

NAVEGANDO NO ATLÂNTICO PARDO OU A LUSOFONIA REINVENTADA

Simone Pereira Schmidt*

Resumo: O artigo pretende discutir o projeto colonial português e seus desdobramentos em termos de gênero e raça, tomando como ponto de partida o motivo da viagem e as rotas transnacionais do *Atlântico Negro* de Paul Gilroy. Para refletir sobre a "lusofonia" e suas implicações, dois romances são abordados: *Nação Crioula* e *O ano em que Zumbi tomou o Rio*, ambos do escritor angolano José Eduardo Agualusa.

Palavras-chave: colonialismo; pós-colonialismo; raça; gênero; literatura angolana; lusofonia.

Ao analisar as rotas transnacionais e interculturais realizadas na modernidade a partir da diáspora dos povos africanos^[1], Paul Gilroy criou a poderosa metáfora do Atlântico Negro^[2]. Tomando a figura do navio como um dos primeiros cronotopos modernos, o autor percorre seus diferentes significados, desde sua função como unidade cultural e política, elemento móvel que, ao se deslocar, ligava os espaços fixos que através dele se conectavam., até a evocação do tráfico de escravos e sua relação com os projetos de modernização. No centro de sua reflexão, encontramos o motivo da viagem e seus desdobramentos históricos. O Atlântico Negro seria, assim, o espaço imaginário de uma outra viagem, protagonizada não pelos colonizadores em suas rotas de expansão e conquista, mas uma forma de repensar a cultura viajante, a partir da experiência e das trocas culturais protagonizadas pelos subalternos.

Tomando como referência este espaço híbrido e transcultural do mar cruzado em vários sentidos a partir das rotas da escravidão, podemos começar a pensar em outras rotas que também ligaram África, Europa e América, mas em outras direções. Refiro-me ao projeto colonial empreendido pelos portugueses a partir do século XV, e que de forma anacrônica, problemática e ex-cêntrica, desenvolveu-se até o final do século XX. Este outro percurso, desenhado no espaço-tempo daquilo que podemos conceituar como um território transnacional de língua portuguesa, encontrou no Salazarismo sua máxima projeção utópica, de base fascista, quando o governo totalitário português, a partir dos anos 50 até os 70, reeditou o seu sonho imperial através da máxima que definia o país como um só, "do Minho ao Timor". Na base desta utopia, sobreviviam, como uma fantasmagoria de grande utilidade, as teorias de Gilberto Freyre, então a serviço da interpretação do projeto colonial português como um colonialismo cordial, inter-racial, mestiço e não-racista^[3]. As interpretações que então se fizeram das ideias de Gilberto Freyre, subjazia a legitimação da empresa do poder colonial português. Este conjunto de princípios, que buscava justificar a permanência de Portugal em África, num momento histórico em que outras colônias africanas encontravam-se em pleno processo de descolonização, pode ser resumido no conceito de "lusofonia".

Em tempos mais recentes, marcados pela experiência pós-colonial, encontramos vários discursos no campo intelectual dos países de língua portuguesa, preocupados em ressignificar este espaço transnacional e intercultural da lusofonia. O antropólogo português Miguel Vale de Almeida criou, a partir do Atlântico Negro de Gilroy, a provocativa imagem do *Atlântico Pardo*, fazendo aparecer, na fricção das duas imagens, as diferenças étnicas, históricas e políticas que existem entre as experiências pós-coloniais do norte e do sul^[4].

Sobre o fundo deste Atlântico Pardo, mais assumidamente mestiço do que o Atlântico Negro de Gilroy, desejo inserir ainda uma outra metáfora, retomando o motivo da viagem. Trata-se da *Nação Crioula*, criada por José Eduardo Agualusa em seu romance de 1997^[5].

