



crítica | literatura | artes

jangada

ISSN 2317-4722

n.4, jul-dez, 2014

Literaturas Africanas e  
Afro-brasileira

# Pasárgada enegrecida

Encruzilhando as poéticas  
brasileiras e cabo-verdianas

O presente artigo propõe um estudo comparativo a partir da exposição de pontos de vista das autorias negras nas literaturas brasileira e cabo-verdiana, apresentando nos poemas dos brasileiros Cuti e Éle Semog e dos cabo-verdianos, José Luis Hopffer C. Almada e Abraão Vicente, temáticas que valorizem os negros, sinalizem problemas do cânone literário, revisem a história oficial, critiquem a memória coletiva e o projeto de identidade homogênea dos seus países, e como a discriminação racial atua na subjetividade dos corpos negros. O suporte teórico é formado, dentre outros, por Carlos Moore, Kabengele Munanga, Stuart Hall, Cuti, Jesus Chucho García, Jurandir Freire Costa, Michael Pollak e Frantz Fanon.

Ricardo Silva  
Ramos de Souza

*Mestre em Relações Étnico-Raciais  
(CEFET/RJ). Professor do UNIAFRO  
(NEABI/UFOP).*

**Palavras-chave:** Literaturas Africanas de Língua Portuguesa; Literatura Cabo-verdiana; Literatura Negro-brasileira.

**A**ntigas são as relações das literaturas do Brasil e de Cabo Verde, fato consagrado nas literaturas africanas de língua portuguesa por críticos renomados dessas literaturas (GOMES, 2008; FERREIRA, 1975) tendo como principal momento a influência do Modernismo brasileiro naquele que é considerado o grande marco da literatura cabo-verdiana, a geração da Revista *Claridade*<sup>8</sup>. O romance regional nordestino, caso, por exemplo, de “Vidas Secas” (1938), de Graciliano Ramos, na prosa, inspira diferentes textos literários em razão das semelhanças climáticas, do drama da seca e da condição de miserabilidade de parte da população cabo-verdiana, estimulando textos como “Chiquinho” (1947), de Baltasar Lopes, e “Flagelados do vento leste” (1960), de Manuel Lopes. Já a poesia de Manuel Bandeira com o poema “Vou-me embora para Pasárgada” torna-se um macrotema na literatura do arquipélago (GOMES, 2008), sendo conhecido como pasargadismo que passa a ser utilizado como um elemento motivador para afirmação de uma expressão literária cabo-verdiana em língua portuguesa, tendo como poetas referenciais Jorge Barbosa e Osvaldo Alcântara (pseudônimo de Baltasar Lopes da Silva). No pasargadismo encontraremos questões essenciais para os literatos cabo-verdianos como a evasão/emigração diante de condições climáticas, políticas, econômicas e sociais difíceis. Entretanto, o pasargadismo sofrerá críticas intensas das gerações futuras, principalmente com a emergência das guerras coloniais e independências dos países africanos, em razão da sua postura evasãoista. No decorrer dos anos essas características de evasão terão momentos de exaltação e de crises gerando o antipasargadismo, uma resposta das gerações posteriores ao movimento literário claridoso, em razão

---

<sup>8</sup> Estreia em 1936, na cidade do Mindelo, Ilha de São Vicente. Com ela, uma nova geração de intelectuais desponta no panorama cultural do arquipélago expondo e disputando uma reconfiguração identitária frente à metrópole portuguesa. Dentre os autores de destaque estão Baltasar Lopes, Jorge Barbosa, Manuel Lopes e Osvaldo Alcântara (pseudônimo poético de Baltasar Lopes). A *Claridade* durou de 1936 a 1960, com nove números publicados.

da postura pouca combativa desse evasãoismo frente ao colonialismo português.

A relação com o modernismo brasileiro apresenta outras características ao projeto claridoso: havia toda uma preocupação com a afirmação identitária cabo-verdiana, busca-se referenciais distante da Europa e da África para caracterizar um pensamento emancipatório ao colonialismo português. Sendo assim, o Brasil, com o suposto projeto bem-sucedido de mestiçagem, passa a ser o modelo inspirador da especificidade cultural cabo-verdiana, por conseguinte, elevando a cultura ao protagonismo da negociação política (SOUZA, 2014). Nessa perspectiva, o Modernismo e o lusotropicalismo<sup>9</sup> funcionam como o suporte ideal para a literatura e a etnologia (FERNANDES, 2002). Para ilustrar essa relação com o modernismo, a passagem do escritor e principal ideólogo da revista *Claridade*, Baltasar Lopes, afirma que:

Precisávamos de certezas sistemáticas que só nos podiam vir, como auxílio metodológico e como investigação, de outras latitudes. Ora aconteceu que por aquelas alturas nos caíram nas mãos fraternalmente juntas, em sistema de empréstimo, alguns livros que consideramos essenciais *pro doma nostra*. Na ficção o José Lins do Rego d'O menino

---

<sup>9</sup> Em conferência lida em Goa, em novembro de 1951, Gilberto Freyre define o lusotropicalismo: "(...) Ele próprio [o português], porém, em vez de rigidamente europeu ou imperialmente ibérico, extraeuropeizou-se e tropicalizou-se desde o início de suas aventuras ultramarinas, amorenando-se sob o sol dos trópicos ou sob a ação ou o requeime da mestiçagem tropical. Confraternizou com os povos de cor em vez de procurar dominá-los do alto de torres como que profiláticas onde raça e cultura imperialmente europeias se mantivessem misticamente puras. Assimilou desses povos valores que salpicaram de orientalismos, americanismos, africanismos, o próprio Portugal, dando à cultura e, em certas áreas, à própria gente lusitana, uma espécie de vigor híbrido, de que o estilo manuelino e a arte indo-portuguesa são exemplos expressivos. Criou um mundo de valores aparentemente contraditórios, mas na verdade harmônicos. Um mundo novo, uma civilização nova, uma cultura nova a que por antecipação pertenceram portugueses dos séculos XVI a XVIII para os quais nos voltamos hoje como para pioneiros do que pode, ou deve, chamar-se civilização ou cultura lusotropical (...)" (FREYRE, 2010, p. 131).

de Engenho e do Banguê, o Jorge Amado do Jubiabá e Mar Morto; o Amândio Fontes d'Os Corumbas; o Marques Rabelo d'O caso da Mentira, que conhecemos por Ribeiro Couto. Em poesia foi um “alumbramento” a “Evocação do Recife”, de Manuel Bandeira, que, salvo um ou outro pormenor, eu visualizava com as suas figuras dramáticas, na minha vila da Ribeira Brava (FERREIRA, 1989, p. 259, grifos do autor).

