de objetos complexos, os quais são constituídos essencialmente pelas inter-relações, as interferências, as complementariedades e as oposições.

Percebe-se que a cisão entre o considerado saber racional e o saber passional começa a se intensificar com a Filosofia Moderna partir do século XVII até meados do século XVIII. Esse período é marcado pelo intenso racionalismo clássico, caracterizado por três novas perspectivas: a filosofia como fonte para questionamentos sobre a capacidade cognitiva do homem; o objeto de conhecimento passa a ser a representação do mundo exterior através de conceitos formulados, tais como a Natureza, a vida social e a política; a realidade começa a ser compreendida como um sistema de causalidades racionais que podem ser experimentadas e apropriadas pelo homem. Nesse sentido, consoante ensinamento de Santos, ocorre a separação do discurso científico em relação ao discurso do senso comum:

O distanciamento e a estranheza do discurso científico em relação, por exemplo, ao discurso do senso comum, ao discurso estético ou ao discurso religioso estão inscritos na matriz da ciência moderna, adquiriram expressão filosófica a partir do século XVII com Bacon, Locke, Hobbes e Descartes e não tem cessado de se aprofundar como parte integrante do processo de desenvolvimento da ciência (SANTOS, 1989, p. 12).

Conforme destaca Marilena Chauí: “Nunca mais, na história da Filosofia, haverá igual confiança nas capacidades e nos poderes da razão humana como houve no Grande Racionalismo Clássico” (CHAUÍ, 2000, p.60). Os dois principais filósofos que iniciam o exame da capacidade humana foram os franceses René Descartes e o inglês Francis Bacon. Ambos os autores examinaram de maneira exaustiva as causas do erro, tais como os preconceitos e o senso comum. Descartes elaborou a teoria da dúvida metódica, enquanto Bacon desenvolveu o método experimental contra os ídolos.

O racionalismo teve como maior expoente Descartes, sendo representado na história da filosofia pela sua máxima: “penso logo existo” (argumento do *cogito*), isto é, o pensamento é mais certo que a própria matéria. Segundo essa corrente, é necessário um pensamento, uma idealização do objeto a ser estudado, pois se a análise do objeto consistir em apenas na experiência sensorial, muito provavelmente ocorrerá o erro da análise, tendo em vista que a capacidade intelectual é menor que a própria realidade:

Como Bacon, Descartes também está convencido de que é possível vencer esses efeitos, graça a uma reforma do entendimento e das ciências. (Descartes não pensa na necessidade de mudanças sociais e políticas, diferindo de Bacon nesse aspecto.) Essa reforma pode ser feita pelo sujeito do conhecimento, se este decidir e deliberar pela necessidade de encontrar fundamentos seguros para o saber. Para isso Descartes criou um procedimento, a *dúvida metódica*, pela qual o sujeito do conhecimento, analisando cada um de seus conhecimentos, conhece e avalia as fontes e as causas de cada um e encontra os meios para livrar-se de tudo o quanto seja duvidoso perante o pensamento. Ao mesmo tempo, o pensamento oferece ao espírito um conjunto de *regras* que deverão ser obedecidas para que um conhecimento seja considerado verdadeiro. (CHAUI, 2000, p.158)

Para Descartes, qualquer objeto de estudo pode ser conhecido através da dúvida metódica. Assim, quanto mais o objeto é conhecido, mais dúvidas surgiram ao longo desse processo e, por isso seria necessária a divisão do estudo em determinados graus de dificuldades, utilizando-se da matemática, ideias inatas e a repetição do processo científico, corroborando com a famosa máxima “a ciência deve tornar-nos senhores da Natureza”. Nesse sentido, a ciência surge como exercício de poder sobre a natureza, afastando-se de uma ótica contemplativa. Esse domínio resulta com o escopo econômico, através da criação de métodos úteis a proporcionar o aumento da produção, bem como estruturação e o desenvolvimento de novas tecnologias capazes de gerar riquezas e acúmulo de capitais.

Por outro lado, nota-se a tese empirista defendida pelo filósofo inglês Francis Bacon, cuja doutrina pode ser representada pela máxima: *saber é poder*. Ele compreendeu que as pesquisas experimentais levariam ao avanço da ciência. Mas antes era necessário desfazer-se das falsas noções ou ídolos (a palavra ídolo vem do grego *eidolon* e significa imagem). Por isso, a ciência deveria valorizar a pesquisa experimental, bem como os cientistas deveriam se libertar das falsas noções, preconceitos e maus hábitos mentais, ou seja, aquilo que Bacon conceitua como sendo os ídolos.

Nesse sentido, quais seriam essas falsas noções? Os ídolos da tribo; da caverna; do mercado; do teatro. Os primeiros consistem nas falsas noções provenientes das próprias limitações da natureza humana. Os segundos residem nas falsas percepções do ser humano como indivíduo. Os terceiros são as compreensões errôneas provenientes da linguagem e da comunicação. E, por fim, os quartos ídolos decorrem das falsas noções originárias das concepções filosóficas, científicas e culturais vigentes (CHAUÍ, 2000, p.157).

Ademais, Francis Bacon propôs o método indutivo de investigação baseado na observação rigorosa dos fenômenos naturais, que compreenderia as seguintes etapas: observação da natureza para a coleta de informações; a organização racional dos dados recolhidos empiricamente; a formulação de explicações gerais; comprovação da hipótese formulada, mediante experimentações repetidas.

Em razão disso, o pensamento filosófico racionalista é caracterizado pela superação do modelo medieval, tendo em vista que o pensamento sob a égide do teocentrismo fora substituído pelo viés antropocentrismo. O racionalismo, nesse sentido, pode ser entendido como a primeira doutrina filosófica moderna, e posteriormente surgiu o empirismo em oposição, ainda que mínima, com o pensamento anterior. Para esse pensamento filosófico, o ser humano extrapola a certeza divina para buscar a certeza racional, na qual através do uso correto da razão seria possível elaborar respostas corretas de modo a afastar o erro, que seria fruto de uma utilização equivocada da razão.

Para Santos, o homem considera que por meio do uso correto da razão torna-se possível elaborar soluções que inviabilizam o erro – fruto da utilização equivocada da razão –, porém, faz-se necessário romper com o paradigma obsoleto “[...] enquanto prática social de conhecimento, uma tarefa que vai cumprindo em diálogo com o mundo e que é afinal fundada nas vicissitudes, nas opressões e nas lutas que o compõem e a nós” (SANTOS, 1989, p.13).

Não obstante, faz-se imprescindível a mudança de perspectiva para se atentar aos problemas da visão positivista e racional de mundo, pois ainda que existam regularidades nas relações sociais, as formas sociais se encontram desorganizadas. Para Santos, atentar-se às peculiaridades sociais reside a partir da concepção potencializadora de autonomia:

Assim sendo, qualquer conhecimento válido é sempre contextual, tanto em termos de diferença cultural como em termos de diferença política. Para além de certos patamares de diferença cultural e política, as experiências sociais são constituídas por vários conhecimentos, cada um com os seus critérios de validade, ou seja, são constituídas por conhecimentos rivais. (SANTOS & MENESES, 2009, p.9)

Dessa forma, Santos estabelece um importante conceito ao explicar a complexidade social: epistemologias do Sul. O todo é constituído pelas partes, tal como as partes são constituídas a partir do todo, uma vez que há uma intrínseca relação de complementariedade. Para ele, o Sul é “concebido metaforicamente como um campo de desafios epistémicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo” (SANTOS & MENESES, 2009, p.12). As partes estão inter-relacionadas com o todo e, vice-versa, haja vista o paradigma da complementariedade que rompe a causalidade linear ao promover a circularidade, pois a causa produz um determinado efeito e, este produz uma causa.

Destaca-se a necessidade de compreender o homem em seus aspectos multidimensionais e complexos, ou seja, em seus vários centros, que correspondem aos seus ambientes que interferem no seu ser, tal como o homem interfere no meio-ambiente, tendo em vista que o fazer humano é fruto dos diversos centros. Por isso, é fundamental, a postura interdisciplinar que corrobora para a integração de diversas ciências, ou seja, a integração de diversas ciências impossibilitando que nenhuma dessas tenham uma perspectiva unidimensional do homem:

A análise precedente mostra a magnitude dos confrontos que ocorrem na zona de contacto. De facto, trata-se de um amplo conjunto de zonas de contacto, e as assimetrias de poder no seu interior são óbvias. Estas assimetrias derivam do carácter neo-imperial e neocolonial da (des) ordem do mundo contemporâneo. As mais antigas têm quase mil anos se as datarmos desde as Cruzadas ou mais de cinco séculos se as datarmos desde a expansão europeia. O que há de novo é, por um lado, o âmbito e a intensidade dos fluxos na zona de contacto, e, por outro, as novas formas de medo e resistência. Estes novos aspectos são responsáveis pela fragilidade discursiva e prática dos direitos humanos nas zonas de contacto. (SANTOS, 2013, p. 96)

O progresso coaduna-se com as liberdades e independências de pequenas unidades, uma vez que a autonomia reflexiva e a liberdade proporcionam substratos interpretativos e integrativos em prol das zonas cinzentas que permeiam as incertezas sociais. Por isso, desfazer-se das falsas noções ou ídolos, como chegou a pensar Francis

Bacon, não é suficiente para explicar a complexidade social, tendo em vista que os cientistas (lato sensu) não conseguem se libertar, de fato, das falsas noções.

A liberdade complexa pode ser entendida como a não naturalização do direito posto ou das convenções sedimentadas, tendo em vista a ampliação de uma consciência reflexiva capaz de propor críticas e soluções em prol do desenvolvimento coletivo e individual. É nesse espaço que a liberdade começa a ser desenvolvida, tal como prevê Hannah Arendt: “Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens” (ARENDR, 2007, p.31).

A partir dessas motivações, desenvolveu-se a noção da liberdade como um pressuposto ao direito à condição digna, com base nos princípios da teoria política arendtiana, com especial atenção ao conceito de poder político e o espaço da *pólis*, sendo observado neste espaço a importância da pluralidade, da defesa do direito e a ação comunicativa. A *pólis* é o espaço onde são consolidadas as posturas de uma sociedade ética, sendo fundamental a interação com a esfera pública.

Acima de tudo, a análise desenvolvida demonstra uma expressiva competência ao descrever os processos sociais através dos quais os Estado capitalista – e de forma mais ampla, as instituições modernas – foram sendo atravessadas por novos contextos sociais, políticos, jurídicos, econômicos, culturais, etc., que modificaram substancialmente as relações entre o indivíduo e sociedade, direito e poder. O pensamento arendtiano nos incentiva a revisitar o conceito de soberania, a partir da crise de legitimidade dos modelos político-jurídicos de regulação da vida social e da queda do normativismo liberal.

Nesse contexto, ao construir a sua teoria acerca do espaço político, objetiva explorar o “vazio” existente entre o direito, na perspectiva da normatividade, e a política, na esfera factual, o que enseja uma análise sobre a ordem jurídica e a própria sociedade, a partir de um tema caro à autora: a crítica ao sistema político liberal.

Percebe-se, portanto, que a interdependência criativa ocorre no espaço público, mediante o processo de legitimação das normas em uma cultura jurídica pluralista, democrática e participativa, na qual a legitimidade não se funda apenas na legalidade positiva, mas resulta do consenso entre as práticas sociais instituídas e as necessidades reconhecidas como éticas. Esse espaço, para Hannah Arendt, possibilita o diálogo em

favor do acesso ao direito e a concretização das concepções políticas, possibilitando a concretização do bem público e a luta contra-hegemonia interna e externa.

### 1.3 - O dever-ser da revolução paradigmática

A evolução paradigmática reside na mobilidade do terreno sobre o qual estão alicerçadas as estruturas do nosso saber. Por isso, as grandes certezas, como produtos culturais, deverão ser revisitadas para poderem ser reinterpretadas sob o novo prisma axiológico. Nesse sentido, fica explícito o compromisso epistemológico de recodificar o fenômeno social a partir de um modelo que não se preocupa exclusivamente com a integralidade do objeto estudado, mas sim o próprio ser humano.

Assim, destaco dois pontos de suma importância. O primeiro deles, possivelmente o mais sensível, está calcado na aparente obsolescência das perspectivas humanas da posição do *homo economicus*, que atua avaliando os bens materiais para salvaguardar os seus interesses individuais.

O segundo ponto de destaque trata-se do fomento de uma resistência humanista. É interessante a tentativa de se buscar uma relativização fundamentada e consciente do universo social, político e jurídico. O relativismo cultural é fulcral para o pensamento humano, porque permite a suspensão do juízo frente os costumes e práticas de outros povos com o escopo de compreender seus modos de vida e, sempre que possível, sem preconceitos:

Esta nota de precaução pode ajudar-nos a ter um entendimento mais profundo das lutas contra-hegemônicas pelos direitos humanos. As lutas contra-hegemônicas pelos direitos humanos visam a mudança das estruturas sociais que são responsáveis pela produção sistemática do sofrimento humano injusto. São lutas materiais no sentido em que o seu ímpeto político deve dirigir-se à economia política subjacente à produção e reprodução de relações sociais desiguais, mesmo quando essas relações estão menos directa ou linearmente ligadas à exploração capitalista e a uma hierarquia de base classista, como é o caso das relações que são objeto da política identitária convencional (discriminação sexual, racial, étnica, religiosa). São também lutas materiais no sentido em que pressupõem recursos políticos, financeiros e humanos para construir organizações e gerar militância. (SANTOS, 2013, p.129)

No que tange à transição paradigmática, observa-se concentrados esforços para provocar essa passagem do dever-ser epistemológico para o ser. A ciência a ser



construída nesse paradigma emergente seria direcionada pela matriz epistemológica proveniente das ciências sociais, o que não representa um retorno indireto da matriz físico-natural, pois ele associa essa função de reordenação às novas ciências sociais elaboradas em um contexto histórico-cultural.

Entretanto, todo conhecimento é local e total simultaneamente, porque o que direciona a ação cognitiva não é a disciplina ou o método, mas sim os temas que se apresentam em toda a sua complexidade ao investigador, que, ao invés de reduzir a complexidade da realidade a ser estudada para fazer que com que caiba em seu método, deve lidar com a pluralidade de métodos, para reconstituir da melhor forma possível o objeto a ser conhecido.

Segundo Paulin J. Houtondji, em o *Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos* (2009), a concepção clássica racionalista conduz as ciências sociais e a realidade social para se adequarem às teorias reducionistas das ciências naturais, promovendo o crescimento do conhecimento cada vez mais especializado:

Quando falamos de estudos africanos, normalmente estamos a referir-nos não apenas a uma disciplina, mas todo um leque de disciplinas cujo objeto de estudo é África. Entre estas incluem-se, frequentemente, disciplinas como a ‘história africana’, ‘antropologia e sociologia africanas’, ‘linguística africana’, ‘política africana’, etc. Torna-se inevitável, por isso, colocar uma primeira questão: existirá algum tipo de unidade entre estas disciplinas? Será que apenas se relacionam individualmente com África, sem estarem inter-relacionadas de uma qualquer forma? Será que simplesmente se sobrepõe umas às outras, estudando o mesmo objeto a partir de perspectivas e ângulos diferentes, ou serão, pelo contrário, interdependentes ao ponto de estarem sujeitas a crescer ou desaparecer juntas? Facilmente se depreende o que isto implica: se estas disciplinas não necessitam umas das outras, se cada uma delas consegue florescer por si só sem recorrer a disciplinas vizinhas, então não há qualquer necessidade de as reunir numa mesma instituição, nem de criar institutos de estudos africanos (HOUTONDI, 2009, p. 120).

Entretanto, o fato do saber relacionar-se com a física, sociologia, biologia, a psicologia, a antropologia, história etc., não representa um saber puramente enciclopédico, pois o saber multidimensional não tem como objetivo categorizar ou acumular as informações, ao contrário, o objetivo primordial é promover a articulação de ideias, instaurar debates a fim de que as respostas sejam corroboradas, tal como as incertezas que não podem ser eliminadas desse processo dialético e construtivo do ser humano:

Todavia, pelo menos uma outra questão se coloca: quão africanos são os chamados estudos africanos? Por exemplo, por história africana entendesse normalmente o discurso histórico *sobre* África, e não necessariamente um discurso histórico proveniente de África ou produzido por africanos. Em termos gramaticais, referimo-nos à história *de* África: *historia Africae* em Latim, em que *Africae*, genitivo de *Africa*, seria um genitivo objetivo, e não um genitivo subjectivo. Na mesma ordem de ideias, a sociologia ou a antropologia africanas significam a sociologia ou a antropologia *de* África enquanto genitivo objetivo, ou seja, um discurso sociológico ou antropológico *sobre* África e não uma tradição sociológica ou antropológica desenvolvida *por* africanos em África. Da mesma forma, a linguística africana é entendida como o estudo de línguas africanas e não necessariamente um estudo feito por africanos. Imaginemos um grupo de académicos africanos que estudem Japônes, por exemplo, ou Inglês, Alemão ou Português. Deles não se dirá que estão a contribuir para o desenvolvimento de uma tradição de investigação linguística em África, mas sim que estão a produzir uma linguística japonesa, inglesa, alemã ou portuguesa (HOUTONDJI, 2009, p. 121).

Assim, esse caminho epistemológico proposto especialmente por Houtondji opõe-se à ciência determinada exclusivamente pelo paradigma racionalista, na qual busca a exploração dos recursos naturais e do ser humano, através da apresentação do ponto de vista voltado aos interesses egocêntricos de culturas consideradas hegemônicas, que corrobora a crença do positivismo que legitima o espírito moderno de desenvolvimento científico e industrial, a fim de solucionar os problemas de ordem social. Por isso, é fundamental a mudança paradigmática para observar os problemas da perspectiva positivista do mundo, pois o sistema social é complexo e formado a partir da desorganização.

Não se pode olvidar a materialização do *Princípio da Solidariedade* como instrumento apto a criar mais oportunidades aos seres humanos, para gozarem de uma existência digna. O referido princípio, em sua forma potencializada, é observado em relação aos diversos aspectos da vida social, mas, em certos momentos, é mitigado dentre os quais se destaca o *lado sombrio* (grifo nosso) provocado pela radicalização da modernidade que apresenta como marco a Revolução Industrial, a qual transformou severamente as relações sociais e a natureza.

