

# UMA FÊNIX RENASCIDA DAS "CINZAS DA MALDIÇÃO": POESIA E HISTÓRIA MOÇAMBICANA EM "O GRITO NEGRO", DE JOSÉ CRAVEIRINHA

José Lucas Góes Benevides<sup>1</sup>

Delton Aparecido Felipe<sup>2</sup>

Sandro Adriano da Silva<sup>3</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo discutir algumas relações entre história e literatura com base na análise do poema "Grito negro", do escritor moçambicano José Craveirinha. Procura-se apresentar a hipótese de que o eu lírico perpetra uma interpretação do processo de colonização e descolonização de Moçambique após aproximadamente quatro séculos de domínio português, marcado estruturalmente pela escravidão e imperialismo. No poema há uma ressignificação da história do país recém-independente que teria renascido das cinzas, a metáfora alusiva ao fim do domínio imperialista português após cinco anos de guerra pela independência de Moçambique que ocorreu em 25 de julho de 1975.

**Palavras-chave:** Literatura e História africanas. Moçambique. José Craveirinha. Poesia.

**Abstract:** This article aims to discuss some relationships between history and literature from the analysis of the poem "Grito negro", by the Mozambican writer José Craveirinha. It is tried to present the hypothesis that the lyrical I performs an interpretation of the process of colonization and decolonization of Mozambique after approximately four centuries of Portuguese rule, marked structurally by the slavery and imperialism. In the poem there is a re-signification

<sup>1</sup> Graduado em História pela Universidade Estadual do Paraná - Campus de Campo Mourão, Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Literários. E-mail: joselucasgoesbenevides@gmail.com

<sup>2</sup> Pós-Doutor em Culturas, Fronteiras e Populações, Professor do Departamento de História e do Mestrado Profissional de História da Universidade Estadual de Maringá. E-mail ddelton@gmail.com

<sup>3</sup> Doutorando em Literatura e Professor do curso de Letras da Universidade Estadual do Paraná – Campus de Campo Mourão. E-mail: profsandrounespar@gmail.com

of the history of the newly independent country that would have been reborn from the ashes, the metaphor alluding to the end of Portuguese imperialist rule after five years of war for the independence of Mozambique that occurred on July 25, 1975.

**Keywords:** African Literature and History. Mozambique. José Craveirinha. Poetry.

### **Grito Negro**

Eu sou carvão!

E tu arrancas-me brutalmente do chão  
e fazes-me tua mina, patrão.

Eu sou carvão!

E tu acendes-me, patrão,  
para te servir eternamente como força motriz  
mas eternamente não, patrão.

Eu sou carvão

e tenho que arder sim;  
queimar tudo com a força da minha combustão.

Eu sou carvão;

tenho que arder na exploração  
arder até às cinzas da maldição  
arder vivo como alcatrão, meu irmão,  
até não ser mais a tua mina, patrão.

Eu sou carvão.

Tenho que arder

Queimar tudo com o fogo da minha combustão.

Sim!

Eu sou o teu carvão, patrão.

O poema “Grito negro”, de José Craveirinha, traz as marcas estéticas e históricas de uma literatura pós-colonial. De acordo com Bonnici (2005, p.35-37), essa literatura concerne a toda a produção dos povos colonizados pela Europa entre os séculos XV e XX, que retrata os efeitos do processo de colonização e descolonização. Dessa forma, o pós-colonialismo literário é engendrado pela historicidade das práticas culturais, políticas e econômicas das relações entre as metrópoles e colônias no período de colonização e pós-colonização. No que concerne especificamente a práticas culturais, a literatura ocupa um lugar proeminente. Como ressalta Chaves,

Com vínculos tão fortes com a História, a literatura funciona como um espelho dinâmico das convulsões vividas por esses povos. Nela refletem-se de maneira impressionante os grandes dilemas que mobilizam a atenção de quem tem a África como objeto de preocupação: relação entre a unidade e diversidade, entre o nacional e o estrangeiro, entre o passado e o presente, entre a tradição e a modernidade (CHAVES, 2005, p. 221).

Nesse contexto, o que se denomina ‘literatura africana’ em sentido mais amplo, historicamente denuncia a política colonial europeia e sua ideologia em projetar suas referências sociais e culturais sobre os povos colonizados, forjando uma representação eurocêntrica do continente africano como uma grande selva repleta de animais exóticos e de seres semi-humanos. Sabe-se que tal política colonialista não somente destituiu os autóctones de seus espaços geográficos, mas também de sua memória cultural, proscrita pelos juízos de valor próprios da ideologia colonial. (BONNICI, 2005, p. 20). Como retrata Edward Said, o discurso colonial europeu

[...] sobre a África, a Índia, partes do Extremo Oriente, Austrália e Caribe; considero esses discursos africanistas e indianistas, como foram chamados, parte integrante da

tentativa europeia geral de dominar povos e terras distantes, e, portanto, relacionados com as descrições orientalistas do mundo islâmico, bem como com as maneiras específicas pelas quais a Europa representa o Caribe, a Irlanda e o Extremo Oriente. O que há de marcante nesses discursos são as figuras retóricas que encontramos constantemente em suas descrições do “Oriente misterioso”, os estereótipos sobre “o espírito africano” (ou indiano, irlandês, jamaicano, chinês), as ideias de levar a civilização a povos bárbaros ou primitivos, a noção incomodamente familiar de que se fazia necessário o açoitamento, a morte ou um longo castigo quando “eles” se comportavam mal ou se rebelavam, porque em geral o que “eles” melhor entendiam era a força ou a violência; “eles” não eram como “nós”, e por isso deviam ser dominados. (SAID, 1993, p.5).