No romance do escritor angolano, *Nação crioula* é o último navio negreiro, que cruza o Atlântico levando consigo a última partida de escravos da rota Angola-Brasil. Além da força simbólica desta última viagem, o navio carrega, clandestinamente – e esta é a marca de ironia maior da situação ficcional construída pelo romancista – um português abolicionista e sua companheira, uma escrava angolana fugitiva. Mas a paródia criada por Agualusa encontra sua melhor expressão no fato de que este português é ninguém mais do Fradique Mendes, personagem de Eça de Queirós. Fradique Mendes, figura exponencial do sistema literário português do século XIX, mais do que um personagem, é o ícone de toda uma geração de intelectuais do período, sendo o mais galante, refinado, cosmopolita, o mais europeu dos portugueses daquela geração. Pois é exatamente este o estranhamento que nos quer provocar o angolano José Eduardo Agualusa, ao relatar que Fradique Mendes viaja a Angola e lá permanece, enamora-se de uma ex-escrava, torna-se abolicionista, casa-se, vai ao Brasil e se faz senhor de engenho, procria, faz descendência.

A medida que vive sua experiência na África, Fradique Mendes vai-se envolvendo com aquilo que vive, e sente-se dia a dia mais sintonizado com tudo que outrora aprendera a considerar exótico, bárbaro, selvagem. Vive profundamente a aventura de descobrir-se outro, experiência que se radicaliza quando se apaixona por Ana Olímpia, a ex-escrava angolana com quem mais tarde se casa. Em poucas palavras, Fradique entrega-se à África, e ao fazê-lo, torna-se sujeito de um processo de mestiçagem, de que sua filha será o melhor fruto. Assim, metamorfoseado, mestiço, o personagem não aprende apenas a aceitar o Outro, mas na verdade confunde-se com ele.

Fradique Mendes, ao contrário do que fizeram seus antepassados colonizadores, deslocou-se para fora do centro, "calibranizou-se". É nessa condição, de sujeito híbrido, intermediário entre o centro de onde provém e a margem à qual progressiva se integra, a bordo de um navio negreiro chamado *Nação Crioula*, que Fradique acompanha a ex-escrava Ana Olímpia em fuga para o Brasil. No passado, a viagem fora para ele um exercício de elegante cosmopolitismo, mas agora ela se transforma em errância. O contrário da casa/pátria patriarcal é o deslocamento, a perda da fixidez do lugar – o fim da casa. A bordo do *Nação Crioula*, Fradique e Ana Olímpia erram pelo Atlântico. Paul Gilroy chamou de *Atlântico Negro* este mar sem fronteiras, que sem contornos definidos liga as culturas diferentes e dispersas da África, da América e da Europa. Mestiço, transcultural, o *Nação Crioula* pode ser uma bela metáfora deste Fradique em versão pós-colonial inventado por Agualusa, desta espécie de Prospero calibranizado em que o personagem se vai transformando. O que nos leva a pensar no particular jogo identitário que Portugal estabeleceu com suas colônias. Boaventura de Sousa Santos já tratou deste tema, classificando a cultura portuguesa como a de um país semiperiférico: "(...) demasiado próximo das suas colônias para ser plenamente europeu (...) demasiado longe da Europa para poder ser um colonizador conseqüente"^[6]. Assim, ainda segundo Sousa Santos, a relação de Portugal com suas colônias desenvolveu-se de forma particularmente complexa, devido à fluidez identitária que marcou o lugar de cada um dos elementos dessa relação, ou seja, o colonizador e o colonizado:

O "outro" colonizado pelo colonizador não é totalmente outro em relação ao "outro" colonizado do colonizador. Ao contrário do pós-colonialismo anglo-saxónico, não há um outro. Há dois que nem se juntam nem se separam. Apenas interferem no impacto de cada um deles na identidade do colonizador e do colonizado.^[7]

A carta que o Fradique de Agualusa envia ao seu amigo Eça de Queirós diz bem dessa visão desencantada do português "civilizado" para a "choldra torpe" em que se foi tornando o seu país, e também o seu malgrado projeto colonial:

A presença portuguesa em África lembra-me aliás um episódio recente. Estando eu de visita ao meu Engenho Cajaiba, vi passar um homem a cavalo. O homem deixava-se levar pelo animal, quase deitado, quase caindo, o chapéu tombado sobre os olhos, e por instantes acreditei que estivesse morto ou adormecido. "Incrível!", comentei para Ana Olímpia, "já reparou como aquele homem vai montado?"