Os relacionamentos são considerados bons a partir de uma maior aproximação da democracia pública. O princípio do bom relacionamento ocorre efetivamente entre os iguais, através da confiança recíproca, devendo ser apartado da arbitrariedade do poder coercitivo e violento, a fim de não produzir um espaço conflituoso, sendo a única escolha que nos resta é sair desse espaço de tensão, que provoca a desorientação do sujeito.

Nesse sentido, a condição humana à luz da teoria da política, pode ser definida como o modo ético de assumir o destino humano, que perpassa por determinadas orientações. Por isso, faz-se fundamental observar novos paradigmas como um instrumento em prol da universalização do respeito ao outro e o desenvolvimento da solidariedade humana.

Da penetração dos portugueses na costa oriental até as lutas de independência, um extenso lapso temporal retrata as diversas lutas e resistências. Segundo Wesseling (2008), os europeus buscaram no continente africano elementos para a produção e acumulação de capitais. Não obstante, as potências europeias já havia interesses pelos territórios portugueses em África, mas essa marcha imperialista se inicia especificamente, no que tange a realidade de seus interesses, em 1876, com a Conferência Geográfica. Entretanto, é no curto período de tempo, entre 1880 e 1910, que efetivamente a instauração do sistema colonial e, ao mesmo tempo, sua exploração é intensificada, tendo em vista que novas estratégias foram adotadas.

Segundo Albert Memmi, o que ocorre na colônia é um racismo caridoso ou paternalista, pronto para atribuir ao negro sua condição, admitindo-o uma tarefa importante para economia colonial, por mais que não admita seus direitos perante o trabalho por ele exercido:

Se ele aumenta o salário do colonizado, se sua mulher cuida dele, trata-se de uma doação, nunca de dever. Se ele reconhecesse que tem deveres, precisaria admitir que o colonizado tem direitos. Ora, está entendido, por tudo o que precede, que ele não tem deveres, e que o colonizado não tem direitos (MEMMI, 1989, p. 112).

Ainda segundo Memmi, não se pode olvidar o conceito de assimilação e sua retórica frente à realidade social que o colonialismo emprega. Sujeitando o povo africano a controvérsias sociais e políticas, a fim de intimidar, de modo a adquirir o “status quo” tanto desejado pela corrida imperialista:

Ao esforço obstinado do colonizado de superar o desprezo (merecido por seu atraso, sua fraqueza, sua alteridade, ele acaba por admitir), à sua submissão admirativa, à sua preocupação aplicada de se confundir com o colonizador, de se vestir e falar como ele, de se comportar como ele, até mesmo em seus tiques e em sua maneira de cortejar, o colonizador opõe um segundo desprezo: o escárnio. Ele declara, explica ao colonizado que esse esforços são inúteis, que

ele só ganha com eles um traço suplementar: o ridículo. Pois o colonizado jamais conseguirá se identificar com ele, nem mesmo reproduzir corretamente seu papel. [...] Mais brutalmente ele dirá que o colonizado não passa de um macaco. E quanto mais o macaco for sutil, quanto melhor imitar, mais malevolência desenvolve, ele rastreará a nuance reveladora, na roupa ou na linguagem, a “falta de gosto”, que sempre acaba descobrindo. Um homem dividido entre duas culturas raramente encontra o equilíbrio, de fato, e o colonizado nem sempre encontra o tom justo (MEMMI, 1989, p. 166).

É nesse contexto dominado pelo regime colonial que Noémia de Sousa atua através da contestação contra a repressão colonial e dos movimentos revolucionários que ocorreram em Moçambique, entre 1948 a 1951, contra a autoridade imposta da Metrópole portuguesa. Em razão disso, a sua obra literária se consolidou em um ambiente permeado pela imposição ideológica dos portugueses e as relações de desigualdades sociais que colocavam os colonizadores e os colonizados em lados diametralmente opostos.

## 2 – PARA UM NOVO HUMANISMO: NOÉMIA DE SOUSA

A escritora moçambicana buscou superar as barreiras relacionadas ao gênero e à cor, assumindo uma responsabilidade que ultrapassava as normalmente assumidas pelas mulheres da sua geração. Foram trabalhados em seus poemas os aspectos negritudinistas, bem como a resistência contra o sistema colonial, a fim de convocar os intelectuais para uma arena de combates.

Cumprir destacar que na época da escrita dos poemas de *Sangue Negro*, Noémia de Sousa declara não ter tido contato com as leituras de Aimé Césaire.

Percebe-se, na Literatura por ela produzida, a presença do nacionalismo moçambicano como contestação ao colonialismo europeu, no sentido de um movimento mais abrangente de emancipação africana cuja a diretriz principal foi o que se denominou de Pan-africanismo. Nesse sentido, como destaca Ana Mafalda Leite, a poetisa representou uma voz nova da geração de poesia moçambicana, que surgiu no fim da década de quarenta, extremamente influenciada pelo testemunho distante do poeta Rui de Noronha (LEITE, 2012, p.92).

A partir do pensamento crítico constante em sua obra, analisam-se os aspectos significativos da poesia de Noémia de Sousa, assinalados pela sua voz ativa e contundente, que se consolidou especialmente através de sua trajetória pela Casa dos Estudantes do Império e Casa da África. Noémia de Sousa esteve diretamente ligada a questões de uma nova perspectiva humanitária; sua luta está presente nos seus poemas quando destaca o sentimento de se encontrar no combate e de compartilhar com os negros africanos os mesmos sofrimentos impostos pelo sistema colonial.

### 2.1 - A voz feminina e a luta

Muitos dos poemas da escritora moçambicana apresentam um eu poético que se manifesta como voz capaz de denunciar as violências praticadas contra homens e mulheres explorados, tendo como justificativa para os referidos atos as dicotomias entre o negro e o branco, o colonizado e o colonizador, entre outras. Por isso, correlacionam-se em seus

poemas o aspecto cultural, econômico, político e literário, expondo que, se, por um lado, a dominação colonial atua de tal modo, que interfere na existência do povo submisso através de estratégias de negação da identidade nacional; por outro, não se pode olvidar os escritores que foram responsáveis pela maturação das ideias de resistência.

Para Fanon, a Literatura de Combate convoca o povo à luta em prol da existência nacional, que, na esfera da criação literária, representa a observância dos temas nacionais. Para ele, a desalienação do negro resulta da efetiva consciência das relações sócio-econômicas:

É somente a partir desse momento que se pode falar em literatura nacional. Há, ao nível da criação literária, retomada e clarificação dos temas tipicamente nacionalista. É a literatura de combate propriamente dita, no sentido de que convoca um povo à luta pela existência nacional. Literatura de combate, porque informa a consciência nacional, dá-lhe formas e contornos e abre-lhes novas e ilimitadas perspectivas. Literatura de combate, porque assume um encargo, porque é vontade temporalizada (FANON, 1968, p.200).

Nesse sentido, Noémia de Sousa retrata que o projeto do colonizador visa à aniquilação cultural dos povos conquistados. Esse processo perpassa por um conjunto de esforços com objetivo de induzir o colonizado a acreditar que a sua cultura é inferior, assinalando tal cultura como instintiva e, em última instância, salienta que o caráter do colonizado não é definido, a exemplo do poema “Nossa Voz”, em que destacamos os seguintes versos: “Nossa voz ergue-se consistente e bárbara/ sobre o branco egoísmo dos homens/ sobre a indiferença assassina de todos”. Esses termos – voz e bárbara – marcam um sistema de ideias comuns a um grupo específico e conjectura representações que servem de expressão a uma entidade coletiva.

De fato, a atuação colonial estava relacionada à exploração econômica e à discriminação racial. A resistência no seio das associação de trabalhadores e a política local foram as primeiras estruturas sociais que corroboraram para a revolta contra esta situação. Todavia, a superioridade técnica portuguesa e a fragmentação do poder local permitiram por muito tempo a manutenção do poder colonial.

Ainda sobre essa desconsideração em relação ao colonizado, Noémia de Sousa o apresenta como um “filho bastardo”, no poema “Passe”, evidenciando as estratégias utilizadas pelo colonizador a fim de corroborar a percepção errônea do “caráter

inorganizado e inacabado” do colonizado (FANON, 1968, p.198). Cita-se, por exemplo, os seguintes versos:

Passe

A ti, que nos exiges um passe para podermos passear  
pelos caminhos hostis da nossa terra,  
diremos quem somos, diremos que somos:

[...]

Nós somos os filhos adoptivos e os ilegítimos,  
que vosso corações tímidos, desejosos de comprar o céu – ou  
[ a vida,

vieram arrancar aos trilhos ladeados micais,  
para depois nos lançarem, despidos das peles e das azagaias,  
-ah, despojados dos diamantes do solo e do marfim,  
despojados da nossa profunda consciência de homens –  
nos tantos metros quadros dos bairros de zinco e caniço!

[...]

Somos os despojados, somos os despojados!

Aqueles a quem tudo foi roubado,

Pátria e dignidade, Mãe e riquezas e crenças, e Liberdade!

Até a voz da nossa Raça, da revolta dos nossos corpos

[tatuados,

nos foi roubada para embriaguez de vossos sentidos anémicos,  
arrastando-se nos bailes frios iluminados a electricidade...

Despojados, ficámos nus e trémulos

nus na abjecta escravidão dos séculos...

Mas com o calor da chama eterna das nossas fogueiras acesas,  
crepitando, rubras, sobre os dias e as noites,  
com vaga-lumes de protesto, de gritos, de esperança!

- Agora, que sabes quem somos,

Não nos exijas mais a ignomínia do “passe” das vossas leis!

(*Passe*, 6 de setembro de 1950. SOUSA, 2001, p. 41-43)

Por isso, a necessidade do despertar da memória histórica dos oprimidos pela escritora que, em muitos momentos, utiliza-se do passado a fim de abrir as possibilidades e potencialidades para convidar a ação, sendo fundamental envolver tanto o corpo quanto a alma. Esta tarefa, para Noémia de Sousa, é um postulado, uma vez que lutar pela cultura local reflete na libertação de Moçambique.

Desse modo, a escritora exprimiu a sua revolta na língua colonial, como também recorreu às noções de irmandade, democracia e igualdade. Ademais, ela denunciou a configuração das cidades onde os comerciantes locais estabeleciam os seus empórios de ligação com a Metrópole, ali morando com as suas famílias. As cidades portuárias moçambicanas apresentavam-se fortemente marcadas pela presença colonial, sendo construídas para os europeus em detrimento da população negra, que vivia em condições sub-humanas em bairros na periferias em casas construídas com zinco e caniço.

Destaca-se a presença de duas cidades que coexistem em uma só. Uma, a “branca”, com seu traçado bem definido, aponta a necessidade de controle e ordem; a outra, a “negra”, é desalinhada e pobre. Nesta reside o negro áfrico, que emprega a sua força produtiva para o desempenho de trabalhos nos portos, nas construções civis e nos trabalhos domésticos. Nesse sentido, o colonialismo português provocou a miséria dos subúrbios, a marginalização social e a extração dos bens preciosos, como aponta o poema: “Nós somos os filhos adotivos e os ilegítimos, / que vosso corações tímidos, desejosos de comprar o céu – ou a vida [...]”.

Não se pode olvidar a Negritude que, para Fanon, pode ser compreendida como afirmação incondicional da cultura Africana: “A negritude encontrou, portanto, seu primeiro limite nos fenômenos que justificam a historização dos homens” (FANON, 1968, p.180). Por isso, em sentido amplo, os poetas da negritude, escrevendo nos jornais, inserindo em folhas literárias, essas vozes dispersas, vão estar cada vez mais em oposição à velha Europa, à lógica opressora, transcendendo os limites do continente ao olharem, por exemplo, as vozes negras na América.

Nota-se que a arma, para esta luta, encontra-se no arsenal da cultura europeia. A teoria freudiana e o surrealismo ofereceram a possibilidade de contestar a estrutura da lógica cartesiana, fornecendo o meio para desestabilizar e, ao mesmo tempo, perceber as barreiras entre o pensamento lógico e o sonho, a consciência e a inconsciência, o indivíduo e o cosmos.

Assim, foram encontrados os temas inspiradores da Negritude: a crítica do racionalismo; a procura e afirmação de uma personalidade original; recusa do modelo estético Europeu; luta contra o capitalismo e o colonialismo. Em razão disso, o marxismo oferece uma contestação das estruturas sociais impostas a partir de uma ordem imperialista e opressora.



O colonizador atua através de diversas estratégias para dominar o povo. Normalmente, é um “humanista” que prega o progresso e as “verdades mais elevadas do cristianismo” (APPIAH, 2008, p.19).

Nesse sentido, cabe salientar o discurso de Kwame Nkrumah (*Apud* APPIAH): “A África para os africanos!”. Aqui, deve-se rememorar discurso político do presidente estadunidense James Monroe, no Congresso, em 2 de dezembro de 1823, que proferiu: “América para os americanos”. Esta frase célebre reafirma a posição dos Estados Unidos contra o colonialismo europeu, que corrobora a concepção de que a constituição material da história de uma nação é dada por um confronto de narrativas; assim, pode-se inferir que a luta entre colonizado e colonizador também é uma luta discursiva. Dessa forma, compreende-se que o esforço pela constituição de um povo, isto é, de uma representação nacional – homogênea e horizontalizada – não isenta de interesses de classes.

Fanon também identifica a língua do colonizador como uma armadilha que ameaça o intelectual, engessando o “estilo artesanal” do colonizado (FANON, 1968, p.198), ainda que pese esse estar preocupado com o trabalho cultural, utiliza-se de uma língua emprestada pelo colonizador. No entanto, como se percebe na voz poética da escritora moçambicana, cabe ao colonizado a criatividade e inventividade da linguagem, afirmando uma diferença linguística e literária no interior da língua do colonizador, objetivando ratificar que as estruturas e a fala das línguas africanas exercem pressão sobre a norma europeia.

Inter-relacionam-se, desse modo, os movimentos entre o mundo real e os mundos possíveis, que emanam da poesia. Diante desse cenário, a literatura, como força de representação do discurso, captura as margens dos discursos hegemônicos, constituídos ao longo do tempo pelos aparelhos de poder (PADILHA, 2005, p.22). Por isso, é necessário refletir sobre a resistência e, também, como a existência do colonizado se inscreve no discurso como resultante, não mero resultado, das diferenças políticas, sociais e culturais.

Salieta-se inicialmente o poema “Porquê”, do livro *Sangue Negro* (SOUSA, 2001). Nesse poema pode ser destacado o sentimento de se encontrar engajado em uma mesma ação, de confrontar a mesma adversidade, de compartilhar os mesmos sofrimentos, aprofundando, ainda mais, o sentimento de solidariedade das vozes que ecoam gritos de dores.

## Porquê

Por que é que as acácias de repente  
 floriram flores de sangue?  
 Por que é que as noites já não são calmas e doces,  
 por que são agora carregadas de electricidade  
 e longas, longas?  
 Ah, por que é que os negros não gemem,  
 noite fora,  
 Por que é que os negros gritam,  
 gritam à luz do dia?

(*Porquê*, novembro de 1949. SOUSA, 2001, p. 73)

O título do presente poema é muito interessante, pois indica o “Porquê” substantivado com valor de motivo; em outras palavras: qual é o motivo desses fatos? Ademais, ao longo do poema, percebemos a utilização do pronome interrogativo “por que”.

Em sua primeira estrofe, “Por que as acácias de repente floriram flores de sangue?”, indica a metáfora da acácia como resistência, pois esta sobrevive às condições áridas e os seus espinhos impossibilitam que a maioria dos animais possa comê-la. Não obstante, elas estão florindo “flores de sangue”, em razão de serem vítimas de uma forte violência simbólica e física.

Através das perguntas retóricas, Noémia de Sousa utiliza uma técnica discursiva que provoca adesão do outro às situações apresentadas, a fim de que o seu discurso possa ser eficaz. Nota-se que estas perguntas são retóricas, pois não são esperadas respostas reais do leitor; desse modo, tais indagações tem como objetivo destacar o caráter nefasto do colonialismo – ainda que implicitamente –, corroborando a criação de uma imagem negativa deste. Seguramente, devemos observar a influência entre significado e significante, a arbitrariedade do signo linguístico e a existência do inconsciente – em termos Freudianos - como noções auxiliaadoras na compreensão de uma língua que é insuficiente para dizer a totalidade da história; as reflexões sobre um espaço que é menos físico e mais constituído por interpelações ideológicas.

No poema, as noites revelam um período de tensão, sendo muito presente essa metáfora na poesia neorrealista produzida em Portugal, representando o salazarismo. A noite na poesia de Noêmia de Sousa indica a opressão do sistema colonial em face dos colonizados: “Por que é que as noites já não são calmas e doces, / por que são agora carregadas de electricidade / e longas, longas?” A situação colonial aponta para a dominação, como também a segregação que desestabiliza o compromisso em prol da união e da solidariedade.

Para a voz poética que denuncia o sofrimento do seu povo, angustiado e dividido, entre a inacessibilidade à classe dominante e o espetáculo de um povo oprimido, faz-se essencial procurar uma identidade que lhe é negada pela outra parte. Nesse sentido, consoante Carlos Serra, a identidade social pode ser considerada sob dois registros extremos:

[...] o da construção sócio-cultural (dialógico-conflitual) e o da reprodução biológico-naturalista. Se a primeira posição apela à negociação simbólica porque social, a segunda apela ao irremediável comportamental porque determinada. No primeiro caso a identidade actualiza-se pela inovação; no segundo, actualiza-se pela repetição. [...] Somos um País de ambiguidade, de interrogação, de construção identitária. Somos um País que fermenta na busca de um nós simbólico comum, virusidado, porém, por um nós real-social independentemente assimetrizado (SERRA, 1998, p. 10).

Dessa forma, a segregação ecoa com grande intensidade na experiência subjetiva do colonizado, provocando a necessidade do grito pela dignidade e o respeito, pois esse têm convivido com o colonialismo que, através de forças coatoras, humilha e aliena.