Segundo Souza (2014), apreendemos que ter o Brasil como referencial distinto de Portugal e de África permanece, por um lado, atenuando a subalternidade ao primeiro, por outro lado, continua afastando o ideal de identidade cabo-verdiana deste, uma vez que a literatura brasileira lida pelos claridosos reflete as relações de subalternidade dos negros na sociedade. Com isso, chega-se à segunda parte do “alumbramento” dos claridosos com o Brasil na sociologia de Gilberto Freyre, mais precisamente no livro *Casa Grande & Senzala*, e nos textos de Artur Ramos, Nina Rodrigues e Silvio Romero em menor escala (ALMADA, 2013). Ou seja, influência direta da construção ideológica racista brasileira no pensamento dessa geração de intelectuais.

Segundo Souza (2014), o lusotropicalismo oriundo do Brasil será utilizado no campo teórico e político tanto pelos cabo-verdianos quanto pelos representantes da metrópole. O mundo que o português criou “não passava de alargamento de uma ensaiada primeiramente no microambiente arquipelágico” (FERNANDES, 2002, p. 101). A geração claridosa percebe no ruralismo e na harmonia das relações raciais do nordeste descritas por Freyre aproximações da sociedade mestiça brasileira com a cabo-verdiana. Freyre diferencia-se dos teóricos anteriores a ele por apresentar a mestiçagem brasileira como um valor positivo, porém a contribuição africana permanece *menorizada*, o negro permanece como objeto, enquanto o branco continua intocável nos altos escalões da sociedade. Inicia-se uma “apologia à miscigenação, não na prática, mas na teoria, na qual ela é reconhecida como elemento básico da composição do povo

brasileiro” (SANTOS, G., 2002, p. 150). Contudo, se há valorização da cultura africana na formação brasileira, ela somente surge com a mitificação do mestiço e a ilusão de pensar que no Brasil haveria uma harmonia (democracia) que permitiria um tratamento igual entre brancos e negros (SANTOS, G., 2002, p. 150-151). Entretanto, uma visita do sociólogo brasileiro pelo arquipélago contrariará todas as expectativas dos claridosos, pois Freyre apontará para a necessidade da “estabilização cultural de uma gente que, procurando ser europeia, repudia as suas origens africanas e encontra-se, em grande número, em estado ou situação precária de instabilidade cultural e não apenas econômica” (FREYRE, 2006, p. 250).

Tais dificuldades também aparecem no texto literário cabo-verdiano, visto que as diversas revoltas contra o sistema escravocrata ocorridas no século XIX surgem de forma tímida na literatura do arquipélago, pois “raramente aqueles escritores (‘da geração claridosa’) se debruçam sobre as grandes revoltas camponesas da ilha de Santiago. Mas descrevem repetidamente as revoltas urbanas do Mindelo ao qual se sentem associados” (ANJOS, 2006, p. 139). Entretanto, as bases de matrizes africanas componentes na sociedade são reivindicadas por T. T. Tiofe que assevera no "Prefácio" ao Primeiro Livro de Notcha:

o destino político do arquipélago é inconcebível fora do contexto africano. A África da segunda metade deste século é uma realidade política, econômica e (brevemente) cultural de que os filhos mais modestos, os insulares, não se podem excluir; pelo contrário, nela se devem integrar naturalmente, ciosamente. No caso particular de Cabo Verde, dir-se-ia que essa integração se assemelha a um regresso de filho pródigo, regresso após andanças, por desvario, imprudência, ou falso orgulho, longe da casa paterna, longe dessa África, que é sua (TIOFE, 2001, p. 13).

Aprofundando esse distanciamento, Tiofe afirma que:

Cabo Verde tem estado afastado da África por várias razões, entre as quais a perda ocorrida, há muito, de parte das raízes ou tradições africanas dos escravos que povoaram as ilhas, como se tem dito. (...) Isto, com menos ênfase ou mais nuance, tem sido dito de variada maneira ao cabo-verdiano, o que o tem levado a olhar sobretudo para a contribuição europeia na sua formação. Trata-se de um facto que não deve de forma alguma fazer esquecer que temos raízes africanas que importa investigar, sopesar e compreender, porque são ponto de partida, talvez a mais larga base" (TIOFE, 2001, p. 173-74).

Já no caso da literatura brasileira, temos, no nosso cânone, a personagem negra de forma estereotipada, tanto da personagem masculina quanto da feminina, principalmente esta, em diferentes tipos de subalternidade, ainda assim quando estes aparecem nos romances, contos ou poemas. Para Regina Dalcastagnè, "a literatura contemporânea reflete, nas suas ausências, talvez ainda mais do que naquilo que expressa, algumas das características centrais da sociedade brasileira" (DALCASTAGNÈ, 2011, p. 309). Uma das características marcantes é a ausência de escritoras negrxs<sup>10</sup> entre os lugares de maiores destaques na literatura brasileira. Eles existem, até são canonizados, mas sofrem com uma leitura crítica que desmerece e esvazia a sua condição racial, muitas vezes embranquecendo-os, casos de Cruz e Sousa, Machado de Assis e Lima Barreto.

---

<sup>10</sup> Para as questões de gênero utilizamos o sinal de rasura (X) conforme explicitado por Stuart Hall: "a perspectiva desconstrutiva coloca certos conceitos-chave 'sob rasura'. O sinal de 'rasura' (X) indica que eles não servem mais - 'não são bons para pensar' - em sua forma original, não reconstruída. Mas uma vez que eles não foram dialeticamente superados e que não existem outros conceitos, inteiramente diferentes, que possam substituí-los, não existe nada a fazer senão continuar a se pensar com eles - embora agora em suas formas destotalizadas e desconstruídas, não se trabalhando mais no paradigma no qual eles foram originalmente gerados" (HALL, 2000, p. 104, grifos do autor).

A literatura produzida por negrxs e tendo negrxs como tema atinge diretamente o cânone – no qual gênero (masculino) e raça (branco) estão vinculados à hegemonia social – que relega à subalternidade essas representações e expõe a tensão do lugar da fala, de quem fala. Portanto, torna-se fundamental questionar a homogeneização do cânone, “ignorar essa abertura é reforçar o papel da literatura como mecanismo de distinção e hierarquização social, deixando de lado as suas potencialidades como discurso desestabilizador e contraditório” (DALCASTAGNÈ, 2012, p. 12), pois a partir do momento que se questiona “o processo de canonização de obras literárias é, em última instância, colocar em xeque os mecanismos de poder a ele subjacentes” (REIS, 1992, p. 68). Uma observação profunda da estrutura do cânone dominante leva à percepção da manipulação ideológica das obras que o compõe. Para Kohte, isto se dá com a

projeção de forças dominantes do presente, a buscarem, em sua seleção e interpretação de textos do passado, uma legitimação para estruturas ideológicas, sociais, políticas e econômicas atuais que as favoreçam, a fim de se manterem basicamente intactas no futuro. (...) confere-se autoridade a certos autores, introduzindo-os e cultivando-os no cânone, para que legitimem as políticas vigentes e as autoridades que as exercem (KOHTE, 1997, p. 13).

