

Um olhar sobre os agudás: o Brasil na África e a África no Brasil em *A casa da água*, de Antonio Olinto

Adriana Maria Romitti Albarello¹
Denise Almeida Silva²

Resumo: O tráfico escravista entre a África e as Américas é tão infame quanto bem documentado. Menos divulgado é o fato de que, ao longo do século XIX, houve inúmeros casos de afro-brasileiros que conseguiram tornar realidade o sonho de retorno a sua pátria natal, lá formando comunidades de “brasileiros”, que passaram a ser conhecidos, na região do Golfo do Benin, como “agudás”. Este ensaio centra-se na tematização dos agudás em *A Casa da Água*, primeiro volume da trilogia *A alma da África*, de Antonio Olinto, estudando a forma peculiar como este registra não só a construção de uma certa África no Brasil, como a de um Brasil na África, que vem a existir, respectivamente, a partir da cultura dos negros deslocados para o solo brasileiro pelo comércio negreiro e da influência dos retornados, após anos de vivência no Brasil. Inicialmente, apresentamos definição do termo agudá, bem como resenhamos o contexto sócio-histórico de desenvolvimento dessa identidade; após, situamos, ainda que brevemente, o espaço ocupado por Antonio Olinto na literatura brasileira que tematiza

¹ Mestre em Letras – Literatura (URI); Professora de Língua Portuguesa na Escola de Educação Básica da URI, campus de Frederico Westphalen e na rede estadual de ensino - RS.

² Doutora em Letras (UFRGS); Professora do PPG- Mestrado em Literatura Comparada na URI, campus de Frederico Westphalen, RS.

o negro, passando a seguir ao ponto principal deste estudo, ou seja, a análise da representação dos agudás nesse romance de Antonio Olinto.

Palavras-chave: Agudá. Antonio Olinto. Identidade. *A casa da Água*.

A look at the agudás: Brazil on Africa and Africa on Brazil in *A casa da água*, by Antonio Olinto

Abstract: The slave trade between Africa and the Americas is as infamous as well documented. Less publicized is the fact that, throughout the nineteenth century, there were numerous cases of Africans who could make the dream of returning to their homeland come true. There, they formed communities of “Brazilians”, as the Aguda in the region of the Gulf of Benin came to be known. This essay centers on the thematization of the Aguda in Antonio Olinto’s **The water house**, studying how the novelist depicts a certain Africa in Brazil, as well as a certain Brazil in Africa, which come into being, respectively, under the influence of the slaves who were deported to Brazil by the Trans-Atlantic slave trade, and the returnees to Africa, after their Brazilian experience. A definition of the word Aguda is first provided, as well as a brief socio-historical account of the development of this identity. Then, the essay goes on to locate Antonio Olinto in the panorama of the Brazilian literature that thematizes the black experience, moving, afterwards, to its main point of analysis: the Aguda experience as depicted by Antonio Olinto.

Keywords: Aguda. Antonio Olinto. Identity. **The water house.**

1 Os agudás do Golfo do Benin

1.1 Origem do termo agudá

O termo agudá origina-se da transformação de Ajuda, nome português da cidade de Uidá, no antigo Daomé, atual Benin. É utilizado, na região que corresponde à antiga Costa dos Escravos – Togo, Benin e Nigéria ocidental, em iorubá, fom ou mina, para designar os africanos que possuem sobrenome de origem portuguesa, originalmente escravos retornados de origens diversas que se assimilaram aos brasileiros já estabelecidos na região. Como na Nigéria do século XIX todos os católicos eram igualmente chamados de agudás, o termo passou a ser ressignificado, já que, quando aplicado à população negra, não mais se referia à cor da pele, mas, antes, à associação desses negros aos demais católicos.

Até hoje os descendentes desses antigos escravos são conhecidos como “brasileiros”³, amaros ou agudás nessa região. Em Gana são denominados Tabôs (GURAN, 2000; 2003; FIGUEIREDO, 2011).

³ Segundo Guran (2000), em francês, a língua corrente do Benim, os agudás são chamados e se denominam a si próprios de “*brésiliens*”- entre aspas, quando escrito.

1.2 Formação histórica da identidade agudá

Na qualidade dos primeiros exploradores europeus na costa ocidental da África, os portugueses logo integraram os circuitos comerciais já estabelecidos, entre os quais o da compra e venda de escravos, um tráfico que, iniciado em 1538, com a primeira deportação de escravos para o Brasil, a bordo do navio de Jorge López Bixorda, se estenderia até 1888, seis anos após a independência do Brasil. No século XVII, quando os holandeses ocuparam São Jorge de Mina, em 1637, os portugueses se retiraram para o leste, para a área que viria a ser conhecida como Costa dos Escravos, nome das áreas costeiras dos atuais Togo, Benim (outrora Daomé) e Nigéria Ocidental e que, à época, eram dominadas pelos franceses, ingleses e holandeses. Quase um século mais tarde, em 1721, depois de muitas tentativas mal sucedidas, construíram em Uidá o forte São João de Ajuda, cuja história se mescla com a presença brasileira nessa região da África.

O forte, ligado administrativamente ao vice-rei do Brasil, proveu apoio decisivo às atividades dos negreiros baianos lá estabelecidos, que financiaram sua construção. Esses negreiros, brancos, naturalmente se diferenciavam dos nativos e, por sua aliança com o rei do Daomé, alcançaram postos de destaque, como o papel de Xaxá⁴ e de outros cabeceiras brasileiros⁵,

⁴ Adotamos a grafia de Verger; há ainda a grafia alternativa “Chachá”. O título foi primeiramente conferido a Francisco Félix de Souza, que foi vice-rei de Uidá, e como Chachá exerceu o monopólio do tráfico negreiro no antigo reino do Daomé, com a obrigação de prover soldados armados para o rei. O título, meramente honorífico, foi herdado por seus descendentes, e subsiste ainda em nossos dias.

⁵ Os traficantes de escravos eram conhecidos como “cabeceiras”.

aliados à hegemonia local.

