

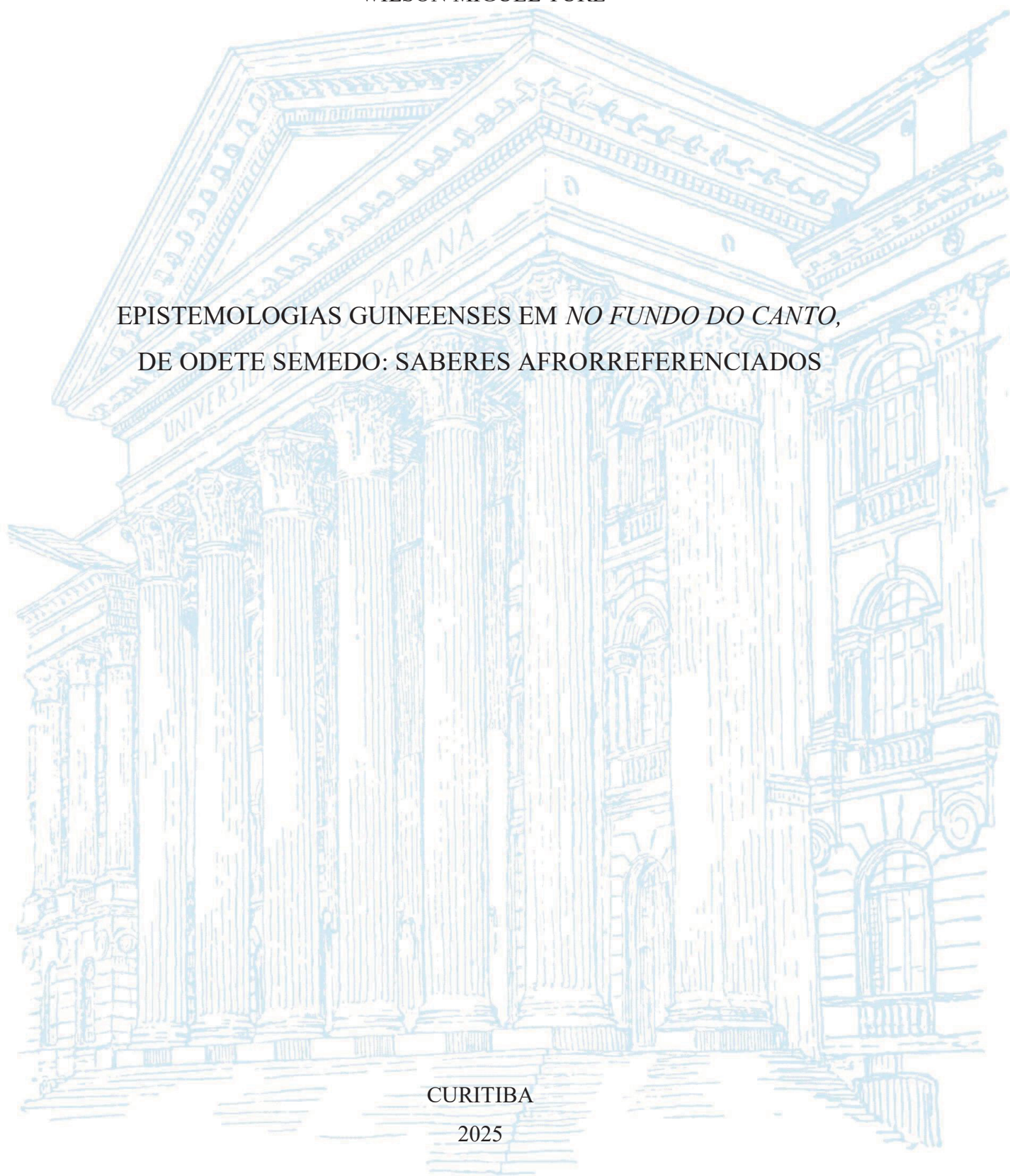
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

WILSON MIGUEL TURÉ

EPISTEMOLOGIAS GUINEENSES EM *NO FUNDO DO CANTO*,  
DE ODETE SEMEDO: SABERES AFRRORREFERENCIADOS

CURITIBA

2025



WILSON MIGUEL TURÉ

EPISTEMOLOGIAS GUINEENSES EM *NO FUNDO DO CANTO*, DE  
ODETE SEMEDO: SABERES AFRRREFERENCIADOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Letras, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do  
Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre  
em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Matiassi Cantarin.

