

**Representações do feminino na literatura colonial sobre
São Tomé e Príncipe. Uma leitura a partir da sociologia
das ausências e das emergências**

Inês Nascimento Rodrigues

2012

Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global

Centro de Estudos Sociais/ Faculdade de Economia

Universidade de Coimbra

O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica dos Programas de

Doutoramento do CES/ FEUC/ FLUC/ III, Nº 8, 2012

<http://cabodostrabalhos/ces.uc.pt/n8/ensaios.php>

Resumo: Partindo da análise das representações das mulheres na literatura colonial sobre São Tomé e Príncipe, procurei perceber de que forma as noções do feminino e do masculino foram operacionalizadas pelo Estado Novo para criar uma consciência colonial que acentuava o papel de subalternização tanto de colônias como colonizadas. Recorrendo à proposta metodológica da sociologia das ausências e das emergências de Boaventura de Sousa Santos, propus-me pensar os mecanismos simbólicos pelos quais estas mulheres foram sistematicamente silenciadas e invisibilizadas nas narrativas etnocêntricas. Porque a literatura desta fase traduz um imaginário colonial que simultaneamente aceita, mas também subverte (Noa, 2002), julgo que o resgate destas representações pode contribuir para a desconstrução da memória imperial portuguesa, oferecendo possibilidades diferentes de se pensar as relações sociais e de poder vigentes na sociedade colonial santomense, construindo conhecimentos e narrativas outras.

Palavras-chave: Literatura colonial, Estado Novo, Representações do feminino, Sociologia das Ausências e das Emergências, São Tomé e Príncipe.

1. Introdução¹

Num imperialismo² construído como eminentemente masculino (Mills, 1991:58; Noa, 2002: 144), as posições das mulheres³ no decurso da expansão

¹ Uma versão deste ensaio foi apresentado originalmente no seminário de “Globalizações Alternativas e Reinvenção da Emancipação Social” (lecionado pelos Professores Boaventura de Sousa Santos, Bruno Sena Martins e Antoni Aguiló) e insere-se num projeto de investigação mais extenso sobre as representações do feminino e construção da identidade na literatura de São Tomé e Príncipe e Portugal, financiado pela FCT (SFRH/BD/81653/2011). A pesquisa em curso está a ser realizada no âmbito do programa de doutoramento em “Pós-Colonialismos e Cidadania Global”.

² Imperialismo, aqui, refere-se à autoridade militar, política, económica e cultural assumida por um Estado sobre outro território (Boehmer, 2005: 2) e às complexas dinâmicas inter-imperiais que estão em jogo entre metrópole, colónias e respetivos atores sociais. Obviamente que tem que ser tida em consideração a polissemia do conceito e as diferentes apropriações do termo ao longo dos séculos. Um outro aspeto a questionar é, também, a forma “criativa” como hoje se forjam novas relações

ultramarina e da colonização só muito recentemente têm sido alvo de reflexão, representando uma tendência principalmente nos estudos a partir dos anos noventa (Ferreira, 1998: 647).

No entanto, apesar de a historiografia oficial a ter emudecido, é hoje indiscutível a relação entre diferença sexual e imperialismo, sendo impossível ignorar o papel fundamental que as mulheres tiveram na edificação e manutenção do império, por um lado, e na sua resistência e/ou subversão, por outro, assim como as dinâmicas de classe e raça que intervêm no processo.⁴

Amplamente ignoradas na historiografia e literatura do imperialismo, interessa-me perceber como é representada a presença destas mulheres de papel,⁵ colonas e colonizadas, na sociedade colonial, mesmo quando omissas, podendo contribuir para validar a missão civilizadora do homem branco, mas também para desestabilizar a suposta ordem imposta, deixando assim a nu tanto as fragilidades do sistema como das representações. Este é um exercício textual que o quadro conceptual da sociologia das ausências e das emergências, proposto por Boaventura de Sousa Santos (2010: 87-126; 414-420) poderá ajudar a resgatar.⁶

O exercício da sociologia das ausências e das emergências parte da ideia de um mundo de experiências inesgotáveis, em que parte delas são diariamente desperdiçadas, alertando-nos, simultaneamente, para o perigo das narrativas hegemónicas, histórias que produzem silêncios e exclusões a que é preciso estar

imperiais e coloniais entre antigas colónias e ex-metrópoles: sinal da persistência de um “renovado” imperialismo?

³ O uso, neste contexto, da categoria generalizante “mulheres” não tem como objetivo tomar a parte pelo todo ou a construção de um sujeito monolítico, como alerta Chandra Talpade Mohanty no que diz respeito à construção discursiva e normativa que as feministas ocidentais fazem das “mulheres do Terceiro Mundo” (1998: 259). De facto, faço-o por comodidade discursiva e não porque pretenda invisibilizar a complexidade e heterogeneidade, de nacionalidade, classe ou estatuto social, por exemplo, que sei existir entre uma pluralidade de mulheres diferentes.

⁴ Ver, a este propósito, os trabalhos de Mills (1991), Sharpe (1993), Blunt e Rose (1994), McClintock (1995) e Stoler (1998), a maioria decalcados a partir das teorias de Foucault e Althusser, sobre a participação das mulheres no império. Sobre a escrita de mulheres colonialistas portuguesas, destaco a investigação de Ana Paula Ferreira e, particularmente, para uma bibliografia mais completa sobre o primeiro tópico, a nota de rodapé 1 do seu texto “Malhas que o Império tece: a literatura colonialista e mulheres no Estado Novo” (1998).

⁵ A expressão é de Alice Marques, no livro *Mulheres de Papel. Representações do corpo nas revistas femininas* (2004).

⁶ A sociologia das ausências e das emergências foi proposta originalmente por Boaventura de Sousa Santos num artigo publicado em 2002, no número 63 da *Revista Crítica de Ciências Sociais*.

atento através de uma vigilância ética. Reveste-se, portanto, de uma preocupação em fazer emergir o que foi sistematicamente ignorado e suprimido pela racionalidade moderna ocidental, tanto ao nível das práticas, como dos conhecimentos e saberes, articulando-o, simultaneamente, com a tradução. Estes três procedimentos (a sociologia das ausências, a sociologia das emergências e a tradução) seriam a base de um modelo de racionalidade apelidado, pelo sociólogo, de “razão cosmopolita” e que seria alternativo àquele da “razão indolente” (Santos, 2010: 88-89). A sociologia das ausências “opera substituindo monoculturas por ecologias” (Santos, 2010: 98) e tem lugar entrando em confronto com o paradigma científico da modernidade ocidental:⁷

Em cada um dos cinco domínios o objectivo da sociologia das ausências é revelar a diversidade e multiplicidade das práticas sociais e credibilizar esse conjunto por contraposição à credibilidade exclusivista das práticas hegemónicas. [...] Comum a todas estas ecologias é a ideia de que a realidade não pode ser reduzida ao que existe. Propõem uma versão ampla do realismo, que inclui as realidades ausentes por via do silenciamento, da supressão e da marginalização, isto é, as realidades que são activamente produzidas como não existentes. (Santos, 2010: 107)

Por sua vez, à sociologia das emergências caberia o papel de ampliar o presente, através da abertura a possibilidades concretas que este poderia comportar. Esta é definida, por Boaventura de Sousa Santos, nos seguintes termos:

A sociologia das emergências consiste em proceder a uma ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes de modo a identificar neles as tendências do futuro (o Ainda-Não) sobre os quais é possível actuar para maximizar a probabilidade de esperança em relação à probabilidade da frustração. Tal ampliação simbólica é, no fundo, uma forma de imaginação sociológica e política que visa um duplo objectivo:

⁷ São cinco as ecologias que o autor opõe a cinco formas de produção de não existência: a ecologia dos saberes, a ecologia das temporalidades, a ecologia dos reconhecimentos, a ecologia das trans-escalas e a ecologia das produtividades, em substituição, prospectivamente, da monocultura do saber e do rigor do saber, da monocultura do tempo linear, da monocultura da naturalização das diferenças ou lógica da classificação social, da lógica da escala dominante e da monocultura dos critérios de produtividade capitalista ou lógica produtivista (Santos, 2010: 95-107).

por um lado, conhecer melhor as condições de possibilidade da esperança; por outro, definir princípios de acção que promovam a realização dessas condições. (Santos, 2010: 109)

No campo desta proposta metodológica, a tradução enquanto hermenêutica diatópica surgiria, portanto, como ferramenta na criação de inteligibilidade mútua entre uma pluralidade de culturas e experiências diferentes, feitas visíveis pela sociologia das ausências e das emergências, e funcionando, ao mesmo tempo, enquanto um “trabalho intelectual [e] político” (Santos, 2010: 115-119).

A utilidade que uma análise feita a partir dos estudos pós-coloniais poderá trazer, tem que, neste caso, ser tida em consideração. Importa, por isso, parafraseando António Sousa Ribeiro (2010), não romantizar o conceito: tendo em conta que o colonialismo é um paradigma que não pertence ao passado, o prefixo “pós” em “pós-colonialismo” não pode ser pensado em sentido cronológico pois, neste contexto, ele significa uma permanência e não um ponto final, assim como um convite a olhar para outros lados que não o eurocêntrico do Norte global.