Um segundo influxo da presença brasileira deu-se com a chegada de milhares de africanos retornados, muitos dos quais por vontade própria, em um trânsito que, embora tivesse sido mais intenso entre os séculos XVIII e XIX, prolongou-se até o começo do século XX. Pierre Verger avalia que a volta de africanos emancipados ao seu local de origem resultou de dupla influência: uma, voluntária e espontânea, ligada à memória da pátria de origem; a segunda, passivamente sofrida e involuntária, provocada pelas medidas repressivas contra as revoltas de africanos, escravos e emancipados. Especialmente após a Revolta dos Malês (1835), a repressão policial contribuiu para expressivo aumento das partidas de africanos: nesse ano, e em 1836, o número de passaportes expedidos para africanos excedeu o total concedido a outros habitantes do Brasil, de outras origens. Em 1853, o cônsul Benjamin Campbell relata a existência, em Lagos, de umas cento e trinta famílias de africanos que se haviam emancipado por seus próprios esforços (VERGER, 1987, p. 599; 612-13; 633). Guran (2003) calcula entre 7000 e 8000 o número de retornados a se instalarem na região nesse segundo momento de chegada maciça dos antigos escravos, a partir de 1835.

Esses africanos retornados aos diversos portos do Golfo de Benin haviam-se transformado a partir de suas vivências no Brasil, sofrendo processo de colonização urbana, quer como serviçais domésticos quer como escravos de ganho, de forma que sua referência cultural era, agora, a dos hábitos de seus senhores: procuram reproduzir na África o comportamento das elites baianas.

Muito embora, na época do retorno, e até os nossos dias, os “brasileiros” eram e são ainda considerados “escravos”, “gente importada”, distinguiam-se dos autóctones e tornaram-se alvo de certa consideração e louvor pelos colonizadores, com os hábitos dos quais se identificavam. Assim, foi-lhes permitido associarem-se aos negreiros baianos, primeiramente no tráfico de escravos, e depois em atividades comerciais internacionais e locais, e na produção e exploração de recursos locais, como o óleo de palma e de dendê.

Durante a segunda metade do século XIX, esses agudás constituíram uma sociedade à parte, basicamente endogâmica, distinta também pela adesão ao catolicismo e à instrução escolar, provida em escolas fundadas por eles mesmos, e vedadas aos súditos de Abomé. Nesse momento, a sociedade agudá era composta pelos descendentes dos negreiros, os escravos retornados, bem como seus descendentes e escravos⁶: o novo posicionamento identitário permitiu aos retornados serem cidadãos de plenos direitos (GURAN, 2003, p. 49-55).

Essa identidade social dos agudás do Benin, construída, assim, a partir da noção da diferença e da memória de um patrimônio cultural comum a preservar, não se fez sem um custo. Como Verger comenta (1987, p. 600), o fenômeno da inadaptação de alguns africanos no Brasil teve sua contraface no desarraigamento dos africanos abrasileirados em seu retorno à África, onde fazem questão de manter o apego aos hábitos e costumes adquiridos em terras brasileiras.

Esses retornados não são, como Guran destaca,

⁶ Muitos dos retornados tornaram-se senhores de escravos.

“exatamente como os outros [agudás]” (2003, p. 53). Assimilaram grosseiramente a cultura de seus senhores, que se aproximava da dos primeiros agudás negreiros, mas trouxeram consigo suas próprias vivências, de modo que a cultura agudá, primeiramente uma cultura à europeia, à semelhança da que se construía no Brasil, passou a incorporar práticas mais ligadas aos escravos do que a seus senhores do Brasil, como a feijoada, originalmente um prato da senzala, e a festa do N. S. do Bonfim, primeiramente celebrada por africanos e crioulos da Bahia.

Hoje a influência social e política dos agudás encontra-se diminuída. Se antes a memória do tempo passado no Brasil era destacada, os “brasileiros” atuais apegam-se a um passado importante de realizações comuns (frases como “nos fizemos tudo neste país” e “nos orgulhamos muito dos nossos ancestrais” recorrem em seus discursos), reforçando a fronteira cultural entre eles e o resto da população. O cultivo da diferença alimenta, na população local, a imagem dos “brasileiros” como pretenciosos; contudo, é inegável que os agudás desempenharam e desempenham papel de destaque no processo de construção do Benin moderno (GURAN, 2003, p. 54-55; VIALARD, 2005, p. 41).

2 O negro na literatura brasileira: a contribuição de Antonio Olinto

Antonio Olinto (Anthonio Olynto Marques da Rocha) nasceu a 10 de maio de 1919, em Ubá, Minas Gerais. Herdou o gosto pelas letras do avô, professor e

jornalista. Sua extensa produção literária iniciou com a publicação do livro de poesias **Presença**, em 1949.

Em 1962, foi nomeado Adido Cultural do Brasil em Lagos, na Nigéria. À época, ocorriam tentativas brasileiras de estreitar os laços com a África Negra, criando-se embaixadas em vários estados africanos, dentre as quais a que Olinto foi designado. Como Adido Cultural, deu início, junto à colônia de descendentes brasileiros desse país e também do Daomé, a um trabalho pioneiro na promoção do restabelecimento do contato com o Brasil, ao qual se mantinha ainda sentimentalmente ligado, mesmo após o retorno (CONDÉ, 2008, p. 77).

Juntamente com a esposa, Zora, estudiosa da cultura africana, contribuiu, ainda, para a divulgação da cultura nigeriana junto à imprensa. O casal sugeriu medidas para ajudar a manter o entusiasmo do povo daomeano pelas coisas do Brasil, como a criação de cursos regulares de Português, a concessão de bolsas de estudo e a instalação de um centro cultural que organizava exposições periódicas sobre a arte e os costumes brasileiros. (CONDÉ, 2008, p. 79).

Olinto escreveu artigos sobre a vida local para o jornal **O Globo**. Ao retornar, depois de três anos, reuniu os textos e os publicou em **Brasileiros na África** (1964), considerada pela crítica um registro primoroso da presença brasileira em solo africano. Como a investigação histórica já havia sido realizada, Olinto envereda pelo caminho do imaginário, e assim nasce **A casa da água**, primeiro volume da trilogia **Alma da África**, composta, ainda, pelos romances **O rei de Keto** (1980) e **Trono de vidro** (1987).

Com **A casa da água**, escrito no Rio de Janeiro,

após a publicação de **Brasileiros na África**, Olinto iniciou sua carreira como romancista em 1969. A obra consagrou-o internacionalmente, tendo sido traduzida para o inglês, o francês e o espanhol, logo após sua primeira edição brasileira. Condé ressalta a importância do trânsito cultural entre dois continentes, e em especial o conhecimento dos agudás e sua busca por raízes:

[a] matéria prima de **A casa da água** é a conexão Brasil-África, seu povo, seus costumes, suas particularidades. A partir de sua vivência na Nigéria, que lhe permitiu conhecer os brasileiros que voltavam ao continente africano em busca de suas origens, Olinto se apropria do mundo dessa gente e, incorporando o seu próprio mundo, cria uma verdadeira odisseia que dura setenta anos – 1898 a 1968 – nesse primeiro volume de sua trilogia africana. A esse, seguem-se **O rei de Keto** e **Trono de vidro**, que fecha a série. (CONDÉ, 2005, p. 94).