O colonialismo desumaniza o colonizado, ainda que ele compreenda que tenha direitos humanos universais; por isso, no momento em que reivindica a sua humanidade, o negro africano começa a militar em prol dos seus direitos fundamentais. Por isso, os negros começam a se mobilizam para não se submeterem de maneira alienada aos mandos do colonizador, chegando e gritando, resistindo diante da situação desumana.

Cabe destacar que o sistema colonial construiu as bases para sua própria deterioração quando se deparou com a resistência do colonizado. A resistência, que é um termo originário da física, pode ser compreendida como uma força que não cede, mas sim se opõe a outra força.

Por outro lado, nas ciências sociais, a resistência é utilizada como metáfora a fim de descrever os fenômenos observados em grupos ou pessoas que, apesar de viverem sob o jugo da opressão e da violência do colonizador, são capazes de desenvolverem ações que possibilitem assegurar o mínimo existencial, ratificando o direito de convocar para a luta e a formação de uma consciência nacional.

Destaca-se ainda que Noémia de Sousa aborda a violência da colonização praticada pelos europeus contra os negros africanos, sendo que ao final de seu poema, há o resquício de esperança através de gritos de libertação à luz do dia: “Por que é que os negros gritam, / gritam à luz do dia?”. É necessária a incidência da luz, da busca em prol de um novo humanismo, já que o dito incipiente humanismo praticado então pelos colonizadores não passava de um discurso falacioso e opressor. Assim, a luz também indica que esses negros gritam e são explorados mesmo no tempo das luzes, para todo mundo ver, sendo ratificados esses atos perante a Lei e a Ciência.

## **2.2 - As vozes do atlântico negro**

Após a abolição da escravatura e do fim das famosas rotas de escravos pelo Atlântico, surgiu um período marcado pelo novo quadro de relações entre a América, a Europa e a África. Os diversos movimentos culturais que foram estruturados nas Américas estão correlacionados com a literatura e a história dos países que adotaram o sistema escravista. Os ritmos musicais *blues*, o *jazz* e o *spiritual* são manifestações da cultura negra que transformaram a opressão em arte como contracultura da modernidade, sendo fundamental para contestar o capitalismo.

Em *O atlântico negro* (2001), Paul Gilroy, busca refletir sobre as diversas trocas culturais que ocorreram no Atlântico, desde os séculos XVIII e XXI. Em razão disso, as migrações dos países subdesenvolvidos para os países desenvolvidos configurou a segunda diáspora. Nesse sentido, esses movimentos sociais consistem em uma tentativa de se opor ao absolutismo étnico dos vários nacionalismos culturais, através da inserção de novos paradigmas em um espaço transversal e transnacional:

Esforçar-se por ser ao mesmo tempo europeu e negro requer algumas formas específicas de dupla consciência. Ao dizer isto não pretendo sugerir que assumir urna ou ambas identidades inacabadas esvazie necessariamente os recursos subjetivos de um determinado indivíduo. Entretanto, onde os

discursos racista, nacionalista ou etnicamente absolutista orquestram relações políticas de modo que essas identidades pareçam ser mutuamente exclusivas, ocupar o espaço entre elas ou tentar demonstrar sua continuidade tem sido encarado como um ato provocador e mesmo opositor de insubordinação política (GILROY, 2001, p.33-34).

Ocorre a rearticulação interna das diásporas para a concretização do princípio reitor da comunhão e solidariedade entre os seus membros. Ao mesmo tempo, essas diásporas identificam novas formas de agregação capazes de transcender a tradicional dicotomia entre o continente de origem e o continente por adoção, através das manifestações de resistência e articulação das culturas tradicionais, que são comumente atribuídas à capacidade de transcender os limites dos Estados nacionais modernos, especialmente pela música negra.

Ao redor do mundo, os movimentos negros se fortaleceram. O movimento *New Negro (1916-1917)*, criado por Hubert Harrison, que também idealizou “A Liga da Liberdade” e fundou o primeiro jornal do Harlem, denominado *A Voz*, tinha por objetivo denunciar a violência e a segregação social nos Estados Unidos, bem como destacar as novas manifestações culturais produzidas na América, tal como os *spirituals*:

Os *spirituals* são realmente o produto mais característico do gênio da raça até agora na América. Mas os próprios elementos que os tornam expressão única do negro fazem-nos ao mesmo tempo profundamente representativos do solo que os produziu. Dessa forma, como produtos espirituais únicos da vida americana, eles se tornam nacionalmente e também racionalmente característicos. Talvez hoje não se admita prontamente que o canto do negro seja a canção popular da América; mas se os *spirituals* forem aquilo que pensamos que são, uma expressão popular clássica, então este é o seu destino último. Eles já dão prova desta qualidade clássica... A universalidade dos *spirituals* se avulta cada vez mais à medida que resistem ao teste do tempo (GILROY, 2001, p.190).

Esse movimento, como os outros que o seguirão, bebe da fonte do Pan-Africanismo, que nasceu nas Antilhas, nos primórdios do século XX, sendo uma manifestação de solidariedade entre negros das ilhas inglesas e negros do sul dos EUA. Para Serra, o Pan-Africanismo resgata a perspectiva da valorização do negro ao rememorar as histórias dos antepassados e a confirmação de uma consciência de origem comum entre os negros do Caribe e dos Estados Unidos: “Apesar de não apresentar uma

unidade indiscutível nas suas manifestações, este movimento apontava para uma união de todos os africanos num só Estado” (SERRA, 2000, p.436).

A doutrina do pan-africanismo teve o mérito de despertar de modo mais sensível a consciência de uma unidade Africana para todos os negros, onde quer que estes estivessem devido ao tráfico, pois os negros de ascendência africana devem reconhecer a origem comum. Destaca-se no movimento, W.E. Burghardt du Bois (“o pai” do Pan-Africanismo), professor norte-americano de Atlanta, que realizou cinco congressos para debater sobre as principais questões que envolviam a doutrina do Pan-Africanismo (SERRA, 2000, p.437).

Outrossim, segundo Leite, os poemas da escritora moçambicana apresenta intensamente a dimensão sacrificial e a discursividade das escrituras e dos evangelhos se encontram marcadas em diversos poemas, por exemplo, a voz que entoia um canto religioso e as alusões ao tema da terra prometida que são contempladas nos seguintes poemas: “Se este poema fosse”, “Poema da infância distante”, “Um dia” (LEITE, 2012, p.95). Nesse sentido, para Simone Caputo, o poema “Deixa passar o meu povo” dialoga com o *spiritual* “Let my people go”, cujo tema é o cativo de Moisés e do seu povo no Egito, sendo caracterizado como um dos pilares do *Harlem Renaissance*. Convém lembrar que a meta da libertação é a terra prometida. Não basta, porém, chegar na terra. É preciso construir uma nova sociedade, onde se realize a justiça, que é fonte de liberdade e de dignidade. Para isso, deve ser criada uma estrutura que funcione de forma imparcial, a fim de que as relações sejam justas (CAPUTO, 2009, p.31).

Deixa passar o meu povo

Para João Silva

Noite morna de Moçambique  
e sons longínquos de marimbas chagam até mim  
- certos e constantes -  
vindos não sei eu donde.  
Em minha casa de madeira e zinco,  
Abro e deixo-me embalar...  
Mas vozes a América remexem-me a alma e os nervos.  
E Robeson e Marian cantam para mim  
spiritual negros de Harlém.  
“Let my people go”  
-oh deixa passar o meu povo,  
deixa passar o meu povo! –  
dizem.

E eu abro os olhos e já não posso dormir.  
 Dentro de mim, soam-me Anderson e Paul  
 e não são doces vozes de embalo.  
 “Let my people go”!

Nervosamente,  
 eu sento-me à mesa e escrevo...  
 Dentro de mim,  
 deixa passar o meu povo,  
 “oh let my people go...”  
 E já não sou mais que instrumento  
 do meu sangue em turbilhão  
 com Marian me ajudando  
 com sua voz profunda – minha irmã!

Escrevo...  
 Na minha mesa, vultos familiares se vêm  
 debruçar.  
 Minha Mãe de mãos rudes e rosto cansado  
 e revoltas, dores, humilhações,  
 tatuando de negro o virgem papel branco.  
 E Paulo, que não conheço,  
 mas é do mesmo sangue e da mesma seiva  
 amada de  
 [Moçambique,  
 e misérias, janelas gradeadas, adeuses de magaiças  
 [...]]  
 Todos se vêm debruçar sobre o meu ombro,  
 Enquanto escrevo, noite adiante,  
 com Marian e Robeson vigiando pelo olho luminoso do rádio  
 - “let my people go  
 oh let my people go!”

E enquanto me vierem de Harlém  
 vozes de lamentação  
 e meus vultos familiares me visitarem  
 em longas noites de insônia,  
 não poderei deixar-me embalar pela música fútil  
 das valsas de Strauss.  
 Escreverei, escreverei,  
 com Robeson e Marian gritando comigo:  
 Let my people go,  
 OH DEIXA PASSAR O MEU POVO!

*(Deixa passar o meu povo, 25 de janeiro de 1950. SOUSA, 2001, p. 138)*

O Renascimento Negro Norte-Americano viabilizou a promoção de valores culturais de matriz africana e permitiu a disseminação de concepções que exaltavam as

memórias dos oprimidos. Em determinados lugares, como a Bahia e a Jamaica, onde grande parte da população era recém liberta.

O eu-poético afirma que o fato dos cantores negros norte-americanos Marian Anderson e Paul Robeson ecoarem na sua mente, nas paredes do Harlem e na “casa de madeira e zinco”, possibilita que a luta contra a opressão continue. Torna-se evidente a mensagem de esperança desse *spiritual*, evocando as memórias como forma de potencialização do desejo de liberdade, que outrora fora dos seus antepassados. Por isso, o poema afirma: “Na minha mesa, vultos familiares se vêm debruçar”.

A escrita surge como um resultado dessa íntima relação entre a voz e a música, que, juntas, instrumentalizam o corpo da poetisa, a fim de produzir um manifesto em favor da libertação de seus irmãos negros: “Nervosamente, / eu sento-me à mesa e escrevo.../ Dentro de mim,/ deixa passar o meu povo,/ “oh let my people go...”/ E já não sou mais que instrumento/ do meu sangue em turbilhão/ com Marian me ajudando/ com sua voz profunda – minha irmã!”

Para Carmen Lucia Tindó, evidencia-se na voz de Noémia de Sousa que não se deve temer o projeto no qual o povo está envolvido, pois o povo negro é formado por irmãos, chamados a viver em solidariedade. Quando o povo se acovarda, abandonando a luta que se exige para a concretização dos ideais, esse projeto se esvazia e o processo histórico de superação do colonialismo fica retardado:

A voz de Noémia não é apenas feminina, mas, sim, coletiva. É uma voz tutelar, fundadora da poesia moçambicana. É uma voz plural, prometeica, que, epicamente, assume uma heroicidade redentora, na medida em que declara como a que iluminará os destinos dos irmãos africanos marginalizados. É evidente a postura romântica, salvacionista por parte dos sujeitos poéticos, cuja missão é dar passagem ao povo oprimido. São inúmeras as metáforas que se relacionam a esse campo semântico: “trespassou”, “passe”, “abrir a porta”, “deixar o meu povo”, “Let my people go” (SECCO, 2012, p. 79).

Ainda, segundo Secco, Noémia de Sousa, ao longo do poema, apresenta ideais de solidariedade entre o povo de Moçambique e entre as pessoas racialmente oprimidas em todo o mundo. Assim, os sons que ressoam da marimba e as vozes de Marian Anderson e Paul Robeson do rádio são fundamentais para demonstrar o entrelaçamento entre essas culturas, apontando, inclusive, Anderson e Robeson como irmãos, a fim de destacar os ideais de solidariedade:



É uma poesia nervosa, tecida por afetos e emoções, que, pulsantes, exprimem a revolta contra as discriminações vivenciadas não só pelos negros de África, porém, também pelos africanos dispersos nas Américas e no mundo. Nesse sentido, a voz de Noémia se acumplicia à dos irmãos negros do Harlem, referência explícita ao Renascimento Negro, de Langston Hughes (Secco, 2012, p. 80).

Não se pode olvidar a referência à José Craverinha como “Zé”, a fim de reforçar a ideologia de que se aproxima também dos ideais comuns de libertação. Por outro lado, José Craveirinha dedicou à Noémia de Sousa um outro poema, “Mensagem” (*Karingana wa Karingana*) que entra em diálogo com a voz da autora: “Ouvi a tua canção distante/ tua voz rouca da saudade dos caminhos de nascença/ ouvi e guardei no coração. [...] E venho aqui chamar teu sangue meu sangue nosso sangue/ venho aqui chamar Carolina/ Carolina...!/com a mesma voz minha voz tua voz nossa voz” (CRAVEIRINHA, 1980, p. 95).

A escritora faz uso de apóstrofes afetivas a fim de provocar uma dicção emocionada no poema. Evidencia-se um sentimento de solidariedade e de resistência que não se manifesta apenas no nível temático, como também, na seara da linguagem. Para Francisco Noa, no posfácio “Noémia de Sousa: a metafísica do grito”, o poema longo, criado para ser declamado de forma dramática, utiliza-se de repetidas gradações e anáforas, a fim de denunciar as injustiças e os preconceitos que permeiam a sociedade moçambicana da época:

Como que a confirma-lo aí temos todo um conjunto de recursos linguísticos (juntamente com a língua portuguesa, intersectam-se irreverentemente registos da língua ronga e inglesa), estilísticos (a prevalência da adjectivação, da anáfora, da aliteração, da parataxe, da exclamação) e temáticos (a revolta, a valorização racial e cultural, a infância, a esperança, a angústia, a injustiça) (SOUSA, 2001, p.153).

Dessa forma, a poética de Noémia de Sousa enfrenta a tentativa europeia de civilizar a África negra. Em um verso do poema, as valsas de Strauss são apontadas como forma de representar a sociedade europeia que valoriza uma dança, em contraposição a música dos negros de Harlem. Ainda que os colonizadores europeus brancos tentem

reprimir o povo de Moçambique através das “valsas de Strauss”, as vozes do Harlem estarão sempre presente (SOUSA, 2001, p. 59).

As dores provenientes do afastamento da grande Mãe-África e as lamentações das vozes que emanam do Harlem são encontradas em outras poesias de Noémia de Sousa, a exemplo do poema “A *Billie Holiday*, Cantora”:

Era de noite e no quarto aprisionado em escuridão  
apenas o luar entrara, sorrateiramente,  
e fora derramar-se no chão.  
Solidão.Solidão.Solidão.

E então,  
tua voz, minha irmã americana,  
veio do ar, do nada, nascida da própria escuridão...  
Estranha, profunda, quente,  
vazada em solidão.

E começava assim a canção:  
“Into each heart some rain must fall...”  
Começava assim,  
e era só melancolia  
do princípio ao fim,  
como se teus dias fossem sem sol  
e a tua alma aí, sem alegria...  
[...]  
No quarto às escuras, eu já não estava só!  
Com a tua voz, irmã americana, veio  
todo o meu povo escravizado sem dó  
por esse mundo fora, vivendo no medo, no receio  
de tudo e de todos...  
O meu povo ajudando a erguer impérios  
e a ser excluído na vitória...  
A viver, segregado, uma vitória inglória,  
de proscrito, de criminoso...

O meu povo transportando para a música, para a poesia,  
os seus complexos, a sua tristeza inata, a sua insatisfação...

Billie Holiday, minha irmã americana,  
Continua cantando sempre, no teu jeito magoado  
os “blues” eternos do nosso povo desgraçado...  
Continua cantando, cantando, sempre cantando,  
Até que a humanidade egoísta ouça em ti a nossa voz,

e se volte enfim para nós,  
mas com os olhos de fraternidade e compreensão!

(A *Billie Holiday, Cantora*, 24 de maio de 1949. SOUSA, 2001, p. 135)

Nesse poema, o Blues representa o estado de espírito melancólico do eu-poético, que se encontra perplexo diante das atrocidades praticadas pelas potências econômicas, que estruturam a sua riqueza por meio do sofrimento dos negros africanos. Ao lado do sentimento de tristeza do eu poético, um cenário escuro e permeado de solidão é construído: “Era de noite e no quarto aprisionado em escuridão/ apenas o luar entrara, sorrateiramente, / e fora derramar-se no chão. / Solidão. Solidão. Solidão”.

Todavia, o eu lírico que se encontrava solitário percebe uma voz estranha que emana do rádio, vinda de um lugar distante, lhe convidando para repartir as dores, enfatizando o sentimento de solidariedade que perpassa a relação da irmã africana que também busca demonstrar a dor pela linguagem.

Destaca-se no poema a ancestralidade que une os pan-africanistas afro-americanos e afro-caribenhos, o sentimento de se encontrar engajado em uma mesma ação, de confrontar a mesma adversidade, de compartilhar os mesmos sofrimentos, aprofundar, ainda mais, o sentimento de solidariedade.

Nota-se que o poema é direcionado aos companheiros e companheiras de luta e de resistência. As canções de Billie Holiday (1915-1959) eram entoadas nos Estados Unidos, como forma de contraposição ao sistema opressor que incrementava as desigualdades sociais e o preconceito racial: “O meu povo ajudando a erguer impérios/ e a ser excluído na vitória.../ A viver, segregado, uma vida inglória, / de proscrito, de criminoso...”.

Por isso, a necessidade de perceber na voz de Billie Holiday, esta cantora negra americana, a possibilidade de transcender os limites espaciais pelas ondas dos rádios e denunciar os preconceitos raciais. Destaca-se os seguintes versos: “E começava assim a canção: / “Into each heart some rain must fall...”/ Começava assim,/ e era só melancolia/ do princípio ao fim,/ como se teus dias fossem sem sol/ e a tua alma aí, sem alegria...[...]”.

Como destaca Secco, a opressão contra as mulheres, especialmente as negras, foi marcada pelas rotas diaspóricas ao redor do mundo. Muitas mulheres guerreiras se fortaleceram a partir de direitos como ler e escrever e, por meio do acesso ao ensino,

conseguiram criar um espaço de debate e questionamentos sobre a libertação das amarras pré-concebidas pela dita hegemonia autoritária:

Tal opressão, não só em África, mas, em muitos países da Europa, da Ásia, das Américas, seu pautou por um silenciamento das vozes femininas, que só conseguiram se rebelar, à medida que foram conquistando alguns direitos, como o de aprender a ler e escrever, o de votar, entre outros. Em diversas sociedades, essas conquistas não foram fáceis, tendo sido resultado de muitas lutas. Mulheres guerreiras existiram em muitas partes do mundo, porém a força masculina prevaleceu, de modo geral, subalternizando o sexo que, machistamente, foi designado como “frágil” (SECCO, 2012, p.77).