Com efeito, podemos afirmar que a literatura pós-colonial, em sua ampla gama de manifestações literárias, reivindica a preferência pelos efeitos dos eventos de povos colonizados e cria uma estética a partir do excluído, que, de maneira geral, é a consciência do apagamento da cultura e das identidades desses povos. Destarte, as criações das narrativas e poéticas literárias na cultura africana têm sobretudo o objetivo de desconstruir estereótipos eurocêntricos histórica e ideologicamente construídos e promover uma ruptura com o discurso colonizador. De acordo com Matta (2007),

O modelo pós-colonial é ainda caracterizado pelo recurso à História recente e remota – colonial e nacionalista, ambas, afinal, “oficiais” em suas espaço-temporalidades; porém, não com o figurino de uma recordação nostálgica ou necessariamente canibalesca: essa rememoração pode ser irônica e paródica, no sentido em que a paródia é uma forma intertextual, uma interlocução com o texto da doxa que se pretende transgredir para ultrapassar (p.35).

Nessa perspectiva, ao se analisar a produção literária dos países africanos de língua portuguesa é necessário levar-se em conta que Portugal foi o primeiro Estado europeu a iniciar a expansão marítima, tendo

54 BENEVIDES, J.L.G.; FELIPE, D.A.; SILVA, S.A.. Uma fênix renascida... estabelecido feitorias no litoral ocidental do continente africano desde o século XV, mantendo domínios coloniais naquele continente até a década de 70 do século XX. Trata-se, portanto, de mais de quatro séculos de domínio português sobre países africanos como Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe (HERNANDEZ, 2005).

No que concerne à significativa parte da produção literária pós-colonial dos países africanos de língua portuguesa, a oposição ao discurso colonizador é recorrente. Esse movimento busca tanto desconstruir os estereótipos eurocêntricos sobre a cultura dos povos colonizados por portugueses, quanto construir uma identidade autônoma, distante dos estigmas tributários ao eurocentrismo que legitimava, guardadas as devidas proporções, tanto a escravidão quanto o imperialismo. Essa reivindicação faz dessa literatura uma relevante forma de expressão identitária da África Contemporânea, pois

O pós-colonial pressupõe, por conseguinte, uma nova visão da sociedade que reflete sobre a sua própria condição periférica, tanto a nível estrutural como conjuntural. Não tendo o termo necessariamente a ver com a linearidade do tempo cronológico, embora dele decorra, pode entender-se o pós-colonial no sentido de uma temporalidade que agencia a sua existência após um processo de descolonização – o que não quer dizer, a priori, tempo de independência real e de liberdade, como prova a literatura que tem revelado e denunciado a internalização do outro no pós-independência (MATTA. 2007, p.35)

Como argumentam Mendonça (2002) e Gomes (2011), as heranças sociais da escravidão e as consequências do imperialismo são temáticas recorrentes na produção de poetas e poetisas das literaturas africanas de língua portuguesa. São os casos de Marcelo Veiga, António Jacinto, Francisco José Tenreiro, Alda Espírito Santo, Marcelino dos Santos, José

Craveirinha, Noémia de Sousa, Virgílio de Lemos, Manuel Lima, Agostinho Neto, Alexandre Dáskalos, Rui Knopfli, Sérgio Vieira entre muitos outros.

Para discutir como se dão alguns dos matizes da relação entre literatura africana de língua portuguesa e a história da colonização e descolonização, este artigo apresenta como objeto de análise poema “Grito negro” do poeta moçambicano José Craveirinha. Objetiva-se analisar e interpretar como o eu lírico aciona e tematiza alguns aspectos históricos da colonização e das políticas imperialistas portuguesas na África que são apresentadas por meio de recursos estilísticos, sobretudo as metáforas, que conformam o poema.

## 1. Colonização e descolonização de Moçambique: breves apontamentos

Sobre a colonização portuguesa na África, Hernandez (2005) e Marquese (2006) apontam que ela teve início no século XV e por quase quatro séculos foram feitas de feitorias e venda de mão-de-obra escravizada, alimentando o escravismo em países da América, como o Brasil.

No caso de Moçambique, a armada do navegador português Vasco da Gama aportam lá 1498, a caminho da Índia. Partindo de Sofala e da Ilha de Moçambique, os exploradores portugueses começam a estabelecer os primeiros entrepostos comerciais e a conceder terras aos colonos. Em 1537 foi estabelecida a feitoria de Tete e, em 1544, a feitoria de Quelimane, local de concentração de escravos.

Outros recursos que os portugueses também passaram a controlar no território de Moçambique foram ouro, prata, pérolas, marfim, especia-

56 BENEVIDES, J.L.G.; FELIPE, D.A.; SILVA, S.A.. Uma fênix renascida... rias e peles, mesmo com abolição do tráfico negreiro e a propensão ao fim da escravatura fosse uma realidade, teórica, o tráfico negreiro clandestino não inexistiu. Nesse contexto, ainda que em menor intensidade, o tráfico permaneceu até a sua substituição pelas políticas imperialistas no fim do século XIX, quando princípios que reiteravam a suposta necessidade de tutela civilizatória dos povos africanos, contribuindo à manutenção de relações de trabalho análogos à escravidão, tributárias ao dito “fardo do homem branco” (ROCHA, 1992, p.77).

Não obstante, dos praticamente quatro séculos do jugo português em Moçambique, três foram servindo como feitorias para o reabastecimento do “estoque” de seres humanos para manutenção da escravidão. Dessa forma, assim como em outras regiões africanas, milhões de moçambicanos tiveram sua humanidade negada ao serem tratados como mercadoria e objetos vivos de trabalho até meados do século XIX.