– Montado? Estranhou a minha amiga – chamas aquilo montar?! Ele vai é depositado!...

Penso naquele cavaleiro como sendo Portugal montado em África. Montado, não, depositado.^[8]

Em outras palavras, podemos pensar no conceito de subalterno como algo que se aplica não apenas à África, real ou inventada, mas também, embora num sentido diferente, à metrópole portuguesa. Ao conceito de subalterno, podemos somar, ou ainda fazer equivaler, um outro: o de colonizado. O inesquecível personagem queiroso João da Ega já afirmava, em *Os Maias*, que, em Portugal,

importa-se tudo. Leis, ideias, filosofias, teorias, assuntos, estéticas, ciências, estilo, indústrias, modas, maneires, pilhérias, tudo nos vem em caixotes pelo paquete. A civilização custa-nos caríssima, com os direitos da Alfândega: e é em segunda mão, não foi feita para nós, fica-nos curta nas mangas...^[9]

O processo de mestiçagem vivido por Fradique Mendes em *Nação Crioula* nos leva de volta ao Atlântico Pardo de Miguel Vale Almeida. Segundo o antropólogo português, se há um aspecto que possa integrar o Brasil na experiência pós-colonial que envolve os outros países de língua portuguesa, e especialmente os países africanos, este aspecto é o da mestiçagem resultante da escravidão. Assim, a tarefa pós-colonial, no caso brasileiro, seria a de interpretar a questão da mestiçagem e suas implicações em termos de desigualdades sociais, raciais e de gênero, que perduram até os dias de hoje. Boaventura de Sousa Santos ilumina muito bem esta tarefa, ao propor que “o pós-colonialismo português exige uma articulação com a questão da discriminação sexual e o feminismo”, no empenho de “dilucidar as regras sexistas da sexualidade que quase sempre deitam na cama o homem branco e a mulher negra, e não a mulher branca e o homem negro”.^[10] Segundo o autor, o corpo mestiço neste contexto foi constituído como um *lôcus* de significado fluido e cambiante, conforme o momento histórico e suas interpretações. Por vezes, o corpo do mulato (e especialmente da mulata) foi visto como degradação, exposição concreta dos aspectos nefastos da mestiçagem. Em outros momentos, ao contrário, foi depositário das expectativas mais ufanistas em torno de um projeto inter-racial com base na indole branda e cordial dos portugueses. Assim, em nome do contato inter-racial, promoveu-se a ideia do anti-racismo, ou de um “racismo sem raça, ou, pelo menos, um racismo mais ‘puro’ do que a sua base racial.” e através dele, favoreceu-se o sexismo dos discursos e práticas povoados pelas ambíguas representações do corpo da mulata, como lugar de desejo e pecado, repulsa e prazer. Assim, segundo Santos, “a cama sexista e inter-racial pôde ser a unidade de base da administração do Império e a democracia racial pôde ser agitada como um troféu anti-racista sustentado pelas mãos brancas, pardas e negras do racismo e do sexismo”.^[11]

Em outro romance de sua autoria, intitulado *O ano em que Zumbi tomou o Rio*, José Eduardo Agualusa retoma ironicamente o tema da mulata sedutora, cujo corpo se encontra à venda num anúncio de jornal: “Florzinha, morena queimada, linda, carinhosa”.^[12]

Ao breve texto onde a prostituta se auto-representa, seguem-se as considerações de seu próximo cliente, o personagem Francisco Palmares, coronel dissidente do exército angolano, e hoje residente no Brasil, onde trafica armas vindas de Angola para as mãos dos traficantes cariocas:

“Florzinha, morena queimada.”

Poderia ser também amorenada, melada, bronzeada, café com leite, morena fechada, tostada, turva, corada, cobre, jambo, marrom, baiana, saraúba. Numa pesquisa realizada nos anos setenta, em todo o território brasileiro, pediu-se aos entrevistados para se definirem em termos de raça. As pessoas responderam com um total de cento e trinta e seis definições diferentes.^[13]

A cena seguinte envolve Florzinha e seu cliente no motel:

Quer que eu pare, moreno?