A crítica à pretensa superioridade musical dos colonizadores é um tema que também aparece no poema intitulado *Samba*. O eu-poético, ao afirmar de modo crítico que “No oco salão de baile/ cheio das luzes fictícias da civilização/dos risos amarelos”, indica as concepções falsas e opressivas da civilização europeia. Contrasta-se este ícone europeu de sociedade dita civilizada com o som do “bater do jazz”, que é descrito como “um grito de libertação”. Nesse poema, torna-se claro a valorização da negritude, o sentimento de ligação com a Mãe-África e os “ritmos fraternos”:

### Samba

ao Ricardo, lembrança da noite de 19/11/49  
(lembras-te?) que passamos no Brasil...

No oco salão de baile  
cheio das luzes fictícias da civilização  
dos risos amarelos  
dos vestidos pintados  
das carapinhas desfrisadas da civilização  
o súbito bater do jazz  
soou como um grito de libertação,  
como uma lança rasgando o papel da celofane das composturas  
[forçadas.

[...]

E quem foi que disse que não era o luar dos xingombelas,  
aquela luz suave e quente que se derramou no salão?  
quem disse que as palmeiras e os coqueiros,  
os cajueiros,  
os canhoeiros,  
não vieram com suas silhuetas balouçantes  
rodear o batuque?

[...]

Oh ritmos fraternos do samba,  
 acordando febres palustres no meu povo  
 embotado das doses do quinino europeu...  
 Ritmos africanos do samba da Baía,  
 com maracas matraqueando compassos febris  
 - Que é que a baina tem, que é –  
 violões tecendo sortilégios xicuembos  
 e atabaques soando, secos, soando...

(*Samba*, 23 de novembro de 1950. SOUSA, 2001, p. 99)

Nesse sentido, a poesia de Noémia de Sousa promove uma forte ligação com as Américas. No “Poema a Jorge Amado”, ela homenageia o escritor baiano, que, por meio de suas obras, inflamou os jovens escritores moçambicanos a utilizarem a potencialidade da escrita.

No referido poema, a escritora moçambicana ressalta o que há em comum entre as culturas, mesmo diante do distanciamento geográfico. Os valores sociais que permeiam a sociedade baiana são os mesmos que se inserem na sociedade moçambicana, ao menos naquela povoação, tendo em vista a universalidade e a generalidade de tais valores: a justiça e a liberdade. No tocante à forma do poema, nota-se a interferência direta da prosa como forma de prestar homenagem à prosa de Jorge Amado.

#### Poema a Jorge Amado

O cais...  
 O cais é um cais como muitos cais do mundo...  
 As estrelas também são iguais  
 às que se acendem nas noites baianas  
 de mistério e macumba...  
 (Que importa, afinal, que as gentes sejam moçambicanas  
 ou brasileiras, brancas ou negras?)  
 Jorge Amado, vem!  
 Aqui, nesta povoação africana  
 o povo é o mesmo também  
 é irmão do povo marinheiro da Baía,  
 companheiro Jorge Amado,  
 amigo do povo, da justiça e da liberdade!

Não tenhas receio, vem!  
 Vem contar-nos mais uma vez  
 tuas histórias maravilhosas, teus ABC's  
 de heróis, de mártires, de santos, de poetas do povo!

Senta-te entre nós  
 e não deixes que pare a tua voz!  
 Fala de todos e, cuidado!  
 não fique ninguém esquecido:  
 nem Zumbi dos Palmares, escravo fugido,  
 lutando, com seus irmãos, pela liberdade;  
 nem o negro Antônio Balduino,  
 alegre, solto, valente, sambeiro e brigão;  
 nem Castro Alves, o nosso poeta amado;  
 nem Luís Prestes, cavaleiro da esperança;  
 nem o Negrinho do Pastoreio,  
 nem os contos sem igual das terras do cacau  
 - terra mártir em sangue adubada –  
 essa terra que deu ao mundo a gente revoltada  
 de Lucas Arvoredo e Lampião!  
 [...]

Jorge Amado, nosso amigo, nosso irmão  
 da terra distante do Brasil!  
 Depois deste grito, não esperes mais, não!  
 Vem acender de novo no nosso coração  
 a luz já apagada da esperança!

(*Poema a Jorge Amado*, maio de 1949. SOUSA, 2001, p. 138)

No poema ora em análise, a escritora moçambicana evidencia as pessoas que trabalham no cais, que simbolicamente pode ser considerado como a “porta de entrada ou saída” para qualquer nação. Os espaços dos cais são, em regra, similares. Os trabalhadores e as atividades que são desempenhadas nesses espaços também guardam correlação.

No poema da autora moçambicana, esse espaço de trocas é permeado por um sentimento de companheirismo, tendo em vista que esses trabalhadores compartilham as mesmas indignas condições de vida e de trabalho: “O cais é um cais como muitos cais do mundo.../ As estrelas também são iguais”. No verso em que Jorge Amado é citado, ocorre uma focalização no povo trabalhador que é explorado. Ademais, ao longo do poema o eu-poética o cita outras referências que indicam movimentos de resistência, tais como: Castro Alves e Lampião.

Percebe-se uma voz preocupada em ressaltar a solidariedade, a união e a universalidade, como forma de se afastar da cultura extremamente egocêntrica imposta pelos interesses econômicos. É muito interessante a utilização da expressão “irmão”, a fim de ultrapassar os meros laços sanguíneos.

### 2.3 - Retórica poética: a regra da justiça e o argumento de autoridade

O homem adquiriu a capacidade de comunicação, possibilitando a evolução biológica, social, cultural, política e econômica. As primeiras manifestações de conhecimento foram através da observação, erro e tentativa como forma de sobrevivência. Para entender a variedade da cultura humana é necessário relativizar, isto é, suspender o juízo pré-conceitual sobre os costumes, crenças, concepções de outros povos, para melhor compreender seus modos de vida e, tanto quanto possível, sem preconceitos ou negações.

A Teoria da Argumentação ou Nova Retórica surge com o abandono do Positivismo Lógico. Este, por sua vez, tinha como finalidade a linguagem livre de “impurezas”, ou seja, a busca da linguagem isenta de valores para se adequar ao prisma científico. Desse modo, é possível definir a Teoria da Argumentação como a lógica dos valores que busca o proporcional e o razoável, em oposição a uma lógica simplesmente matemática.

Ademais, a Teoria da Argumentação não se confunde com a oratória, que propõe o discurso belo e rebuscado, mas que muitas vezes se desprende do conteúdo que não possui uma carga argumentativa apta a produzir a adesão do leitor. Segundo Perelman, o objeto de estudo da nova retórica “[...]é o estudo das técnicas discursivas que permitem provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que se lhes apresentam ao assentimento” (PERELMAN,1996, p.5).

Nesse sentido, a argumentação visa criar um liame intersubjetivo com a audiência (ou leitor), provocando, nesta, a adesão. A audiência pode ser diferenciada por determinadas características: gênero, classe social, interesses e etc. Segundo Perelman: “Não existe escolha neutra - mas há uma escolha que parece neutra e é a partir dela que se podem estudar as modificações argumentativas. O termo neutro depende evidentemente do meio” (PERELMAN, 1996, p. 169).

Nesse sentido, Perelman apresenta três grupos de argumentos, quais sejam: os argumentos quase-lógicos; os argumentos baseados na estrutura do real e os argumentos que fundam a estrutura do real.

O primeiro grupo é formado por meio de princípios lógicos, aproximando-se dos princípios matemáticos. Esses argumentos quase-lógicos eram muito utilizados pelos filósofos na Antiguidade. São tipos de argumentos dessa natureza: a compatibilidade e incompatibilidade; a Regra de Justiça; a Retorsão; o Ridículo e a Definição.

Em relação ao segundo grupo – argumentos baseado na estrutura do real – destaca-se àquilo que a audiência considera como a Verdade, tais como as opiniões baseadas na experiência que apresentam um carácter explicativo. Salientam-se o a. argumento pragmático, o b. argumento de desperdício e o c. argumento de autoridade.

Por último, o terceiro grupo apresenta os argumentos que fundam a estrutura do real, fundamentando-se em generalizações e no senso comum. O objetivo primordial desses argumentos consiste em buscar uma atitude hipotética.

O estudo sobre os argumentos, de um ponto de vista discursivo, torna-se um forte aliado na prática literária, tendo em vista que ganha um matiz de solidariedade, de cooperação e especialmente de eticidade. No poema de Noémia Sousa, especialmente o intitulado “Poema”, busca-se, através da materialidade do discurso, o instrumento indispensável para conquista da liberdade à luz dos postulados e princípios, especialmente a solidariedade, como pressupostos em favor das instituições sociais, políticas e jurídicas.

#### Poema

Bates-me e ameaças-me,  
 agora que levantei minha cabeça esclarecida  
 e gritei: “Basta!”

Armas-me grades e queres crucificar-me  
 agora que rasguei a venda cor de rosa  
 e gritei: “Basta!”

Condenas-me à escuridão eterna  
 agora que minha alma de África se iluminou  
 e descobriu o ludíbrico...  
 E gritei, mil vezes gritei: “Basta!”

Ó carrasco de olhos tortos,  
 de dentes afiados de antropófago  
 e brutas mãos de orango:  
 Vem com o teu cassetete e tuas ameaças,  
 fecha-me em tuas grades e crucifixa-me,



traz teus instrumentos de tortura  
 e amputa-me os membros, um a um...  
 Esvazia-me os olhos e condena-me à escuridão eterna...  
 - que eu, mais do que nunca,  
 dos limos da alma,  
 me erguerei lúcida, bramindo contra tudo:  
 Basta! Basta! Basta!

(*Poema*, 20 de outubro de 1949. SOUSA, 2001, p.133)

No poema ora em epígrafe, a autora apresenta três pedras angulares: a física, a lógica e a ética. A parte física decorre do corpo que sofre as atrocidades do sistema, sendo mutilado, crucificado e torturado; a parte lógica decorre do momento em que o véu é retirado (“a venda cor de rosa”), ou seja, a ideologia do dominador passa a ser contestada; a parte ética é construída em contraposição aos olhos tortos do carrasco, que não apresenta um olhar reto sobre a vida. O colonizador trouxe consigo a sua estrutura de poder (“grades”) e a sua religião em prol de um humanismo dissimulado, pois as intenções que se manifestaram foram em prol da exploração: “traz teus instrumentos de tortura / e amputa-me os membros, um a um...”; por isso, o grito contra a dominação ecoa por toda a África: “Basta!”.

Ainda em relação à ética, o “eu-lírico” busca agir em conformidade com os princípios naturais, a fim de assegurar o equilíbrio do universo e, ao mesmo tempo, apresenta um forte compromisso social: “Bates-me e ameaças-me, / agora que levantei minha cabeça esclarecida/ e gritei: “Basta!””.

É interessante notar que dois pontos fundamentais se apresentam a partir das discussões éticas: a ética está relacionada com a conduta do indivíduo que age de maneira controlada, isto é, a capacidade de “governar a si mesmo”; a ética está atrelada ao conhecimento do Bem, que ocorre por meio de um longo processo de aprendizagem e a amadurecimento espiritual: “Esvazia-me os olhos e condena-me à escuridão eterna... / - que eu, mais do que nunca, dos limos da alma,/ me erguerei lúcida, bramindo contra tudo: Basta! Basta! Basta!”.

A Regra de Justiça possibilita a compatibilidade do alcance do argumento, isto é, efeitos vinculantes e *erga omnes*, sob pena de gerar futuras injustiças. No “Poema”, se não houvesse o bramido para o término das injustiças, então, como ficaria o povo moçambicano? A ausência do grito criaria sensação de impunidade e, por conseguinte, o colonialismo perduraria por mais décadas. Assim, o eu-poético é consciente do estado

caótico que o circunscreve. Por isso, surge a necessidade de findar essa situação nefasta provocada pelo sistema colonial, que deve passar pela renovação: “me erguerei lúcida, bramindo contra tudo”.

As técnicas empregadas abordam o leitor diretamente, tal como se observa no final do poema, ao se empregar uma retórica ainda mais emocional, sendo o último um apelo ao leitor. Para Secco, as reflexões estão diretamente ligadas à questão da existência, obliteração cultural e à problematização do “novo humanismo” como um processo de combate em prol da concretização de direitos humanos:

Se a poesia de Noémia, por um lado, se pautou pelo grito de “basta” à opressão da mulher e à dos negros em geral, por outro procurou afirmar traços da cultura popular de Moçambique e aspectos negritudinistas de valorização das raízes africanas. Embora, por vezes, emoções e sensações sensuais femininas sejam expressas em alguns poemas seus, na maioria, dominam os sentimentos fraternos da mulher-irmã, da mulher-companheira que se irmana às causas coletivas, como as dos movimentos da Negritude e do Renascimento Negro (SECCO, 2012,p.80).

No que tange, ainda, à importância ética da voz do sujeito lírico do sujeito feminino, esta reside no seu valor de descoberta e de renovação para a experiência intelectual e moral, tendo em vista que a prática da leitura pode ser considerada como um ato reflexivo, um exercício de conhecimento do mundo, do eu e dos outros, possibilitando a retirada das vendas dos olhos, para que os leitores possam ver além das mera sombras, tal como ocorre na Alegoria da Caverna, Livro VII, de Platão.

Como pedra de toque do pensamento de Noémia de Sousa, a igualdade entre os homens pode ser justificada pela racionalidade, pois esses adquiriram da natureza a razão, a verdadeira lei que coíbe as injustiças. O novo humanismo, que consagra a dignidade humana, vem ao encontro dos valores e preceitos reitores para a formação de Moçambique. Dessa forma, a poesia de Noémia de Sousa se volta para as problemáticas que decorrem da nacionalidade, determinando a especificação de um território moçambicano.

Não se pode olvidar, outro poema no qual se faz referência à Jorge Amado. No “Poema de João”, o eu-lírico afirma que João era um jovem idealizador, como todos daquela geração, que amava inclusive a “Poesia de Jorge Amado”:

João era jovem como nós.

João tinha os olhos despertos,  
os ouvidos bem abertos,  
as mãos estendidas para a frente,  
a cabeça projectada para amanhã,  
a boca a gritar “não” eternamente...  
João era jovem como nós

João amava a arte, a leitura,  
amava a Poesia de Jorge Amado,  
amava os livros que tinham alma e carne,  
que respiravam vida, luta, suor, esperança...  
João sonhara com Zambezes de livros derramando cultura  
para a humanidade, para os jovens nossos irmãos,  
João lutou para que todos tivessem livros...  
João amava a leitura.  
João era jovem como nós.

João era pai, era mãe e irmão das multidões.  
João era sangue e suor das multidões  
e sofria e era feliz com as multidões.

[...]

E porque João era jovem como nós,  
e tinha os olhos bem despertos,  
e amava a Arte, a Poesia e Jorge Amado,  
e era sangue e suor das multidões,  
e se confundia com Moçambique,  
e era uma águia que nascera para voar,  
e odiava as jaulas e os homens que as fizeram,  
e por que João era jovem e ardente como nós,  
ah, por isso tudo, perdemos João.

Perdemos, João!

[...]

João é multidão,  
João é sangue e suor de multidões,  
E João, sendo João, também é Joaquim, José,  
Abdula, Fang, é Mussumbuluco, é Mascarenhas  
Omar, Yutang, Fabião...  
João é multidão, sangue e suor de multidão...

[...]

E João não “era”, “é” e “será”,  
Porque João somos nós, nós somos multidão,  
e multidão,  
- quem pode levar multidão e fechá-la numa jaula?

(*Poema de João*, 20 de outubro de 1949. SOUSA, 2001, p. 116-120)

No momento inicial do poema, a voz poética seduz o leitor ao apontar João como um dos participantes da geração que pregava a mudança em Moçambique. Aliás, João faz parte da construção da seguinte tríade: a voz poética, o leitor e a multidão.

Segundo Perelman, o *exordium* é o momento inicial do discurso. Utiliza-se para seduzir de leitor nos primeiros momentos, ou seja, o exórdio é a parte do discurso que visa mais especificamente atuar sobre as disposições do leitor e captar a benevolência, ou atenção, do mesmo (PERELMAN, 1996, p.561).

O *Princípio da Solidariedade*, nesse momento, reflete toda a sua potencialidade, pois corrobora a constituição de laços afetivos, até mesmo com aqueles que já não se encontram mais vivos, resultando na perspectiva da ancestralidade: “João era pai, era mãe e irmão das multidões. / João era sangue e suor das multidões/ e sofria e era feliz com as multidões[...]”.

Em 1949, João Dias, moçambicano, estudante de Direito, morre em Lisboa, deixando um conjunto de textos, *Godido e outros contos*, publicados postumamente pela C.E.I., em 1952. Nesse sentido, ilustra a presença de João, como um irmão, que compartilhou os mesmos interesses e representou uma geração que lutava contra a opressão através das literaturas e das artes: “E porque João era jovem como nós/ e tinha os olhos bem despertos,/ e amava a Arte, a Poesia e Jorge Amado, e era sangue e suor das multidões/ e se confundia com Moçambique, e era uma águia que nascera para voar[...]”.

A voz poética publicita os deveres de conduta, a probidade e a honestidade de João, que foi vítima do sistema, a fim de convencer da semelhança do seu caráter incontestável com a dos outros: “[...]E João, sendo João, também é Joaquim, José/ Abdula, Fang, é Mussumbuluco, é Mascarenhas/ Omar, Yutang, Fabião.../João é multidão, sangue e suor de multidão...”

A liberdade se contrapõe com a ideologia dominante que acredita ser possível afrontar a diversidade e vencê-la. Essa problemática significa reconhecer que existem soluções para o estado das coisas, mas, ao mesmo tempo, devemos tratar de questões ontológicas que, como sabemos, não apresentam respostas prévias e definidas: “– quem pode levar multidão e fechá-la numa jaula?”. Noémia de Sousa salienta a identificação entre os escritores de língua portuguesa engajados na luta contra a opressão de gênero, de cor, entre outras, promovendo uma união, a fim de viabilizar a ruptura com o sistema colonial e buscar o bem comum.