Homi Bhabha, em *O Local da Cultura*, reflete sobre este tema, afirmando que o uso do prefixo “pós” no âmbito das teorias feministas, da modernidade e do colonialismo não indica nem *sequencialidade* nem *polaridade*, mas sim uma “energia inquieta e revisionária” que desafia as ideias etnocêntricas, ao integrar um conjunto de novas vozes e narrativas, “histórias dissonantes” do subalterno - mulheres, homossexuais, colonizados, entre outros (Bhabha, 2007: 23). Apesar disso, Anne McClintock considera que este termo surge comprometido com uma ideia linear do tempo histórico, com o conceito iluminista de progresso e afirma que embora pretenda desafiar os binarismos que pautam o historicismo ocidental, a disciplina acaba por cair na própria armadilha, reorientando o mundo, mais uma vez, em torno de uma oposição única e rígida: o colonial e o pós-colonial (McClintock, 1992: 85).⁸ De facto, a autora acusa o termo de ser “prematuramente celebratório” (McClintock, 1992: 91), alertando para a necessidade de “análises mais complexas, de temporalidades alternativas, histórias e causalidades para lidar com complexidades

⁸ Para um exemplo da conceção linear do tempo e do progresso como processo infinito, ver Rostow (1971).

que não podem ser explicadas através do conceito único de ‘pós-colonialismo’” (McClintock, 1992: 91).

Como Anne McClintock e outros teóricos, também Stuart Hall reflete sobre o conceito de pós-colonial, questionando se a preocupação da disciplina com a dicotomia colonizado/colonizador, simplesmente revive exatamente aquilo que o pós-colonial triunfalmente diz ter acabado (Hall, 1996: 247). A pergunta, no entanto, é apropriada pelo autor não para demonstrar a inadequação do conceito mas precisamente para desconstruir as muitas críticas dirigidas ao “pós-colonial” (Hall, 1996: 249). Em sintonia com Maria Paula Meneses, e tendo presente que o termo “pós-colonial” tem dado origem a vários debates sobre o seu sentido, prefiro usar o conceito enquanto “encontro de várias perspetivas e conceções sobre o poder, um idioma que procura refletir sobre os processos de «descolonização», quer nos espaços da metrópole, quer nos espaços colonizados” (Meneses, 2010: 12). Desafiar “esta hegemonia deverá ser visto como uma possibilidade contingente de mudança em direções que não reproduzem a subordinação cultural, política e económica” (Meneses, 2009: 233) e que, portanto, se opõem às monoculturas do saber.

Sendo assim, tendo em conta que o paradigma imperial e colonial não morreu com o fim do colonialismo e porque acredito, tal como Elleke Boehmer (2005: 14), que o império material sustentava o império espiritual, julgo não ser de somenos importância, a partir dos estudos pós-coloniais e da sociologia das ausências e das emergências, a atividade de interrogar as memórias e narrativas hegemónicas que sobre este se construíram. De facto, para melhor compreender as estratégias de luta e resistência dos santomenses e, especificamente, das mulheres, tenho que conhecer profundamente as representações coloniais que sobre estas se produziam e por isso se justifica, também, esta incursão pela literatura colonial portuguesa, não obstante o estigma que sobre esta paira pela sua vinculação ao Estado Novo e o fraco valor estético da maior parte das suas obras (Noa, 2002: 27-28).

A crença, neste aspeto, é a de que as literaturas coloniais não se limitam simplesmente a articular preocupações coloniais ou nacionalistas; elas também contribuíram e foram parte ativa na construção, definição e clarificação dessas

mesmas preocupações (Said, 1993: 3-4; Boehmer, 2005: 5).⁹ Mas porque, na verdade, quando se descobre, é-se também descoberto, o encontro colonial vai ser marcado pela ambivalência: embora tentasse levar a cabo um efetivo controlo cultural, político e económico, o colonizador não conseguiu prevenir e/ou extinguir os mecanismos de resposta e resistência que os povos colonizados encontram para desafiar o poder instituído (cf. Bhabha, 2005: 152). São estas estratégias de resistência e luta ativa que, muitas vezes, surgem omitidas da historiografia dominante e eurocêntrica e que, portanto, são constituídas ausências.

É minha convicção que o resgate das representações coloniais poderá, numa primeira fase, ajudar a perceber a que construções literárias respondem os poetas santomenses da literatura de protesto e da Casa dos Estudantes do Império,¹⁰ escrita nacionalista de rejeição aberta à presença dos colonizadores portugueses no arquipélago e de reivindicação da autodeterminação - falamos de Alda Espírito Santo, Maria Manuela Margarido, Tomás de Medeiros e Marcelo da Veiga,¹¹ entre outros.

Porque é necessário delimitar, este estudo diz respeito a literatura escrita em língua portuguesa, produzida por autores metropolitanos ou de origem metropolitana sobre as colónias, durante o Estado Novo e, particularmente, no período que corresponde ao pós-Segunda Guerra Mundial. Nesse sentido, selecionei um corpus de trabalho dos escritores mais representativos e que mais publicaram sobre São Tomé e Príncipe,¹² espaço onde me pretendo centrar pela marcada presença que o colonial ocupa na prosa deste país, um cenário devedor, segundo

⁹ O privilégio do objeto literário neste ensaio não significa uma invisibilização ou desconhecimento da importância que os domínios do político e do económico desempenham na construção de qualquer império. Não pretendo, também, silenciar as múltiplas formas de resistência que este produziu.

¹⁰ Embora em registos diferentes, sobre o papel fundamental da Casa dos Estudantes do Império nas lutas anticoloniais, ver o ensaio de Cláudia Castelo (1997; 2010) e o romance de Pepetela, *Geração da Utopia* (1993).

¹¹ Marcelo da Veiga não fez parte da Casa dos Estudantes do Império mas aproxima-se ideologicamente da mensagem veiculada pelos seus membros (cf. Mata, 2010: 112).

¹² Importa esclarecer que a abordagem que faço à literatura colonial sobre São Tomé e Príncipe não teria sido possível sem o levantamento bibliográfico concretizado por Gerald Moser e Manuel Ferreira (1983) e os estudos pioneiros de Inocência Mata sobre a cultura e literatura do arquipélago (1993, 1998, 2010).

Inocência Mata (2001: 224), da “origem etnocultural dos ficcionistas, quase todos metropolitanos”, sobretudo até aos anos 1960.¹³

Sendo assim, parece-me pertinente a análise de textos que surjam vinculados às noções de identidade e nação que enforma a ideologia expansionista promovida pela máquina de propaganda do regime salazarista, detendo-me, neste caso, em dois contos que integram uma recolha de literatura ultramarina, elaborada por Amândio César em 1969 e que, à partida, deverão respeitar os princípios da mentalidade colonial que, à época, interessava moldar: *Maiá*, de Fernando Reis e *Angelina*, de Sum Marky (pseud. de José Ferreira Marques).¹⁴

Antes de revisitar este passado, literário e não só, do imaginário português, importa discutir o que se entende por literatura colonial. Apesar de questionar a pertinência dos conceitos e de assumir a dificuldade que constitui a tarefa de definir o que é a literatura colonial, porque não faz parte dos cânones e é heterogénea, Elleke Boehmer avança que, genericamente, textos descritos como coloniais ou colonialistas são aqueles que apresentam motivos e temas coloniais (Boehmer, 2005: 2). Literatura colonial referir-se-ia, parafraseando a mesma autora, à escrita que retrata perceções e experiências coloniais, escrita maioritariamente por metropolitanos, mas também por crioulos e indígenas, durante o colonialismo; literatura colonialista seria aquela preocupada, em específico, com a expansão colonial, escrita *por* e *para* europeus, sobre lugares não-europeus ocupados e

¹³ Inocência Mata (1993, 2010), numa abordagem inovadora, considera que não obstante a maior parte dos escritores desta fase serem de origem metropolitana, a sua obra faz parte também do sistema literário santomense.

¹⁴ Os dois textos, de um corpus exclusivamente masculino e com títulos que evocam as principais personagens femininas que neles figuram, ser-me-ão úteis, também, na análise das noções de feminino e masculino que informam o pensamento destes autores. Neste sentido, importa esclarecer que não corroboro da premissa que constrói estas identidades numa dicotomia rígida e fechada, nem pretendo encerrar homens e mulheres em papéis hierárquicos pré-determinados social e historicamente. As identidades não são fixas nem imutáveis e o destaque, neste ensaio, às representações do masculino e do feminino, pretende tão-só enfatizar as formas como na literatura colonial estas identidades muitas vezes se construíam em diferença e como fundamentalmente diferentes. Nesse sentido, abordo também outras perspetivas envolvidas na produção de poder do discurso colonial, como a inferiorização do *Outro* pelas categorias de raça e/ou classe.

dominados pelos primeiros e que, por conseguinte, encarna o ponto de vista imperialista (Boehmer, 2005: 2-3).¹⁵

Num sentido semelhante ao proposto por Boehmer, Francisco Noa ensaia um significado preliminar deste subsistema literário como sendo:

Toda a escrita que, produzida em situação de colonização, traduz a sobreposição de uma cultura e de uma civilização manifesta no relevo dado à representação das vozes, das visões e das personagens identificadas com um imaginário determinado. Isto é, trata-se de um sistema representacional hierarquizador caracterizado, de modo mais ou menos explícito, pelo predomínio, num espaço alienígena, de uma ordem ética, estética, ideológica e civilizacional, neste caso, vincadamente eurocêntrica. (Noa, 2002: 20-21)

A questão ideológica por detrás da criação destes equipamentos de propaganda, entre os quais se incluem, também, as exposições,¹⁶ o cinema, o teatro, o ensino, a imprensa ou a rádio, demonstra uma clara vontade, por parte do regime salazarista, em horizontalizar e uniformizar estes patrimónios como alicerces da civilização.¹⁷ No contexto da instrumentalização da literatura como ferramenta de dominação e classificação (Said, 2004; Matos, 2006), Margarida Calafate Ribeiro considera que tanto os *Cadernos Coloniais* da série «Portugal Maior», como a reformulação do Concurso Literário da Agência Geral das Colónias, que pretendia romper com o modelo republicano, se constituem marcos de como

¹⁵ Embora entenda a abordagem da autora, não me parece muito produtivo encarar este fenómeno cronologicamente, pois não estamos perante um bloco homogéneo e monolítico, mas perante um objeto que se desenvolveu de formas distintas ao longo do tempo, nos também diferentes impérios europeus. O mesmo sucedeu entre as antigas colónias portuguesas, embora houvesse, de facto, uma política de uniformização desenvolvida pela Agência-Geral das Colónias, que promovia concursos de literatura ultramarina por forma a legitimar a presença portuguesa em África. Sobre este assunto ver Manuel Ferreira (1989) e Flávia Rodrigues (2011).