Olinto foge à tradição do olhar eurocêntrico que reduz o negro a estereótipos, ou leva à adoção de posições assimilacionistas de branqueamento e autonegação, como ocorre frequentemente não só ao longo do período colonial, como nos séculos XIX e XX. Ao contrário: as personagens do romancista mineiro têm orgulho de sua cor, de sua terra e de seus costumes. Essa opção narrativa alinha-o, de certa forma, a escritores como Gonçalves Dias, Castro Alves ou mesmo Gonçalves de Magalhães que, sem pertencerem propriamente ao projeto literário afro-brasileiro, distanciam-se da tradição que objetifica o negro. Por outro lado, seu tratamento do negro como sujeito identificado com a sua herança cultural

e comunidade lembra a posição a partir da qual os escritores afro-brasileiros, sobretudo a partir da década de 70, têm inscrito o negro em suas produções literárias. Um rápido olhar à representação do negro na literatura produzida no Brasil ajuda a entender esse fato.

Conquanto a figura do negro se faça presente desde o século XVI, o que se percebe, com poucas exceções, são obras nas quais se refletem e/ou inscrevem ideologias, atitudes e estereótipos da estética branca dominante com relação ao negro. A figura pioneira de Anchieta chama a atenção pela posição ambivalente com que trata o negro. Por um lado, denuncia o caráter violento, injusto e degradante da escravização, mas não hesita “em defender a importação de escravos de Angola para substituir a mão de obra indígena” (FRANÇA, 1998, p. 16). Essa posição pode estar embasada em suas dúvidas acerca da humanidade do negro, que evidencia ao questionar a possibilidade de sua catequização:

sendo rebelados e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo e atual, de que não podem ser absoltos, nem receber a graça de Deus, nem se restituírem ao serviço e obediência de seus senhores, o que de nenhum modo hão de fazer (VIEIRA, 1926, p. 16-17).

Sem abertamente declarar a não humanidade do negro, outros escritores, ao longo tanto do período colonial como do império e até mais recentemente, sob um olhar e um saber orientalizante fundamentado em comparação com o padrão branco, veem no negro um Outro inferior. O preconceito motivado pela cor da pele

é visível, por exemplo, no árcade Basílio da Gama que, em seu poema **Quitúbia** (1791), ao louvar a grandeza do herói negro Domingos Ferreira da Assunção, capitão angolano que se destaca na Guerra Preta, ressalva: “O título que tens compraste a tua glória./Que ainda que essa cor escura o encobre,/ Verteste-o por teu Rei: é sangue nobre” (GAMA, 1791).

Conhecidos são, também, os versos de Gregório de Matos, que enfatizam, da mulher negra, a sensualidade e luxúria (“[...] Vossa luxúria é tão indiscreta/ É tão pesada, e violenta,/ Que em dois putões se sustenta/ Uma mulata e uma preta [...]” (MATOS, 1976, p. 230). A atribuição dessas qualidades à mulher negra tornou-se recorrente em nossas letras; exemplos são a sensual Rita Baiana, personagem de **O Cortiço**, de Aluísio de Azevedo. Na mesma obra, o estereótipo do negro como serviçal, subalterno e animalizado é presentificado na personagem Bertoleza.

Após o período colonial, na chamada escola mineira, a referência ao negro é bastante rara. Entre os séculos XVI e XIX, as ligações entre Brasil e África estreitaram-se devido ao enorme contingente de escravos que chegaram trazendo uma gama de elementos culturais, que se tornaram parte das práticas cotidianas do brasileiro. Contudo, como enfatiza Edimilson de Almeida Pereira, a sociedade brasileira dispensou um tratamento preconceituoso para com os negros, desqualificando alguns dos aspectos referentes às culturas africanas (2010, p. 22). Nesse contexto, o índio, e não o negro ou o branco colonizador é eleito como símbolo da nacionalidade.

Entre os românticos, percebe-se simpatia para com

a causa negra em alguns poetas, como Gonçalves de Magalhães e Castro Alves, este último, sobretudo, em **A cachoeira de Paulo Afonso** (1876) e **Os escravos** (1883). Ainda que esses poetas recorram a tipos negros muitas vezes retomados pela literatura oitocentista, como o escravo melancólico e saudoso de sua terra do poema “Invocação à saudade”, de Gonçalves de Magalhães, ou, em Castro Alves, o escravo sofredor que alcança a liberdade pela morte, a escrava desonrada pelo filho do patrão, o escravo nobre, a criança orfanada pela morte dos pais, a desagregação da família escrava pela venda de seus membros a diferentes senhores, esses tipos são representados como seres humanos, dignos, absurdamente maltratados por uma sociedade que os mercantiliza e degrada (FRANÇA, 1998, p. 56-60).

À medida que o negro aparece na literatura brasileira é para contrastar com o índio: representando os colonizados, e trabalhando na lavoura do colonizador, o negro não se sobressai nos escritos literários. O índio, ao contrário, é descrito como corajoso e independente (BROOKSHAW, 1983, p. 27). Veja-se, a propósito, o romance de costumes rurais **Til** (1872), de José de Alencar, em que a submissão “natural” dos escravos negros coloca-os em contraste com o índio João Fera, que declara: “Não me torno [...] escravo de um homem, que nasceu rico, por causa das sobras que me atirava, como atiraria a qualquer outro, ou a seu negro” (ALENCAR, 1964, p. 79).

Outro romance que retrata os estereótipos com relação ao negro é **A escrava Isaura** (1875), de Bernardo Guimarães. Filha de um homem branco e de uma negra, Isaura tem pele branca, mas é escrava. Recebe da família

a que pertence fina educação: sabe francês, toca piano. A heroína é uma escrava considerada branca e seus traços europeus são ressaltados, colocando-a em vantagem sobre qualquer outra mulata. Como

Brookshaw pondera, o escravo, em qualquer situação literária na qual está em posição de superar o branco, é retratado na cor branca ou seu tom de pele não é mencionado:

A figura do escravo branco oferece prova substancial de que os escritores interessados no problema escravidão foram, contudo, vítimas de todos os preconceitos e intolerâncias que rodeavam a questão da raça e da cor. O escravo, em certas situações, tinha de ser retratado na cor branca, a fim de provar uma exceção à regra (*sic*) que negros eram escravos por natureza e para não ofender as suscetibilidades de um público leitor fundamentalmente pró-escravatura (BROOKSHAW, 1983, p. 30).