Os Estados Africanos e outros Estados que tiveram influências dos negros africanos herdaram as prerrogativas e os privilégios de um vasto arcabouço cultural e identitário. Carlos Serra ressalta que há um paradoxo da identidade, tendo em vista que ela não apenas indica aquilo que é idêntico, como também aquilo que é diferente:

A concepção dóxica da identidade social remete para um conjunto de atributos primordiais que julgamos exteriores à interacção.

A maior parte de nós assume que a identidade social é uma qualificação individual ou colectiva fixa, um atributo assente desde sempre.

Mas o grande paradoxo da identidade é que ela remete não apenas para aquilo que é idêntico, mas, também, immanentemente, para aquilo que é distinto. A identidade é inseparável da alteridade. E isto porque ela só pode ser construída na interacção. Portanto, a identidade é uma liga, um fenómeno por excelência anficológico. [...] A identidade é um modo historicizado e dinâmico de categorização simbólica usado por indivíduos e grupos nas suas trocas sociais. Ela não é um estado, mas um processo incessantemente alimentado, retroalimentado e modificado quando necessário no decorrer das relações sociais (SERRA, 1998, p.9-10).

Em suma, no processo de colonização do povo africano, os portugueses, ingleses e franceses almejavam “reconstruir” outra pátria na tentativa de aniquilar com suas tradições. Através da poesia, a poetisa potencializa a voz de um sujeito lírico feminino que denuncia os objetivos do colonialismo e ratifica a sobrevivência dessas tradições como um instrumento de luta e afirmação identitária.

### 3 – A FUNÇÃO SOCIAL DA LITERATURA EM NOÉMIA DE SOUSA

A adoção de uma teoria é fundamental para a produção de um conhecimento científico coerente e coeso. Como em qualquer área do conhecimento, tal como ocorre nas ciências sociais, faz-se fundamental a escolha de uma teoria em detrimento de outras, a fim de ser utilizada como instrumento de mediação entre a materialidade do texto poético e a produção científica.

De acordo com Roberto Acízelo de Souza, a pergunta “O que é literatura?” apresenta uma resposta abrangente que não se esgota em um rol meramente exemplificativo. Por isso, a adoção de uma teoria coaduna com uma resposta mais delimitada que, no entanto, não chega a responder perfeitamente à pergunta: Quando explicamos que a literatura se transforma num problema à medida que enseja a construção de uma teoria, utilizamos o termo “teoria” ainda numa acepção demasiadamente ampla, como equivalente de estudo e análise metódica (SOUZA, 2007, p.9).

No mesmo sentido, Marisa Lajolo entende que não existe uma única resposta para a definição de literatura, pois esse entendimento é variável conforme o tempo, o lugar ou sociedade. Por isso, não há uma “grande verdade” em relação à literatura, pois a sua definição, função e importância são sempre relativizadas pelo processo cultural de cada grupo em sua respectiva sociedade:

O que é literatura? é uma pergunta que tem várias respostas. E não se trata de respostas que paulatinamente, vão se aproximando cada vez mais de uma grande verdade, da verdade-verdadeira. Não é nada disso. Não existe *uma* resposta correta, porque cada tempo, cada grupo social tem sua resposta, sua definição para a literatura. Resposta e definições – vê-se logo – para uso interno (LAJOLO, 1996, p. 24-5).

O texto da ensaísta abre espaço para a discussão de algumas ideias básicas sobre a natureza da literatura. Poderíamos observar que existe uma dificuldade de conceituá-la objetivamente, até mesmo pelo fato do termo *literatura* ser plurissignificativo; em razão disso, para tentarmos diferenciar o texto literário do não literário, temos que levar em consideração aspectos distintos, tais como: o tipo de linguagem empregada, as intenções do escritor, os temas e os assuntos de que trata a obra, a natureza do projeto do escritor” (LAJOLO, 1996, p.25) e outros relacionados ao momento histórico, às aspirações de um

grupo social e às condições econômicas e políticas do lugar e do tempo em que a obra foi criada.

Por último, diríamos que a natureza da literatura é essencialmente simbólica, a sua linguagem ambígua e a sua relação com as coisas e o mundo sempre precária e provocadora de abalos. Assim, a literatura assume um papel central pela habilidade de criar, através de um processo simbólico, múltiplas realidades que se fundam em jogos de sentido e relações de percepção de significação variada:

Participando da natureza última da linguagem – simbolizar e, simbolizando, afirmar a distância entre o mundo dos símbolos e dos seres simbolizados – a literatura leva ao extremo a ambiguidade da linguagem: ao mesmo tempo em que cola o homem às coisas, diminuindo o espaço entre o nome e objeto nomeado, a literatura dá a medida do artificial e do provisório da relação. Sugere o arbitrário da significação, a fragilidade da aliança e, no limite, a irredutibilidade de cada ser. É, pois, esta linguagem instauradora de realidades e fundante de sentidos a linguagem de que se tece a literatura (LAJOLO, 1996, p. 37).

Observamos que a literatura é uma das inúmeras formas artísticas que o homem produz. Todas elas possuem uma ou mais diferentes linguagens específicas que acabam por “definir” sua estrutura, os seus componentes formadores e o seu espaço de ação.

A música, por exemplo, trabalha com o signo sonoro. A pintura utiliza o signo icônico num grande jogo cromático de formas, efeitos e combinações. O teatro já mistura diversas linguagens. Ele trabalha com o texto, a imagem, a dança, os gestos e o som. E a literatura? Se pensarmos de uma maneira clássica, tradicional, ela se ocuparia do signo verbal, da palavra. Mas uma bula de remédio também se utiliza da linguagem verbal. Ela poderia ser considerada literatura? Ou ela não se enquadra naquilo que chamamos de objeto artístico?

A escritora moçambicana expõe o processo colonial através de sua produção textual. As consecutivas denúncias que são apresentadas em seus poemas, os questionamentos aos valores nefastos presentes no processo de colonização no continente africano e nas Américas. Destas poesias resultam a concretização de uma arte engajada, consoante a concepção sartriana, tendo em vista a contestação dos poderes instituídos que utilizaram de argumentos raciais para dominarem.

### 3.1 - A literatura como arte

Platão tinha a concepção da existência de dois mundos distintos. O primeiro mundo se denominaria o mundo inteligível, onde tudo é imutável e universal, sendo possível alcançar somente através do pensamento e do conhecimento, uma vez que é o local na qual as ideias e formas residem. Totalmente oposto ao mundo sensível, onde os seres humanos habitam. Esse mundo das sensibilidades é caracterizado pelas suas particularidades mutáveis. Entrementes, na concepção aristotélica, não havia dois tipos diferentes de mundos, e sim, tão somente, um, no qual os homens se percebem.

O mundo inteligível, voltamos à concepção platônica, é o espaço onde também habitam as ideias do que existe no mundo sensível. Benedito Nunes afirma que:

Mas como no mundo em que vivemos tudo está em permanente mudança, a essência imutável deve existir não nas coisas materiais e passageiras, porém numa outra dimensão, que o filósofo denomina “mundo intelegível”, oposto ao “mundo sensível” em que nos encontramos. Só as essências, também chamadas *universais* (grifo do autor), existem verdadeiramente, sendo a imutabilidade o sinal distintivo da realidade completa, sem falhas. As coisas, perecíveis, arrastadas pela onda da eterna mudança (vir-a-ser) existem na medida em que participam das essências, paradigmas ou modelos (Idéias ou formas, na terminologia platônica), que elas refletem, e em razão das quais surgiram (NUNES, 1999, p.12).

Essa dimensão seria, como foi citado anteriormente, o mundo inteligível. A alma tem suas origens no mundo das ideias, sendo esse espaço a que ela aspira voltar. Esse desejo de retorno pode ser interpretado como o desejo da imortalidade. Porém, sendo a alma dividida duplamente – uma parte superior e racional, que deseja voltar para “casa”; e uma outra que é inferior e instintiva, movimentada pelas paixões que a puxam para baixo (mundo sensível), onde a matéria domina – que, segundo Platão, isto seria uma coisa inaceitável. A alma teria que se libertar dessas correntes terrenas e elevar-se ao alto, entretanto, este processo só poderia se concretizado através do Belo.

Ainda, segundo Platão, por meio do uso da razão, o homem, consegue atingir o equilíbrio e a sabedoria. Por isso, a incitação de determinadas emoções é perigosa, pois afasta da realidade. A poesia imitativa alimenta a alma de paixões e desejos, acabava por influenciar determinadas ações, gerando prazeres e dores que são capazes de substituir a



lei e a razão, cuja excelência todos os homens reconhecem sempre. Assim, o poeta deve ser banido da cidade, pois ele quer representar algo que está no mundo sensível, e transcende junto ao mundo das ideias.

Nesse sentido, a mímese é compreendida como uma imitação, pois não cria objetos novos, distintos da “verdadeira realidade”, consoante o entendimento de Costa (1992) sobre o conceito de mímese em Platão:

Entre os antigos, Platão (427 – 347 a.C.) concedeu à palavra importância capital, compreendendo-a como um tipo de produtividade que não criava objetos “originais”, mas apenas cópias (*eikones*) distintas do que seria a “verdadeira realidade”. [...] Ele expressa a ligação existente, em toda a Antiguidade, entre a concepção da arte e o caráter ontológico de valores metafísicos e empenhativos” (COSTA, p.5, 1992).

Ao contrário de Platão, Aristóteles, na obra intitulada “Poética”, afirma que a mímese não é prejudicial à alma, e que ela é inerente ao ser humano desde a infância. Ela seria uma mera aquisição de conhecimento e de aprendizagem, não podendo ser considerada uma cópia da natureza, mas sim uma forma de completá-la.

Dessa forma, para Aristóteles, a mímese é considerada boa, pois provocaria no cidadão um estado mental elevado, sendo fundamental para o desenvolvimento da pólis. Como bem nota Costa, Aristóteles se posicionou de maneira contrária à do mestre Platão, pois valorizava a arte em decorrência da autonomia do processo mimético em relação à verdade:

Discípulo de Platão, Aristóteles (384-322 a.C.) recebeu do mestre a palavra mímese. Refutou, contudo, o conceito platônico, enaltecendo o valor da arte justamente pela autonomia do processo mimético face à verdade preestabelecida. Aristóteles transformou a obra numa produção subjetiva e carente de empenho existencial e alterou, com isso, a relação que ela apresentava com a sacralidade original (COSTA, p.7, 1992).

Ademais, Aristóteles crítica a designação do poeta, como aquele que apenas escreve em versos, isto é, o termo poeta é inadequado quando se pensa em todo aquele que faz uso do metro para expor um determinado assunto: “Também recebe o nome de poeta quem escreve, em versos, tratados médicos ou de física; mas nada existe de comum entre Homero e Empédocles senão a métrica: assim, aquele merece o nome de “poeta” e

este, o de “naturalista”, mais que poeta” (ARISTÓTELES, 2004, p.38). Diante disso, é possível perceber que há poesias que se utilizam de linguagem (canto), bem como o ritmo e o metro.

Salienta-se, ainda, que caberia ao poeta, no que tange ao objeto de imitação, representar a ação dos homens na poesia, seja elas boas ou ruins, podendo imitar aquilo que há de melhor em cada um, bem como o que existe de mais nefasto nas atitudes humanas:

Como os imitadores imitam pessoas em ação, estas são de boa ou má índole (porque os caracteres quase sempre se limitam a esses), sucede que, necessariamente, os poetas imitam homens melhores, ou piores, ou então iguais a nós, como o fazem os pintores: Polignoto representava os melhores; Pausão, os piores; Dionísio, como eram. Cada situação se compõe dessas diferenças, e cada uma delas variará, por imitar coisas diferentes (ARISTÓTELES, 2004, p.38).

Não se pode olvidar que, conforme Aristóteles, o homem apresenta uma tendência natural para fazer imitações e encontrar prazer nelas, tal como possui uma disposição inata para o ritmo e a melodia:

Duas causas naturais parecem dar origem à poesia. Ao homem é natural imitar desde a infância – e nisso difere ele dos outros seres, por ser capaz da imitação e por aprender por meio da imitação, os primeiros conhecimentos -; e todos os homens sentem prazer em imitar (ARISTÓTELES, 2004, p. 40)

Em suma, Aristóteles afirma que o prazer pela arte não é considerado nociva, ao contrário de Platão. Com essas opiniões divergentes entre os dois filósofos, se criou um dos questionamentos da humanidade, o qual até hoje é estudado e incansavelmente analisado. Qual a função da arte?

Segundo Pires Laranjeira, Noémia de Sousa apresentou ainda muito jovem o seu gosto pela escrita. “Falava, escrevia e lia correctamente o francês e o inglês, além de dominar também o ronga [...] apreciava o melhor da arte europeia do cinema, admirava Júlio Pomar e estava actualizada quanto aos modernos poetas, contistas e romancistas” (*apud* SOUSA, C. 2014, p. 60). Ademais, consoante Laban, a escritora moçambicana absorveu muitas leituras provenientes da Europa e do Brasil: “Eu e meu irmão líamos aquelas coisas todas, Oliveira Martins, Eça de Queirós, Balzac, Jorge Amado, escritores

neorrealistas, Drummond, que tiveram muita influência nos interesses que eu tive depois” (LABAN, 1997, p. 245).

Naquele período, o jornal não buscava apenas transmitir informações dos fatos ocorridos, como também era utilizado como uma forma de união dos escritores engajados na luta. Cita-se o primeiro poema de Noémia de Sousa, intitulado “Canção fraterna”, com o qual a escritora se apresentou na esfera cultural moçambicana. Este poema foi publicado no jornal da *Mocidade Portuguesa* que era dirigido pelo poeta Virgílio de Lemos, com a colaboração posterior de Eugênio de Lemos, Fonseca Amaral e Rui Knopfli.

### Canção Fraterna

Irmão negro de voz quente  
o olhar magoado, diz me:  
Que séculos de escravidão  
geraram tua voz dolente?  
quem pôs o mistério e a dor  
em cada palavra tua?  
E a humilde resignação  
na tua triste canção?  
E o poço da melancolia  
no fundo do seu olhar ?

Foi a vida? o desespero? o medo?  
Diz-me aqui, em segredo,  
irmão negro.

Porque a tua canção é sofrimento  
e a tua voz, sentimento  
e magia.  
Há nela a nostalgia  
da liberdade perdida,  
a morte das emoções proibidas,  
e a saudade de tudo que foi teu  
e já não é.

Diz-me, irmão negro,  
quem a fez assim...  
Foi a vida? o desespero? o medo?

Mas mesmo encadeado, irmão,  
que estranho feitiço o teu!  
A tua voz dolente chorou

de dor e saudade,  
 gritou de escravidão e veio murmurar à  
 minha alma ferida  
 que a tua triste canção dorida  
 não é só tua, irmão de voz de veludo  
 e olhos de luar...  
 Veio, de manso murmurar  
 que a tua canção é minha.

(*Canção Fraternal*, dezembro de 1948. SOUSA, 2001, p. 74-75)

“Canção fraterna” é um poema que apresenta como tema central a submissão do negro africano ao longo da escravidão. O título do poema retrata o *Princípio da Solidariedade*, pois o eu poético visa não apenas a concretização da fraternidade, mas também recordar fatos históricos da escravidão, a fim de potencializar a ligação com a ancestralidade e criar laços em torno de um objetivo. O eu lírico afirma a necessidade do estabelecimento de relações entre os irmãos negros, ainda que distanciados, para a consecução do sentimento de pertencimento à Mãe África. Por isso, ele questiona aqueles que foram os responsáveis pela dor do seu irmão: Quem pôs o mistério e a dor/ em cada palavra tua?”.

O eu poético apresenta um discurso que aponta para a união de esforços em favor dos direitos, pois a sua alma dói tanto quanto a do irmão negro: “A tua voz dolente chorou/ de dor e saudade, /gritou de escravidão e veio murmurar à minha alma em ferida/ que a tua triste canção dorida/ não é só tua, irmão de voz de veludo/ e olhos de luar.../ Veio de manso murmurar/ que a tua canção é minha”.

Destaca-se o ensinamento de Appiah, o qual retrata o projeto do colonizador que, por sua vez, visa à aniquilação cultural dos povos conquistados. Esse processo perpassa por um conjunto de esforços com objetivo de induzir o colonizado a acreditar que a sua cultura é inferior, assinalando tal cultura como instintiva e, em última instância, salienta que o caráter do colonizado não é definido (APPIAH, 2008, p. 27).

Percebe-se que a escritora moçambicana estabelece um compromisso social, a fim de afastar qualquer obstáculo que a impossibilite de alcançar o caminho para a liberdade, tornando-se uma personagem ligada ao tempo, à experiência e, sobretudo, à ética. Ela transforma a ética em uma cena de vida mediante longas meditações, bem como pela convocação de um manifesto a favor da humanidade, sendo refutado tudo aquilo que se levanta contra a voz humana: “Diz-me, irmão negro,/ quem a fez assim... / Foi a vida? o desespero? o medo?”

Em razão disso, surge a necessidade do despertar da memória histórica dos oprimidos pela escritora que, em muitos momentos, utiliza-se do passado a fim de abrir as possibilidades e potencialidades para refletir a existência do ser humano, sendo fundamental envolver tanto o corpo quanto a alma nesse processo de construção de uma nova identidade, que é perpassada pelo sonho e pela memória.

Foram criadas em Moçambique diversas associações com o fito cultural, que tinham como objetivos a divulgação das artes plásticas e os valores moçambicanos expostos nas músicas, na literatura e nos jornais, relatando os anseios de negros. Destacam-se, especialmente, nomes como José Craveirinha, João Dias, Marcelino dos Santos, Bertina Lopes, Noémia de Sousa, entre outros.

Para Noémia de Sousa, o Neorrealismo foi fundamental para esse grupo, tendo em vista a possibilidade do desenvolvimento de temáticas relacionadas à luta de classes e outros embates que envolvem a exploração social: “É uma literatura de tensão dialética, isto é, um instrumento de transformação [...]” (SOUSA, 2014, p.35).