¹⁶ Sobre este ponto e, particularmente, sobre as classificações e representações raciais presentes na *Exposição Colonial Portuguesa*, em 1934 e a *Exposição do Mundo Português* (1940), ver Patrícia Ferraz de Matos (2006).

¹⁷ A vertente pedagógica presente na criação do *Portugal dos Pequenitos*, em Coimbra, é disso exemplo (Matos, 2006: 228-239). Havia, também, de acordo com Yves Léonard, várias publicações outras que, no mesmo período, seguiam semelhante raciocínio, como a *Biblioteca Colonial Portuguesa*, a *Colecção de Relatórios e Documentos Coloniais* ou o *Anuário do Império Colonial Português* (1999: 26-28).

O Estado Novo, na sua linha ditatorial, promovia e normalizava o género literário – no sentido de procurar nestes textos dar visibilidade a um Portugal centro de um império colonial [...] - e controlava-o, pela exclusão das obras que não obedecessem à sua ideologia colonialista. (Ribeiro, 2004: 137)

Até que ponto é que a “portugalidade” expressa nesta literatura funciona como sustentáculo e mecanismo de projecção do império enquanto centro é uma questão trabalhada por Margarida Calafate Ribeiro em *Uma História de Regressos. Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo* (2004). Nesse estudo, afirma acreditar que “a literatura colonial, pela inerência de lidar com uma realidade outra, situada nas colónias, nos possa ajudar a perceber a solidez ou a inconsistência desta renovada forma de «império como imaginação do centro»”, embora constate, “com alguma estranheza, que em Portugal esta literatura constitui um aspeto marginal do imaginário literário” (Ribeiro, 2004: 136-137):

África parecia assim tema consignado aos “escritores coloniais”, que o tempo e as circunstâncias, após os anos 50, viriam a transformar em “ultramarinos”, a que se ligavam nomes sem contrapeso no mundo literário metropolitano [Augusto Casimiro, Brito Camacho, Julião Quintinha, Viana de Almeida, entre outros]. (Ribeiro, 2004: 137)

Não obstante este panorama, Francisco Noa sublinha a grande circulação destes livros, que surgiam para satisfazer um público metropolitano ávido de aventuras da expansão e de narrativas do encontro com o desconhecido. Apesar disso, hoje em dia, diz o autor, a literatura colonial é uma “literatura pária” (Noa, 2002: 20), sem pátria ou cânone onde se integrar, grassando “um quase generalizado desconhecimento quer sobre os autores, quer sobre as obras que compõem este subsistema literário” (Noa, 2002: 20).

As teias tecidas por este sótão do império, vão constituir-se, portanto, como ferramenta de dominação, que traduz relações de poder e conhecimento sobre o *Outro* (Said, 2004) e, particularmente, sobre as mulheres, figuras submersas na “grande” ficção imperial e associadas por isso, pelo aparelho colonial, ao Oriente

(Said: 2004: 64-65). Daí a importância do quadro conceptual da sociologia das ausências e das emergências neste contexto, porque:

As representações da mulher constituem um dos segmentos da narrativa colonial que, tanto do ponto de vista sintáctico [...], como do ponto de vista semântico [...], nos permitem perceber com alguma amplitude e profundidade as principais linhas de força que definem a literatura colonial, mas também as que caracterizam a sociedade e o imaginário coloniais na sua essência. (Noa, 2002: 326)

Se a imagem do império funciona, muitas vezes, como uma estrutura “de recodificação da identidade nacional, especialmente em momentos de crise” (Ribeiro, 2003: 44), o caso português é paradigmático desta situação. De facto, com o impacto da ação descolonizadora europeia iniciada com o fim da Segunda Guerra Mundial e a pressão por parte das Nações Unidas para que Portugal saísse das colónias, Salazar, que tinha mistificado e sacralizado o império, sustentáculo do regime, sobretudo, como um “ser ontológico” (Rosas, 1995: 26-27; Alexandre, 1995: 43) sinónimo da “própria nacionalidade” (Rosas, 1995: 30) portuguesa, vê-se obrigado a reformular a sua política do “ultramar”, encontrando a solução na ideologia de assimilação e de integração “lusu-tropicalista” do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre (Rosas, 1995: 30; Castelo, 1999). Esta alteração, que levou à revogação do Acto Colonial em 1951, pouco significou, no entanto, em termos de conteúdo, funcionando apenas como estratégia para veicular a ideia de um país disperso por vários continentes, mas unido harmoniosamente (Castelo, 1999: 55; Léonard, 1999b: 31-34).¹⁸

O regime do Estado Novo vai enveredar pelo caminho da assimilação, dando às colónias o estatuto de províncias ultramarinas, solidárias entre si e com a metrópole como “parte integrante do Estado Português” (nas palavras da revisão constitucional de 1951), [...] no plano jurídico-institucional, esta viragem em pouco mais se traduziu do que em modificações terminológicas. (Alexandre, 1995: 27)

¹⁸ “Colónias”, daí em diante, passam a ser designadas de “províncias ultramarinas” e o “Império Colonial Português” como “Ultramar Português” (Léonard, 1999b: 35).

2. *Maiá e Angelina*: que representações?

Os dois contos que aqui me interessam analisar, *Maiá*, de Fernando Reis,¹⁹ e *Angelina*, de Sum Marky,²⁰ privilegiam precisamente, embora não se resumam apenas à relação colonizador-colonizado, o tema das relações inter-raciais à luz das teses luso-tropicalistas de Gilberto Freyre, reaproveitadas, deturpadas e propagandeadas pelo Estado Novo a partir dos anos cinquenta (Castelo, 1999: 45; 139).

Apesar de em claro contraste com a política da *mística imperial*, defendida por Armindo Monteiro²¹ nos anos 1930-40 e a que estava subjacente a crença na inferioridade do nativo, marcada pelas teorias do darwinismo social e patente no Acto Colonial de 1930 redigido pelo mesmo Armindo Monteiro, com Salazar e Quirino de Jesus (Matos, 2006: 62-63), a convicção na superioridade do homem branco e da civilização ocidental mantém-se bem viva no luso-tropicalismo de cariz salazarista (Léonard, 1999a: 20). O luso-tropicalismo de Gilberto Freyre é, assim, de forma bastante genérica, uma teoria da hibridação sem violência, que parte do pressuposto de que há uma relação harmoniosa entre colono e colonizado, sendo o seu grande trunfo o mulato, que para os seus defensores, é o resultado visível da miscigenação (Santos, 2010: 227).

a. Noções do feminino e do masculino em *Maiá*, de Fernando Reis

Em *Maiá*, Fernando Reis perpetua uma visão paternalista e de exaltação da masculinidade e da missão civilizadora do homem branco, numa narrativa simples

¹⁹ Fernando Reis, de acordo com nota biográfica de Amândio César, nasceu em Lisboa em 1917, tendo partido para São Tomé e Príncipe em 1949, onde trabalhou, entre outros, no Centro de Informação e Turismo. O conto *Maiá* surge pela primeira vez publicada na *Colecção Imbondeiro Gigante*, em 1964 (César, 1969: 305-306).

²⁰ Sum Marky, pseudónimo literário de José Ferreira Marques nasceu em São Tomé em 1921, filho de pais portugueses. Veio ainda criança para a “metrópole”, onde permaneceu até 1929, ano em que regressa a São Tomé e Príncipe e onde permanece durante catorze anos. Depois, vem estudar para Lisboa, mas volta ao arquipélago em 1948, onde vai trabalhar como funcionário e gerente comercial. O conto presente na antologia é inédito (César, 1969: 351).

²¹ Armindo Monteiro foi ministro das Colónias entre 1931 e 1935 e foi um dos grandes ideólogos do império. Cláudia Castelo destaca que este “clima de «arrebamento imperial» não se vive só em Portugal. No período entre as duas guerras, a mitificação do império, através de argumentos de cariz universalista, baseados na religião ou no iluminismo, é comum a outros países (Grã-Bretanha, França, Holanda, Bélgica)” (1999: 48).

sobre um jovem português, Pedro, que se apaixona pela mulata Maiá, tudo fazendo para a cortejar, inclusive pedi-la em casamento, pedir autorização à sua mãe ou proteger o seu irmão do “capataz Silvino”, mesmo que em prejuízo do seu emprego na ilha.