Destacamos que o texto literário canônico ilustra uma sociedade seguidora dos padrões europeus brancocêntricos na medida em que o cânone exclui o negro ou o trata de forma caricata, superficial, infantilizada, inerte frente aos problemas do seu tempo e do seu meio, sem família ou manifestação de afetividade, com quase nenhum envolvimento na narrativa, sendo o negro quase um objeto que pode ser descartado a qualquer momento (SOUZA, 2014). Assim, a personagem negra é apresentada nos espaços de subalternidade desde os tempos do Romantismo aos textos contemporâneos. Isso retrata uma visão enraizada do negro como escravo, mantido no que há de pior na

sociedade, a qual o narrador branco é incapaz de subverter (CUTI, 2010).

A denominação dessa vertente literária é de suma importância, pois está enquadrada no processo de afirmação das lutas do movimento social negro contemporâneo. Literatura negra, literatura negro-brasileira, literatura afrodescendente, literatura afro-brasileira ou literatura marginal/periférica são alguns dos exemplos da complexidade dessa discussão<sup>11</sup>. Por serem tantas denominações, nosso posicionamento acompanha o crítico literário Cuti que justifica a sua predileção pelo uso da palavra “negro” por ela ser muito mais polissêmica e contundente do que “afro-brasileiro”, já que este, por ser um “termo apaziguado de conflitos, lembra forjado em gabinete. (...) No Brasil, a ideologia da democracia racial prefere palavras mais amenas, que não tragam uma conotação conflituosa” (CUTI, 2011, p. 60). Para Cuti, a literatura negro-brasileira

nasce na e da população negra que se formou fora da África, e de sua experiência no Brasil. A singularidade é negra e, ao mesmo tempo, brasileira, pois a palavra “negro” aponta para um processo de luta participativa nos destinos da nação e não se presta ao reducionismo contribucionista a uma pretensa branca que a englobaria como um todo a receber, daqui e dali, elementos negros e indígenas para se fortalecer. Por se tratar de participação na vida nacional, o realce a essa vertente literária deve estar referenciado à sua gênese social ativa. O que há de manifestação reivindicatória apoia-se na palavra ‘negra’ (CUTI, 2010, p. 44-45, grifos do autor).

---

<sup>11</sup> Há um intenso debate entre escritorxs, críticxs e professorxs universitárixs acerca da terminologia para designar essa vertente literária, tais como negra, negro-brasileira, afrodescendente, afro-brasileira, e mais recentemente, marginal, periférica, marginal-periférica e divergente. Dentre outros, consultar Duarte (2011), Cuti (2010), Bernd (2011), Pereira (2010).



Dessa maneira, pela autonomia da nossa voz não precisamos aceitar denominações que não incluam a palavra “negro” para essa literatura produzida por negros ou tendo um eu enunciador negro, assim como não podemos desmerecer todo um passado de lutas e identificação que tragam a palavra “negro”, principalmente na história do movimento social negro durante o Brasil republicano, tais como Imprensa Negra, Frente Negra Brasileira, Associação Cultural Negra, Cadernos Negros, Instituto de Pesquisa de Culturas Negras - IPCN, Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial - MNUCDR, Congresso de Pesquisadores Negros - COPENE, Associação Brasileira de Pesquisadores Negros - ABPN, Grupo de Escritores Negros de Salvador - GENS, Ogum’s Toques Negros, Dia (mês) Nacional da Consciência Negra, entre tantos outros exemplos. Sendo assim, utilizamos o conceito de Cuti para denominar a vertente literária aqui tratada como literatura negro-brasileira, entendendo que ela seja composta por um substantivo (negro) e um adjetivo (brasileiro) (CUTI, 2011), por se tratar da condição de ser negro dentro de uma realidade social brasileira e, para além do exposto a respeito das denominações, nossa opção escora-se na história de lutas do movimento negro (assim expresso no singular, mas que se refere a uma pluralidade de movimentos), para além do esvaziamento e da tentativa de deslocamento da discriminação racial (SOUZA, 2014).

Dessa maneira que, acompanhando a palavra “negro” com toda a sua potência e dever, o fazer literário para esses escritores incorpora uma linguagem contradiscursiva, para estremecer as certezas do cânone, a hipocrisia frente às desigualdades raciais e a insensibilidade perante a situação do negro brasileiro.

Diante do que expomos até o momento, escoramo-nos, para contrapor essa diluição da África (FERNANDES, 2002), em uma perspectiva que questiona a ausência da autoria negra e das temáticas que tenham o negro como centro. Além disso, pretendemos tecer outros comparativos que vão para além do modernismo brasileiro e da *Claridade*. Nesse sentido, recorreremos a outras epistemologias para fundamentar um posicionamento

crítico que valorize as autorias negras na literatura brasileira e na literatura cabo-verdiana. Por isso, temos na filosofia da afroperspectividade um suporte para os nossos propósitos, uma vez que esta filosofia procura incluir outras perspectivas teóricas de origens africanas, ameríndias, afrodiaspóricas para dialogar com as teorias hegemônicas do Ocidente. Trata-se de uma proposta de inclusão, não de exclusão (NOGUERA, 2014).

Para tamanha tarefa, assumimos o desafio do venezuelano Jesus Chucho García que propõe os conceitos de afroepistemologias e afroepisteméticas para pensarmos as situações dos negros na diáspora africana. As afroepistemologias expõem a urgência de construção de conhecimento produzido por negros, um rompimento do que foi ocultado das contribuições da população negra sequestrada e trazida para as Américas durante o comércio de negros africanos escravizados. Trata-se de uma perspectiva epistemológica que questione os conhecimentos universais do homem branco europeu, que definiu cientificamente o que é e o que não é conhecimento, o que é e o que não é ciência e, dessa maneira, argumentou que os negros não teriam filosofia, religião e demais saberes. As afroepisteméticas incluem a criação de metodologias e construções de métodos. Os conceitos encontram-se no plural em razão do pluralismo na diáspora africana para alçarmos ao centro do debate a presença negra. (CHUCHO GARCÍA, 2012).

Assim sendo, estimulados por Chucho García, temos os estudos encruzilhados (SANTOS, 2013) como forma de expor a urgência de reformulação dos estudos comparados, com vistas à ampliação de suas perspectivas teórico-metodológicas para inserção e visibilidade do texto e do corpo negro-brasileiro e africano, contribuindo, assim, para o não apagamento físico e simbólico nos textos literários, tensionando “as literaturas africanas no Brasil exatamente pela clivagem recusada por tradição crítica no país e por escritores luso-africanos, luso-tropicalistas, mestiço-discursivos: a questão etnicorracial”. (SANTOS, 2013, p. 50). Os estudos encruzilhados são, para Santos:

(estudos comparados negros que se perfazem no conflito, tomando a incoerência, o paradoxo, a tensão como força motriz) apontam como potência para uma arqueo-genealogia do saber na literatura ainda a ser explorada (...) [de] escritorxs negro-brasileirxs [que] estão à nossa espera para pô-los em diálogo com a África Negra, investimento de toda uma vida de intelectuais como Joseph Ki-Zerbo e Abdias do Nascimento. Os estudos encruzilhados propõem uma dinâmica constante de abalo à normalização do campo, já que a filosofia do paradoxo que rege Exu é o logos da encruzilhada (SANTOS, 2013, p. 51).