Após a partilha da África estabelecida pela Conferência de Berlim (1885)<sup>1</sup> teve início um processo de substituição da política colonial iniciada com a expansão marítima europeia por práticas imperialistas. Nesse contexto, o argumento utilizado para o colonismo, que concernia a necessidade de tutela europeia sobre os povos africanos para retirá-los de um estado de selvageria e barbárie, discurso que legitimou o tráfico negreiro, é adaptado à uma nova reconfiguração global sem a presença da escravidão. Dessa adaptação surgem teorias que, ao hierarquizar as raças humanas conferiam estofos ideológicos ao imperialismo baseado na presumida incumbência civilizadora europeia sobre as populações não brancas submetidas ao imperialismo. Sobre essas proposições, Oliva aponta:

A ideia norteadora para definir a identidade dos povos

---

<sup>1</sup> Realizada entre novembro de 1884 e fevereiro de 1885, a Conferência de Berlim delimitou regras para a divisão e ocupação do continente africano pelas potências europeias (HERNANDEZ, 2005).

da África até o século XIX – independente das suas causalidades ou do nome concedido às sociedades do continente foi o diferencial físico. Se nas explicações sobre as origens das diferenças prevaleciam idéias como das condições climáticas ou da descendência divina, a partir do século XIX, prevaleceu a questão racial, que associava as populações da área - pela origem biológica comum – às esferas menos evoluídas da humanidade. Neste caso, e aí reside uma de suas diferenças, as características físicas, não seriam reflexos de causas externas aos indivíduos, mas sim de suas próprias essências. Ser diferente, e conseqüentemente, inferior seria, portanto, muitas vezes uma condição imutável, pois suas causas eram internas àquelas coletividades (OLIVA, 2004, p.37).

Nessa nova conjuntura, Portugal manteve suas antigas colônias até boa parte do século XX. A partir da década de 1960, intensificaram-se os movimentos em prol das independência das colônias portuguesas na África. O Estado Novo português, também chamado de salazarismo,<sup>2</sup> defendia o colonialismo como o legado de um passado áureo, do Império ultramarino, formado no período das grandes navegações, ameaçado pela Primeira República<sup>3</sup> e retomado em seguida pelo Estado Novo. Por essa linha de raciocínio, o futuro pretensamente triunfal do país estaria condicionado no êxito do projeto colonial e do próprio salazarismo (VIEIRA, 2010).

Dessa forma, o imperialismo salazarista compõe um esforço de

---

<sup>2</sup> O Salazarismo, uma das denominações do “Estado Novo” português (1933-1974), foi o regime político que engendrou um período de quarenta e um anos de governo ditatorial com contornos fascistas no qual durante trinta e cinco anos Portugal esteve sob o regime iniciado pela ascensão Antônio de Oliveira Salazar (1889-1970) ao poder. O regime ditatorial em questão vigorou durante 41 anos s interruptos, desde a aprovação da Constituição de 1933 até à sua queda engendrada pela Revolução de 1974 (SECCO, 2004).

<sup>3</sup> A Primeira República Portuguesa, foi o sistema político vigente em Portugal posteriormente a queda da Monarquia Portuguesa (1139 a 1910), entre a revolução republicana (1910) e o golpe de Salazar, que após dois governos provisórios implantou o Estado Novo (1826)



58 BENEVIDES, J. L. G.; FELIPE, D. A.; SILVA, S. A. Umafênixrenascida... Estado no sentido de explorar colônias africanas e unificar a legislação colonial acentuando as relações de dependência entre as colônias e a metrópole. Pelo discurso oficial, o sucesso das políticas estadonovistas era demonstrado pela manutenção das colônias na África, uma vez que esse domínio representaria um caminho sedimentado para a retomada da pujança do Império português da era moderna, período da expansão ultramarina (SECCO, 2004). A partir da década de sessenta que o regime salazarista, Portugal inicia ofensivas bélicas nas colônias contra os movimentos de libertação de Angola, Guiné Bissau e Moçambique, denominados, de forma geral, como Revolução dos Cravos

A Revolução dos Cravos em Portugal encerrou uma das ditaduras mais longas da história. Esta ditadura havia começado em 1926 com a Revolução que derrubou a Primeira República portuguesa e teve continuidade com o Estado Novo, ancorado na figura do homem forte Antônio de Oliveira Salazar, substituído em 1968 por Marcelo Caetano, que manteve a mesma estrutura política econômica e social do salazarismo (MARTINS, 1994, p.6)

A partir da Revolução dos Cravos e a consequente queda do Estado Novo, a emancipação das colônias mostra-se como uma necessidade à pacificação social e a governabilidade, bem como marca efetivamente a ruptura entre o salazarismo e o governo consolidada pela Terceira República Portuguesa. Nessa conjuntura, o novo regime passa a negociar com os respectivos movimentos de libertação a independência de suas colônias

Esteio da Revolução dos Cravos em Moçambique, a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), foi um partido político fundado 1962 com o objetivo de articular o movimento pela independência de Moçambique do domínio colonial português. Após o reconhecimento da autonomia moçambicana por Portugal, Samora Machel, militar que

liderou a Guerra da Independência, tornou-se o primeiro presidente da República de Moçambique, de 1975 a 1986 (MAUÉS, 2012).

Escritor moçambicano, José Craveirinha nasceu a 28 de maio de 1922, em Maputo e faleceu a 6 de fevereiro de 2003 em Johannesburgo, África do Sul. Em 1991, tornou-se o primeiro autor africano laureado com o Prêmio Camões, o principal prêmio para literaturas de língua portuguesa. Entre 1964 e 1968, Craveirinha esteve preso pela Polícia internacional de Defesa do Estado por se manifestar a favor no movimento independentista de Moçambique, tendo essa militância lhe custou uma acusação de subversão ao regime salazarista que o manteve como prisioneiro político durante quatro anos.