O “jovem motorista” (Reis, 1969: 307) de uma escavadora em São Tomé é representado como um “menino travesso” (Reis, 1969: 307), enérgico, vigoroso, trabalhador e ajuizado. De forma consciente ou não, esta descrição é apresentada ao leitor através de Joãozinho, “menino preto” (Reis, 1969: 307), protegido por Pedro numa demanda paternalista, e que afirma que “esse branco tem muito «zuizo» na cabeça” (Reis, 1969: 308). Ao sinalizar as palavras faladas de forma diferente pelos nativos, “logicamente a partir do que seria a audição do colonizador lusitano” (Rodrigues, 2011: 1614-1615), marca-se a língua portuguesa como ferramenta de diferenciação, cristalizando a pretensa inferioridade do negro e, simultaneamente, legitimando a ação civilizadora do branco.

Pedro representa o protótipo do “homem novo”, personificando “o interesse e o olhar novos que convinha projetar sobre as colónias” (Léonard, 1999a:24). Esta representação positiva de Pedro, de pendor essencialmente moral, proporciona que se estabeleça uma hierarquia interna entre europeus e uma cisão destes face aos santomenses, num processo de construção de identidades em diferença: por exemplo, a do “capataz Silvino”, como o “mau colono”, homem violento e “duro [que] exigia um esforço sobre-humano aos seus subordinados” (Reis, 1969: 311) e construído como a “exceção” neste sistema, pelo menos no entendimento que o regime salazarista queria dar à questão.²² É interessante notar, no entanto, que esta descrição do capataz serve, também, outro objetivo, o de enaltecer a civilização superior dos colonos, através de uma oposição rígida e dicotómica entre o português trabalhador e os nativos preguiçosos, uma construção bastante comum nos discursos do regime salazarista (Matos, 2006: 87) e que constrói o nativo como em necessidade de ser civilizado pelo trabalho (cf. Jerónimo, 2010):

²² Ver Inocência Mata sobre esta questão dos “maus colonos” (1993: 192-193).

O capataz Silvino deu o sinal para o descanso [...]. As máquinas foram parando aos poucos, mas os homens que britavam pedra, os que cavavam a estrada nova e os que abriam orifícios na rocha para a dinamitarem, largaram apressadamente as ferramentas e vieram estender-se à sombra protectora da velha jaqueira. (Reis, 1969: 307)

As derrocadas mataram alguns [...], mas para os que desanimavam, lá estava o capataz Silvino a acicatá-los com os seus berros fortes que se repercutiam pelo espaço magoando como chicotadas. Para Silvino, só existia um objectivo: o fim da estrada. (Reis, 1969: 311)

Fazendo a apologia da “missão” civilizadora portuguesa, a única concepção de trabalho concebida e aceite oficialmente pela metrópole vai ser a concepção normativa e produtivista exigida pelo capitalismo europeu, que classifica o *Outro* como improdutivo e que, naturalmente, invisibiliza diferentes cosmogonias e outras noções de trabalho também presentes no espaço colonial. Segundo esta lógica, identificada por Boaventura de Sousa Santos como um dos cinco modos de produção de não-existência,

O trabalho produtivo é o trabalho que maximiza a geração de lucros igualmente num dado ciclo de produção. [...] A não-existência é produzida sobre a forma do improdutivo que, aplicada à natureza, é esterilidade e, aplicada ao trabalho, é preguiça ou desqualificação profissional. (Santos, 2010: 97)

A representação do capataz Silvino em oposição à descrição de Pedro obriga a análises que vão para além de uma história colonial apresentada como aparentemente binária, e cuja estrutura maniqueísta necessita ser desconstruída (cf. Cooper e Stoler, 1997). De facto, a figura do capataz neste conto sugere duas interpretações, não necessariamente opostas: por um lado, destaca a posição privilegiada ocupada pelo colono que, inserido num sistema mercantilista do trabalho, conduz “inexoravelmente o nativo a trabalhar nos termos definidos pelos interesses económicos associados à administração colonial portuguesa” (Jerónimo, 2010: 91) mas, por outro lado, é sintomática, também, do processo de alienação a

que a relação colonial sujeita colonos e colonizados. De acordo com o narrador, aquele “homem duro” e “invulnerável”, era “sempre o primeiro a chegar e o último a partir. Parecia feito de granito da sua montanha natal” (Reis, 1969: 311).

Tal como acontece com o capataz Silvino, também a representação de Maiá, “jovem mulata” (Reis, 1969: 307), irmã de Joãozinho e objeto da admiração do motorista português, é construída em confronto com a imagem de Pedro:

O rosto de Maiá era correcto, de linhas suaves e os seus olhos eram grandes, negros e pestanudos, expressivos. O cabelo, preto e brilhante, quase liso, surgia-lhe debaixo do lenço azul artisticamente disposto. Tinha um sorriso espontâneo que lhe mostrava os dentes alvos, bonitos, a contrastarem com a pele bronzeada. Era alta, roliça, de carnes rijas. (Reis, 1969: 309-310)

A descrição e a iconografia das mulheres negras e neste caso em particular, de Maiá, remete exclusivamente para um esboço das suas características físicas e do seu corpo, estereotipado numa sensualidade frequentemente atribuída à mulher negra (Boehmer, 2005: 73) e construindo-a personagem esvaziada no que diz respeito às suas qualidades morais e valores (Mata, 1993: 188-189). Neste sentido, julgo que a sua presença na narrativa é requerida apenas como auxílio na definição do europeu (Mata, 1993:163), que se define em oposição ao *Outro*, isto é, que só sabe quem é, se souber, à partida, o que não é; e o que não é, neste caso, é o nativo ou a nativa.

Aprisionada num corpo reificado e descrito, de acordo com Inocência Mata (1993: 164), segundo o padrão de beleza europeu e iluminista, as marcas da sua alteridade vêem-se negadas e, portanto, constituem-se ausências. A opção por este tipo de representação justifica-se como mecanismo de transferência de metáforas e símbolos familiares aos europeus para descrever contextos desconhecidos tornando-os, assim, inteligíveis: é uma forma de oferecer o mundo colonial “em casa” (Mata, 1993: 163-164; Boehmer, 2005: 18). No entanto, esta redução do *Outro* ao mesmo é apenas uma das estratégias de subalternização e dominação do nativo, porque embora aparentemente paradoxal, a construção e constante reprodução da diferença era outra das armas de controlo colonial (Bhabha, 2007). A diferente

maneira como Maiá se expressa em língua portuguesa vai separá-la, indelevelmente, dos colonos brancos, encapsulando-a numa pretensa inferioridade. Decalcando as suas reflexões de Johannes Fabian, Francisco Noa observa na literatura colonial a permanência de uma hierarquia pronunciada, em que o branco considera o nativo como seu simultâneo e não como seu contemporâneo:

A presença empírica do *Outro* torna-se a sua ausência teórica, um truque de mágica que é realizado com a ajuda de um conjunto de dispositivos que têm o objectivo comum e a função de manter o *Outro* fora do Tempo do observador. E, aí, enquanto forma de silenciamento e domínio do *Outro*, o discurso antropológico tal com o discurso colonial, torna-se antropofágico, consagrando, por conseguinte, a disjunção «West»/«Rest.» (2002: 170)

Parece paradoxal que a “missão civilizadora” por parte do homem branco preconizasse uma suposta evolução do “nativo” e da “nativa”, assimilando-o ao mesmo, mas obrigando-o a permanecer o *Outro* através de uma orgia classificatória, em que a cor da pele surge como signo cultural da diferença e da discriminação. A invenção do conceito de raça²³ e a construção do estereótipo desempenham, neste domínio, um poderoso processo de discriminação e de legitimação da dominação sobre o sujeito colonizado:

O estereótipo não é uma simplificação por ser uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma imobilizada, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do *Outro* autoriza), constitui um problema para a *representação* do sujeito nas suas significações das relações psíquicas e sociais. (Bhabha, 2005: 155)

A relação colonial surge, assim, nos termos enunciados por Homi Bhabha, mais uma vez mediada pelo estereótipo: uma forma de nomear o *Outro* sem que este constitua uma ameaça, porque o *Outro* permanece sempre o *Outro*, nos termos em que o colonizador escolhe enunciá-lo. O que o poder colonial faz por ignorar é que o

²³ Ver, sobre este assunto, Patrícia Ferraz de Matos e *As côres do Império. Representações raciais no Império Colonial Português* (2006).

estereótipo não é fixo e exige uma constante repetição e reafirmação, porque o *Outro* o interroga e resiste, rompendo a ilusória fantasia colonial de um controlo de poder absoluto (Bhabha, 2005: 148-158; Santos, 2010: 219-221). Desta forma, a imagética associada a Pedro surge em contraponto com a de Maiá ou Joãozinho, exaltando os princípios e valores do colonizador português que este encarna - o de jovem empreendedor, honesto e sem preconceitos de raça, diferença sexual ou classe.²⁴

Pedro era bem o tipo de operário dos bairros lisboetas. Afável, comunicativo, sempre pronto a bater-se por uma causa justa, ou para se desafrontar, mas também muito capaz de se enternecer facilmente. (Reis, 1969: 310)

Pedro continuava a banhar-se nas águas tépidas e tranquilas da baía e a cortejar a jovem mulata sem se atrever a falar-lhe de amor. (Reis, 1969: 311)