Para nosso intuito e motivados pela filosofia da afroperspectividade, afroepistemologias e estudos encruzilhados, buscamos rasurar o campo ao apresentar um diálogo sul-sul que pode ser feito entre a literatura negro-brasileira e as literaturas africanas de língua portuguesa, no caso deste artigo visando a cabo-verdiana, valorizando não só o texto escrito por negrxs, mas também xs pensadorxs negrxs, dando visibilidade aos pensamentos articulados por esses agentes na África e na sua diáspora, ainda de propagação restrita entre nós.

A partir da descolonização de mentes (FANON, 2008), percebemos as trocas incessantes dxs negrxs na diáspora propalada por teóricos como Stuart Hall, Paul Gilroy e Édouard Glissant. Portanto, a nossa intenção fortalece-se com os afrorizomas oriundos dessas partilhas e reconfigurações. A partir do conceito de rizoma de Deleuze e Guattari, Santos entende que: os afro-rizomas constituem como uma reversão da perspectiva que toma exclusivamente a influência colonial lusitana como determinante para a emergência das literaturas no Brasil e nos países africanos de língua portuguesa, reconfigurando, desta forma, as relações em jogo. O termo afro, nesse contexto, é ressignificado pela perspectiva da diáspora, que, (...) não se refere apenas à dispersão

dos povos africanos pelo mundo, mas, principalmente, à construção de um novo espaço simbólico no qual a reversão da condição subalterna imposta pela escravização africana é realizada continuamente em campos como a música, a literatura e a produção cultural (SANTOS, J., 2013, p. 54-55).

Segundo Souza (2014), nessa perspectiva, pensar África e sua diáspora e todas as relações vivenciadas por nós negrxs, nesse vasto mundo de trocas afrorrizomáticas, fez com que elaborássemos um conceito para nos auxiliar e abarcar as nossas necessidades. Dessa maneira, consideramos como literaturas negro-diaspóricas (RISO, 2014) as diferentes literaturas negras que trazem marcas da afirmação, inclusão e valorização do ser negro e da sua origem africana, do vínculo com as religiões de matrizes africanas, o uso da oralidade e de expressões africanas no texto literário, a revisão crítica da história, a denúncia incansável da discriminação racial em seus países, o olhar solidário e consciente para os problemas dxs negrxs na diáspora e na África em diálogos incessantes, trocas ininterruptas com os textos de negrxs desses países. As literaturas negro-diaspóricas encontram seus referenciais nos primeiros textos literários de negros durante a colonização nas Américas, na oralitura que o cânone ocidental desconsidera, tais como os cânticos dos escravizados, como nas *spirituals songs*, os *orikis*, os cantopoemas, assim como o grafite e o rap dos nossos dias; essas literaturas inspiram-se nos movimentos culturais das décadas de 1920-30, como o *Harlem Renaissance*, a Negritude, o Negrismo cubano, o Indigenismo Haitiano; no reggae jamaicano e demais movimentos negros na diáspora que, desde então, se relacionam de diferentes maneiras e intensidades. Dessa maneira, encontramos recursos estilísticos, estético-formais e temáticas que se assemelham, tendo na ininterrupta inventividade com a linguagem a forma para rasurar os cânones estabelecidos. As literaturas negro-diaspóricas buscam o diálogo enegrecido com propostas que descolonizam o pensamento, questionem e promovam a ruptura com a

colonialidade do saber e do poder, que ampliem, rasurem e desierarquizem o cânone brancocêntrico homogeneizante e excludente, tais como a escrevivência (Conceição Evaristo), a filosofia da afroperspectividade (Renato Nogueira), os estudos encruzilhados e os afrorizomas (Henrique Freitas).

Nossa análise engloba quatro poemas de dois poetas brasileiros – Cuti<sup>12</sup> e Éle Semog<sup>13</sup> – e dois cabo-verdianos – Abraão Vicente<sup>14</sup> e José Luis Hopffer C. Almada<sup>15</sup> – em dois momentos distintos. O primeiro momento tece considerações acerca da participação negra na história dos dois países, propondo a revisão crítica da história a partir de um olhar desde dentro, valorizando a memória coletiva negra e rasurando as versões oficiais. Os poemas “Coisas dessa gente que sou”, de Éle Semog, e “Monte-Agarro”, de José Luis Hopffer C. Almada sedimentam a nossa perspectiva. No segundo momento apresentamos as interdições oriundas de contextos sócio-raciais que discriminam os negros e como os comportamentos opressivos atuam na subjetividade desse grupo racial. “Quebranto”, poema de Cuti, e “Pele”, de Abraão Vicente pretendem ilustrar a nossa percepção.

A ideia de homogeneizar a identidade, tratando-a como única, suprime múltiplas identidades que formam uma nação. O grupo dominante impõe, pela força, as suas referências, enquanto

---

<sup>12</sup> Escritor, crítico literário, dramaturgo, doutor em literatura comparada (UNICAMP). Cofundador da série Cadernos Negros e do coletivo literário Quilombhoje. Possui vários títulos publicados entre poesia, contos, teatro e ensaio com destaque para “Contos Crespos” e “Negroesia – antologia poética”.

<sup>13</sup> Escritor e ensaísta, nome histórico da literatura negra brasileira com participação em diversas antologias nacionais e estrangeiras. Co-fundador do coletivo Negrícia – poesia e arte de crioulo. Dentre seus livros, destaque para “Atabaques”, em parceria com José Carlos Limeira, e “Tudo que está solto”.

<sup>14</sup> É um jovem escritor e dos mais renomados artistas plásticos de Cabo Verde, atua na política também. Dentre seus livros de literatura, encontram-se “O Trampolim” e “Labirintos 1980”.

<sup>15</sup> Atua na poesia, na crítica literária, no ensaio e na promoção da cultura de Cabo Verde. Com vários títulos de poesia publicados e ensaios de crítica literária cabo-verdiana, com destaque para a antologia “Mirabilis – de veias ao sol – antologia dos novíssimos poetas cabo-verdianos” (1999) e “Praianas” (2009).

os grupos subalternizados passam a questionar a identidade homogênea, já que não se encontram representados, gerando crises de identidade. Para Stuart Hall, citando Kobena Mercer, “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (MERCER, 1990, p. 43 apud HALL, 2006, p. 9).