José Craveirinha era filho de pai branco português e mãe negra moçambicana, seu engajamento pela independência de Moçambique contra o imperialismo lusitano, o racismo e outras heranças da escravidão são temáticas recorrentes em sua produção poética. Um exemplo desse posicionamento pode ser visto no poema “África” de 1964, escrito no contexto imperialista, trata do modo como a colonização, a escravidão e a imposição dos elementos da cultura europeia sublimaram as culturas e as religiosidades africanas, como se pode notar nos versos a seguir

Em meus lábios grossos fermenta  
a farinha do sarcasmo que coloniza minha Mãe África  
e meus ouvidos não levam ao coração seco  
misturado com o sal dos pensamentos  
a sintaxe anglo-latina de novas palavras.

Amam-me com a única verdade dos seus evangelhos

60 BENEVIDES, J. L. G.; FELIPE, D. A.; SILVA, S. A.. Uma fênix renascida...  
a mística das suas missangas e da sua pólvora  
a lógica das suas rajadas de metralhadora  
(...)

Um gramofone de magaíza  
um filme de heróis de carabina ao vencer traiçoeiros  
selvagens armados de penas e flechas  
e o ósculo das balas e aos gases lacrimogéneos  
civiliza o meu casto impudor africano

Podemos notar nos fragmentos do poema um certo sarcasmo ao discurso colonial, que, sob o argumento de civilizar e catequizar os nativos com o “amor do evangelho” cristão, atribuíam à colonização africana um dever missionário. Vale destacar também a filantropia atribuída à própria escravidão por meio de um ideal salvacionista em relação aos negros, sob pretensão de livrá-los de seu “casto impudor” de selvageria e barbárie com “a única verdade dos seus evangelhos”.

Note-se, que o eu lírico faz um paralelo implícito entre o discurso paternalista da colonização e a ideologia do “fardo do homem branco” ainda apregoado pelo salazarismo. A referência às guerras de independência da dita África portuguesa (1964/1974)<sup>4</sup> no verso “selvagens armados de penas e flechas/ e o ósculo das balas e aos gases lacrimogéneos” marca essa menção.

Com efeito, o eu lírico questiona o país que se afirmava “civilizado” e com pretensão “civilizadora” poderia atacar, com um arsenal, a população que, belicamente, pouco ou nada tinha em sua defesa, ironizando quem seriam os verdadeiros incivilizados, os “selvagens armados

<sup>4</sup> Em 1964, a FRELIMO inicia a luta armada em Moçambique (HERNANDEZ, 2005)

de penas e flechas” ou os “heróis de carabina”. Por consequência, fica subentendido que, ao menos, a violência maior viria desses “heróis”, certamente em geral homens brancos do exército português.

A breve análise preambular do poema “África” ajuda a compreender o paralelo entre a colonização e imperialismo defendido na poética craveiriniana. Como se nota no poema “Grito negro”, José Craveirinha retoma a analogia entre a colonização que escravizou secularmente os africanos/moçambicanos. Porém, diferente do protesto enunciado no poema África, em “Grito negro”, escrito no contexto pós-independência, propõe-se uma interpretação da história africana e em especial da moçambicana após o fim do domínio português. É essa leitura histórica o foco das análises perpetradas nesse texto.

## 2. Celebrando o renascimento da Fênix de carvão: uma leitura possível do poema “Grito Negro”

No poema de José Craveirinha, o eu lírico explora as heranças históricas da escravidão e do imperialismo português para a realidade social dos moçambicanos pós-independência e, de forma mais ampla, dos africanos de forma geral. Essa relação manifesta-se já pelo título - *Grito negro*. A palavra “grito” denota um desabafo, uma expressão dolorosa de um passado histórico que remete à escravidão e ao imperialismo e suas heranças na contemporaneidade e metaforiza o “povo negro” africano e moçambicano. Vale lembrar que a ideia do negro no imaginário medieval associava-se ao diabo e a mesma conotação foi atribuída à África, pela pele negra dos autóctones. Segundo Cunha e Silva,

Os textos medievais associavam a cor negra ao Diabo,

este era sempre representado por um negro, um etíope. Orígenes [padre e filósofo medieval] defendeu a idéia de que a cor da pele refletia o seu índice de pecado, quanto mais escuro fosse o indivíduo, mais pecados ele teria. E, juntamente com a cor da pele, o clima também foi usado no processo de criação dessas imagens negativas (...) da África. Nesse contexto, foi elaborada uma imagem que a cor negra do diabo era devido a sua vivência no inferno, local de temperaturas elevadas. (CUNHA E SILVA, 2010, p.10)

A escravidão capitalista era legitimada ideologicamente por essa associação da África ao inferno bíblico e pelo compromisso senhorial de evangelizar os negros escravizados que trabalhassem em suas terras e, a partir do uso do culto católico na disciplinarização das escravarias, livrar os africanos e seus descendentes do “fogo do inferno”. Costa argumenta que

Durante três séculos (do século XVI ao XVIII) a escravidão foi praticada e aceita sem que as classes dominantes questionassem a legitimidade do cativo. Muitos chegavam a justificar a escravidão, argumentado que graças a ela os negros eram retirados da ignorância em que viviam e convertidos ao cristianismo. A conversão libertava os negros do pecado e lhes abria a porta da salvação eterna. Dessa forma, a escravidão podia até ser considerada um benefício para o negro! Para nós, esses argumentos podem parecer cínicos, mas, naquela época, tinham poder persuasão. A ordem social era considerada expressão dos desígnios da Providência Divina e, portanto, não era questionada. (COSTA, 2008, p.13)

Essa contextualização histórica é necessária pelas reiteradas referências indiretas do eu lírico ao repertório de argumentos que justificavam a escravidão capitalista sobretudo por meio da metáfora do “fogo”, ironizando a ideia de que a escravidão teria aberto/ poderia abrir “as portas da salvação” aos africanos. Ao invés disso, para o eu lírico o período colonial (escravidão) teve continuidade no período pós-colonial, por

meio do imperialismo. Cotejando tal realidade de objetificação dos povos colonizados pelos colonizadores, “a teoria e a crítica pós-colonialistas, constituindo uma nova estética pela qual os textos são interpretados politicamente baseiam-se na íntima relação entre o discurso e o poder” (BONNICI, 2009, p.258). Para o autor,