Na mesma situação de **A escrava Isaura** está **O mulato** (1881), de Aluísio Azevedo, em que Raimundo, mulato de olhos azuis, educado e recentemente vindo da Europa, vive um caso de amor com sua prima rica, Ana Rosa. Contudo, quando sua verdadeira condição social e origem étnica é descoberta, a mão da amada lhe é negada, e ele é morto pelo rival branco. Ana Rosa aborta o filho que espera dele, e se casa com o assassino. Torna-se uma típica mãe de família burguesa: mais uma vez, o branco sobrepõe-se ao negro, que é eliminado.

Mesmo Castro Alves não está imune ao preconceito contra os negros. Como Brookshaw percebe, trata o

tema “do ponto de vista da classe a que pertencia: com uma mistura de idealismo e medo” (BROOKSHAW, 1983, p. 38). Um exemplo é o personagem Luiz, na peça **Gonzaga**, um negro responsável que está integrado à sociedade, mas que trata seus superiores com o respeito que esperam dele.

Em contraste com as representações estereotipadas e preconceituosas do negro, escritas tanto por autores brancos quanto por negros assimilados à hegemonia, ou que aspiravam reconhecimento por ela, o poeta simbolista Cruz e Sousa destaca-se como um dos precursores da literatura em que o negro aparece verdadeiramente como sujeito. Negro, filho de escravos alforriados sofre preconceito que o impede, entre outras discriminações, de assumir o cargo de promotor público. Esse conflito vivenciado reflete-se em sua obra, na qual se reinscrevem, de forma denunciatória, as qualidades ideais atribuídas à cor branca e os infortúnios que se reservam aos negros (PROENÇA FILHO, 2004, p. 9). Exemplo da primeira atitude são os versos:

De linho branco e rosas brancas vais vestido,
Sonho virgem que cantas no meu peito!...
És do Luar o claro deus eleito,
Das estrelas puríssimas nascido (SOUSA, 1998,
p. 25).

No modernismo brasileiro, a visão distorcida do negro continua presente nos registros literários. Se bem que os escritores modernistas de grandes centros, como São Paulo, incorporam material ameríndio e afro-brasileiro na literatura e na arte, persiste a preferência

pelo índio, agora justificada pela busca de material primitivo.

Em contraste com essa recorrente presença estereotipada e objetificada do negro em nossas letras, Conceição Evaristo chama a atenção para o fato de que se afirma, no interior da Literatura Brasileira, um discurso que evidencia o posicionamento do negro como sujeito agente, e não mais como objeto a ser descrito:

Se há uma literatura que aprisiona os sujeitos negros no espaço da estereotipia ou os apaga como seres inexistentes na sociedade, há outro discurso literário em que, vigorosamente, seus criadores, homens e mulheres, afirmam uma ancestralidade africana. Esses discursos incorporam saberes, visões de mundo vivenciados em outros espaços sociais e culturais, assim como muitas vezes além de revelar o pertencimento étnico, revelam também o de gênero (EVARISTO, 2011, p. 51).

O desenvolvimento da literatura afro-brasileira acompanha a crescente organização do movimento negro brasileiro. Após um primeiro momento de maior visibilidade, o movimento é silenciado pela ditadura getulista, voltando a se rearticular uma vez encerrado o Estado Novo. Depois, quase duas décadas, a partir dos anos 1960, a ditadura militar brasileira inviabiliza todas as manifestações de cunho racial. É a partir do final dos anos de 1970, a par de intensa e renovada articulação política, que escritores e intelectuais negros repensam a produção literária em termos de forma, conteúdo, produção, distribuição e recepção (SILVA, 2011, p. 128).

Organizam-se, nos anos 1970, coletivos de escritores

e poetas negros: em 1978, sob a inspiração de Cuti, Oswaldo de Camargo, Abelardo Rodrigues, Paulo Colina e Mário Jorge Lescano surgem os **Cadernos negros**, cujo lançamento é realizado no Feconezu - Festival Comunitário Negro Zumbi. Mais tarde, alteração no grupo fundador dá origem ao Quilombhoje, que passa a se responsabilizar pela edição dos **Cadernos...** a partir de 1983. A esses dois grupos, ambos localizados em São Paulo, podem-se somar ainda o Negrícia: Poesia e Arte de Crioulo (1984-1992), no Rio de Janeiro, também empenhado na discussão de propostas e perspectivas para a literatura negra no Brasil, e o Palmares, de Porto Alegre (1971- 1978)⁷.

Assim, embora com uma trajetória irregular, devido a pressões governamentais e sociais, desenvolve-se no Brasil uma escrita que, como Eduardo de Assis Duarte observa, “apresenta temas, linguagens e, sobretudo, pontos de vista marcados pelo pertencimento étnico e polo propósito de construir um texto afro-identificado” (DUARTE, 2011, p. 37).

No contexto dos desenvolvimentos literários aqui brevemente resenhados, a trilogia a **Alma da África**, da qual **A casa da água** é volume inicial, ocupa, como já afirmado antes, lugar singular: embora não recorra a tipificações, e seja um texto afro-identificado, fugindo, portanto, à longa tradição da representação estereotipada

⁷ Em depoimento a Cláudio Isaías (2012), Silva e Cortês, dois dos seis fundadores do Grupo Palmares, declaram que o grupo encerrou suas atividades ao final dos anos 1970; Oliveira Silveira (2003) considera essa data como o final da *primeira* fase do grupo, e lembra uma segunda fase, encerrada em 1988-89, quando o Palmares se dilui em pequenas ramificações, ganhando aliados e simpatizantes de outros segmentos étnico-raciais, inclusive.

do negro na literatura brasileira, o pertencimento étnico é traçado a partir da caracterização dos *personagens* e não da vivência pessoal do autor. Esclarecemos: é fato bem documentado, como já afirmado neste ensaio, que esse romance de Olinto é fruto de suas vivências na Nigéria; não lhe falta a vivência intercultural, o trânsito entre Brasil e África, porém este não acontece a partir de experiência negra. Não entramos aqui, contudo, no debate ainda não resolvido sobre a necessidade ou não de pertença à etnia negra para uma autêntica interpretação da experiência negra⁸.