O coronel sente-se de repente muito cansado.

Eu não sou moreno, sou preto, e por sinal bastante preto. E você também não é morena, é preta, embora não tão preta quanto eu. Além disso não se chama Florzinha.

Ela ri-se (o riso dela parece água a bater na água).

-O que é um nome? Um nome não tem importância.

(...) “É muito importante, um nome. Os nomes resumem a essência das coisas.”

Pensa no verso de Knopfly:

“*Eu não tenho já nome aqui*”.

Pensa no que diria Euclides:

“Se um negro se define como moreno queimado está a matar um negro”.

É um negro a menos no Brasil. Sai do chuveiro, enxuga-se, e regressa ao quarto. Florzinha ajeita o cabelo diante do espelho. Vestida, parece mais nua. Canta:

“*Não sou negra, moreno, mas eu chego lá.*”

Com aqueles versos Euclides poderia escrever um ensaio: *O Negro Brasileiro – Uma Contradição nos Termos*.^[14]

Na cena apresentada, o romancista põe em questão exatamente aquele “racismo sem raça”, base da relação inter-racial sexista de que fala Boaventura de Sousa Santos. Mas há uma outra abordagem realizada pelo romance que toca num aspecto fundamental da experiência pós-colonial de da língua portuguesa. O romance se inscreve num espaço de contato transnacional, ligando as experiências de personagens do Brasil e de Angola, no intuito de colocar em contato diferentes experiências de enfrentamento da violência advindas, de forma mais ou menos direta, da experiência colonial. Assim, numa iniciativa de intenso significado estético e político, Agualusa efetua o cruzamento, a partir de uma estrutura narrativa entrelaçada e de personagens que se deslocam entre os dois espaços, de duas experiências de intensa violência: a guerra civil angolana e a guerra do tráfico nos morros cariocas. O autor põe assim em evidência uma rede de experiências que se estabelece a partir da memória de uma mesma matriz de violência: a rota da escravidão e seus desdobramentos, seja no processo de descolonização nos países africanos, seja nas tensões raciais e sociais nas grandes cidades brasileiras.

Distanciando-se, em termos históricos e políticos, do projeto utópico da lusofonia salazarista, autores como Agualusa ressignificam a utopia de um espaço transnacional e inter-cultural de interação entre os países advindos da experiência colonial portuguesa. Em *O ano em que Zumbi tomou o Rio*, esta utopia se encontra já no título do romance, que evoca o mítico Zumbi dos Palmares e propõe sua “ressurreição” em meio às lutas do tráfico de drogas nas favelas do Rio de Janeiro. Além disso, o romance propõe várias utopias, que nos remetem a questões de gênero, de raça, classe. Numa delas, por exemplo, a mulher branca da classe dominante carioca envolve-se amorosamente com o chefe do tráfico no Morro da Barriga. Mas a utopia central que norteia a construção narrativa é a de uma revolta armada, organizada, a partir da qual os moradores do morro, liderados pelo tráfico, tomariam de assalto a zona sul do Rio, com apoio dos dissidentes da guerra civil angolana. A memória da violência da guerra assombra os personagens e prenuncia o final desta outra guerra, marcada já de antemão pelo fracasso:

O denso fedor das carcaças faz com que Francisco Palmares se lembre outra vez de Luanda. Pagaria muito para que alguém lhe arrancasse do cérebro aquelas imagens, uma por uma, com uma pinça, como se arrancam espinhos. Algumas pessoas tomam medicamentos para melhorar a memória. Ele de boa vontade tomaria alguma coisa para a prejudicar.^[15]

Tudo acaba em nada: o amor entre a burguesa e o traficante, o grande sonho da tomada do Rio de Janeiro. Mas o espaço de cruzamento das experiências, e o compartilhamento da memória da violência em busca de respostas, atualizadas e localizadas para os dramas vividos nestes contextos permanecem como um passo importante realizado, no campo da estética e da política, por autores como Agualusa.