A ruptura operada pela literatura pós-colonial e a apropriação do idioma europeu para desenvolver a expressão imaginativa na ficção aconteceram após investigações e reflexões sobre o mecanismo do universo imperial, o maniqueísmo por ele adotado, a manipulação constante do poder e a aplicação do fator desacreditador na cultura do outro. (BONNICI, 1998, p.8)

Lido por esse viés, o poema de José Craveirinha é essencialmente irônico, pois o eu lírico parece, em princípio, estar de acordo com o olhar do colonizador, mas, num jogo de linguagem, como revide, metaforicamente trata das heranças da escravidão e das políticas imperialistas na África. Craveirinha estabelece um paralelo entre a escravidão (África colonial) e o imperialismo (África neocolonial), representando o imperialismo como duas etapas da história de exploração e objetificação dos povos africanos. Nessa perspectiva, o “grito negro” metaforiza o clamor de um povo que se mostra forte o suficiente para afirmar/ construir a própria identidade, como recusa ao estigma da “maldição” ou da associação ao diabo/ inferno atribuído à África pelos discursos dos colonizadores. Sobre esses discursos, Oliva alerta que

(...), não podemos deixar de constatar que as representações sobre as populações e o meio ambiente africanos sofreriam a tendência de relacionar aquele mundo às imagens da barbárie, dos sacrifícios humanos, do canibalismo e da natureza fantástica, em um movimento imaginário de contraposição à auto-imagem européia, ou seja, justamente em um exercício de autoconhecimento. (OLIVA, 2008,

Em toda carga metafórica e discursiva que enforma, o poema pode ser interpretado como uma inversão do discurso colonial, ou seja, uma proposição de autoimagem africana que também enseje em um exercício de autoconhecimento africano com base em uma união dos povos de todos os países do continente africano. Essa leitura é possível sob o prisma do Pan-africanismo<sup>5</sup>, movimento político e cultural que apregoa a unidade como forma de fortalecer o continente no contexto internacional e do qual a obra de Craveirinha é contemporânea.

O poema foi publicado em 1980, cinco anos após a Guerra da Independência de Moçambique (1975) que culminou na ruptura política daquele país com a Portugal. Naquele contexto, a memória da sangrenta emancipação do imperialismo português ainda era muito viva, um passado recente. O poeta trabalha, portanto, com uma dupla memória e parece tratar escravidão e imperialismo como um binômio. Embora não haja referências explícitas a esses fenômenos históricos, a alusão metafórica de uma objetificação reiterada dos africanos/moçambicanos é a dominante do poema. Conforme Alves e Alves (2014),

as disposições dos vocábulos finais de cada verbo em forte e fraco parecem remeter, no campo ideológico, à frequente forma dura e repressiva como o colonizador dominava em antítese com o pouco espaço do colonizado na esfera colonizadora. No entanto, seguindo esse mesmo raciocínio,

---

<sup>5</sup> “O pan-africanismo tem uma importância vital para a história da África, bem como para a formação da Organização da Unidade Africana e de sua sucessora, a União Africana. Esse movimento foi crucial na constituição da identidade negra, tendo sido um instrumento de unidade de luta destes por reconhecimento, direitos humanos, igualdade racial e depois como elemento agregador na luta pela independência (nacionalismo) através de seus congressos, e também como componente aglutinador para formação de uma instituição continental que também tinha como um dos seus objetivos a descolonização de todo território africano” (ALMEIDA, 2007 p.1) Aqui, o correto é uma paráfrase-comentário, e, depois a indicação da fonte.

temos na última estrofe um encadeamento de vocábulos fortes (“Sim!/ Eu serei o seu carvão/ Patrão!”), no qual o eu lírico confirma a dominação do patrão. (n.p).

Dessa forma, é sintomático que a metáfora da objetificação apareça já no primeiro verso - “Eu sou carvão”, tonalizando a ironia poética do eu-lírico. O verbo *ser*, ontológico por definição, é conjugado em primeira pessoa, seguido do substantivo “carvão”, objeto direto, que marca esse recurso. O substantivo “carvão” pode ser entendido para além de uma analogia ao fenótipo africano, como uma referência à escravidão, pois:

[O escravizado] pode ser comprado e vendido, independentemente de querer ou não. Ele é uma mercadoria como qualquer outra, destituído de vontade própria (...). Na escravidão [capitalista], o trabalhador e a força de trabalho não estavam separados. A própria pessoa do trabalhador era objeto, coisa, de outrem. (MARTINS, 1994).

Nesse sentido, cabe a analogia que o carvão é um objeto, uma mercadoria, tal como os africanos e seus descendentes na escravidão capitalista. Desse modo, o “carvão” representa a força de trabalho do negro (a força motriz), explorado como uma “mina” (objeto de propriedade e fonte de riqueza), do “patrão” (colonizador), que em um passado relativamente recente era senhor e tinha o negro como propriedade. Conforme Alves e Alves (2014), essas referências remetem a uma ironia melancólica, posto que

o sentimento de destruição lenta, que é provocada pelo fogo, intensifica-se se analisamos os verbos que aparecem conforme ordem dos versos: arrancar, seguido de acender, servir, arder e queimar, como um processo que tanto é do carvão quanto do carvão enquanto metáfora de negro. O carvão, combustível sólido de cor negra, é arrancado do solo, aceso, serve aos propósitos do homem; então ele arde findando as cinzas, queimando. O processo terminaria aqui, mas na poesia o eu lírico rejeita esse fim “Mas eternamente



não/ Patrão”, porque depois de ser retirado à força de seu próprio meio, ter sido obrigado a servir ao homem branco, o negro sabe que ainda há muito a se fazer. (n.p).