3 Os retornados em *A casa da água*

3.1. O duplo deslocamento de Catarina: a construção da África e do Brasil, entre memória e realidade

A história do romance *A casa da água* inicia em 1898, dez anos após a abolição da escravidão, com a decisão de Catarina em retornar à Nigéria. Juntamente com a filha, Epifânia, e os três netos, Mariana, Antonio e Emília, Catarina deixa a cidade do Piau, em Minas Gerais. Depois de passarem mais de um ano na Bahia, embarcam em um navio, fazendo a viagem de retorno à África. A chegada acontece somente em 1900. Mais tarde,

⁸ A esse respeito, vejam-se as diferentes opiniões registradas em **História, teoria, polêmica**, volume 4 da **Antologia crítica** de Duarte (2011), a resposta de diferentes escritores à provocação “Literatura negra x literatura não tem cor” na sessão “Alguns escritores” no *site* do **Quilombhoje**, e os ensaios de Uruguay Cortazzo e Conceição Evaristo em **Literatura, história, etnicidade e educação** (2011).

com a morte da matriarca, e ante a liderança moderada de Epifânia, Mariana passa a destacar-se e, juntamente com seus descendentes, ascende socialmente no espaço sonhado e idealizado por sua avó Catarina.

A Mariana de **A casa da água** é inspirada na vida de Romana da Conceição, uma agudá que Olinto conheceu em solo africano, e que fez a viagem de retorno à África acompanhada da avó, Catarina Pereira Chaves, da mãe e de dois irmãos. Como mais tarde aconteceria, também, à Catarina idealizada por Olinto, essa Catarina, descendente de africanos, ainda jovem foi trazida ao Brasil, mas sempre teve o sonho de voltar à terra natal. O retorno à Nigéria ocorreu entre 1890 e 1900, um pouco depois do grande fluxo de africanos saídos do Brasil rumo à África.

Em **Brasileiros na África**, Olinto comenta sobre os três filhos brasileiros de Catarina Pereira Chaves:

Romana da Conceição, Luísa da Conceição e Manuel Emídio da Conceição. São os três, de Recife. Lembram-se, com muita precisão, da Bahia, porque passaram em Salvador os três últimos anos de sua vida brasileira. Romana está com 76 anos; Luísa, com 74; Manuel, com 73. [...] Romana e seus irmãos viajaram no veleiro “Aliança”, o mesmo em que também seguiu Maria Ojelabi. Com eles foram a mãe, Caetana Joaquim da Mota, e a avó, Catarina Pereira Chaves. Esta, nascida em Abeokutá, ficou decepcionada com sua terra natal e, com saudades do Brasil, morreu logo depois de ter chegado à África (OLINTO, 1980, p. 187).

Aqui, novamente, o romance imita a vida real: como Catarina Chaves, a personagem Catarina, mãe de Epifânia, e avó de Mariana, também vem a sentir-se deslocada na terra natal, com que tanto sonhara, morrendo pouco depois. Cessando o cotejo entre os seres de **Brasileiros na África** e os do romance, analisamos, agora, apenas estes últimos.

Nas páginas iniciais do romance **A casa da água**, o desejo de retornar à África move as ações da matriarca Catarina, fundamentando-se na sensação de não pertencimento ao território brasileiro. Ex-escrava, ela representa a condição de muitos africanos que sentem necessidade de resgatar suas raízes, recuperar uma história interrompida em sua terra natal, em virtude do tráfico negreiro.

Trazidos ao Brasil, os escravos não apagaram suas memórias da África. Assimilam outros costumes, mas a cultura africana permanece em seu cotidiano. Contudo, o interesse em retornar ao país de origem nutre seus pensamentos; veem no retorno a possibilidade de recuperação de seu posicionamento identitário primeiro. Afinal, segundo Safran registra, a diáspora, dentre outras acepções, é uma dispersão de comunidades que mantêm, na memória, a visão de sua terra natal como um lugar de eventual retorno (1994, p. 204, apud CLIFFORD, 1994).

O sonho da terra imutável é, contudo, irrealizável, e a transformação sob o efeito de vivências em diferentes territórios é visível em **A casa da água**, inicialmente em relação à personagem Catarina. No Brasil, a matriarca reconstruía as lembranças do passado africano, e acredita que precisa regressar para resgatar suas

vivências, como forma de reapropriação de um espaço existencial. Assim, movida pela memória, não mede esforços para realizar a viagem de volta ao continente africano.

É Stuart Hall que lembra como, na situação da diáspora, o indivíduo

retém fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias 'casas' (e não a uma 'casa' particular) (HALL, 2005, p. 88-89).

Embora, naturalmente, sabedora das histórias particulares construídas em cada território em que viveu, falta a Catarina a consciência de que tais histórias se interpenetram, modificando-se mutuamente. Daí sua crença de que o retorno à terra natal restauraria sua primeira feliz experiência vital. Semelhantemente, na Nigéria, uma vez desfeita sua construção imaginária acerca do país do qual fora arrancada em sua juventude, Catarina volta-se para as memórias do espaço brasileiro. Não reencontra a África como a idealizara;

percebe, agora, a impossibilidade de sua recuperação. Na verdade, a África construída no Brasil por essa personagem faz parte do seu imaginário, pois nem o espaço geográfico nem a própria comunidade resistem às transformações. Enquanto vive no Brasil, a ex-escrava faz da África uma construção fantasiosa, como estratégia de fuga da realidade. Dessa forma, o retorno, quando acontece na prática, é para um mundo novo para ela, que já não é o do passado.

Catarina precisa conviver entre o espaço rememorado e a localidade que se apresenta a ela no presente, repleta de surpresas e mudanças: os parentes que ela não mais encontra em Abeokutá, sua cidade natal, a presença dos colonizadores ingleses, a língua inglesa, as modificações no espaço físico nigeriano, além das transformações que ocorrem com ela própria ao longo de toda a sua trajetória vital.

No Brasil, exposta a uma cultura diferente, e guardando ainda viva a memória das vivências de origem, Catarina oscila entre as duas culturas, habitando um espaço que lembra a heterogenidade cultural apontada por Cornejo Polar (2000) com relação ao conflituoso cruzamento entre duas sociedades e duas culturas na América Latina. Um exemplo claro disso é a simultânea preservação das tradições religiosas dos negros, que cultuavam seus orixás, e sua participação, também, nas celebrações católicas. Isso é visível em **A casa da água**, quando, dentre outros momentos, antes da viagem à África, Catarina expressa suas crenças:

Sabia que seria ajudada na viagem, Xangô seguraria o barco para que nele nada de mau

acontecesse, seu machado duplo era capaz de tudo, Nossa Senhora do Rosário, a santa dos pretos, auxiliaria também, já visitara a irmandade da Bahia, estivera com pessoas que organizavam as procissões, a de Nossa Senhora dos Prazeres estava longe, lembrava-se das congadas do Piau, o rei e a rainha na frente, as fitas coloridas, os espelinhos, muito diferentes das festas com tambor de Abeokutá (OLINTO, 2007, p. 39-40).