Maiá esperava impacientemente que aquele branco tão perfeito, tão jovem e tão bondoso, lhe falasse de amor, surpreendida com tanto acanhamento num homem desembaraçado. (Reis, 1969: 312)

Quando Pedro decide finalmente declarar-se a Maiá, esta, surpreendida pede-lhe que não brinque com ela, pois “é filha de branco” e não se “faz caçoadas com filha de branco”, vincando o facto de o colono ter outra mulher em Portugal: “Senhor tem menina branca em Lisboa à espera que senhor volte” (Reis, 1969: 313). É desta forma que, neste conto, a mulher europeia é referida; apenas de passagem, e por Maiá, que sabe ser prática comum em São Tomé e Príncipe os brancos arranjam

²⁴ O mesmo sucede com o “engenheiro” responsável pela obra (Reis, 1969: 308-309), descrito novamente por Joãozinho como sendo “muito bom”, por falar “mansinho” e “nunca ralha[r] com o pessoal”(Reis, 1969: 308-309) . Aqui, terá que ser tida em consideração a hierarquia de classe, uma vez que colonos e colonizados não constituem blocos independentes e homogéneos de interesses comuns. Para todos os efeitos, Pedro é um operário e não um funcionário administrativo e daí que, talvez, a sua “solidariedade” para com o povo colonizado possa ser entendida no contexto de outras lutas, em que presumivelmente estaria empenhado, como, por exemplo, as lutas do proletariado e do movimento operário e que, necessariamente, contribuiriam para informar o seu pensamento e a sua forma de interagir na sociedade colonial.

“samous – companheiras nativas” (Reis, 1969: 311), que depois abandonam para casar com uma mulher branca e europeia.²⁵

No contexto do luso-tropicalismo, a mulher branca funciona como elemento que distancia o colonizador da colonizada, perturbando a “espontânea” inclinação do português para as harmoniosas relações com as mulheres nativas. Sendo-lhe atribuída uma função meramente coadjuvante, que silencia as diferentes formas como estas mulheres participavam ativamente na vida das colónias, a representação presente neste conto constrói a mulher europeia como ausente da narrativa. No entanto, esta é sempre uma marginalidade relativa quando em comparação com aquela que a que são votadas a maior parte das mulheres negras (Blunt e Rose, 1994: 12; Stoler, 1998: 344), isto porque os privilégios de classe e raça têm que ser tidos em conta nesta equação.²⁶ Quando representada, a ação das mulheres colonas concretiza-se estabelecendo a sua superioridade racial em relação à mulher nativa, como sucede com Maria Joana e San Plenta no conto *O Parto*, também de Fernando Reis (1970) ou com as vizinhas brancas de Carlos, em *Angelina*, de Sum Marky.

O desejo manifesto de Pedro por casar com Maiá, embora esta recuse, preferindo “amigar” e invocando o casamento como uma “coisa séria”, de respeito para com Deus, constitui um mecanismo de legitimação que pretende simbolizar o sucesso da evangelização em territórios coloniais, omitindo, simultaneamente, a coexistência de múltiplas religiões em São Tomé e Príncipe, fruto do complexo processo de povoamento das ilhas (Margarido, 1980; Caldeira, 1999).

A mensagem veiculada pela representação da paixão de Pedro e Maiá vai ao encontro do esforço propagandístico do regime em divulgar a nova ideologia de uma colonização singular portuguesa de cariz miscigenante, que “insistia na suposta

²⁵ O regime de “concubinato” era, de facto, o acordo doméstico dominante nas colónias europeias (Stoler, 1998:348). Sobre este assunto ver também o estudo de Arlindo Caldeira (1999): *Mulheres, Sexualidade e Casamento em São Tomé e Príncipe (Séculos XV-XVIII)*.

²⁶ O conceito de interseccionalidade (*intersectionality/interseccionalidad*) poderá ser útil neste contexto, pois oferece, de acordo com Floya Anthias (2009: 5), possibilidades de uma análise integrada da formação da identidade pelas suas interconexões entre múltiplas dimensões sociais (diferença sexual, classe, raça, etnia, nacionalidade, etc.), alertando, em simultâneo para as diferentes posições ocupadas pelos sujeitos nos termos de uma multiplicidade de identidades (Anthias, 2009: 14). Esta teoria aponta, portanto, para “identidades em transição” (Knudsen, 2006: 61), cujo objetivo é desestabilizar e desconstruir hierarquias, homogeneizações e universalismos relacionados com a diferença sexual, a classe ou a etnicidade (Knudsen, 2006: 64-74).

originalidade dos portugueses para se fundirem na vida local, se integrarem” e fazendo a apologia “da mistura entre raças [que] contrastava singularmente com o discurso oficial da «mística imperial» durante a década de trinta, discurso impregnado de darwinismo social” (Léonard, 1999b: 37-38).

Contudo, sendo esta, de facto, uma jogada ilusória, o discurso de inferiorização do negro vai perversamente continuar presente, através de representações em que o próprio se enuncia em termos que vão confirmar a sua subalternidade (Santos, 2010: 214). Maiá, por exemplo, escolhe afirmar-se perante Pedro pela sua afiliação ao pai, um “branco bom”, que a teria tornado uma “senhora”, se não tivesse morrido (Reis, 1969: 320).²⁷ Neste sentido, Inocência Mata afirma que se dá “a inscrição no texto literário do texto ideológico” (Mata, 1993: 119) pois a evolução de Maiá por ação da missão civilizadora portuguesa é, neste caso, interrompida pela morte do pai e não pela sua rejeição (cf. Mata, 1993:120), o que confirma a aptidão para a convivência inter-racial do colono que o Estado Novo pretendia fazer crer, destacando, simultaneamente, a apologia de uma “evolução” apenas possível pelo contacto com o europeu, neste caso, o português.²⁸

As intenções de Pedro para com Maiá, que não contemplam a possibilidade da resistência e subversão doméstica, ficam explícitas no diálogo com San Zuana, sua mãe:

Vossemecê, sabe, um homem não pode estar, aqui, sozinho. Esta vida de vadio, sem quer quem olhe por mim, pela minha roupa, quem me pregue um botão, quem faça um chá se estiver doente... [...] Resolvi arranjar uma «samou», como os meus companheiros. A Maiá é uma boa menina: sossegada, educada, asseada, não como essas que andam p’rái... (Reis, 1969:320)

Dá-se, desta forma, a construção da esfera doméstica como espaço “feminino”, e Pedro atribui a Maiá as funções e tarefas tradicionalmente associadas às mulheres numa sociedade patriarcal: limpar, costurar, cozinhar, cuidar, entre

²⁷ De acordo com Inocência Mata, “a integração mais conseguida [por parte do colono] é ser reconhecido pela comunidade nativa como <<branco bom>>” (1993: 183), o que de facto sucede com o pai de Maiá e com o próprio Pedro.

²⁸ Ver Matos sobre este assunto (2006: 251).

outras.²⁹ Assim, invisibiliza lógicas outras pelas quais estas mulheres participam nos diferentes espaços privados e públicos da colónia, marginalizando-as e remetendo-as para um espaço próprio que pode ser, segundo Alison Blunt e Gillian Rose, o gueto, o armário, o doméstico, o harém ou a colónia (2004: 16).

Num movimento duplo entre o desejo e a rejeição do *Outro*, Pedro vai ainda distinguir social e hierarquicamente Maiá das outras nativas, reconhecendo-lhe um estatuto diferente por ser “sossegada, educada, asseada [e] não como essas que andam p’rái” (Reis, 1969: 318). De facto, a preguiça e a falta de cuidados e de higiene dos povos colonizados eram estereótipos bastante comuns na altura (Matos, 2006: 127) e o discurso do colono português, traduzindo uma conceção da feminilidade herdeira de um sistema profundamente patriarcal, sexista e ocidental, vai reproduzir essas estratégias de subalternização e dominação dos nativos, continuando, neste caso, especificamente, a silenciar as experiências e os corpos das mulheres colonizadas.

Paradoxalmente, a mãe de Maiá vai instituir-se como figura com poder de decisão sobre o destino da filha e, conseqüentemente, de Pedro, invertendo a sua condição de pretensa invisibilidade na sociedade colonial e denunciando, simultaneamente, a inverosimilhança da construção dos nativos como um bloco homogéneo constituído por indivíduos de interesses e vontades comuns. De facto, não obstante a retórica de Pedro, San Zuana vai desaprovar a relação proposta pelo colono, pois não acredita que este possa sustentar Maiá, preferindo, segundo a rapariga, que esta amigue “com um branco velho, administrador da roça. Esse branco é muito rico, roça dele é muito grande” (Reis, 1969: 314). O corpo “colonizável” de Maiá é, portanto, a sua garantia de mudança de vida e ao mesmo tempo, sinónimo da anulação da sua subjetividade. Maiá é, por conseguinte, encarada como uma mercadoria de troca, um objeto sexual, não só pelos homens,

²⁹ Sobre a constituição de espaços patriarcais e sexuais e a organização política do espaço colonial de acordo com as categorias de raça, classe e diferença sexual, consultar Blunt e Rose (2004). Para uma problematização do conceito de “patriarcado”, ver Sylvia Walby, pois embora esta localize as suas reflexões exclusivamente no campo das sociedades ocidentais, estas trazem algumas pistas interessantes para se pensar as diferentes estruturas que constituem este sistema de dominação e as distintas formas que este pode assumir (1990). Sobre o patriarcado em sociedades africanas ver, em particular, a introdução de Molaria Ogundipe-Leslie em *Re-creating Ourselves: African Women & Critical Transformations* (1994).