Não obstante, na simbologia cristã, o fogo é um elemento ambivalente, podendo remeter-se ao inferno ou ao Espírito Santo, implicando os sentidos de punição ou purificação. Essa ambiguidade poderia ser lida em outra chave, como uma metáfora da legitimação teológica do sistema de escravidão capitalista, conforme explica Azzi (1987):

Três interpretações diversas, mas convergentes, eram apresentadas para explicar a origem da escravidão negra. A primeira delas afirma que a escravidão era consequência do pecado de Adão, e da maldição divina imposta ao homem de trabalhar a terra “com o suor” do rosto... A segunda versão considerava os africanos como descendentes de Caim e, portanto, traziam ainda na carne a maldição divina, ao primeiro homicida da humanidade... Na tradição popular, os negros eram considerados como a raça maldita de Caim, sendo a negritude de sua pele o sinal imposto pelo próprio Deus. De acordo com a terceira interpretação, os africanos eram os descendentes de Cam, o filho de Noé, amaldiçoado pelo pai por ter zombado de sua nudez, quando jazia embriagado após provar o fruto da videira. (p.80).

A tríade imagética *carvão-fogo-pecado* tem seu sentido ampliado quando compreendida como uma metáfora histórica, uma vez que uma das justificativas à escravização de africanos era retirá-los de um suposto “estado de barbárie” e catequizá-los para livrá-los do pecado e do “fogo” de Satã com o do Espírito Santo. Esse argumento utilizado pelos colonizadores europeus é ironizado pelo eu lírico pela aparente apropriação e concordância com os mesmos, quando a hermenêutica poemática aponta o contrário.

[Na literatura pós-colonial] A maior ironia da apropriação é a utilização da norma para criticar a norma, uma

metalinguagem colonial, juntamente com a ironia, lacuna, metáforas e metonímias reescreve-se um texto problematizando e possibilitando uma voz dos colonizados, questionando o cânone, rebatendo dogmas e revidando conceitos (PARADISO, 2012, p.36)

Destarte, o paralelismo entre a escravidão e imperialismo como significantes de uma objetificação reiterada dos africanos-moçambicanos fica evidente. O eu-lírico afirma “tu arrancas-me brutalmente do chão e fazes-me tua mina, patrão”. Nesse verso, o eu poemático refere-se ao tráfico negreiro, que “arrancou” milhões de africanos do chão de sua terra e de suas raízes de forma brutal para servir a um senhor, seu dono, como um objeto vivo de trabalho. Outrossim, os direitos senhoriais sobre suas escravarias eram irrestritos, de modo que poderiam explorá-los como uma mina, em geral até a morte.

Ademais, a palavra “patrão” pertence ao mesmo campo semântico que “senhor”, e nesse verso é utilizado como uma analogia das relações escravistas no que se refere ao suposto direito do patrão/senhor em “explorar sua mina”. Em outras palavras, “empregado” e “escravo” têm no poema uma equivalência tácita, pois o povo africano seja na escravidão ou não o povo africano continuou a ser a “mina de carvão” explorado à exaustão pelo “patrão” (colonizador), agora sob o argumento de superioridade da raça branca. Conforme Canedo (1994),

[Para legitimar o imperialismo] houve necessidade de justificar este tipo de exploração perante a opinião pública européia, revoltada com as atrocidades que estavam sendo cometidas nas colônias [guerras]. Para justificar e, ao mesmo tempo, consolidar a dominação, os europeus introduziram critérios étnicos na máquina social. Os critérios étnicos introduzidos criaram distinções entre dominadores. (brancos) e dominados (de outra cor). Para tanto, uma série de pretextos foram invocados: superioridade da raça branca, incapacidade de os “nativos” dirigirem ou explorarem por conta própria seus recursos

naturais, e até mesmo a grande missão de levar aos povos “de cor” ignorantes as “vantagens” da cultura intelectual, social, científica, industrial e artística das raças brancas superiores. É o famoso tema do “fardo do homem branco”, para quem a superioridade cria obrigações. (p.17).

Essa metáfora é marcada com maior contundência no verso seguinte, sequencial em sentido ao anterior, no qual o eu-lírico relaciona essas duas temporalidades históricas, escravidão e imperialismo, como uma continuidade no processo de objetificação dos africanos-moçambicanos. A palavra “patrão” funciona como uma metonímia de duplo referente, pois pode remeter tanto ao “patrão-senhor”, aquele dono de escravarias, como ao patrão-imperialista que se valia do discurso da superioridade da raça branca para estabelecer com os africanos, em especial os negros relações de trabalho análogas a escravidão. De acordo com Moura (1983), o imperialismo

necessitava de um contingente marginalizado bem mais compacto do que o exército industrial de reserva no seu modelo clássico europeu. Havia necessidade da existência de uma grande franja marginal capaz de forçar os baixos salários dos trabalhadores engajados no processo de trabalho. Essa franja foi ocupada pelos negros, gerando isto uma contradição suplementar. (...) Entre o colonialismo [escravista] e o imperialismo desenvolveu-se o processo de subordinação estrutural dos dois modelos que foram criados. Por tudo isto, podemos concluir que o modo de produção escravista entrou em decomposição, mas deixou fundos vestígios nas relações de produção. (...) . O modelo de capitalismo dependente que substituiu o modo de produção escravista deles se aproveitou e faz deles uma parte dos seus mecanismos reguladores da economia subdesenvolvida. Desta forma, os vestígios escravistas são remanejados e dinamizados na sociedade de capitalismo dependente em função do imperialismo dominante. (p. 126-137.)

Esse paralelismo entre escravidão e imperialismo é reiterado nos versos

seguintes, quando o eu-lírico prossegue seu diálogo com o seu “patrão” e afirma “E tu acendes-me, patrão/ para te servir eternamente como força motriz”. Para o eu lírico, a expectativa do “patrão” era manter “eternamente” essas relações de trabalho análogas à escravidão.