Tanto as festas religiosas quanto os santos africanos estão inseridos no contexto brasileiro. O candomblé é uma religião de origem africana, também chamada de religião dos orixás que, segundo a crença, zelam por partes específicas do mundo e da natureza. É por isso que Catarina pede proteção a Xangô, o deus da justiça e do trovão, para que tudo dê certo na viagem. Também, menciona Nossa Senhora do Rosário, de origem católica, adotada pelos negros.

Na Nigéria, mesmo deparando-se com um espaço não tão familiar, Catarina procura encontrar referenciais identitários. É uma vizinha, D. Zezé, quem procura alertá-la sobre as mudanças. Comenta que têm chegado muitos brasileiros, desprovidos da menor ideia do que é Lagos e de que, lá, as coisas não são fáceis. Catarina diz-lhe ser diferente: a África é a sua terra, e, portanto, sabe como ela é. D. Zezé, porém, tem um conhecimento mais apurado da forma como a experiência pessoal e histórica age sobre a localidade e sua percepção pelo indivíduo. Responde-lhe:

É e não é, Iaiá. Para a maioria, os avós saíram

daqui e foram escravos no Brasil, se (*sic*) acostumaram lá, mas sempre pensando que aqui era o paraíso. Pois isto aqui é o paraíso e também não é o paraíso, Iaiá (OLINTO, 2007, p. 77).

O regresso ao lugar de antes não é uma volta para casa. Então, aos poucos, a avó percebe que o sonho alimentado durante toda a sua vida foi em vão; o regresso não é capaz de lhe devolver o lar, de preencher o espaço deixado entre a vinda e a volta. Sem querer, Catarina sente-se uma estrangeira em sua própria terra e começa a frustrar-se, por não se reconhecer mais como uma africana em Lagos.

Por algum tempo, refugia-se nas lembranças do Brasil. Nesse ponto, a adaptação é facilitada pela presença de outros retornados, e pela influência dos portugueses residentes na Nigéria. Dessa forma, pode continuar praticando o culto à santa dos pretos, a N. S. do Rosário, e que corresponde a uma transposição de Iemanjá, a rainha das águas (MELO, 2004). Catarina faz ainda referência a Nossa Senhora dos Prazeres, santa católica de origem portuguesa, a qual foi trazida pelos jesuítas com o intuito de catequizar os índios.

Mesmo sem perceber, Catarina retoma tradições brasileiras: além das festas religiosas, participa de festejos como o Bumba-meu-boi, tradicional na comunidade brasileira, da qual passa a fazer parte na cidade de Lagos. Exemplo marcante, nesse sentido, é a festa de brasileiros de que Catarina, a filha Epifânia e a neta Mariana participam, pouco depois da chegada à Nigéria. A festa se realiza na casa de Seu Alexandre, um brasileiro que também havia retornado à África e que

conservava costumes tipicamente brasileiros, como o Bumba meu boi:

Os calungas eram enormes figuras da mulher, do boi, do burro, da ema, que formavam o bumba-meu-boi, Mariana ficou logo sabendo que em Lagos chamavam essa brincadeira de burrinha, viu quando um homem entrou dentro da armação da mulher, tocaram música em instrumentos e cantaram, o boi investia contra os que estavam ao redor, [...]. De repente surgiu uma briga num canto, homens com pedaços de caixote nas mãos começaram a bater nos que dançavam, pessoas da casa foram em defesa dos amigos, o boi correu para dentro, na porta de entrada do sobrado de Seu Alexandre havia um cartaz onde estava escrito *Viva Deus*, [...] (OLINTO, 2007, p. 80-81).

Transitando entre dois espaços, a África e o Brasil, e não conseguindo reconstruir seus referenciais identitários, Catarina fecha-se em seu mundo interior, mergulhando nas memórias de toda uma vida, e nas aspirações não realizadas com a volta à terra africana. Assim, a personagem desiste de viver, por não ter conseguido reapropriar-se de seu espaço africano da juventude, e vem a falecer em pouco tempo.

3.2 Mariana, uma “agudá”

Situação diferente da matriarca Catarina é a de Mariana, sua neta, que aprendeu a cultura africana por

vivência própria. Segundo Clifford (1994), que reflete sobre a diáspora, as relações que se estabelecem no espaço atual podem ser tão importantes quanto aquelas que são formadas pelo binômio origem/retorno. Uma história compartilhada, contínua, de deslocamento, sofrimento, adaptação ou resistência pode ser tão importante quanto à projeção de uma origem específica (CLIFFORD, 1994, p. 306). Assim é a história de Mariana na África: estabelece elos com a comunidade, o que faz com que sua relação com o continente se torne tão forte como a que sua avó Catarina manteve com a terra natal, por meio da memória, durante o tempo em que viveu no Brasil.

A protagonista transita pelo espaço nigeriano e pelas regiões de Benin, Togo e Zorei⁹, adquirindo, no contato com a população, traços de diferentes culturas, e o idioma desses povos. Dividindo-se entre as casas e os negócios em Lagos, Uidá e Aduni, Mariana lidera não só a família, mas uma comunidade. Vive cercada por pessoas que a respeitam e dão continuidade aos negócios, sempre de acordo com suas ideias e conhecimentos. Contudo, mantém viva a memória do Brasil.

Mariana procura construir suas posições identitárias preservando lembranças do espaço brasileiro, onde nasceu. Quando menina assimilou a cultura de sua terra natal, porém com influências africanas, preservadas pela avó, Catarina. Depois, na Nigéria, vivencia a cultura local em primeira mão, e escolhe permanecer na África. Mesmo sem esquecer o Brasil, Mariana se adapta à realidade local.

⁹ Zorei é um país fictício, criado por Antonio Olinto, na obra *A casa da água*.

Evidencia-se o interesse da personagem em fixar suas raízes na terra estrangeira, pois quer um destino diferente do de Epifânia, que, como a mãe, Catarina, sente-se em um espaço que não lhe pertence, uma afrodescendente com a sensação de estar em um país estrangeiro. Por isso, Mariana, exposta à diversidade cultural de Lagos, busca interagir com as culturas. Fala o ioruba, mas também o inglês, por influência da colonização da Nigéria pela Inglaterra, e o português, sua primeira língua, aprendida no Brasil. No aspecto religioso, transita entre o culto dos orixás e as festas religiosas herdadas da cultura brasileira.