como também pela sua mãe; Pedro afirma mesmo que “esta lhe negara a filha para a vender ao velho que lhe pagava mais” (Reis, 1969: 321).³⁰

O simbolismo do corpo da mulher negra é um mecanismo discursivo que contribui também para reificar os nativos na sua tradição, no seu “atraso”, como é encarado pelos colonizadores, sendo bastantes vezes utilizadas, na literatura colonial, metáforas falocêntricas de penetração dos corpos e das terras (Boehmer, 2005: 89), numa “relação metonímica e metafórica entre a terra e a mulher” (Noa, 2002: 316). E assim, o *Outro* sexual, racial, cultural e civilizacional, como afirma Francisco Noa, “acaba por ser uma presença ausente, pois é uma visão tendencialmente preconceituosa que está por detrás da sua composição” (Noa, 2002: 298). Retornamos a Gayatri Spivak (1988), agora não para perguntar se o subalterno pode falar, resposta que sabemos ser afirmativa, mas para perguntar se o subalterno é ouvido e, nesse caso, onde está a sua voz na narrativa, para que seja possível dialogar *com*, ao invés de falar *por* ele. Em sintonia com a académica indiana, Jenny Sharpe afirma em *Allegories of Empire. The Figure of Woman in the Colonial Text*, que se as mulheres surgem silenciadas nestes discursos, não é porque não tenham voz, mas porque a narrativa falha propositada ou inconscientemente em devolver-lhes a ação sobre o seu próprio destino e história (1993: 131).

A presença de manifestações de resistência é importante neste contexto, como o vai ser, também, de forma mais visível, em *Angelina*, de Sum Marky. Neste contexto, a noção de resistência que me parece pertinente problematizar é aquela formulada por Lila Abu-Lughod. A antropóloga, em sintonia com James C. Scott (1990), privilegia a análise de formas de resistência locais e do quotidiano, previamente desvalorizadas ou negligenciadas a favor de ações colectivas de grande impacto (Abu-Lughod, 1990: 41). Parafraseando a autora, a tendência para romantizar a resistência como sinal inequívoco da ineficácia dos sistemas de poder ou como manifestação da resiliência e criatividade do espírito humano é uma leitura que elide as diferentes formas de resistência que podem coexistir num mesmo

³⁰ Tendo em consideração que as mulheres africanas não são sujeitos passivos como grande parte da historiografia quis fazer crer, obviamente que haverá casos em que, como recorda Molara Ogundipe-Leslie, é a própria mulher que deseja este tipo de relação, nomeadamente por questões de estatuto e ascensão social (1994).

espaço (Abu-Lughod, 1990: 42). Sendo assim, argumentando a favor do uso da resistência como “diagnóstico do poder” (Abu-Lughod, 1990: 42), Lila Abu-Lughod vai inverter a asserção de Foucault, “Onde há poder, há resistência”, em “Onde há resistência, há poder” (Abu-Lughod, 1990:42), expandindo, desta forma, o leque de estratégias metodológicas específicas para estudar o poder em situações contextuais e determinadas, evitando assim teorias reducionistas do poder (Abu-Lughod, 1990: 53).

O desafio de se repensar a resistência, lançado pela antropóloga, permitiria, portanto, perceber quais as relações de poder e dominação que estão em jogo em cada espaço de contestação, assim como as entretecidas formas e múltiplas dimensões que estas assumem ao longo de complexas dinâmicas históricas.

De facto, também na literatura colonial se revela importante escapar às dicotomias que encapsulam a realidade das mulheres numa oposição simplista vilãs/vítimas e encontrar outras formas de analisar estas representações segundo um modelo complexo que tenha em conta o seu poder e desejo e, por outro lado, as restrições de género, classe e a subordinação sexual a que estão submetidas (Sharpe, 1993: 11; Ferreira, 1998: 647;654).

Maiá, por exemplo, recusa seguir o destino escolhido pela sua mãe e resiste à decisão da progenitora escolhendo unir-se a Pedro, no final do conto, num acto de hibridismo e comunhão racial concretizado na praia e carregado de simbolismo (*cf.* Mata, 1993: 180). No entanto, este volta-face narrativo não deve ser romantizado, mas visto como ferramenta útil ao escritor para, mais uma vez, reafirmar o ideal luso-tropicalista de uma “colonização bem sucedida” (Noa, 2002). A mulher santomense surge, neste contexto, e num pendor exótico, como motivo que funde o colono à vida em África. Obviamente, que não quero com isto dizer que não houvesse lugar para efetivas relações de amor na sociedade colonial, mas não partiam de uma natural predisposição do português nem eram tão frequentes como a ideologia salazarista, a partir dos anos cinquenta, pretendia fazer crer.³¹

³¹ Para além disso, a mestiçagem, “não sendo uma prática circunscrita ao ultramar português, também não pode ser vista como um indício de convivência pacífica, fraterna e igualitária entre pessoas de raças diferentes” (Castelo, 1999: 42). Ver Boaventura Sousa Santos (2010: 226-231) e Eduardo Mondlane sobre este tópico (2011: 309-332).

Apesar da sistemática produção de ausências e do esforço controlador do colono, a presença do *Outro* ou do subalterno faz-se presente na escrita imperial (Boehmer, 2005: 21), pois as representações do encontro colonial não são totais, lineares ou unívocas, mas contemplam a ambivalência de que fala Homi Bhabha (2005). Sendo assim, é necessário ter em conta “que a hegemonia do poder colonial nunca é completa” (Ribeiro, 2004: 144) para não reificar e perpetuar metanarrativas hegemónicas da alteridade, que legitimam o discurso colonial (Blunt e Rose, 1994: 12).

b. Noções do feminino e do masculino em *Angelina*, de Sum Marky

Em *Angelina*, de Sum Marky, a mulher nativa é constituída ausente pela ênfase dada ao protagonista masculino, Carlos Pinto, gerente comercial em São Tomé e Príncipe. De facto, também em *Maiá*, apesar dos contornos distintos da narrativa, a história que é retratada é a história do colono, o que contribui para a construção de discursos em que se dá um processo de imposição e anulação do sujeito nativo.

Angelina abre com uma sequência em que é descrito ao leitor o estado de espírito do colono português, que jaz melancólico e ansioso no seu quarto, incapaz de se divertir, mesmo num sábado à noite – “e isso por causa dessa moça chamada Angelina” (Marky, 1969: 353). A história de Angelina é, à semelhança da de *Maiá*, bastante simples e sem grandes artifícios narrativos, girando em torno do esforço de Carlos Pinto em conquistar a “esquiva” Angelina.

Angelina recusa amigar-se, resistindo aos avanços do colono, que “maldosamente” (Marky, 1969: 354) tenta tocar-lhe nos seios quando esta vai à sua loja vender “coconote” (Marky, 1969: 353). Assim, esta deixa evidente a sua resistência tanto perante as tradições locais como relativamente às relações desiguais perpetuadas pela sociedade colonial, abrindo lugar a um espaço de contestação: “Angelina queria casar, com um moço branco ou preto, sem querer saber dos costumes da terra” (Marky, 1969: 354).

Sentindo-se despeitado pela inusitada rejeição, pois “não havia rapariga nativa que não estivesse pronta a amigar com Carlos Pinto, um branco importante” (Marky,

1969: 354), este decide resolver a questão levando um conjunto de mercadorias da sua loja a casa de Angelina, para propor aos seus pais que permitissem que se amigasse com a filha, proposta que eles prontamente aceitam, de acordo com o narrador. À semelhança de *Maiá*, também aqui os pais de Angelina dispõem, aparentemente, de poder de decisão sobre o futuro da filha, como de resto, afirma Arlindo Caldeira, acontecia frequentemente nos processos de casamento em São Tomé e Príncipe e noutras sociedades africanas, onde “o consentimento da mulher é considerado irrelevante” (1999: 56).