O verso “mas eternamente não, patrão” estabelece um elo temporal entre passado, presente e futuro, pois reafirma a relação entre escravidão e imperialismo como formas de objetificação dos africanos. Ambos os fenômenos históricos são tratados pelo eu-lírico como expressões da expectativa do “patrão”, colonizador, desde a escravidão até o imperialismo em ter o povo africano para lhe “servir eternamente como força motriz” enquanto objetos vivos de trabalho. Nos versos seguintes o eu-lírico mimetiza metaforicamente o mito da Fênix, animal mítico que vive sete mil anos e, ao fim desse ciclo, deixa-se consumir pelo fogo, entrando em combustão para após tal sacrifício renascer das próprias cinzas. Conforme Piassa (1999),

O mito da Fênix aparece na mitologia grega, egípcia e chinesa. Em nosso caso, estamos fazendo referência à sua versão grega, segundo a qual existiria uma ave única, de longevidade secular e que, ao perceber que sua vida estava findando, fazia um ninho com ervas aromáticas, que entravam em combustão ao serem expostas ao sol. Em seguida atirava-se no meio das chamas para ser consumida por elas. De seus restos mortais sobrava apenas uma larva que se desenvolvia de maneira rápida, (p.14)

Nessa perspectiva, para além de uma ironia às expectativas do “patrão”, o eu lírico atribui nas estrofes subsequentes outros sentidos à imagem da queima do carvão que, para além de sofrimento, alude à ideia de renovação, entendendo a combustão como uma forma de catarse. Assim como a Fênix mítica, o eu lírico parece crer que a África renascerá das cinzas, não das próprias, mas das “cinzas da maldição” ou, em outras

Por esse motivo, o eu lírico deseja “queimar tudo” o que se refere ao passado histórico de escravidão e imperialismo e enxerga na própria “combustão” da África e de Moçambique seu “renascimento” como um produto desta queima, que levaria “a maldição” “às cinzas”, como um destino certo. Ou, em outros termos, ao “arder vivo como alcatrão” o povo africano estaria rumo à catarse que culminaria em um “novo começo”. Esse movimento marcaria um novo tempo, a ser iniciado quando o fogo originado dessa “combustão” consumisse a “maldição”. Se pensarmos especificamente no contexto africano/moçambicano, de países recém-independentes do imperialismo português, esse tempo seria o presente, pois para o eu-lírico as esperadas “cinzas da maldição” já teriam sido alcançadas ao fim da guerra de independência e o dos laços com o “patrão”, colonizador português.

Assim como a Fênix “morre para viver”, contrariando sua suposta natureza de um animal mortal, rompendo o ciclo, presumidamente inescapável da “maldição” da morte Moçambique poderia, assim como a África também, subverter a expectativa do “patrão” ao arrancá-los do “chão” esperando tê-los “eternamente como força motriz”. Dessa forma, os africanos e o povo moçambicano já teriam “ardido” historicamente, na escravidão, no imperialismo e na guerra de independência e enfim conseguido “arder até às cinzas da maldição”. Essa menção a um expurgo da “maldição” através das cinzas também parece aludir também ao rito quaresmal católico, religião do colonizador português, que sancionou a escravidão ao tecer justificativas bíblicas à instituição, e que também credita às cinzas uma capacidade mística de remissão dos pecados que abriria caminho à vida nova, uma vez que, no imaginário cristão,

no calendário cristão ocidental. As cinzas que os cristãos católicos recebem neste dia é um símbolo para a reflexão sobre o dever da conversão, da mudança de vida, recordando a passageira, transitória, efêmera fragilidade da vida humana. (...) A origem das cinzas usadas tem seu significado. Elas são preparadas pela queima de palmas usadas na procissão de Ramos do ano anterior. Lembram, portanto, o Cristo vitorioso sobre a morte. A palma é símbolo de vitória e de triunfo. Assim, se os cristãos aceitam reconhecer sua condição de criaturas mortais, e transformar-se em pó, ou seja, passar pela experiência da morte, a exemplo de Cristo, pela renúncia de si mesmos, participarão também da vida que ressurge das cinzas. Aqui vale a pena lembrar uma lenda egípcia. Fênix era uma ave fabulosa que durava muitos séculos e, queimada, renascia das próprias cinzas. (OLIVEIRA, 2017, p.1)

Nesse sentido, as mencionadas “cinzas da maldição”, às quais o eu lírico se refere, sugerem fazer referência tanto à “maldição” que era imputada aos africanos cuja remissão dos pecados justificava a escravização, tanto ao racismo que ao postular a superioridade da raça branca em relação as demais, criou um dispositivo ideológico para continuidade da exploração e objetificação dos povos africanos pelo homem branco, que foi colonizador, senhor e prático, e nessas três posições teve os africanos “como força motriz”.

No último verso, ao afirmar “Eu sou o teu carvão, patrão”, o eu lírico reitera a ironia poética e de revide com um “grito negro” de “Eu não sou o teu, patrão”, nem vou “te servir eternamente como força motriz”, pois já consegui “queimar tudo com a força da minha combustão”. Tive “que arder na exploração” para chegar “às cinzas da maldição” e cheguei, ardi “vivo como alcatrão” e agora não sou “mais a tua mina, patrão”.

## Considerações finais

Buscou-se nesse artigo analisar a relação entre literatura e história nas literaturas africanas de língua portuguesa a partir da análise o poema “Grito negro” do escritor moçambicano José Craveirinha. A análise das inferências perpetradas ao longo desse trabalho fica perceptível que o eu lírico constrói uma interpretação da história moçambicana e do recente passado colonial na qual o país recém-independente seria uma espécie de Fênix que teria renascido das “cinzas da maldição” do domínio português após o fim da guerra pela independência de Moçambique.