Para Mariana, o passado brasileiro é suporte para suas realizações. É por meio da memória de seus primeiros anos, em sua terra natal, que busca a inspiração e as ideias para construir sua vida no continente africano. Nesse sentido, é marcante a influência das memórias da personagem acerca de situações que envolvem a água: a enchente no Piau, o mar na viagem de regresso, as lagoas que circundam Lagos e a água potável do poço, um marco em sua vida, como ela mesma diz: “É que eu comecei a ser eu depois que fiz um poço” (OLINTO, 2007, p. 182).

Imagens da enchente que vivenciou no Piau quando menina reaparecem ao longo do romance, como representação de um passado individual e coletivo. A experiência da infância vem sempre nítida, no cruzamento de suas memórias individuais com as da coletividade:

[a] enchente se engrossara de imagens, uma atrás da outra, todas nítidas, Mariana fora ver

a ponte caída, o rio levava a base de tijolos que havia no centro e onde se apoiavam as traves de madeira, as águas batiam com violência no que restava dos tijolos, [...] outra cena da enchente fora uma tropa de animais atravessando o rio a nado, eram vários burros e cavalos, o homem que ia na frente perdeu o chapéu que caiu no rio, os cavalos faziam barulho ao nadar e saíam pingando [...] (OLINTO, 2007, p. 15).

É ainda a memória de vivência no Brasil, ocorrida em sua infância, que a inspira a construir o poço, que modifica não só sua história, como a de Lagos:

[...] um dia viu um grupo de homens fulanis tangendo vacas pela rua, lembrou-se da semana que passara num engenho de cana, dos bois e vacas que havia lá. E viu diante de si o poço. Era isto: tinha gostado de sentar-se perto do poço, olhava cada moça que chegava, com um vaso na cabeça ou no ombro, quando não havia ninguém por perto Mariana tirava a água que lhe escorria pelo vestido e tentava distinguir o que havia no fundo. Era isto: Lagos precisava de um poço, Mariana faria um no quintal da casa, venderia água em vez de vender obis (OLINTO, 2007, p. 126-127).

Nessa ocasião, Mariana tenta conseguir recursos para o sustento da família, já que o marido está desempregado. Com pouco dinheiro e escassez de água, descobre que a cidade seria abastecida pela água que

viria de Abeokutá¹⁰, pois Lagos era cercada por lagoas de água salobra. Devido a esse fato, as imagens do passado emergem e Mariana começa a transformar a ideia em projeto, pesquisando tudo a respeito do assunto, desde o significado da palavra poço, até como construí-lo.

O Brasil sobrevive na Nigéria, ainda, através da preservação dos costumes adquiridos não só pela família, mas por todos os outros brasileiros retornados, enquanto habitantes do espaço brasileiro. Festas africanas convivem com as realizadas por brasileiros e descendentes destes, como lembranças do passado. Mariana, cujas lembranças se mantêm vivas na memória ao longo do tempo e dos espaços habitados, como uma ponte que liga passado e presente, com o intuito de construir o futuro, valoriza tanto as recordações dos folguedos folclóricos vivenciados no Brasil que “resolveu ter seu próprio bumba-meu-boi”¹¹. É possível que, em sua infância, a brincadeira do Bumba meu boi tenha ocorrido em frente a sua casa, ou a de vizinhos, como é costume: o festejo se realiza fronteiro à casa de quem patrocina a festa, que não tem época fixa para acontecer, e pode marcar acontecimento relevante para a comunidade. Por outro lado, cabe registrar que o Bumba meu boi surge da união de elementos da cultura europeia, africana e indígena, existindo variantes em Portugal (Boi da Canastra) e no Daomé (Burrinha). Assim, embora para Mariana a festividade estivesse atrelada a memórias da infância, é difícil dizer até que ponto a celebração, em Lagos, já era cruzamento de

¹⁰ Abeokutá localiza-se perto de Lagos.

¹¹ Grafa-se bumba meu boi, de acordo com o Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

influências de múltiplas culturas.

Se é verdade que o Brasil sobrevive na África, também esta última modifica a cultura dos nascidos em solo brasileiro. A posição da mulher na cultura africana é visível na família de Catarina, tanto no Brasil como em Lagos. Na cultura africana, a figura materna é a referência: em muitas sociedades, a identidade da mulher é determinada pela fertilidade, pelo fato de ser mãe, o que lhe garante respeito e consideração. Um ditado iorubano sintetiza o valor da maternidade: “Mãe é ouro e pai é vidro”. Mariana assume o papel da mulher-mãe, condutora do destino da família, procurando formas de ascender socialmente. Já Sebastian, seu marido, é a representação do homem iorubano, cuja função primordial é, segundo os costumes, a procriação: garante à mulher a realização da maternidade. Assim, no romance, a presença masculina é ofuscada pela feminina.

Como costuma acontecer nas comunidades agudás, memórias “brasileiras” são preservadas de geração a geração. Seguindo por diferentes caminhos, os filhos de Mariana, Joseph, Ainá e Sebastian, embora nascidos e criados na África, fazem parte da quarta geração de família que tem ascendência africana e brasileira: são bisnetos de uma africana, netos e filhos de brasileiras.

Os dois mais velhos nascem na Nigéria, e o mais novo em Zorei. Assimilam a cultura dos países que colonizam sua região e acabam estudando na Europa. Para os habitantes da Nigéria, a metrópole é a Inglaterra; já em Benim e Zorei, a colonização é feita por franceses e alemães. Mesmo morando muitos anos fora da África, nunca esquecem as tradições africanas nem as brasileiras.

Um exemplo de esse transitar multicultural é a festa com a qual Sebastian é saudado no seu retorno à África:

O almoço teve logo início, pratos e mais pratos de carne, de arroz, de bolos de mandioca, de abarás e acarás, foram trazidos para debaixo da cobertura de folhas, cada um pegava num prato, Sebastian, Mariana e o resto da família sentaram-se no centro, abriram garrafas de vinho, surgiram brindes de todas as partes, um grupo de tocadores de atabaques e de xilofones enchia o ar de ritmos, Fatumbi estava ao lado de Mariana, comia com prazer, de vez em quando dizia um oriki de louvor à festa [...] uma garrafa de cachaça descoberta por seu Justino passou de mão em mão, Atondá e Pedokê preferiam vinho-de-palmeira, Padre Pierre elogiou o vinho português, o comandante do forte, que estava não muito longe, agradeceu, moças saíram para o descampado além das cobertas e dançaram ao som dos tambores, [...] então de trás do sobrado saiu um conjunto de bumba-meu-boi, fora levado de Porto Novo para homenagear Sebastian, o boi corria atrás das crianças, as figuras gigantes se moviam no ar, pareciam ter vida própria [...] (OLINTO, 2007, p. 289-290).