Hall compreende que as condições atuais da sociedade estão "fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais". (HALL, 2006, p. 9). O sujeito pós-moderno passa a não ter uma identidade fixa, a identidade apresenta-se variável, em aberto diante dos sistemas culturais que o representam. Isso quebra a tentativa de uma identidade unificada, uma vez que abre a possibilidade para o surgimento de novos sujeitos.

A identidade cultural associa-se a sistemas de representação que são utilizados como forma de unificar uma identidade cultural nacional. A partir de um conjunto de significados para compor uma ideia de nação, há uma produção política de sentidos que define um *sistema de representação cultural*. Assim, as diferenças regionais e étnicas são subordinadas ao ideal de Estado-nação, cria-se uma “comunidade imaginada” para justificar uma identidade nacional que busca a formação de uma cultura nacional, de língua única para toda a nação, cultura homogênea e sistema educacional nacional. As culturas nacionais passam a produzir sentidos sobre a nação, investindo em memórias que conectam o presente ao passado (HALL, 2006).

A memória passa a ser, com a identidade, basilar para a formação desse projeto. Para Michael Pollak, “a memória é um elemento constituinte da identidade”, pois “a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos” (POLLAK, p. 204-205, grifos do autor). A manipulação da memória pelo grupo dominante passa a ser condição essencial para a manutenção do poder, o que interfere

diretamente na memória coletiva, pois, como já vimos, há o comprometimento, por parte do grupo hegemônico, de manter a identidade como fixa e homogênea.

Dessa forma, não podemos desconsiderar o fato de a mestiçagem ter sido alçada como a identidade nacional do Brasil e de Cabo Verde no decorrer do século XX, forçando o esquecimento da memória coletiva negra de suas narrativas oficiais. Por isso, a necessidade de reconstruir as narrativas negras em conflitos com a ordem hegemônica e de reconhecer o pertencimento negro integra as poéticas de Éle Semog e de José Luis Hopffer C. Almada, autores que procuram reconstruir e chamar a atenção do leitor para as manipulações do passado e do presente (SOUZA, 2014).

Almada, ao refletir sobre Cabo Verde, preocupa-se com o resgate da memória coletiva do arquipélago, principalmente da Ilha de Santiago. Assim, considera:

importante empreender algum labor de resgate do passado histórico de Cabo Verde e, especialmente, de Santiago, ilha particularmente vituperada durante grande parte do período colonial e do período pós-Independência. Tem-se por vezes a impressão de que alguns se especializaram na ocultação da história da ilha, das suas populações, das suas elites, das suas manifestações culturais mais características... (ALMADA, 2009, p. 5).

Problematizar a passagem de Almada remete a questionar o projeto identitário da geração da revista *Claridade*, que buscava a aproximação de Portugal e o afastamento das outras colônias africanas. A ilha de Santiago, a que possuiu maior influência negro-africana em razão do passado escravocrata, foi a que mais sofreu apagamentos. Intelectuais *claridosos* como Baltasar Lopes da Silva e Manuel Lopes eram taxativos ao falar dos badios<sup>16</sup>, pois

---

<sup>16</sup> Badio em língua materna, vadio em português, o termo pejorativo “passou a designar os habitantes da ilha de Santiago, fossem quais fossem seu estatuto sociocultural e inserção econômica”, assim como da parte dos *claridosos* na

não conseguiram absorver as “consequências da miscigenação e da interpenetração de culturas que marcaram a ação do colonizador português” (LOPES, 1936, p. 9 *apud* FERNANDES, 2002, p. 67).

Como forma de ressignificar esse passado, Almada procura resgatar cenários, protagonistas e revoltas antiescravocratas, principalmente da ilha de Santiago. Frisamos que há um contexto histórico no século XIX de contestação à ordem colonial, da falência do sistema, da fome, dos ciclos de seca que motiva as revoltas dos Engenhos (1822), Monte Agarro (1835) e Achada Falcão (1842).

Com esta perspectiva, Almada procura desvelar o passado colonial cabo-verdiano nos poemas de seu heterônimo NZÉ dy Sant’Y’Águ, tal como aparece no excerto do poema “Monte-Agarro”, incluído no livro “Praianas”:

Não sabias/ Gervásio/ que a morte/ é  
simplesmente uma corda/ enlaçada à neblina do  
cativeiro// Não sabias/ Narciso/ que a morte/ é  
um gume/ uma faca de sisal/ um nó abrupto e  
súbito/ ou o espectro da traição/ abraçados ao teu  
corpo/ e à sua derradeira verticalidade// (...) Não  
sabias/ Domingos/ que noites haveria/ mais o seu  
breu/ e o temor de todos/ relinchando/ rente ao  
silêncio/ a sibilante oralidade/ do delírio das  
pedras// ajaezadas/ ao crepitar das balas dos  
arcabuzes/ e ao decrépito simulacro/ da  
sobrevivência/ e da névoa da morte/ a que se  
chama escravatura// Tu o que sabias/ Gervásio/  
Tu o que sabias/ Narciso/ Tu o que  
sabias/Domingos// é que deve haver um limite/  
entre o mar e o medo/ entre a amnésia e a miséria  
dos sentidos/ entre o musgo lacrado à memória/ e

---

“insistência em traçar, reforçar e substancializar as fronteiras que separariam os badios e os naturais das chamadas ilhas do Barlavento” (FERNANDES, 2002, p. 92).



o cuspo rente ao abismo do olvido// e que era esse o destino/ de monte-agarro fonteana/ julangue serra-malagueta/ e dos cavalos da sua noite exausta/ resfolegando contra os próceres/ do morgadio e do pelourinho... (ALMADA, 2009, p. 95-96).

Este poema retrata a malograda insurreição antiescravocrata protagonizada por Gervásio, Narciso e Domingos, em 1835, que pretendiam extinguir o sistema escravista, matar os senhores brancos e tomar a ilha de Santiago, tornando-a um Haiti cabo-verdiano. Entretanto, a rebelião foi sufocada através de uma denúncia, seus líderes presos e a repressão fora ser exemplar, assassinando-os.

Com o insucesso desta rebelião, as metáforas virulentas demonstram a crueldade que os escravos enfrentariam: “Não sabias/ Gervásio/ que a morte/ é simplesmente uma corda/ enlaçada à neblina do cativo// Não sabias/ Narciso/ que a morte/ é um gume/ uma faca de sisal/ um nó abrupto e súbito/ ou o espectro da traição/ abraçados ao teu corpo/ e à sua dura verticalidade”. Logo em seguida, o questionamento angustiado do sujeito lírico acerca das reais possibilidades de vitória aumenta com a anáfora, a ausência da pontuação e a brevidade dos versos: “Tu o que sabias/ Gervásio// Tu o que sabias/ Narciso// Tu o que sabias/ Domingos”. A partir da indagação, o poema encerra-se recordando outras revoltas malogradas: “era esse o destino/ de monte-agarro fonteana/ julangue serra-malagueta/ e dos cavalos da sua noite exausta/ resfolegando contra os próceres/ do morgadio e do pelourinho...”.