Um empenhimento desta natureza parece pôr em prática alguns dos desafios de Boaventura de Sousa Santos propõe para aqueles que se encontram dentro de uma perspectiva emancipatória, empenhados na construção de uma “globalização contra-hegemônica”. Um desses desafios seria, segundo o autor, justamente o de “tradução de diferentes projetos parciais de emancipação social”, visando “transformar a incomensurabilidade em diferença, uma diferença que torne possível a inteligibilidade recíproca entre os diferentes projetos de emancipação social, sem que nenhum possa subordinar em geral ou absorver qualquer outro”^[16]. Em outras palavras, fazer falar as diferentes experiências pós-coloniais em língua portuguesa só faz sentido se isso se investir num projeto de tradução dos significados históricos, políticos, raciais, étnicos e de gênero, dos diferentes modos de se vivenciar os desdobramentos da experiência colonial. Por outro lado, é preciso também investir na ideia de um pós-colonialismo situado, marcado por diferenças teóricas e políticas em relação ao pós-colonialismo do Norte, que, de forma mais difundida, tem realizado suas reflexões a partir de suas experiências históricas. O Sul, como nos diz ainda Sousa Santos, pode ser interpretado como uma metáfora do sofrimento humano advindo da violência da experiência colonial. Aprender com o Sul seria assim, mais um dos grandes desafios colocados à tarefa de tradução das experiências pós-coloniais. Algo que Caetano Veloso parece ter compreendido muito bem quando, nos versos da canção *Haiti*, encena as dramáticas tensões raciais e sociais vividas no Brasil, sem deixar de conectá-las aos dramas vividos pelos povos negros de outras regiões do planeta e, muito especialmente, de outras regiões do continente americano, como o Caribe. O trecho seguinte enfoca o conhecido episódio do massacre efetuado pela polícia de São Paulo sobre os presos amotinados da Penitenciária de Carandiru:

E ao ouvir o silêncio sorridente de São Paulo

Diante da chacina

111 presos indefesos, mas presos são quase todos pretos

Ou quase pretos, ou quase brancos, quase pretos de tão pobres

E pobres são como podres e todos sabem como se tratam os pretos

E quando você for dar uma volta no Caribe

E quando for trepar sem camisinha

E apresentar sua participação inteligente no bloqueio a Cuba

Pense no Haiti, reze pelo Haiti

O Haiti é aqui, o Haiti não é aqui.^[17]

Ao afirmar que “o Haiti é aqui”, Caetano Veloso nos sugere uma viagem em direção às experiências que podem ser traduzidas dentro

de um mesmo projeto emancipatório, contra-hegemônico, tomando o Sul como referência política e simbólica. Contudo, no instante seguinte àquele em que afirma a identidade, entre a experiência dos negros pobres do Brasil e a dos negros pobres do Haiti, o poeta nega esta identidade ("o Haiti não é aqui"), fazendo falar a diferença, num contraste que realça nossa condição híbrida, feita de identidades e diferenças. Assim, ele mais uma vez nos põe a navegar, no espaço metafórico de um Atlântico que é mais pardo do que negro... ou seria moreno queimado? ou talvez amorenado, tostado, turvo, corado...?

Referências

- AGUALUSA, José Eduardo. *Nação crioula; a correspondência secreta de Fradique Mendes*. Rio de Janeiro: Gryphus, 1998.
- _____. *O ano em que Zumbi tomou o Rio*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. *Um mar da cor da terra: raça, cultura e política da identidade*. Oeiras: Celta, 2000.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- QUEIRÓS, José Maria Eça de. *Os Maias*. In: *Obra completa*. vol. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice; o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1995.
- _____. "Entre Prospero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade". In: RAMALHO, Maria Irene e RIBEIRO, António Sousa (orgs.). *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento, 2002.
- _____. "Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro". Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em Coimbra, de 16 a 18 de setembro de 2004. Disponível em: www.ces.uc.pt
- THOMAZ, Omar Ribeiro. "Tigres de papel: Gilberto Freyre, Portugal e os países africanos de língua oficial portuguesa". In: BASTOS, Cristiana et al. (coord.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.
- VELOSO, Caetano "Haiti". *Fina Estampa*, 1995.