Nesse sentido, não se pode esquecer que o Neorrealismo português foi fortemente influenciado pelas artes plásticas, bem como pela história da resistência antifascista:

Júlio Pomar, um dos escritores que fez parte das leituras basilares de Noémia de Sousa, defendia uma postura do artista frente aos problemas sociais de seu tempo. Além de pintar, retratava camponeses, pescadores e trabalhadores, escreveu artigos em que defendia sua posição ideológica do Neorrealismo na intenção de aproximar a arte do público, pois na sua concepção esta poderia promover uma transformação social (SOUSA, 2014, p.38).

Ainda, segundo Sousa, o ideal de justiça, interiorizado pelos novos movimentos sociais, ocorre mediante efetivas lutas por oportunidades iguais no processo de produção e de distribuição:

O movimento baseou-se na interpretação do materialismo dialético em que para os marxistas, a cultura, a arte, a religião, o direito, os costumes e o próprio conceito de natureza humana não passam de superestruturas das infraestruturas econômicas. Como as realidades econômicas sofrem transformações impostas pela luta de classes, deduz-se que as superestruturas delas derivadas tendem a se transformar também. Depreende-se daí que a cultura, a arte, as crenças religiosas, as leis e tudo o que o homem pensa de si não são realidades imutáveis, mas realidades em contínuo evoluir (SOUSA, 2014, p. 37).

Percebe-se que a Negritude, em Noémia de Sousa, é predominantemente emotiva, em razão de sua expressividade, mas o Neorrealismo foi o alicerce ideológico e

estético de sua poesia. A escritora moçambicana faz a mediação entre os “irmãos brancos”, ao contrário de Agostinho Neto, cuja poesia não permite esta hipótese.

Segundo Antônio Gramsci (*apud* WOLKMER, 2003, p. 69), torna-se necessário o rompimento com a dicotomia clássica entre a sociedade civil e o Estado, pois essa dicotomia tende a situar as esferas da sociedade civil e da sociedade política no âmbito de uma totalidade orgânica que ele chama de “superestrutura”<sup>2</sup>. Deste modo, Gramsci diferencia a superestrutura em dois níveis de relações materiais: a primeira é a sociedade civil, que consiste no conjunto de organismos internos e privados, que abrange a complexidade das atividades culturais e ideológicas. A segunda relação material é a sociedade política ou Estado, que corresponde a dominação de um grupo dirigente, que se expressa por meio da força e de coerção, sendo o Estado “a sociedade política mais sociedade civil, ou seja, uma hegemonia protegida pela coerção”. A coerção é considerada legítima no Estado quando resulta do reconhecimento do grupo social, decorrendo do diálogo entre aquilo que se almeja pela sociedade submetida à relação de dominação e opressão. Antônio Carlos Wolkmer afirma que:

Ao fundar sua legitimação na consensualidade dos grupos de interesses e nas diferenças culturais, a operacionalização da Justiça, nos marcos do pluralismo democrático e emancipatório, transpõe radicalmente princípios de igualdade de teor individualizante e formal, interagindo para um contexto histórico e comunicativo de igualdade social afetiva (WOLKMER, 2001, p. 341).

O poema expõe as mazelas sociais, os sentimentos de dor e angústia e a coerção de um grupo dirigente. O eu-lírico se vê diante das agruras sociais que potencializam o compromisso social e político da escritora, que se opõe a dominação – nos termos de Gramsci – de uma “superestrutura”.

Através da arte contra o colonialismo, os escritores e os poetas reagiram contra o sistema. Diversos panfletos, revistas, antologias e jornais surgiram com publicações contrárias ao colonialismo, o que, ao seu turno, favoreceu a formação da literatura moçambicana.

Em razão disso, discute-se a arte como terreno de encontro entre a resistência e a obrigação de obediência. Essa proporcionalidade exigida para assegurar a segurança

---

<sup>2</sup> Vide: SANTOS, Leonardo Alonso. O Estado Democrático de Direito e o Direito de Resistência. *Revista de Letras, Ciências Humanas e Ciências Sociais Querubim* – UFF, ano 10, nº 22, p. 146-150, 2014.

dos colonos contra o poder quase ilimitado do colonizador, a fim de impedir a violência degenerada e de modo a estabelecer uma certa ética local.

### 3.2 – A literatura como resistência

Essa é a posição que servirá como substrato deste subcapítulo, tendo em vista o engajamento político e social que uma obra literária pode apresentar aos seus leitores, ainda que seja de maneira implícita, buscando motivá-los e incentivá-los em prol de uma mentalidade crítica e da concretização de direitos e garantias fundamentais humanas.

Noémia de Sousa, assim como um sismógrafo<sup>3</sup>, captou as oscilações sociais, registrando-as não de maneira pálida e fria, como o instrumento supracitado, mas de maneira vivaz e calorosa, promovendo desejos e paixões em favor de valores e ideias, quais sejam: a Justiça, a Ética e a Solidariedade.

Apresento a expressão tricotômica desenvolvida por mim, que se volta especialmente para a melhor compreensão da literatura à luz da fundamentação dos direitos humanos: *Literatura de Resistência*, *Literatura na Resistência* e *Literatura como Resistência*<sup>4</sup> (grifos nossos).

Tendo em vista a égide do Estado de Exceção em Moçambique, fez-se de suma importância a elaboração de estratégias de resistência ancoradas por um ideal libertador, crítico e atemporal.

Encontra-se na *Literatura de Resistência* subsídios para a estruturação de um novo pensamento crítico dos sujeitos, especialmente na literatura que se baseia em dois pilares: o endógeno e o exógeno. O primeiro consubstancia-se na escolha do *corpus* literário de autores que referendam a luta ideológica de classes, por meio de críticas diretas e indiretas do meio social. Enquanto, o segundo pilar estrutura-se através da retirada do véu das consideradas certezas absolutas, bem como a incidência de luz em um prisma axiológico, ético e valorativo para a construção de um novo ser humano.

Assim, ocorre a *Literatura na Resistência* como uma escrita que ganha sentido a partir dos Outros – como nos poemas que utilizam a primeira pessoa no plural a fim de convocarem para a luta – materializando uma tradição meditativa sobre o desconcerto do

---

<sup>3</sup> Aparelho que capta a intensidade das oscilações produzidas por tremores na terra.

<sup>4</sup> SANTOS, Leonardo Alonso. O poder e a violência na poesia de Noémia de Sousa. Rio de Janeiro: Real Gabinete Português, 2015. (Comunicação oral).

mundo. A partir dessa estruturação, percebe-se o compromisso do eu-lírico ou o narrador com o fato social. Por isso, a literatura deve estar no espaço permeado de violência, como força dissipadora do poder simbólico constituído pelos arcabouços do poder coercitivo.

A *Literatura como Resistência* é um instrumento apto a atuar como um testemunho, observando-se a dignidade do próprio ser humano que deve encontrar o seu lugar na humanidade. Para tanto, a potencialidade do ser ocorre, de fato, a partir da mediação pelo amor e o compromisso social, a fim de se afastar quaisquer obstáculos que impossibilite alcançar o caminho para a liberdade.

O escritor, neste contexto de combate, deve estar atento às peculiaridades da coletividade a fim de potencializá-las, sendo refutado tudo aquilo que possa se levantar contra a expressão humana. A potencialidade da escrita que, tanto altera, convoca o “tu”, quanto o “eu”, sendo um corpo descontínuo que permite experimentar a humanidade aberta.

Coadunando com o desejo por uma literatura que seja engajada, não se pode olvidar o contributo de Jean Paul Sartre, no livro intitulado *O que é literatura?* (2004), destaca a função social da literatura. A concepção da literatura como a “arte pela arte” não representa toda potencialidade que ela pode alcançar, uma vez que a literatura deve ser engajada, tal como uma “arte em função da Revolução”. Isto não representa uma revolução no sentido estrito, mas o que se busca é a desalienação.

Não se pode olvidar o conceito basilar de resistência atribuído por Alfredo Bosi: “Resistência é um conceito originalmente ético, e não estético. O seu sentido mais profundo apela para a força de vontade que resiste a outra força, exterior ao sujeito. Resistir é opor a força própria à força alheia” (2002, p.118).

Por isso, a definição clássica da literatura como um texto organizado em versos ritmados ou em prosa, com vocabulário rebuscado, e forte reflexividade do eu-lírico, dos seus sentimentos e sua visão de mundo, não é suficiente para explicar a poesia ou prosa. Para Sartre, a literatura deve ter comprometimento com os valores sociais e políticos, isto é, deve ser engajada:

Não existe liberdade dada: é preciso conquistar-se às paixões, à raça, à classe, a nação, e conquistar junto consigo os outros homens. Mas o que conta, neste caso, é a figura singular do obstáculo a vencer, da resistência a superar; é ela que dá, em cada circunstância, sua feição à liberdade (SARTRE, 2004, p. 56).



As reflexões em seus poemas, especialmente “Canção Fraternal”, “Súplica”, “Nossa voz”, “Grito”, “A Billie Holiday, cantora”, “Deixa passar o meu povo”, “Bayete”, “Apelo” estão diretamente ligadas à questão do “novo humanismo<sup>5</sup>”, o que levou Frantz Fanon a descrevê-lo como “um combate que mobiliza todas as camadas do povo, que exprime intenções e as impaciências do povo” (FANON, 1968, p.205).

Destaca-se o sentimento de se encontrar engajado em uma mesma ação, de confrontar a mesma adversidade, de compartilhar os mesmos sofrimentos, a referência obsessiva à voz, através dos verbos empregados para expressar a criação do poema: gemer, chorar, embalar, murmurar, perguntar, soar, falar, cantar, gritar, clamar (LEITE, 2012, p.97).

Ademais, a escritora moçambicana utiliza de modo constante a reiteração e a anáfora para marcar o ritmo de determinados sons, bem como o destaque para o tom imperativo e exortativo dos poemas. Dessa forma, ocorre uma aceleração e dinamismo dos mesmos (LEITE, 2012, p.97):

Sangue negro

Ó minha África misteriosa e natural,  
minha virgem violentada,  
minha Mãe!

[...]

Minha Mãe, perdoa!

[...]

Ó minha Mãe África, ngoma pagã,  
escrava sensual,  
mística, sortílega – perdoa!

À tua filha tresvairada,  
abra-te e perdoa!

Que a força da tua seiva vence tudo!  
E nada mais foi preciso, que o feitiço ímpar  
dos teus tantãs de guerra chamando,  
dundundundun – tãtã – dundundundun – tãtã  
nada mais que a loucura elementar  
dos teus batuques bárbaros, terrivelmente belos...

para que eu vibrasse  
para que eu gritasse,

---

<sup>5</sup> SANTOS, Leonardo Alonso. Para um novo humanismo: Noémia de Sousa. Niterói: UFF, 2015. (Comunicação oral).

para que eu sentisse, funda, no sangue, a tua voz, Mãe!

E vencida, reconhecesse os nossos elos...  
e regressasse à minha origem milenar.

Mãe, minha Mãe África  
[...]

(*Sangue negro*. SOUSA, 2001, p.140-142)

O poema “Sangue negro” representa a contestação a um sistema opressor, cuja importância reside na militância da poetisa, que chama a responsabilidade para a materialização do sentimento de nacionalidade em favor de Moçambique. O verso “dundundundun – tãã – dundundundun – tãã”, potencializa a rítmica e o jogo intertextual, tal como se observa no caso do poema “Deixa passar o meu povo”, conforme exposto pela autora, que ao som das marimbas moçambicanas, compreende o desejo do seu povo. Ademais, o uso de adjetivos como “bárbaros”, aqui concretizado pelos sons dos batuques, está intimamente às raízes do ser negro, o que é uma construção exógena, colonial.

Como destaca Pires Laranjeira, a criatividade e inventividade da linguagem, típica do escritor, consiste em afirmar uma diferença linguística e literária no interior da língua do colonizador. A criatividade da linguagem pode ser observada, no nível da sintaxe e do léxico, através da pressão que as estruturas e a fala das línguas africanas exercem sobre a norma europeia, construindo uma norma moçambicana (LARANJEIRAS, 1995, p. 315). Ademais, a utilização da onomatopeia, consubstanciada em vários poemas, destaca essa força vocal que rompe com os limites estabelecidos pela escrita. Ao lado desse recurso, as reticências, a interrogação e a exclamação, possibilitam as condições para a criação de uma poética vocal: “E vencida, reconhecesse os nossos elos.../ e regressasse à minha origem milenar”.

O discurso que se fez hegemônico por vias religiosas é desarticulado, e tal desarticulação é feita de forma quase inocente, como uma brincadeira linguística. No entanto, deve-se lembrar: “Ao escritor participante ou militante é solicitado que ele tenha consciência crítica dos processos literários que utiliza” (ABDALA, 2003, p.110). Assim, diversos trechos parecem providos de criticidade, frutos da militância: “Ó minha África misteriosa e natural,/ minha virgem violentada,/ minha Mãe!/[...] Minha Mãe, perdoa!”.

A literatura de Noémia de Sousa ganha consciência de si, convoca os naturais de sua terra para produzirem a sua própria Literatura e História: “E nada mais foi preciso, que o feitiço ímpar/ dos teus tantãs de guerra chamando”. Trata-se da libertação a partir da *consciência* (grifo nosso) da própria cultura – em termos de Amílcar Cabral: “Um povo que se liberta do domínio estrangeiro não será culturalmente livre a não ser que, sem complexos e sem subestimar a importância das contribuições positivas da cultura do opressor e de outras culturas, retome os caminhos ascendentes da sua própria cultura” (CABRAL, 1976, p.59).

As reflexões sobre um espaço que é menos físico e mais constituído por interpelações ideológicas - em termos de Althusser: “A ideologia interpela os indivíduos como sujeitos” (ALTHUSSER, 1996, p. 93) – também originou o início de uma ruptura com uma história linear, formada por um passado reconstituível em sua integralidade. Por isso, concordo com Fanon quando ele correlaciona o aspecto cultural, econômico e o político, expondo que, se, por um lado, a dominação colonial atua de tal modo, que “perturba”, no sentido psiquiátrico, a existência do povo submisso através de estratégias de negação da identidade nacional (FANON, 1968, p.197), por outro lado, não se pode olvidar os escritores que foram responsáveis pela maturação das ideias de resistência.

Ele retrata que o projeto do colonizador<sup>6</sup> visa à aniquilação cultural dos povos conquistados. Diversas estratégias são utilizadas pelo colonizador com o escopo de desvalorizar o Outro: “Evidencia-se todos os esforços para levar o colonizado a confessar a inferioridade de sua cultura transformada em condutas instintivas, a reconhecer a irrealdade de sua nação [...]” (FANON, 1968, p. 198).

Esta tarefa, para Fanon, é um postulado, uma vez que lutar pela cultura nacional reflete na libertação da própria nação: “É em primeiro lugar o combate pela existência nacional que destrava a cultura, que lhe abre as portas da criação. É mais tarde a nação que garantirá à cultura as condições, o quadro da expressão” (FANON, 1968, p.204).

Outrossim, o despertar da memória histórica dos oprimidos não é, contudo, a única tarefa dos intelectuais, que escrevem para o seu povo; muitos se utilizam do passado a fim de abrirem as possibilidades e potencialidades para convidar à ação, sendo

---

<sup>6</sup>De maneira analógica, a representação do colonizador e do colonizado pode ser compreendida, nos termos coloniais, como a classe dominante e a classe dominada. Ressalto, ainda, que não se trata da concepção marxista destes termos, mas sim de uma pressuposição cultural na qual o colonizador representa a cultura hegemônica, enquanto o colonizado indica a cultura que se contrapõe àquela.

fundamental envolver tanto o corpo quanto a alma. Esta tarefa, para Fanon, é um postulado, uma vez que lutar pela cultura nacional reflete na libertação da própria nação:

A cultura é em primeiro lugar a expressão de uma nação, de suas preferências, de suas interdições, de seus modelos. [...] A cultura nacional é a soma de todas essas apreciações resultante das tensões internas e externas à sociedade global e às diferentes camadas da sociedade. [...] A nação não é somente condição da cultura, de sua efervescência, de sua renovação contínua, de seu aprofundamento. É também uma exigência. É em primeiro lugar o combate pela existência nacional que destrava a cultura, que lhe abre as portas da criação. É mais tarde a nação que garantirá à cultura as condições, o quadro da expressão (FANON, 1968, p.204).

Assim, o existencialismo como humanismo considera em primeiro lugar a existência humana, e depois a essência humana. Esta representa o tributo principal determinante daquilo que desejamos conhecer, tendo em vista que todo o conhecimento surge com a essência do objeto a ser conhecido. Nesse diapasão, a valorização do pensamento humano pode ser entendida como a essência que nos caracteriza.

Para Sartre (2004), não existe qualquer determinação necessária que defina o homem antes que ele venha a existir, pois a existência reside na conduta humana que nos permite conhecer a realidade humana. A própria existência humana é um dado primordial, ou seja, a realidade humana não se deduz de qualquer necessidade que se estabeleça previamente.

Por isso, no afã dessa concepção existencialista da realidade humana reside a noção da liberdade, que pode ser compreendida como a liberdade de escolha absoluta, uma vez que não pode ser condicionada por qualquer determinação anterior. No entanto, uma questão problemática surge a partir dessa concepção, tendo em vista a coação como poder mitigador da liberdade de escolha.

Nesse sentido, um ser só existe a partir do outro, isto é, a existência de um indivíduo está condicionada à aceitação de outra consciência, que irá julgar e qualificar o ser como se fosse um objeto. O homem vale por aquilo que ele tem e não os seus valores, coadunando-se com a alienação dos indivíduos frente aos meios de comunicação de massa.

O exercício da liberdade é de fato muito complexo. No entanto, é esse ato que mais expressa a condição humana. Infelizmente, na modernidade, a condição humana é cada vez mais difícil de ser expressa, uma vez que o desumano se sobrepõe à humanidade.

No entanto, o homem pode criar todas as condições do viver humano, como também as condições da desumanidade.