Também propenso à revisão histórica por um olhar afroperspectivo insere-se o poema “Coisas dessa gente que sou”, de Éle Semog, que demonstra os embates pela narrativa da memória:

Pertencço a uma História que existe/ na memória dos tempos,/ suturada no útero desse povo,/ ao modo de ferro e fogo,/ que o próprio tempo pariu./ E pelo tempo que há de vir/ se expandirá

sem fronteira/ tal qual a gênese de um orixá./ Não me curvo ao silêncio/ dessa versão perversa e lúcida,/ que torna invisível tudo que estou,/ como se o que penso pudesse ser/ desconstruído, pela expressão estúpida/ desses alcoviteiros cheios de estórias,/ que roubam detalhes, fingem fatos,/ e inumanos desfiguram vidas e verdades./ Busco no tempo um tempo/ maior que ele mesmo,/ que se abra em inevitável caos,/ e deixe florir a fúria da História,/ e deixe fluir toda a insurreição do silêncio/ como uma eufórica sangria na memória./ Pertencço a uma História/ feita pelo meu povo/ e penso como o meu povo,/ que pertence e perturba/ a estória dos donos e seus danos,/ e que por isso está muito além/ de seu próprio construir-se./ Sou um negro como tantos outros/ negros e negras que esbanjam respeito/ mas que também ataçam o seu medo./ E é melhor assim" (SEMOG, 2010, p. 77-78).

O poema de Éle Semog procura intervir e subverter a versão oficial da história brasileira, "tornar visível o invisível" (HALL, 2011), quebrando o "silêncio/ dessa versão perversa e lúcida" dos esquecimentos da história, por isso o sujeito lírico está em primeira pessoa do singular, mas que fala por um nós; ele é coletivo e sabe do poder da linguagem para desconstruir a história criada pelos grupos dominantes "que roubam detalhes, fingem fatos,/ e inumanos desfiguram vidas e verdades".

O poema busca o caos que "deixe florir a fúria da História,/ e deixe fluir toda a insurreição do silêncio", escancara a tensão das relações raciais brasileiras, os recursos da linguagem mostram o que há de vir, o verbo "deixar" sinaliza o devir negro, a assonância e aliteração de florir/fluir aponta para um interessante jogo de fruição, leveza do elemento ar e da beleza do visual com a objetividade dos versos, indicativos da mudança necessária para uma narrativa contempladora do pertencimento negro na sociedade brasileira em "a fúria da história" e

“insurreição do silêncio”. Dessa maneira, o sujeito lírico expõe o seu posicionamento, “que pertence e perturba/ a estória dos donos e seus danos” revolvendo a história, valendo-se da ironia ao utilizar o vocábulo “estória” como farsa das versões oficiais. Nessa perspectiva, revisar a história negra implica lutar contra o esquecimento das diferenças a partir da emergência de novos atores sociais que procuram reconstruir uma história esquecida pelo discurso hegemônico. Para o crítico literário Hugo Achugar, essa disputa se dá pela negociação que, ao mesmo tempo, “implica a releitura ou a análise da nação e do nacional, (...) uma batalha pelo discurso e pela representação (...), uma batalha por ocupar a posição do que tem/possui a história, do que sabe e do que escolhe” (ACHUGAR, 2006, p. 162-163). Uma disputa que precisa ser negociada, exigida pelos grupos subalternizados contra o autoritarismo dos discursos nacionais hegemônicos e homogêneos (SOUZA, 2014).

A extensão dessas disputas e suas consequências atua nos corpos negros, infligem limites e interdições fundamentados no fenótipo, na forma como opera a hierarquia da ordem pigmentocrática nos campos do simbólico e do imaginário. Com isso, o sujeito lírico negro faz do poema o espaço para exercitar seu contradiscurso, traz suas vivências para refletir acerca dos estereótipos aos negros na sociedade, recusa a posição subalternizada e denuncia o racismo. O poema “Quebranto”, do escritor Cuti, contribui para desvelar as encruzilhadas as quais os negros são colocados diariamente:

às vezes sou o policial que me suspeito/ me peço  
documentos/ e mesmo de posse deles/ me  
prendo/ e me dou porrada// às vezes sou o  
porteiro/ não me deixando entrar em mim  
mesmo/ a não ser/ pela porta de serviço// às  
vezes sou o meu próprio delito/ o corpo de  
jurados/ a punição que vem com o veredito// (...)  
às vezes faço questão de não me ver/ e entupido  
com a visão deles/ sinto-me a miséria concebida  
como um eterno começo// fecho-me o cerco/

sendo o gesto que me nego/ a pinga que me bebo  
e me embebedo/ o dedo que me aponto/ e  
denuncio/ o ponto que me entrego// às vezes...  
(CUTI, 2007, p. 53-54)

A locução adverbial de tempo “às vezes” traduz a tensão do sujeito lírico, desse corpo negro com a indeterminação de quando o racismo agirá sobre si ou de quando será necessária a autocensura para evitar problemas. Evidencia-se a reflexão acerca desse corpo negro tratado como o corpo da suspeita, o corpo sujeito a todo tipo de violência. Desvela-se, também, a força do ideal de branqueamento<sup>17</sup> e o embate com o corpo e a consciência do negro em “às vezes faço questão de não me ver”, alimentando a ilusão de que não será discriminado, esquecendo de que a determinação da prática racista se dá pelo fenótipo do outro. É esse ideal que contribui para a falta de solidariedade entre nós negros (MUNANGA, 2008). Por outro lado, o encerramento do poema com estrofe de verso único contendo a locução adverbial de tempo “às vezes” seguido de reticências, assinala uma recusa irônica ao branqueamento de um sujeito negro que busca sua afirmação identitária no tenso embate das relações raciais brasileiras.

Já Abraão Vicente, no poema “Pele” (s.d., p. 13-14), procura revisitar a presença negra durante a escravidão no arquipélago frisando a permanência da condição subalterna nos tempos atuais associada ao passado/presente africano:

Pele e esquecimento.// Séculos de costas  
curvadas/ E olhar servil.// Séculos de lama e  
lodo,/ Séculos na sombra/ E trabalho inglório/ Em  
nome de quem/ Nos manteve de/ Costas  
curvadas/ E olhar servil.// Séculos em/ Cada

---

<sup>17</sup> O ideal de branqueamento é “perseguido individualmente pelos negros e seus descendentes mestiços para escapar aos efeitos da discriminação racial, o que teve como consequência a falta de unidade, de solidariedade e de tomada de uma consciência coletiva, enquanto segmentos politicamente excluídos da participação política e da distribuição equitativa do produto social.” (MUNANGA, 2008, p. 95).