Recebido em 24/10/06. Aprovado em 05/11/06.

Title: Sailing on the *Atlântico Pardo*, or the Lusophony reinvented

Author: Simone Pereira Schmidt

Abstract: The present paper discusses the Portuguese colonial project and its developments relating to gender and race. It begins by analyzing the motivation for the trip and for the transnational routes in *Atlântico Negro* by Paul Gilroy. In order to reflect on the "lusofonia" (Portuguese-speaking countries) and its implications, two novels are discussed: *Nação Crioula* and *O ano em que Zumbi tomou o Rio*, both by the Angolan writer José Eduardo Agualusa.

Keywords: colonialism; post colonialism; race; Angolan literature; lusophony.

Titre: Navigant dans l'Atlantique Brun ou la Lusophonie réinventée

Auteur: Simone Pereira Schmidt

Résumé: Cet article a l'intention de discuter le projet colonial portugais et ses dédoublements en ce qui concerne le genre et la race, tout en prenant comme point de départ la raison du voyage et les routes transnationales de *l'Atlantique Noir* de Paul Gilroy. Pour réfléchir sur la «lusophonie» et ses implications, deux romans sont abordés: *Nation Créole* et *L'année dans lequel Zumbi a pris Rio*, tous les deux de l'écrivain angolais José Eduardo Agualusa.

Mots-clés: colonialisme; post-colonialisme; race; genre; littérature angolaise; lusophonie.

Título: Navegando por el Atlântico Pardo o la lusofonia reinventada

Autor: Simone Pereira Schmidt

Resumen: O artigo pretende discutir o projeto colonial português e seus desdobramentos em termos de gênero e raça, tomando como ponto de partida o motivo da viagem e as rotas transnacionais do *Atlântico Negro* de Paul Gilroy. Para refletir sobre a "lusofonia" e suas implicações, dois romances são abordados: *Nação Crioula* e *O ano em que Zumbi tomou o Rio*, ambos do escritor angolano José Eduardo Agualusa.

Palabras-clave: colonialismo; pos-colonialismo; raza; género; literatura angoleña; lusofonia.

[1] Versões anteriores deste artigo foram apresentadas na Translocalidades/Tranlocalities Conference, University of Massachusetts-Amherst em maio 2006, e no X Congresso da Abralic, UERJ, em julho 2006.

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

[3] Sobre este tema, consultar THOMAZ, Omar Ribeiro. "Tigres de papel: Gilberto Freyre, Portugal e os países africanos de língua oficial portuguesa". In: BASTOS, Cristiana et al. (coord.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

[4] ALMEIDA, Miguel Vale de. *Um mar da cor da terra: raça, cultura e política da identidade*. Oeiras: Celta, 2000.

[5] AGUALUSA, José Eduardo. *Nação crioula; a correspondência secreta de Fradique Mendes*. Rio de Janeiro: Gryphus, 1998.

[6] SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice; o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1995. p. 152.

[7] SANTOS, Boaventura de Sousa. "Entre Prospero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade". In: RAMALHO, Maria Irene e RIBEIRO, António Sousa (orgs.). *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento, 2002. p. 42.

[8] AGUALUSA, 1998, p.132.

[9] QUEIRÓS, José Maria Eça de. *Os Maias*. In: *Obra completa*. vol. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986. p. 83.

[10] SANTOS, 2002, p. 42.

[11] SANTOS, 2002, p. 43.

[12] AGUALUSA, José Eduardo. *O ano em que Zumbi tomou o Rio*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002. p. 27.

[13] AGUALUSA, 2002, p. 31.

[14] AGUALUSA, 2002, p. 31-32.

[15] AGUALUSA, 2002, p. 13-14.

[16] SANTOS, Boaventura de Sousa. "Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro". Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em Coimbra, de 16 a 18 de setembro de 2004. Disponível em: www.ces.uc.pt, p. 35.

[17] VELOSO, Caetano "Haiti". *Fina Estampa*, 1995.