O ato de resistir é, em última instância, a encarnação do próprio homem. Para torná-lo ainda mais concreto, o ser humano encontrou na linguagem o seu mais eficiente instrumento. Descrevendo um fenômeno natural como as tempestades, utilizando ervas para a cura de doenças ou pintando um animal nas paredes de uma caverna, o homem desenvolveu meios de comunicar as suas apreensões, os seus desejos, as suas descobertas.

Portanto, a resistência – presente na essência humana e experimentada por outras espécies –, como uma das diversas formas de manifestação da cultura, reside no conhecimento, na ação, na linguagem. E uma das formas mais específicas de expressão cultural (a que nos interessa diretamente) é arte poética presente na literatura.

### 3. 3 - As marcas no corpo: sangue, suor e terra

Noémia de Sousa desenvolveu na sua poesia outras problemáticas interessantes: a prostituição (“Moça das docas”), o trabalho forçado, nos cais, nas minas, no algodão (“Cais”, “O homem morreu na terra do algodão”), a ameaça e a acusação ao colono (“Poema”, “Bayete”, “Patrão”).

Ao discorrer sobre a problemática da prostituição, cumpre ressaltar a importância histórica da filosofia arendtiana que, de certo modo, se liga com a poesia de Noémia de Sousa. O fato do pensamento político e filosófico de Hannah Arendt ser amplo e complexo corroborou com o surgimento de muitas críticas em relação a sua formulação conceitual. Em um rol meramente exemplificativo, indicam-se os aportes críticos de Habermas (2002) e de Celso Lafer (1991) que, no entanto, não conseguiram desconstituir a expressividade do pensamento de Hannah Arendt, assim como as possibilidades de aplicação prática do acesso livre e público do Direito.

Nesse sentido, Noémia de Sousa relata que as mulheres se transformaram em coisas, pois lhes tolheram a existência digna, sendo inviável se sentir mulher em razão das violências, especialmente as sexuais, nas quais eram vítimas. A liberdade da mulher moçambicana foi seriamente comprometida, a favor dos homens que, muitas vezes estavam de passagem pelo litoral, e queriam satisfazer os seus ímpetos e desejos lascivos.

Moças das docas

a Duarte Galvão

Somos fugitivas de todos os bairros de zinco e caniço.

Fugitivas das Munhuanas e dos Ximpamanines,

Víamos do outro lado da cidade

com nossos olhos espantados,

nossas almas trancadas,

nossos corpos submissos escancarados.

[...]

Víamos...

E para além de tudo,

por sobre Índico de desespero e revoltas,

fatalismos e repulsas,

trouxemos esperança.

[...]

Oh sim, viemos!

Sob o chicote da esperança,

nossos corpos capulanas quentes

embrulharam com carinho marítimos nómadas de outros

[portos,

saciaram generosamente fomes e sedes violentas...

Nossos corpos pão e água para toda a gente.

[...]

E regressaremos,

Sombrias, corpos floridos de feridas incuráveis,

rangendo dentes apodrecidos de tabaco e álcool,

voltaremos aos telhados de zinco pingando cacimba,

ao sem sabor do caril de amendoim

e ao doer do corpo todo, mais cruel, mais insuportável...

[...]

Agora, vida, só queremos que nos dês esperança

para aguardar o dia luminoso que se avizinha

quando mãos molhadas de ternura vierem

erguer nossos corpos doridos submersos no pântano,

quando nossas cabeças se puderem levantar novamente

com dignidade

e formos novamente mulheres!

(*Moça das docas*, SOUSA, 2001, p. 92-94)

No poema “Moça das docas”, como na obra de Hannah Arendt (2007), encontra-se a preocupação com o acesso ao direito, a concretização das concepções políticas em favor do bem público e da contra hegemonia interna e externa. A voz poética destaca que o acesso aos direitos decorre do comprometimento social, e enfatizam a necessidade da igualdade de condições para efetivação de tal acesso.

Nesse diapasão, não se pode estabelecer uma ordem política e jurídica alicerçada apenas na força material, haja vista a necessidade de sua legitimidade, sob pena de violação aos direitos humanos fundamentais: “Somos fugitivas de todos os bairros de zinco e caniço”.

Nota-se a diferença entre legalidade, que consiste em acatar uma estrutura normativa posta, e a legitimidade, que consiste em um acréscimo valorativo incidente sobre a norma, cuja manifestação não ocorre por temor ou obediência, mas pelo simples fato dos atores sociais reconhecerem tal condição como boa e justa.

Por essa razão, a legitimidade é compreendida como uma qualidade do título de poder, pois decorre de uma noção substantiva e ética-política, que se move no espaço de crenças, convicções e princípios valorativos: “E para além de tudo, / por sobre Índico de desespero e revoltas, / fatalismos e repulsas, / trouxemos esperança”. A norma é considerada legítima no Estado Democrático de Direito quando resulta do reconhecimento do grupo social.

Nesse sentido, o critério de justiça decorre do diálogo entre aquilo que se almeja pela sociedade submetida às relações de dominação e opressão. Ao fundar sua legitimação na consensualidade dos grupos de interesses e nas diferenças culturais, a operacionalização da justiça, nos marcos do pluralismo democrático e emancipatório, transpõem radicalmente princípios de igualdade de teor individualizante e formal, interagindo para um contexto histórico e comunicativo de igualdade social afetiva.

A apropriação de uma identidade cultural hegemônica é apresentada quando deparada com uma imagem antagônica: “Agora, vida, só queremos que nos dê esperança/ para aguardar o dia luminoso que se avizinha”. A partir de uma posição fronteiriça, a identidade constituída no discurso rediz o presente através da violência, do caos, do abandono, do esquecimento que existem fora de uma imagem de riquezas, belezas naturais e culturais. A ideia totalizante da cultura africana é contraposta a uma nova realidade, que, ao mesmo tempo em que constrói um novo espaço, reivindica um novo lugar, no futuro.

Segundo os versos de Noémia e as lições de Hannah Arendt, os direitos humanos são entendidos como uma verdadeira conquista histórica e sobretudo política, pois é uma invenção do homem, vinculando-se à solução de conflitos dentro de uma comunidade: “[...] erguer nossos corpos doridos submersos no pântano, / quando nossas cabeças se puderem levantar novamente/ com dignidade/ e formos novamente mulheres!”.

No poema “Cais” percebe-se um eu-lírico cansado das injustiças, sem os direitos mínimos. O texto aponta para uma potencialidade da noção de ser humano, que não precisa de um mero “papiro normativo” ou uma carta de intenções que elenque os direitos de maneira exaustiva, mas sim a concretização desses, pois o homem para ter direitos basta ter a qualidade humana.

### Cais

O cais é um gigante  
sugando esforços, violentamente...

O cais negro e chispante  
é a nossa vida e o nosso inferno.

[...]

Nos nossos olhos cansados,  
há desespero e revoltas.

E com um último resto esfarrapado de esperança,  
Interrogamos ansiosamente o mar.

[...]

Mar:

Se tu nos abandonaste nesta hora,  
quem nos dará, agora,  
coragem, mar?

Quem nos emprestará força e esperança  
para continuar?

Ah! Só tu, canção sem fim  
dos desesperados,  
só tu, voz da nossa alma!

[...]

E canta!

Cada vez mais forte,  
canta a canção escrava do nosso destino!

Abafando todos os ruídos,  
alheio a todas as fraquezas,  
canta, coração!

Canta, canção dorida!

Canta!

(*Cais*, 21 de março de 1949. SOUSA, 2001, p. 89-91)

O cais, porta de entrada e saída de mercadorias de um país, é negro. Em outras palavras, os responsáveis pela força empenhada na circulação de mercadorias pelo cais eram os negros que, em regra, tinham longas jornadas de trabalhos penosos. O cais



apresenta um espaço onde vozes reprimidas possam falar, seja por meio de memórias, sonhos, reflexões ou hábitos, todas essas tendo sua concretude na língua e na canção.

Ademais, vislumbra-se uma dicotomia que comparece no poema, denunciando uma oposição entre voz e silêncio. Trata-se da diferença entre terra (cais) e mar. A terra, nesse contexto, representa certas características culturais e emocionais do eu poético que são reveladas a partir dos questionamentos realizados ao mar: “[...] interrogamos ansiosamente o mar”. Por sua vez, o eu poético entra em um estado de contemplação ao alimentar-se de novas esperanças.

Sobre a relação entre terra e mar, verificar-se-á a linguagem como voz que marca a terra e o silêncio – humano – como marca do mar. O silêncio do mar é preenchido pela voz dos sujeitos. O mar bravio, em seu silêncio, oferece espaço para que a voz dos hábitos culturais de uma cultura não dominante seja escutada. O clamor, posto na relação humana como recurso criador de uma comunidade, reflete o silêncio do mar: “Se tu nos abandonaste nesta hora, / quem nos dará, agora, / coragem, mar? / Quem nos emprestará força e esperança para continuar?”.

Nesse sentido, a experiência produz um elo comum entre gerações que integram o mesmo mundo simbólico, ainda que apartadas no tempo e no espaço: “E canta! / Cada vez mais forte, / canta a canção escrava do nosso destino!”. Por isso, o caráter comunicável da experiência depende, sobretudo, da possibilidade de uma elaboração simbólica pelo discurso daquilo que foi vivido, preservando no texto a sabedoria prática, intersubjetiva e intergeracional.

O discurso se refere à produção de uma identidade específica, o outro “desprovido de luz”, ao qual corresponde um espaço e um tratamento social específico. A identidade de tal sujeito é negociada através de uma relação de oposição com outra, a do colonizador. Assim, pode-se afirmar, ocorre uma negociação do lugar ocupado pela construção de tal identidade perante o lugar ocupado pelas identidades hegemônicas, no caso, os viajantes.

A canção corrobora a fundamentação do preceito da virtude, enquanto qualidade do ser humano e de suas boas obras, associando-se à três bases primordiais: virtude, bem, busca do meio-termo, consoante lição aristotélica, no livro II. O meio-termo, ou justa medida (*mesotes*), é um ponto fundamental de sua ética, tendo em vista que os excessos geram desequilíbrio, logo, são corolários da injustiça: “Ah! Só tu, canção sem fim/ dos desesperados, / só tu, voz da nossa alma!”

É interessante que Aristóteles rompe com a concepção da justiça formal, que correspondia à ideia de proporcionalidade aritmética, ou geométrica, uma vez que seria

justo apenas dar aquilo que a autoridade ou a comunidade acreditar ser justo. Para Aristóteles, a distinção entre a justiça formal e a material, que acredita ser de fato justa, reside na justiça como virtude da proporcionalidade, apontando a igualdade como escopo desse instituto, pois confere, em termos de equilíbrio, uma espécie de racionalidade à justiça enquanto código doador de sentido moral e ético às regras de convivência.

De acordo com Aristóteles, a justiça é uma virtude, sendo tratada como a expressão da excelência moral, devendo por meio dela se buscar o bem do próximo. E, na prática da justiça, o indivíduo deve se orientar pela busca do meio termo, pois as extremidades gerariam as injustiças:

Vemos que todos os homens entendem por justiça aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo; e do mesmo modo, por injustiça se entende a disposição que as leva a agir injustamente e a desejar o que é injusto. Também nós, portanto, assentaremos isso como base geral. [...] O justo é, portanto, o respeitador da lei e o probo, e o injusto é o homem sem lei e ímprobo (ARISTÓTELES, 2004, p. 30).

A luta contra as injustiças sociais é vista como uma virtude (*areté*, traduzida como “excelência”) que se dá pela prática constante de boas condutas, não bastando apenas o fiel cumprimento da lei, tendo em vista a necessidade de um acréscimo valorativo e ético que proporciona o sentido na vida, ainda que as circunstâncias sejam desfavoráveis: “O caos negro e chispante/ é a nossa vida e o nosso inferno”. Esse espaço de injustiças, onde o mundo entra em contato pelas negociações de mercadorias, o trabalhador continua exercendo o seu labor sob péssimas condições.

Em outras palavras, o homem justo respeita a lei e os princípios decorrentes do convívio social, tendo em vista que a sua conduta deve ser adequada em relação ao cumprimento das obrigações no âmbito privado e o respeito frente ao poder político: “Nos nossos olhos cansados, / há desesperos e revoltas. / E com um último resto esfarrapado de esperança, / interrogamos ansiosamente o mar”.

Percebe-se a canção em prol da esperança da existência de um núcleo rígido que decorre do mínimo existencial. Este consiste no conjunto de bens e utilidades indispensáveis em prol da consubstanciação de uma vida humana digna, tais como: a educação fundamental, a saúde, a assistência aos desamparados e o direito fundamental ao acesso à justiça.

O poema de Noémia de Sousa, “O homem morreu na terra do algodão”, em sua primeira estrofe, relata a prática abusiva e violenta nos campos de algodão, considerando

o trabalhador negro como uma coisa. Sequencialmente, percebe-se o contraste entre a cor branca do algodão em contraposição a cor vermelha do sangue derramado. Nesse sentido, a escravidão condena os homens bons ao trabalho forçado, a fim de que tiranos possam explorar as riquezas da terra.

O homem morreu na terra do algodão

ao Fonseca Amaral

Na terra do algodão  
a vida foi-se no sangue jorrado  
da boca em rictos de amargura  
e desilusão  
a vida foi-se no sangue jorrado...

Mas o algodão continuou  
a florir todos os anos em beleza e brancura...  
suas leves nuvens sedosas  
ainda mais brancas se tornaram,  
mais brancas que a lua  
brancas, cruelmente brancas, de brancura luminosa e pura,  
sem mistura...

[...]

E nem o sangue jorrado...  
Mas vem aí a madrugada,  
vem aí o sol sangrento da madrugada,  
entornar o vermelho forte do sangue dos homens bons  
sobre a terra amaldiçoada dos tiranos...  
E as bolas macias do algodão  
vão embeber-se todas, com volúpia;  
Do vermelho do sangue jorrado  
da boca do homem que morreu escravizado  
na terra negra do algodão...  
E vão ficar rubras, rubras, em sangue ensopadas,  
as nuvenzinhas brancas, brancas do algodão!

E falarão  
da escravidão sem fim dos homens bons  
de rosto inocente e cabeças vergadas  
que morreram assassinados na terra do algodão!

(*O homem morreu na terra do algodão*, 26 de junho de 1949. SOUSA, 2001, p. 100-101)

O eu lírico denuncia a condição penosa de trabalho no campo dos negros, que, apesar da violência e das longas jornadas de trabalho, reconhecem o bom caráter que

preservam: “E falarão/ da escravidão sem fim dos homens bons/ de rosto inocente e cabeças vergadas/ que morreram assassinados na terra do algodão!”. Por outro lado, esses negros escravizados pelo sistema colonial trabalham “sobre a terra amaldiçoada dos tiranos...”, sendo necessários para o desenvolvimento da colônia. O tirano, de acordo com o poema, exerce a violência sobre esses trabalhadores através de torturas e maus tratos.

Nesse poema, nota-se a construção e a reestruturação dos diversos centros de poder, isto é, a fonte da qual emana as suas concepções não se limitam ao centro dominador – governo, economia, etc –, mas também acrescenta-se a perspectiva daqueles que foram obliterados.

Trata-se da relação de intimidade em um contexto promovido pelo diálogo, isto é, a relação fala e escrita deixa de ser observada exclusivamente como um sistema dicotômico, ganhando destaque o modo pelo qual ocorre tal relação a fim de compreender o mundo. Procuram-se alterar os hábitos e costumes, não só como um mero rompimento das regras, mas sim como uma manifestação que se evoca dos movimentos sociais.

No poema “Patrão”, tal como o supra analisado, retrata-se a violência contra o trabalhador, sendo que o patrão deixa de ser um mero empregador para ser o senhor da vida e da morte, como se observa no primeiro estrofe: “Patrão, patrão, oh meu patrão! / Porque me bates sempre, sem dó, / com teus olhos duros e hostis, / com tuas palavras que ferem como setas, / com todo o teu ar de desprezo motejador/ por meus atos forçadamente servis [...]” (SOUSA, 2001, p. 81-83).

Convém destacar que o poema se estrutura por meio de um discurso oralizado e pleno de emoção. Dessa forma, a enunciação caracteriza-se através do diálogo e interpelação entre o alocutário e o locutor. As expressões interjeccionais, as exclamações, as reticências, os vocativos e apelativos, e outros discursos de proximidade entre os interlocutores da enunciação, tipificam um discurso não analítico, não tão distanciado do objeto como, por exemplo, o de Agostinho Neto.

Em suma, nos poemas de Noémia de Sousa, percebe-se a interdependência criativa que ocorre no espaço público, mediante o processo de legitimação das normas em uma cultura jurídica pluralista e participativa, na qual a legitimidade não se funda apenas na legalidade positiva, mas resulta do consenso entre as práticas sociais instituídas e as necessidades reconhecidas como éticas. Essa legitimidade que aflora dos poemas se deve justamente à impossibilidade de encontrá-la na estrutura social gerada pelo colonialismo. Dos poemas de Noémia de Sousa, evidencia-se que a leitura silenciosa e

privada curva-se à comunicação coletiva, sendo considerados os mecanismos pelos quais ela tematiza os limites dos sistemas sociais e psíquicos em sua poética, e produz um elo comum entre as diversas gerações.

## CONCLUSÃO

Considero que a Literatura deve sair de suas fronteiras, para buscar a exterioridade social, que vem simplesmente do mundo real, o qual hoje é atravessado por uma crise completamente evidente. Faz-se fundamental considerar que a Literatura é um pensamento entre outros e que ela procura produzir uma regulação tolerante de outras formas de pensamento que existem. Apesar da Literatura ser uma prática de pensamento necessariamente solitária, ela continua, em seu centro de gravidade, ligada a todas as formas de pensamento que, no exterior, são produzidas.

A reflexão sobre a poesia de Noémia de Sousa permite a estruturação dos alicerces axiológicos que podem ser denominados como princípios. Destaca-se o *Princípio da Solidariedade*, que, a partir da interpretação sistemática dos seus poemas, é entendido como o liame intersubjetivo entre os irmãos, consanguíneos e os não consanguíneos, através do prisma da ancestralidade, potencializando o direito de resistência, a fim de viabilizar a emancipação do colonizado negro africano.