A festa reflete a mistura de costumes. Esses sujeitos africanos reúnem tradições tanto da África, onde vivem, quanto do Brasil de suas ascendentes e, para além desses espaços, incluem a cultura dos países que colonizaram a região da África onde vivem.

Conclusão

Embora de caráter ficcional, o texto de Olinto documenta a vivência dos retornados: no espaço brasileiro, quando ainda não propriamente agudás, salienta tanto o descontentamento com a situação em que vivem, como a ligação espiritual com a África e a esperança de retorno; na África, sua ambivalente posição identitária, na fronteira entre duas culturas. Tão rica é a obra em detalhes que Monique Viallard, em seu estudo sobre a comunidade afro-brasileira no Golfo de Benin, refere-se ao romance do escritor mineiro como uma das obras de referência utilizadas (VIALlard, 2005, p. 41).

Enfocando a comunidade a partir do final do século XIX, Olinto não escolhe tematizar a construção da identidade social dos agudás do Benin a partir da noção da diferença. Em **A casa da água**, os retornados não são o Outro, uma comunidade que orgulhosamente insiste em se diferenciar dos autóctones, e preservar, de forma fechada, sua identidade. Olinto acentua, antes, a maneira como se integram à comunidade local, sem esquecer as memórias brasileiras. É bem verdade, que é a vivência brasileira de Catarina, por exemplo, que lhe permite divisar solução para a escassez de água de Lagos, iniciando-a na atividade comercial; esse diferencial empreendedor, porém não é tomado como instrumental na separação entre Catarina e a comunidade local. Pelo contrário: integra-se a ela, e auxilia seu desenvolvimento, como o fizeram tantos os

outros agudás na história real do Benin.

A ênfase no trânsito intercultural não impede que o autor tematize outro aspecto fundamental da experiência agudá: o duplo fenômeno da o fenômeno da inadaptação de alguns africanos no Brasil, e o desarraigamento dos africanos abrazeirados em seu retorno, como no caso de Catarina e Epifânia; maior espaço na obra, contudo, é dedicado ao papel dos agudás na construção da sociedade local, através de sua integração em atividades comerciais, culturais e sociais, especialmente na parte da narrativa em torno de Mariana, seus irmãos e filhos.

Referências

ALENCAR, José. **Til**. 8. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1964.

BROOKSHAW, David. **Raça & cor na literatura brasileira**. Trad. Marta Kirst. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

CLIFFORD, James. Diasporas. **Cultural Anthropology**, Toward Ethnographies of the Future. v. 9, n. 3, p. 302-338, Aug. 1994, p. 204.

CONDÉ, Cláudia de Moraes Sarmiento. **Antonio Olinto: o operário da palavra: uma viagem da realidade à ficção**. 2. ed. Rio de Janeiro: UniverCidade, 2005.

_____. **São eu, estas coisas**. Minas Gerais: Suprema, 2008.

EVARISTO, Conceição. Literatura e educação segundo uma perspectiva afro-brasileira. In: SILVA, Denise Almeida; EVARISTO, Conceição (Orgs.). **Literatura, história, etnicidade e educação: estudos nos contextos afro-brasileiro, africano e da diáspora africana**. Frederico Westphalen: URI, 2011, p. 45-54.

FIGUEIREDO, Eurídice. Identidades em trânsito: os Brasileiros retornados à África. In: **Relações literárias interamericanas: território & cultura**. Juiz de fora: Ed. UFJF, 2010. p. 137-150.

FRANÇA, Jean M. Carvalho. **Imagens do negro na literatura brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1998.

GAMA, Basílio da. **Quitúbia**. 1791. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00891900#page/8/mode/2up>>. Acesso em: 19 mar. 2011.

GURAN, Milton. Agudás – de africanos no Brasil a “brasileiros” na África. **História, ciências, saúde**. Manguinhos, v. 7, n. 2, jul. - out. 2000. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702000000300009>>. Acesso em: 03 mar. 2012.

_____. A construção da própria imagem entre os agudás do Benin. In: MENEZES, JACI M. Ferraz (Org.). **Relações no Atlântico sul: história e contemporaneidade**. Salvador: UNEB/EGBA, 2003. p. 49 – 56.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós-Modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 88-89.

MATOS, Gregório de. **Poemas escolhidos**. São Paulo: Cultrix, 1976.

MELO, Veríssimo de. Festa de Nossa Senhora do Rosário (dos pretos) em Jardim do Seridó. **Jangada Brasil**, v. 7, n. 73, dez. 2004. Disponível em: <<http://www.jangadabrasil.com.br/revista/dezembro73/fe73012c.asp>>. Acesso em: 23 jun. 2011.

OLINTO, Antonio. **A casa da água**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. **Brasileiros na África**. São Paulo: GDR, 1980.

PAPÉL feminino nas sociedades africanas. Disponível em: <<http://www.voodoo-beninbrazil.org/br/woman.htm>>. Acesso em: 19 jul. 2011

PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Malungos na escola:** questões sobre culturas afrodescendentes e educação. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

POLAR, Cornejo. **O condor voa.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

PROENÇA FILHO, Domício. A trajetória do negro na literatura brasileira. **Estudos Avançados**, São Paulo: v. 18, n. 50, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010340142004000100017&script=sci_arttext&tlng=en>. Acesso em: 14 jan. 2011.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. Literatura negra como literatura marginal: Brasil, 1980. In: FERREIRA, Elio; MENDES, Algemira de Macedo. (Org.). **Literatura afrodescendente:** memória e construção de identidades. São Paulo: Quilombhoje, 2011. p. 125- 142.

SOUSA, Cruz e. **Poesias completas.** Rio de Janeiro: Record, 1998.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVI a XIX.** São Paulo: Corrupio, 1987.

VIALARD, Monique. La communauté afro-brésilienne du Golfe du Benin. **Latitudes**, Paris, n.23, p. 41- 43, avril, 2005.

VIEIRA, Padre Antônio. **Cartas do padre Antônio Vieira.** Coimbra: Editora da Universidade, 1926. 3 v.



IMPrensa UNIVERSITÁRIA

Coordenação Gráfica: Luiz Henrique Farias

Designer Gráfico: Cristovaldo C. da Silva

Impressão: Davi Macêdo

Fotomecânica: Cristiano Silva

Acabamento: Nivaldo Lisboa

Impresso na gráfica da **Universidade Estadual de Santa Cruz** - Ilhéus-BA