A imagem da nativa remete-nos para um quadro de “sexualidade insinuante” (Matos, 2006: 130) que por artes “mágicas” perturba Carlos de forma profunda; de acordo com Patrícia Matos, “é suposto [as mestiças] encantarem os brancos pela sua beleza e por possuírem algo considerado um feitiço (herança africana)” (Matos, 2006: 133). Carlos vai, assim, hiper-sexualizar (Matos, 2006: 130) o corpo feminino de Angelina, demonstrando querer instrumentalizá-lo a seu bel-prazer. Sem esconder o preconceito e a crença na sua subalternidade (Mata, 1993: 181), a raça e o racismo emergem como eixos centrais deste sistema de classificação etnocêntrico:

Menos casar, é claro. Que se diria na cidade, entre os brancos, se ele casasse com uma negra? O patrão, se o soubesse em Lisboa, até era capaz de vir às pressas para o despedir. (Marky, 1969: 356)

Era já noite cerrada, quando entrou na cidade. Tudo exactamente como previra. Não havia senhoras brancas à janela a observar o que se passava [a sua chegada com Angelina à cidade]. (Marky, 1969: 359)

A conduta de Carlos surge, portanto, em contraponto com a descrição que é feita de Pedro, em *Maiá*, não como o “bom colono”, honesto e predisposto a uma relação inter-racial oficial, mas como um homem que pretende apenas consumir o desejo de posse que lhe é sugerido pela presença de Angelina.³² Neste conto, como afirma Inocência Mata, “a relação miscigenante surge cruelmente física” (2010: 121)

³² Com Sum Marky, ao contrário de Fernando Reis, dá-se, de acordo com Inocência Mata, “a antinaturalização dessa apetência miscigenante dos colonos”, embora isto não signifique que estigmatize essa relação (1993: 126-127).

e a linha do Equador desponta como linha abissal (Santos, 2009: 23-72), onde do outro lado não há lei nem regras e reina a selvajaria. Nesse sentido, Angelina pode ser entendida como o elemento responsável por conduzir o colono ao outro lado dessa linha, transformando-o na antítese do colono promovido pelo discurso oficial luso-tropicalista. Aqui, a relação harmoniosa é estilhaçada e revelada como sendo exclusivamente ideológica e fantasiosa, fruto de um regime que via no discurso de Freyre “a fórmula mágica para justificar a permanência de Portugal nas terras africanas” (Ribeiro, 2004: 155).³³

Mais uma vez, através de um sistema de catalogação e construção social de matrizes coloniais, a representação da mulher nativa traduz-se num exercício que, partindo do ponto de vista do colono, estereotípica o seu corpo como passivo, reduzindo-a à vulnerabilidade da sua diferença sexual:

Angelina era linda, com o seu rosto de nariz direito e feições correctas, os olhos negros em amêndoa. E o corpo, senhores! Alta, como o pai, cintura estreita e esbelta, ancas arredondadas e pernas bem feitas, o busto perfeito. [...] O corpo de Angelina, vermelho e quente, tinha de ser dele, quaisquer que fossem os meios a empregar. [...] Feitas as contas, tudo aquilo não ia além de seiscentos escudos e com o desconto ainda sairia mais barato. Carlos Pinto, contente, concordava com tudo, só exigindo uma coisa em troca: pressa, muita pressa. Noite como a da véspera, não podia suportar. (Marky, 1969: 355-357)

O dispositivo de silêncio estrutural que nas narrativas coloniais é atribuído aos nativos, não consegue, no entanto, vingar na totalidade, como vimos, e Angelina é um caso paradigmático desta situação. Embora aparentemente submissa à vontade tanto dos seus progenitores, como de Carlos, o que ia ao encontro das expectativas do português [“Angelina continuava de cabeça vergada, como se estivesse pronta a aceitar todas as decisões por mais absurdas que fossem” (Marky, 1969: 357)], no final da narrativa, o leitor descobre ser esta postura um jogo

³³ O facto de esta doutrina “vir da mão de um ex-colonizado, embora, na verdade, pouco o tivesse realmente sido” foi, de acordo com Margarida Calafate Ribeiro, um trunfo para o regime salazarista (2004: 157), o que não pode ser colocado de parte no estudo das dinâmicas do aproveitamento da obra de Freyre pelo Estado Novo.

estratégico para conseguir enganar o colono e fugir de sua casa e, conseqüentemente, também do seu controlo e domínio:

A porta estava apenas encostada e ele deixou-se ficar deitado, à espera de vê-la entreabrir-se para dar passagem a Angelina, a Deusa do corpo de bronze. [...] Continuava de olhos fixos na porta, ansiosos, procurando escutar o rumor dos pés nus na varanda. Mas tudo continuava imóvel, a porta cerrada, na quietação da noite tropical. [...] Tinha de ir buscá-la, era evidente. Ergueu-se de um pulo e vestiu as calças. A sua vontade era arremessar-se para a varanda mesmo nu em pêlo. [...] Empurrou a porta [da casa de banho] e bastou um relance de olhos para ver que o aposento estava vazio. (Marky, 1969: 360-361)

Ao ativar este mecanismo de irreverência, a mulher nativa resiste simultaneamente ao sistema colonial e patriarcal, desafiando a autoridade daqueles que o representam: Carlos Pinto e os seus próprios pais. Assim, abre-se para Angelina uma janela de possibilidades de ação e institui-se, simultaneamente, o colonialismo como um processo de contradições (Chrisman, 1994: 501) e tensões visíveis e invisíveis, que degrada tanto colonos como colonizados.

Carlos Pinto termina sozinho, enganado e frustrado com Angelina, mas acima de tudo, acaba ciente da sua exposição ao ridículo e desejoso de encobrir esta dolorosa condição perante os seus subordinados, como o cozinheiro, e perante os seus curiosos vizinhos, presentes nos “olhos atentos das irmãs do padeiro Silva, do outro lado do largo” (Marky, 1969:361):

Carlos Pinto fez um esforço para se dominar. Tinha vontade de se rojar no chão e chamar uns tantos nomes feios à ingrata da Angelina. [...] “Estúpido, estúpido!” - dizia entre dentes. Mas que raio podia fazer, se não vestir a camisa e sentar-se à mesa para jantar? E a verdade é que tinha fome, estava mesmo a morrer de fome... (Marky, 1969: 361)

Nesta representação do colono português como alienado da realidade e preso na sua própria ficção de um processo colonizador eficaz, totalizador e sem lugar à resistência:

Menos prisioneiros não estão nem a alma nem o corpo do colonizador que, assim, se vê enredado fatalmente na teia que teceu e que, na megalómana e muitas vezes esforçada imagologia de que o romance colonial se faz palco e gerador, patenteia, no contraponto da anulação e subjugação do outro, a mais patética e trágica condição: a sua própria. (Noa, 2002: 227)

Os escritos de Sum Marky acabam, assim, por subverter o imaginário colonial por detrás da ideologia salazarista do luso-tropicalismo, desmistificando os mitos e as vozes luso-tropicalistas que na altura se faziam ouvir na metrópole (Mata, 1998:149). A passividade das mulheres nativas e a sua predisposição e disponibilidade para um relacionamento com os colonos portugueses é, da mesma forma, uma asserção desmontada pelo autor neste conto. É, por estes motivos, definido como um escritor da “intervalaridade” por Inocência Mata (1998: 148; 2010: 122), que admite que este pode constituir uma ponte entre os escritos coloniais de Fernando Reis e Luís Cajão, por exemplo, e a literatura nacionalista de Tomás de Medeiros, Alda Espírito Santo e Maria Manuela Margarida, entre outros.

3. Considerações Finais

No contexto das lutas anticoloniais, o papel da cultura e da literatura, em particular, foi de extrema importância, pois foram os primeiros meios à disposição dos povos colonizados e em específico, dos escritores, para participar nessas mesmas lutas e denunciar a violenta opressão a que tinham vindo a ser sujeitos. Na opinião de Amílcar Cabral, de facto, “a libertação nacional é, necessariamente, um *acto de cultura*” (Cabral, 2011: 361). A literatura e a “língua emprestada” pelos europeus tornam-se, assim, armas de guerra, com os escritores e as escritoras a inverterem um instrumento de dominação, como as línguas imperiais, em ferramentas de denúncia e plataformas para a emancipação, restituindo ao povo a capacidade de ação sobre a sua terra (*cf.* Thiong’o, 1997: 22).

A luta para que os negros sejam encarados enquanto agentes da sua própria história, com capacidades e conhecimentos específicos, que lhes foram negados sob a forma do racismo pelo imperialismo cultural, económico e político é um processo

complexo e envolve aquilo a que Walter Mignolo e outros intelectuais latino-americanos chamam *pensamento descolonial* e *desobediência epistémica* (Mignolo, 2009: 3). No entanto, V. Y. Mudimbe alerta para o facto de, no ato de reescrever a história dos povos africanos, ser inútil tentar cortar com o passado colonial ou encará-lo com um mero apêndice, uma vez que “a tradição científica ocidental, assim como o trauma do comércio de escravos e a colonização, são parte atual da herança de África” (Mudimbe, 1988: 79) e, portanto, os seus legados não podem ser ignorados.

O monolitismo cultural preconizado pela ideologia colonial eurocêntrica, de que só pode haver uma cultura legítima, uma estética, um sentido de progresso e todas as outras sociedades podem ser hierarquizadas e categorizadas de acordo com este referente europeu (Shohat e Stam, 1994: 91) abriu caminho à literatura colonial que conta a história sempre do ponto de vista do colono, silenciando o colonizado.

O apagamento do *Outro* é, por isso, uma das grandes marcas do colonialismo. Em *Maiá* e *Angelina*, o *Outro* são precisamente estas mulheres. Sendo claro que as mulheres que dão nome aos títulos dos contos são marginalizadas e construídas como ausentes, o que é sintomático do discurso colonial em que as narrativas se inscrevem, o resgate dessas representações, especialmente no conto de Sum Marky, evidencia um potencial de transgressão das mulheres nativas e um processo de desalojamento dos discursos dominantes. Desta forma, e parafraseando Boaventura de Sousa Santos, as impossibilidades tornam-se possíveis e as ausências transformam-se em presenças (2010: 95). Num exercício importante de desconstrução da memória imperial portuguesa, estas representações oferecem possibilidades diferentes de se pensar as relações sociais e de poder vigentes na sociedade colonial de São Tomé e Príncipe, construindo conhecimentos e narrativas outras.

Referências Bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila (1990), “The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Beduin Women”, *American Ethnologist*, 17 (1), 41-55.