Como visto ao longo do presente trabalho, o princípio pode ser compreendido como o alicerce ético das relações sociais. Da dignidade da pessoa humana, surgem diversos princípios que não se sobrepõe uns sobre os outros, mas sim coexistem, ainda que em determinados momentos históricos possa haver a prevalência de um em detrimento dos demais, tal como o *Princípio da Solidariedade*.

Cumprido salientar que a resistência, apesar de ser um direito estranho ao ordenamento jurídico, tendo a sua matriz de incidência fortemente influenciada pela própria concepção humanista do ser dotado de capacidade para exercer os atos da vida pública, não pode ser encarado, como um ilícito eticamente motivado. Ainda, a resistência não se confunde com a desobediência civil, que é a expressão da incapacidade da minoria em aceitar ser controlada e da sua vontade de impor a sua opinião contra a maioria.

Através de um forte poder argumentativo, a poetisa aponta para os interesses dos colonizados e destaca os elos entre os intelectuais, os artistas negro-americanos e caribenhos, por meio de um discurso oralizado e pleno de emoção, com destaque da voz

coletiva. Os debates travados nos poemas são quase que exclusivamente realizado pela língua portuguesa, tendo em vista a falta de um código sistemático e escrito das línguas de matriz africana.

Por outro lado, com a afirmação dos processos de independência, a língua do opressor colonial assumiu o status de língua oficial, sendo um instrumento de unidade nacional. Se, de fato, durante a luta de libertação muitos autores consideraram as línguas europeias como idiomas que geravam a alienação, mais tarde transformaram-se em um instrumento de libertação. A língua é a única capaz de assegurar não só a comunicação com o mundo exterior, mas também com o interior fragmentado pelas violências.

Amílcar Cabral sublinha um fato histórico incontornável: as questões éticas e pragmáticas não são apenas um modo de expressão, mas, como em qualquer língua, são também contentores culturais. As línguas da Europa têm assumido um papel relevante no acompanhamento do progresso da ciência e da história, sendo impossível abandoná-las e substituí-las exclusivamente pelas línguas africanas. O espaço cultural literário onde se insere a literatura de Noémia de Sousa torna-se político, porque as reivindicações contidas nos poemas consideram o destino das línguas africanas. Em outras palavras, a literatura africana oral, não só serve às línguas europeias, mas com base nelas surge a oportunidade de representar o direito à diferença.

Nesse sentido, a poesia de Noémia de Sousa produz um elo comum entre as diversas gerações. O caráter comunicável da experiência anticolonial depende, sobretudo, da possibilidade de uma elaboração simbólica pelo discurso daquilo que foi vivido, potencializando os vínculos de comunhão e preservando nos poemas a sabedoria prática, intersubjetiva e intergeracional. Ademais, os poemas da escritora moçambicana apresentam um terreno de conflitos em que o eu-lírico aponta para as vozes silenciadas – a das classes dominadas.

A partir dessa arte engajada, ela reflete sobre o inconformismo e a resistência contra o sistema opressor, permitindo a reflexão sobre a literatura enquanto espaço onde vozes silenciadas (*v.g.*, as mulheres das docas que são exploradas, os homens das docas que trabalham em condições análogas às dos escravos) podem ser assinaladas, por meio de expressão da identidade e da cultura, de hábitos e práxis que são encontradas ao longo dos poemas. Por isso, a linguagem faz-se elemento importantíssimo de comunicação entre

os povos, de forma que, sem ela, não teríamos como compreender uns aos outros, demarcando as características de distintos povos – cada qual com a sua especificidade.

Noémia de Sousa utilizou-se da criatividade da linguagem escrita, no nível da sintaxe e do léxico, através da pressão que as estruturas e a fala das línguas africanas exercem sobre a norma europeia, construindo uma norma moçambicana. A poetisa faz uso da potencialidade das línguas africanas através dos nomes de instrumentos musicais, regiões, fauna e flora etc., a fim de promover o exercício de crítica em relação às atividades elaboradas pelo sistema colonial, consoante à ótica de um prisma de garantias fundamentais capazes de assegurar a proteção e a conscientização dos cidadãos. Para isso, a construção de uma Nação – legal e legítima – corrobora para a formação do espírito social capaz de reafirmar os laços e os pactos da solidariedade e da ancestralidade.

No que tange à importância ética da leitura da escritora moçambicana, esta reside no seu valor de descoberta e de renovação da experiência intelectual e moral, tendo em vista que a prática da leitura pode ser considerada como um adestramento reflexivo, um exercício de conhecimento do mundo, do eu e dos outros, possibilitando a retirada das vendas dos olhos, para que os leitores possam ver além das meras sombras.

Ao longo dos poemas, evidencia-se que a estrutura representativa do conflito é construída precisamente sobre a renúncia de uma realidade não negociável; toda a realidade é um ponto de vista, até mesmo a miséria humana – expressão tomada no sentido arendtiano – depende de uma atitude errada, não apenas da objetividade das relações produtivas. Esse processo de obliteração cultural, social e econômico é fruto de um conjunto de esforços que buscam induzir o colonizado acreditar que os seus valores são inferiores.

Não se pode olvidar que a dominação desestrutura a coexistência do povo submisso. A negação da identidade nacional, bem como as novas relações jurídicas introduzidas pelos colonos e a escravização sistemática de homens e mulheres foram alguns artifícios que possibilitaram a mitigação cultural, porém, também permitiu a luta pelo sonho dos colonizados. Nesse espaço foram potencializadas as formas alternativas de contracultura, tais como o *Jazz*, o *Blues* e o *Spiritual*, que só tiveram um lugar marginal porque foram efetivamente marginalizados, mas que na realidade, são formas centrais para entender os pactos sociais dos negros africanos e os negros não africanos.



O negro moçambicano apresenta, ao longo da história, um forte sentimento de resistência em decorrência do sofrimento imprimido pelo sistema colonial opressor. O colonialismo imposto, sobretudo por Portugal, foi nefasto, e durou até 1975, quando a luta de libertação pela FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) levou à independência logo após a Revolução de 1974 em Portugal.

Portanto, a ética ou “espírito” do capitalismo corroborou com a reificação do ser humano, bem como estruturou o processo colonial em Moçambique. Por outro lado, urgiu a real necessidade da denúncia contra os sistemas opressores e o olhar atento à origem ancestral dos negros africanos, que, pela escrita de Noémia de Sousa, se presentifica nos seus versos, sendo possível identificar a matriz da dignidade humana assinalada através da sua voz contundente e ativa que esteve estritamente direcionada às questões de uma nova perspectiva principiológica referendada pelo sentimento de se compartilhar os mesmos sofrimentos e de se encontrar no combate.

## BIBLIOGRAFIA

ABDALA JUNIOR, Benjamin. Literatura e Política: José Craveirinha e as inclinações prospectivas de uma poética popular. In: CHAVES, R.; MACÊDO, T. (Org.). *Passagens para o Índico: encontros brasileiros com a literatura moçambicana*. 1ª ed., Maputo: Marimbique, 2012, p. 61-71.

\_\_\_\_\_, *De vôos e ilhas: Literatura e comunitarismos*. São Paulo: Ateliê, 2003.

ALTHUSSER, Lois. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado. In: Zizek (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APPIAH, Kwame. *Na casa do meu pai. A África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro e revisão Fernando Rosa Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

ARENDT, H. *A condição humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_, *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_, *As origens do totalitarismo. Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Cia das Letras, São Paulo, 1991.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

\_\_\_\_\_, *Poética*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. *Cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1993.

\_\_\_\_\_, *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

BEAUD, Michel. *História do Capitalismo de 1500 até aos nossos dias*. São Paulo, Brasiliense, 1987, Cap. 1.

BELLINI, Ligia. Notas sobre cultura, política e sociedade no mundo português do século XVI. CNPQ. *Tempo* 7, 1997.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_, *A origem do drama barroco alemão*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_, *Crítica da Violência: Crítica do poder*. In: BOLLE, Willi (org.). Documentos de Cultura Documentos da Barbárie (escritos escolhidos). São Paulo: Cultrix, 1986.

BOSI, Alfredo. *Literatura e resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BOAHEN, Albert Abu. Capítulo I: A África diante do desafio colonial. História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935. 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010.

BRAIT, B.; MELO, R. Enunciado/Enunciado concreto/Enunciação. In: Beth Brait. (Org.). *Bakhtin: Conceitos-chave*. 5 ed. São Paulo: Contexto, 2012, p. 61-78.

CABAÇO, José Luis. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CABRAL, Amílcar. *A arma da teoria: unidade e luta I*. Comitê Executivo da luta do PAIGC. Seara Nova, 1976.

CAMACHO, Brito. *Política Colonial*. Editorial Cosmos. Cadernos Coloniais. Nº26. 1936.

CAPUTO, Simone. *Poesia Moçambicana e Negritude: Caminhos para uma discussão*. Revista Via Atlântica, n.16, São Paulo, 2009.

CESÁIRE, Aimê. *Discurso sobre o colonialismo*. Livraria Sá da Costa Editora. 1ª, 1978.

CHAVES, Rita. *Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

\_\_\_\_\_, *Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. Ed. Ática, São Paulo, 2000.

- COSTA, Lígia Militz. *A poética de Aristóteles*. Ed. Ática, São Paulo: 1992.
- CRAVEIRINHA, José. In: LARANJEIRA, Pires. (Org.). *Negritude africana de língua portuguesa: textos de apoio (1947-1963)*. Coimbra: Angelus Novus, 1996.
- \_\_\_\_\_, José. *Xigubo*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- FERREIRA, Manuel. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. São Paulo: Ática, 1987/1997b.
- \_\_\_\_\_, *Literaturas africanas de expressão portuguesa – II*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1977b. (Biblioteca Breve, v.7).
- FREITAS, Sávio Roberto Fonseca de. *Noémia de Sousa: Poesia Combate em Moçambique*. Cadernos Imbondeiro. João Pessoa, v.1, n.1, 2010.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2001.
- HABERMAS, J. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, 2002.
- HOBBSAWM, Eric. *Da Revolução Industrial Inglesa ao Imperialismo*. Tradução de Donaldson Magalhães Garschagen. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- HOUTONDJI, Paulin. *Conhecimento de África, conhecimentos de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos*. In: SANTOS, B.S. & MENESES, M.P. (org.) *Epistemologias do Sul*. Coimbra: CES, 2009, p. 118-131.
- LABAN, Michel. *Mário Pinto de Andrade: uma entrevista dada a Michel Laban*. Lisboa: João Sá da Costa, 1997.
- LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- LAJOLO, Marisa. *O que é literatura*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 10ª ed, 1989.
- LANDES, David. *Prometeu Desacorrentado. Transformação Tecnológica e Desenvolvimento Industrial na Europa Ocidental desde 1750 até a nossa época*. Tradução

de Vera Ribeiro e revisão de Cesar Benjamim. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994. Caps. 1 e 2.

LARANJEIRA, Pires. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Coimbra: Universidade Aberta, 1995.

LEITE, Ana Mafalda. Voz, origem, corpo, narração – poesia de Noémia de Sousa. In: *Oralidades & escritas nas literaturas africanas*. Rio de Janeiro: Uerj, 2012, p. 91-100.

MATEUS, Dalia Cabrita; MATEUS, Álvaro. *Nacionalistas de Moçambique*. Da luta armada à independência. Portugal: Textos editores, 2010.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1989.

MENDONÇA, Fátima. *Literatura Moçambicana: as dobras da escrita*. Maputo: Ndjira, 2011. p. 62-71.

\_\_\_\_\_, Moçambique, lugar para a poesia. In: SOUSA, Noémia de. *Sangue negro*. Maputo: AEMO, 2001.

MORIN, Edgar. *Os setes saberes necessários à educação do futuro*. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawya. São Paulo: Cortez; Brasília, D.F: UNESCO, 2000.

\_\_\_\_\_, *O método 6: ética*. Tradução de Juremir Machado da Silva. 3 ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.

\_\_\_\_\_, *A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Ed. 18. Rio de Janeiro: Bertrant, 2010.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

NETO, Agostinho. Introdução a um Colóquio sobre poesia angolana. In: LARANJEIRA, Pires. (Org.). *Negritude africana de língua portuguesa: textos de apoio (1947-1963)*. Coimbra: Angelus Novus, 2000.

NOA, Francisco. A metafísica do grito. In: SOUSA, Noémia de. *Sangue negro*. Maputo: AEMO, 2001.

\_\_\_\_\_, *A letra, a sombra e a água: ensaios e dispersões*. Maputo: Texto Editores, 2008.

NUNES, Benedito. A visão romântica. In: Guinsburg, J. org. *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 1978. p. 51-74.

\_\_\_\_\_, *Leitura: Teoria e Prática*. Campinas: ALB, Porto Alegre; Mercado Aberto. Nº 27, jun 96.

\_\_\_\_\_, *Introdução à filosofia da arte*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1966.

OSÓRIO, Conceição. Poder político e protagonismo feminino em Moçambique. In: *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Org. Boaventura de Sousa Santos. Porto: Ed. Afrontamento, 2003. p. 349-372.

OWEN, Hilary. *Mother africa, father marx*. Lewisburg. Bucknell University, 2007.

PADILHA, Laura Cavalcante; SILVA, Renata Flávia da (orgs.). *De guerras e violências: palavra, corpo, imagem*. Niterói: Editora da UFF, 2010.

\_\_\_\_\_, *Bordejando a margem (escrita feminina, cânone africano e encenação de diferenças)*. In: Scripta – Revista do Departamento de Letras, do Programa de Pós-graduação em Letras e do Centro de Estudos Luso-afro-brasileiros– Ces-puc – da PUC Minas, v. 8, n. 15, p. 255-268, Belo Horizonte, 2º sem. 2004.

\_\_\_\_\_, *Dois olhares e uma guerra*. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 68, p. 117-128, 2005.

PEREIRA, Érica Antunes. Cotidiano, memória e resistência na poesia da moçambicana Noémia de Sousa. In: Rita Chaves; Tania Macêdo. (Org.). *Passagens para o Índico - Encontros Brasileiros com a Literatura Moçambicana*. 1ª ed., Maputo: Marimbique, 2012, v., p. 123-143.

PERELMAN, Chaim. *Tratado da Argumentação. A Nova Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

POLANYI, KARL. *A Grande transformação: as origens da nossa época*. 2ªed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

RATO, Maria Helena da Cunha. *O colonialismo português, fator de subdesenvolvimento nacional*. *Análise Social*. Vol. XIX. 1981.

RIBEIRO, Margarida Calafate e MENESES, Maria Paula (orgs.). *Moçambique: Das Palavras Escritas*. Porto: Afrontamento, 2008.

ROUANET, Sérgio Paulo. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *A origem do drama barroco alemão*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1978.

SANTILLI, Maria Aparecida. *Estórias africanas: história e antologia*. São Paulo: Ática, 1985.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução à uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

\_\_\_\_\_, Para uma concepção multicultural dos direitos humanos. *Revista Contexto Internacional*, n. 23, jan./jun., 2001. p.7-34.

\_\_\_\_\_, (Org.). *Democratizar a democracia*. Os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_, Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências, In: SANTOS, Boaventura Sousa. (org.), *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*. São Paulo: Cortez Editora, 2004.

\_\_\_\_\_, *A gramática do tempo: Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 2006.

\_\_\_\_\_, & Meneses, Maria Paula (orgs). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: CES, Almedina, 2009.

\_\_\_\_\_, Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B.S. & MENESES, M.P. (org.) *Epistemologias do Sul*. Coimbra: CES, 2009, p. 23-71.

\_\_\_\_\_, *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos*. Coimbra: Ed. Almedina, 2013.

SANTOS, Leonardo Alonso. O Estado Democrático de Direito e o Direito de Resistência. *Revista de Letras, Ciências Humanas e Ciências Sociais Querubim – UFF*, ano 10, nº 22, p. 146-150, 2014.

\_\_\_\_\_, O poder e a violência na poesia de Noémia de Sousa. Rio de Janeiro: Real Gabinete Português, 2015. (Comunicação oral).

\_\_\_\_\_, Para um novo humanismo: Noémia de Sousa. Niterói: UFF, 2015. (Comunicação oral).

\_\_\_\_\_, A literatura na formação de direitos humanos: um olhar crítico à luz da pedagogia social. *Revista de Pedagogia Social da UFF*, Niterói, v.1, n.1, pp. 1-27, 2016.

SARTRE, Jean-Paul. *O que é literatura?* Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática, 2004.

\_\_\_\_\_, Jean Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1968.

SAÚTE, Nelson. Noémia de Sousa: a mãe dos poetas africanos. In: SOUSA, Noémia de. *Sangue negro*. Maputo: AEMO, 2001.

SCHMIDT, Simone Pereira. Rotas (Trans)Atlânticas na poesia africana do tempo colonial: o caso Noémia de Sousa. In: *Revista Abril*, v.4, p. 23-30, 2011.

SECCO, Carmen Lucia Tindó. A Voz, o Canto, o Sonho e o Corpo: Reflexões sobre a Poesia Feminina em Moçambique. In: Rita Chaves; Tania Macêdo. (Org.). *Passagens para o Índico: encontros brasileiros com a literatura moçambicana*. 1ed. Maputo: Maribique, 2012, v. 1, p. 73-93.

SERRA, Carlos, (Org.) *Identidade, moçambicanidade, moçambicanização*. Maputo: Imprensa Universitária, 1998.

SERRA, Carlos. *História de Moçambique: Volume 1*. Maputo: Imprensa Universitária, 2000.

SOUSA, Carla Maria Ferreira. *Sob o signo da resistência: a poética de Noémia de Sousa no período de 1948-1951 em Moçambique*. Tese de mestrado. Departamento de Ciências Humanas – Campus I Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens. Universidade Federal da Bahia, Bahia, 2014.

SOUSA, Noémia de. *Sangue Negro*. Moçambique: Associação de Escritores Moçambicanos, 2001.

SOUZA, Roberto Acízelo de. *Teoria da Literatura*. 10ª ed. São Paulo: Ática, 2007.



WEBER, Max. *A gênese do capitalismo moderno*. Organização, apresentação e comentários: Jessé Souza. Tradução: Rainer Domschke. São Paulo: Ática, 2006.

WESSELING, H.L. *Dividir para dominar*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Revan., 2008.

WOLKMER, Antônio Carlos. *Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito*. 3. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ideologia, estado e direito*. 4 ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.