sílaba/ Da palavra/ “Senhor”./ // Séculos/ Até a liberdade./ Afinal a liberdade, mas/ Os cabelos desfrisados e/ A pele aclarada,/ As tuas origens/ Escamoteadas/ Em mil fábulas sem sentido,/ Em estranhos labirintos/ De mágoa e vergonha./ // Séculos e afinal o/ Silêncio e a penitência/ Continua pelos males/ Que te infligiram./ // Séculos e mesmo/ Assim a culpa./ As costas curvadas/ O olhar servil./ // Séculos e mesmo assim/ O Silêncio absurdo quando/ Pronuncias a palavra:/ África. (VICENTE, s.d., p. 13-14)

O vocábulo “pele” direciona para a questão da subjetividade dos negros, o sentir na pele, o poema opera com habilidade a linguagem para desvelar a longa duração (“séculos”), a condição de subalternidade recorrente (“olhar servil e costas curvadas”), as narrativas desabonadoras (“origens escamoteadas”, “mil fábulas sem sentido”, “estranhos labirintos”), e a questão do “silêncio”, daquilo que não se quer falar, do posicionamento que não se quer rever, isto é, o silêncio ao que é relacionado à África. Vários são os silenciamentos da matriz negro-africana dos cabo-verdianos, por isso a importância dessa poesia de afro-crioulidade<sup>18</sup>, assim referenciada por Almada (2013).

Outro problema quanto à identificação negro-africana do cabo-verdiano acontece na relação com os estrangeiros africanos que chegam ao arquipélago apresentando o fenótipo negro, pois

---

<sup>18</sup> Segundo Almada (2013) é “aquela que referencia de forma positiva, inclusiva e, até, afirmativa, a contribuição da matriz afro-negra na formação da crioulidade caboverdiana, evidencia a presença étnico-cultural e/ou étnico-racial do homem negro ou negro-mestiçado na sociedade caboverdiana e, sem desvalorizar a ocidentalidade da nossa cultura, implícita na construção simbólica e na vivência da nossa crioulidade (enquanto afro-latinidade), considera-a também inserida no vasto “mundo negro”, isto é, naquele espaço cultural onde se situam, em coexistência, em fusão ou em conflito com outras culturas, mormente as de origem europeia, as culturas negro-africanas, afro-negras e afro-europeias da África, das Américas e, cada vez mais, da Europa” (ALMADA, 2013, p. 374).

são pejorativamente chamados de *mandjakus*, etnia negro-africana de Guiné-Bissau, como bem aponta Eufémia Vicente Rocha (2009) que percebe na generalização do negro africano como *mandjaku*<sup>19</sup> uma categoria que estigmatiza, discrimina e evidencia preconceitos ao estabelecer uma distinção entre “nós” e “eles” (ROCHA, 2009, p. 28), que “desliza da xenofobia à crença na inferioridade cultural ou biológica do outro” (ROCHA, 2009, p. 31):

Na vanguarda temos uma identidade unificadora relativamente ao negro provindo da África, dando origem ao *mandjaku* versus uma outra identidade, igualmente unificadora, que embora também africana, se percebe essencialmente distinta de todo o resto. Desta feita, uma identidade supostamente mestiça, a do cabo-verdiano que busca a unidade nacional, a legitimação e conservação do *status quo*. Prontamente, estamos perante uma forma de delimitação de fronteiras entre os cabo-verdianos e os imigrantes africanos” (ROCHA, 2009, p. 31, grifos da autora).

O estudo de Rocha demonstra a aversão de parte da sociedade cabo-verdiana aos negros africanos, seu posicionamento como não pertencente à África, e de busca por aproximação à Europa e aos brancos, algo que Rocha considera como paradoxal, pois no exterior não se distingue cabo-verdianos de africanos, todos são africanos e vistos como negros. Ainda mais estranho para Rocha é a “possibilidade de um racismo, em um país de africanos e de imigrantes que na Europa, por exemplo, são vítimas do mesmo jogo perverso que praticam em casa com seus vizinhos” (ROCHA, 2009, p. 36).

A propalada criouliização de Cabo Verde é questionada no poema de Vicente, pois a criouliização pressupõe que “os elementos culturais colocados em presença uns dos outros devam

---

<sup>19</sup> Mandjaku foi uma das etnias escravizadas e enviadas para o povoamento de Cabo Verde.

ser obrigatoriamente ‘equivalentes em valor’ para que essa criouliização se efetue realmente” (GLISSANT, 2005, p. 21, grifos do autor), uma vez que a “criouliização exige que os elementos heterogêneos colocados em relação ‘se intervalorizem’, ou seja, que não haja degradação ou diminuição do ser nesse contato e nessa mistura, seja internamente, isto é, de dentro para fora, seja externamente, de fora para dentro (GLISSANT, 2005, p. 22, grifos do autor), sem inferiorização. Nessa perspectiva, o poema de Vicente revela um avanço em relação a pensamentos hegemônicos em Cabo Verde, tais como o de Baltasar Lopes e a sua submissão à cultura portuguesa e completa rejeição a qualquer herança africana do cabo-verdiano; avança também quando pensamos nas ideias de Gabriel Mariano que ainda que alçasse o mestiço à principal componente identitária cabo-verdiano, ainda assim teríamos esse mestiço subalternizado a um ideário de cultura portuguesa, para além de que esse mestiço identificado por ele apresentasse total harmonia com o seu meio, não questionando a sua condição de colonizado (FERNANDES, 2002).

Nesses dois poemas de Cuti e Vicente, vemos os confrontos internos e seus efeitos intrapsíquicos nos negros em um contexto de violência racista, de como isto influi nas suas subjetividades, pois, recordamos Fanon, “onde quer que vá, um preto permanece um preto” (FANON, 2008, p. 149). Essa violência racista imposta, segundo Jurandir Freire Costa, atua como três traços sobre os negros. Costa (1990, p. 1-16) percebe como primeiro traço da violência a maneira como atua na força intrapsíquica para destruir a identidade do sujeito negro, procurando encarnar os ideais do Ego do sujeito branco, identificando-se com o fetiche branco, tido como o sujeito universal e essencial. Nessa perspectiva, o negro, ao negar-se, busca, no futuro, deixar de existir. Essa formulação da ideologia da cor procura, na verdade, ocultar a ideologia do corpo, pois, ao repudiar a cor, repudia o corpo.

O segundo traço da violência racista é a relação persecutória entre o sujeito negro e seu corpo. A partir da consciência do racismo, sua subjetividade faz opor-se ao seu

próprio corpo, uma vez que foi coagido a desejar a identidade branca. É nesse momento de busca da igualdade perante a sociedade que ele começa a perceber o seu corpo como intruso. Para se livrar desse “mal”, tenta metamorfosear o corpo presente em vãs tentativas de alterar os seus traços fenotípicos. Posteriormente, procura aniquilar o futuro desse corpo rebelde através da união inter-racial e a procriação de uma prole mestiça, pois, como o ideal é o desejável pelo branco o pensamento fará com que desapareça enquanto representação física e mental (COSTA, 1990).