Nessa interpretação, estabelece-se uma leitura de um passado histórico de exploração secularmente reiterada do povo moçambicano na escravidão e no imperialismo que coloca sua superação pela independência como uma espécie de catarse que ao ter findado a “maldição” colonial, possibilitou o renascimento de Moçambique. No poema, estabelece-se uma leitura linear do processo de colonização e descolonização na qual após “ser carvão, os moçambicanos teriam renascido das cinzas dessa maldição e purgado o mal que ela representou. Com efeito, o poema parece ter a pretensão de ser o “grito” catártico e de esperança de um povo que, livre do jugo português, como a Fênix renasce das cinzas a uma vida nova, Moçambique ter-se-ia renovado e fortalecido com as “cinzas da maldição” e estaria pronta a uma nova história.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Érica Reis de. O pan-africanismo e a formação da OUA. *Revista geo-paisagem*. v. 6, n. 12, 2007.

ALVES, Elizandra Fernandes; ALVES, Érica Fernandes. “Grito Negro”:

A imagética negra na poesia de José Craveirinha. *Revista de Letras*, v. 16, n. 18, 2014.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial – mito e ideologia*. Petropolis: Vozes, 1987.

BONNICI, Thomas. Introdução aos estudos das literaturas pós-coloniais. *Revista Mimesis* (Bauru) 19.1: 7-23, 1998.

BONNICI, Thomas. *Conceitos-Chave da Teoria Pós-colonial*. Maringá: Eduem, 2005

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

CANEDO, Leticia *A descolonização da Ásia e da África*. São Paulo: Atual, 1994.

CRAVEIRINHA, José. Craveirinha em poesia: seleção de poemas do autor. *Via Atlântica*, n. 5, p. 108-126, 2002.

CAVEIRINHA, José. Grito Negro. *Ler, resenhar e aprender*. Disponível em: <<https://lreaprender.blogspot.com.br/2017/06/poema-grito-negro-jose-craveirinha.htm> > Acesso em: 28 de julho de 2017

CHAVES, Rita de Cássia Natal. *Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários*. Ateliê Editorial, 2005.

COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

CUNHA, Joceneide; SILVA, Júlio Claudio da. *História da África*. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, CESAD, 2010. Disponível em [http://www.cesadufs.com.br/ORBI/public/uploadCatalogo/09424914022012Historia\\_da\\_Africa\\_-\\_Aula\\_1.pdf](http://www.cesadufs.com.br/ORBI/public/uploadCatalogo/09424914022012Historia_da_Africa_-_Aula_1.pdf). Acesso em: 26 de julho de 2017.

GOMES, Simone Caputo. Poesia moçambicana e negritude: caminhos para uma discussão. *Revista Via Atlântica*, n. 16, 2011.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005

MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. *Novos*



74 BENEVIDES, J.L.G.; FELIPE, D.A.; SILVA, S.A.. Uma fênix renascida... *estudos-CEBRAP*, n. 74, p. 107-123, 2006.

MARTINS, José de Souza. A Reprodução do Capital na Frente Pioneira e o Renascimento da Escravidão no Brasil". In: *Tempo Social Revista de Sociologia. USP*, v. 6, n. 1-2, 1994.

MATA, Inocência. A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência. *Ipotesi*, v. 10, n. 1, p. 33-44, 2007.

MENDONÇA, Fátima. O conceito de nação em José Craveirinha, Rui Knopfli e Sérgio Vieira. *Revista Via atlântica*, São Paulo: USP n. 5, p. 52-67, 2002.

MAUÉS, Flamarion. A edição política em Portugal: do combate à ditadura à revolução dos cravos. *Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo*, p. 313-341, 2012.

MOURA, Clóvis. Escravidão, colonialismo, imperialismo e racismo. São Paulo: *Revista Afro-Ásia*, nº. 14, 1983. p. 124-137.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A História da África em Perspectiva. Brasília: *Revista Múltipla*. Ano IX. Brasília. V. 10, n. 16, Jun. 2004.

OLIVA, Anderson Ribeiro. Da Aethiopia à África: as ideias de África, do medievo europeu à Idade Moderna. *Revista de história e estudos culturais*, Cruz das Almas, v. 5, n. 4, out. /dez. 2008.

OLIVEIRA, Vilson Dias de. *Compreendendo a Quarta-feira de Cinzas e seu significado*. Diocese de Limeira, SP. Disponível em [http://www.cesadufs.com.br/ORBI/public/uploadCatalogo/09424914022012Historia\\_da\\_Africa\\_-\\_Aula\\_1.pdf](http://www.cesadufs.com.br/ORBI/public/uploadCatalogo/09424914022012Historia_da_Africa_-_Aula_1.pdf). Acesso em: 3 de agosto de 2017.

PARADISO, Silvio Ruiz. A linguagem (pós) colonial em The sacrificial Egg, de Chinua Achebe (1962). *UniLetras*, v. 31, n. 1, p. 33-44, 2010.

PIASSA, Zuleika Aparecida Claro. *Como Fênix Renascida das Cinzas: análise do processo histórico do Curso de Formação de Docentes em nível médio no Estado do Paraná*. 2006.. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade estadual de Londrina, 2016.

ROCHA, Aurélio. Contribuição para o estudo das relações entre Moçambique e o Brasil-século XIX. Tráfico de escravos, relações políticas e culturais. *Studia: revista semestral*, v. 51, p. 61-118, 1992.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. (Tradução de Denise Bottmann) São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SECCO, Lincoln. *A Revolução dos Cravos e a crise do império colonial português: economias, espaços e tomadas de consciências*. Alameda, 2004.

VIEIRA, Patrícia. O império como fetiche no estado novo: feitiço do império e o sortilégio colonial. *Portuguese Cultural Studies*, v. 3, p. 126-144, 2010.