- ALEXANDRE, Valentim (1995), "A África no imaginário político português (séculos XIX-XX)", *Penélope*, 15, 39-52.
- ANTHIAS, Floya (2009), "Thinking through the lens of translocational positionality: an intersectionality frame for understanding identity and belonging", *Translocations*, 4 (1), 5-20.
- BHABHA, Homi K. (2005), "A Questão Outra", in Manuela Ribeiro Sanches (org.), *Deslocalizar a Europa. Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade*. Lisboa: Cotovia, 143-166.
- BHABHA, Homi K. (2007), *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- BLUNT, Allison; ROSE, Gillian (orgs.) (1994), *Writing Women and Space. Colonial and Postcolonial Geographies*. Londres e Nova Iorque: Guilford Press.
- BOEHMER, Elleke (2005), *Colonial and Postcolonial Literature*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- CABRAL, Amílcar (2011 [1970]), "Libertação nacional e cultura", in Manuela Ribeiro Sanches (org.), *Malhas que os impérios tecem*. Lisboa: Edições 70, 355-376.
- CALDEIRA, Arlindo (1999), *Mulheres, Sexualidade e Casamento em São Tomé e Príncipe (séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Edições Cosmos.
- CASTELO, Cláudia (1997), "Casa dos Estudantes do Império (1944-1965): uma síntese histórica", in AAVV., *Mensagem*. Lisboa: Associação Casa dos Estudantes do Império, 23-29.
- CASTELO, Cláudia (1999), «O Modo Português de estar no Mundo». *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Afrontamento.
- CASTELO, Cláudia (2010), "A Casa dos Estudantes do Império: lugar de memória anticolonial", in 7.º Congresso Ibérico de Estudos Africanos, 9, Lisboa, 2010 - 50 anos das independências africanas: desafios para a modernidade : actas [Em linha]. Lisboa: CEA. Consultado a 7/06/2012 e disponível em: <http://hdl.handle.net/10071/2244>.
- CÉSAR, Amândio (1969), *Contos Portugueses do Ultramar. Antologia*. 1.º vol., Porto: Portucalense Editora.
- CHRISMAN, Laura (1994), "The imperial unconscious. Representations of Imperial Discourse", in Laura Chrisman e Patrick Williams (orgs.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. Essex: Pearson Education Limited, 498-515.
- COOPER, Frederick; STOLER, Ann Laura (1997), "Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda", in Cooper, Frederick; Stoler, Ann Laura (orgs.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press, 1-56.
- FERREIRA, Ana Paula (1998), "Malhas que o império tece": literatura colonialista e mulheres no Estado Novo", in T. F. Earle (org.), *Actas do V Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas*. Coimbra e Oxford: Lidel, 647-655.
- FERREIRA, Manuel (1989), *O Discurso no Percorso Africano I: contribuição para uma estética africana*. Lisboa: Plátano.
- HALL, Stuart (1996), "When Was the «Post-Colonial»? : Thinking at the Limit", in Iain Chambers e Lidia Curti (orgs.), *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. Nova Iorque: Routledge, 242-259.

- JERÓNIMO, Miguel Bandeira (2010), *Livros brancos, almas negras: «missão civilizadora» do colonialismo português (c. 1870-1930)*. Lisboa: ICS.
- KNUDSEN, Susanne (2006), "Intersectionality – "A Theoretical Inspiration in the Analysis of Minority Cultures and Identities in Textbooks", *Caught in the Web or Lost in the Textbook*, 61-76.
- LÉONARD, Yves (1999), "O império colonial salazarista", in Francisco Bethencourt, Francisco e Kirti Chaudhuri (orgs.), *História da Expansão Portuguesa*, V, Lisboa: Círculo de Leitores, 10-30.
- LÉONARD, Yves (1999b), "O ultramar português", in Francisco Bethencourt, Francisco e Kirti Chaudhuri (orgs.), *História da Expansão Portuguesa*, V, Lisboa: Círculo de Leitores, 31-50.
- MARGARIDO, Alfredo (1980), *Estudos sobre Literaturas das Nações Africanas de Língua Portuguesa*. Lisboa: Regra do Jogo.
- MARKY, Sum (1969), "Angelina", in Amândio César (org.), *Contos Portugueses do Ultramar. Antologia*. 1.º vol., Porto: Portucalense Editora, 353-361.
- MARQUES, Alice (2004), *Mulheres de Papel. Representações do corpo nas revistas femininas*. Lisboa: Livros Horizonte.
- MATA, Inocência (1993), *Emergência e existência de uma literatura. O caso santomense*. Lousã: ALAC.
- MATA, Inocência (1998), *Diálogo com as ilhas: sobre cultura e literatura de São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Colibri.
- MATA, Inocência (2001), "A Prosa de ficção são-tomense: a presença obsidiante do colonial", *Revista de Filologia Românica*, 207-244.
- MATA, Inocência (2010), *Polifonias Insulares. Cultura e Literatura de São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Colibri.
- MATOS, Patrícia Ferraz (2006), *As côres do Império. Representações Raciais no Império Colonial Português*. Lisboa: ICS.
- MCCLINTOCK, Anne (1992), "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term «Post-Colonialism»", *Social Text*, 31/32, 84-98.
- MCCLINTOCK, Anne (1995), *Imperial Leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. Nova Iorque: Routledge.
- MENESES, Maria Paula (2009), "Justiça Cognitiva", in Gaiger et al. (orgs.), *Dicionário Internacional da Outra Economia*. Coimbra: Almedina.
- MENESES, Maria Paula (2010), "Outras Vozes Existem, Outras vozes São Possíveis", in Garcia, Regina Leite (org.), *Diálogos Cotidianos*. Petrópolis: DP. Consultado a 2/05/2012, em http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/69_Meneses.pdf.
- MIGNOLO, Walter D. (2009), "Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom", *Theory Culture & Society*, 26 (7-8), 1-23.
- MILLS, Sara (1991), *Discourses of Difference. An analysis of women's travel writing and colonialism*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

- MOHANTY, Chandra Talpade (1998), "Under Western Eyes: feminist scholarship and colonial discourses", in Anne McClintock *et al.* (orgs.), *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 255-277.
- MONDLANE, Eduardo (2011), "A Estrutura Social – Mitos e Factos", in Manuela Ribeiro Sanches (org.), *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 309-332.
- MOSER, Gerald; FERREIRA, Manuel (1983), *Bibliografia das Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*. Lisboa: Imprensa-Nacional Casa da Moeda.
- MUDIMBE, V. Y. (1988), "The power of speech", in V. Y. Mudimbe, *The invention of Africa. Gnosis, philosophy and the order of knowledge*. London: James Currey, 44-97.
- NOA, Francisco (2002), *Império, Mito e Miopia. Moçambique como invenção literária*. Lisboa: Caminho.
- OGUNDIPE-LESLIE, Molar (1994), *Re-creating Ourselves: African Women and Critical Transformations*. Nova Jersey: Africa World Press.
- PEPETELA (1993), *A Geração da Utopia*. Lisboa: Dom Quixote.
- REIS, Fernando (1969), "Maiá", in Amândio César (org.), *Contos Portugueses do Ultramar. Antologia*. 1.º vol., Porto: Portucalense Editora, 307-327.
- REIS, Fernando (1970), *Histórias da Roça*. Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural.
- RIBEIRO, António Sousa (2003), "Um centro que se sustente: ficções do império nos modernismos português e austríaco", in Ana Paula Ferreira e Margarida Calafate Ribeiro (orgs.), *Fantasmas e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*. Porto: Campo das Letras, 43-57.
- RIBEIRO, António Sousa (2010), "Pensamento Pós-Colonial", *Janus 2010. Anuário de Relações Exteriores*, 114-115.
- RIBEIRO, Margarida Calafate (2004), *Uma História de Regressos. Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*. Porto: Afrontamento.
- RODRIGUES, Flávia Arruda (2011), "Prémio de Literatura da Agência Geral das Colónias: uma ferramenta de dominação do Estado Novo Português", in Anais do XXII Congresso Internacional da ABRAPLIP. Consultado a 11/05/2012, em http://www.abraplip.org/anais/documentos/comunicacoes_orais/flavia_arruda_rodrigues.pdf.
- ROSAS, Fernando (1995), "Estado Novo, império e ideologia imperial", *Revista de História das Ideias*, 17, 19-32.
- ROSTOW, W. W. (1971), *Politics and the Stages of Growth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAID, Edward (1993), *Culture and Imperialism*. Nova Iorque: Vintage Books.
- SAID, Edward (2004), *Orientalismo*. Lisboa: Edições Cotovia.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2009), "Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: CES/Almedina, 23-72.

- SANTOS, Boaventura Sousa (2010), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- SCOTT, James C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven e Londres: Yale University Press.
- SHARPE, Jenny (1993), *Allegories of Empire. The figure of Woman in the Colonial Text*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SHOHAT, Ella; STAM, Robert (1994), *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- SPIVAK, Gayatri (1988), "Can the subaltern speak?", in Cary Nelson e Lawrence Grossberg (orgs.), *Marxism and the Interpretations of Culture*. Basingtoke: Macmillan Educational, 271-316.
- STOLER, Ann Laura (1998), "Making Empire Respectable: the politics of race and sexual morality in twentieth-century colonial cultures", in Anne McClintock et al. (orgs.), *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 344-373.
- THIONG'O, Ngugi Wa (1997), *Writers in Politics: a re-engagement with issues of literature and society*. Londres: Heinemann.
- WALBY, Sylvia (1990), *Theorizing Patriarchy*. Londres e Massachusetts: Basil Blackwell Inc.