Sendo assim, a violência racista apresenta o seu terceiro traço: a amputação do prazer do corpo negro, assim como a privação do pensamento de prazer do sujeito negro. Sem o princípio do prazer, sua economia psíquica gravita em torno da dor. Diante da dor, interessa ao aparelho psíquico recompor a integridade esgarçada pelo estímulo excessivo. Diferente da experiência da satisfação, a experiência da dor ativa a rigidez do movimento psíquico, pois esta deve fazer desaparecer a excitação dolorosa. Nesse caso, a dor não nasce da frustração, nem é análoga ao desprazer. A dor é provocada por um trauma específico produzido pela violência. Diante do ideal branco, o sujeito negro tenta cicatrizar o que sangra, ou seja, a sua imagem corporal, mas sua tentativa é inglória. Com isso, o sujeito negro que nega a sua identidade é obrigado a conviver com a insatisfação de prazer sobre a sua identidade. A força do racismo procura expulsar da vida psíquica do negro todo prazer de pensar e todo pensamento de prazer. Dessa forma, pensar sobre a identidade negra resulta em sofrimento, a violência racista força o sujeito negro ao pensamento de autorrestrição. Ele chega à conclusão de que a autodestruição do corpo negro seria o seu fim, contenta-se em renegar o ‘estereótipo do corpo negro’, copiando e assumindo um estereótipo de comportamento que pensa ser exclusivo do branco para finalmente atingir o que a democracia racial almeja, isto é, o “negro de alma branca”. Assim, o sujeito negro completa o ciclo de consagração do racismo quando aceita os estereótipos que assinalam a sua cor, tais como parar de pensar autonomamente e



se submeter ao discurso do branco, delegando o poder de determinar o que ele pode e deve pensar sobre si mesmo.

Com vistas às considerações de Costa (1990), a partir da exposição dos poemas dos brasileiros Cuti e Éle Semog e dos cabo-verdianos José Luis Hopffer C. Almada e Abraão Vicente, vimos as subversões criativas realizadas com a linguagem poética e as possibilidades para ampliar os estudos comparativos entre Brasil e Cabo Verde, tendo como principal perspectiva a autoria negra e as temáticas que privilegiem esse pertencimento racial. Os dois países são devedores de leituras que abordem o pertencimento negro em suas literaturas. Dessa forma, assinalamos a importância da diversidade e do pluralismo racial para enriquecer a fortuna crítica das literaturas desses países no sentido de contribuição para os estudos negros no Brasil, em Cabo Verde e nas relações negro-diaspóricas. A ideia aqui proposta de Pasárgada enegrecida integra o nosso compromisso com a afroperspectividade, explorando as relações afro-rizomáticas que as autorias negras podem estimular e nos fazer aprender, sendo essencial para a expansão do campo das literaturas africanas de língua portuguesa.

## Referências

ACHUGAR, Hugo. **Planetas sem boca**: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ALMADA, José Luis Hopffer C.. Orfandade identitária e alegada (im)pertinência histórica de uma poesia de negritude crioula: discursos da crioultude e síndromas de orfandade identitária. In: SANTOS, José Henrique de Freitas; RISO, Ricardo (Orgs.). **Afro-Rizomas na Diáspora Negra**: as literaturas africanas na encruzilhada brasileira. Rio de Janeiro: Kitabu, 2013, p. 355-392.

ALMADA, José Luis Hopffer C. **Praianas** – Revisitação Do Tempo e da Cidade (Poema de Nzé Di Sant'Y'Águ). Praia: Spleen Edições, 2009.

ALMADA, José Luis Hopffer C. ALUPEC confere um rosto próprio à nossa língua. **Jornal A Nação**, 04 a 10 jun. 2009, Ano 2. n. 92, p. 2-5.

BERND, Zilá. (Org.). **Antologia de poesia afro-brasileira**: 150 anos de consciência negra. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011.

CHUCHO GARCÍA, Jesús. Afroepistemología y afroepistemológica. In:

WALKER, Sheila S. (Org.). **Conocimiento desde Adentro**: los

afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2012, p. 79-98.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 2 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1990, p. 1-16.

CUTI. **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

CUTI. Depoimentos. In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Orgs.). **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Vol. 4 – História, teoria, polêmica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Orgs.). **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Vol. 4 – História, teoria, polêmica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscara branca**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Gabriel. **A diluição da África**: uma interpretação da saga identitária cabo-verdiana no panorama político (pós) colonial. Florianópolis: Editora da UFSC, 2002.

FERREIRA, Manuel. **O discurso no percurso africano I** (contribuição para uma estética africana). Lisboa: Plátano, 1989.

FREYRE, Gilberto. **Um brasileiro em terras portuguesas**: introdução a uma possível lusotropicologia, acompanhada de conferência e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico. São Paulo: É Realizações, 2010.

FURTADO, Cláudio Alves. 2012. Raça, classe e etnia nos estudos sobre e em Cabo Verde: as marcas do silêncio. **Revista Afro-Ásia**, n. 45, 143-171.

GILROY, Paul. **Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

GOMES, Simone Caputo. **Cabo Verde**: literatura em chão de cultura. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 103-133.

KOHTÉ, Flávio R. **O cânone colonial**. Brasília: Editora da UnB, 2003.

MOORE, Carlos. **Racismo & Sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. 2 ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas; Biblioteca Nacional, 2014.

PEREIRA, Edimilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Ardid da Imagem**: exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira. Belo Horizonte: Mazza Edições; Editora PUCMINAS, 2001.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

REIS, Roberto. Cãnon. In: JOBIM, José Luis (Org.). **Palavras da crítica**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

ROCHA, Eufémia Vicente. Xenofobia e racismo em Cabo Verde?. **Revista de Estudos Cabo-Verdianos**. n. 3. Universidade de Cabo Verde. Dezembro 2009. pp. 27-36.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro**: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo: Educ/FAPESP; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, José Henrique de Freitas. Dez-a-fios epistemológicos para as literaturas africanas de língua portuguesa. In: \_\_\_\_\_. ; RISO, Ricardo (Orgs.). **Afro-Rizomas na Diáspora Negra**: as literaturas africanas na encruzilhada brasileira. Rio de Janeiro: Kitabu, 2013, p. 41-58.

SEMOG, Éle. **Tudo que está solto**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2010.

SOUZA, Ricardo S. R. **Afirmando outras versões da História...** memória e identidade nas poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada. 2010. 146 f. Dissertação (Mestrado em Relações Etnicorraciais) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <[http://dippg.cefet-rj.br/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_details&gid=1644&Itemid=263](http://dippg.cefet-rj.br/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=1644&Itemid=263)>. Acesso em: 28 fev. 2016.

TIOFE, Timóteo Tio. **O Primeiro e o Segundo Livro de Notcha**. Mindelo: Pequenas Tiragens, 2001.

VICENTE, Abraão. **Amar100medo, Cartas Improváveis & Outras Letras**. E-book. [s.l.; s.n.], [2014].