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Turé, Wilson Miguel

Epistemologias guineenses em No fundo do canto, de Odete Semedo:  
saberes aforreferenciados. / Wilson Miguel Turé. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line: PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná,  
Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Matiassi Cantarin.

1. Semedo, Odete Costa, 1959-. 2. Literatura guineense.  
3. Epistemologia social. 4. Pós-colonialismo na literatura. I. Cantarin, Márcio  
Matiassi. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em  
Letras. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LETRAS  
40001016016P7

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação LETRAS da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **WILSON MIGUEL TURÉ**, intitulada: **EPISTEMOLOGIAS GUINEENSES EM NO FUNDO DO CANTO, DE ODETE SEMEDO: SABERES AFRRREFERENCIADOS**, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 25 de agosto de 2025.

CURITIBA, 25 de agosto de 2025.

Assinatura Eletrônica

11/11/2025 17:05:29.0

MÁRCIO MATIASSI CANTARIN

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

16/11/2025 20:44:34.0

AMANDA CRISPIM FERREIRA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE TECNOLOGIA FEDERAL DO PARANÁ - UTFPR/CAMPO MOURAO)

Assinatura Eletrônica

11/11/2025 17:05:28.0

ROBSON JOSÉ CUSTÓDIO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

---

Rua General Carneiro, 460, 10º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil

CEP 80060-150 - Tel: (41) 3360-5102 - E-mail: [pgletras@ufpr.br](mailto:pgletras@ufpr.br)

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 497589

Para autenticar este documento/assinatura, acesse

<https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 497589

## AGRADECIMENTOS

A Deus, fonte inesgotável de amor e sabedoria, minha mais profunda gratidão. Sem Sua presença constante e generosa, nenhum passo desta caminhada teria sido possível.

À Fundação Araucária, pelo financiamento a esta pesquisa.

À minha família, com especial gratidão a Segunda Cardoso e em memória de Carlitos Biaguê (que descanse em paz) — tios que me criaram com dedicação e carinho —, bem como a Miguel Turé e Amélia Batista, meus pais, e a todos os demais que, com confiança e apoio, contribuíram para esta caminhada.

À minha banca examinadora, composta por Amanda Crispim Ferreira e Robson Custódio, expresso minha imensa gratidão pela leitura atenta, pelos valiosos apontamentos e pelo diálogo profundamente enriquecedor.

Ao meu querido orientador, Prof. Dr. Márcio Matiassi Cantarin, expresso minha sincera gratidão por ser uma inspiração constante e um exemplo de excelência como professor e pesquisador.

Aos meus amigos, com especial agradecimento a Vladimir Renato Nafandi, pelo acolhimento generoso aquando da minha chegada à cidade de Curitiba.

Em geral, aos professores e servidores do Restaurante Universitário da UFPR, reconheço o valioso trabalho e a dedicação com que tornam o dia a dia universitário mais humano e digno.

“Cada um vê o sol do meio-dia da porta de sua casa”.

**Provérbio africano**

## RESUMO

O continente africano continua frequentemente a ser compreendido a partir de narrativas coloniais e eurocêntricas, produzidas entre os séculos XVIII e XIX, cujo impacto ainda se faz sentir na contemporaneidade. Essas narrativas procuram aniquilar diversas formas de saberes existentes na África, impondo uma cultura etnocêntrica avessa à alteridade. A literatura colonial sobre a Guiné-Bissau reproduz amplamente essa visão de mundo. Tal perspectiva ainda assombra diversas esferas das relações humanas na contemporaneidade, como no espaço acadêmico-científico, onde a lógica da ciência ocidental moderna continua a ser considerada o único padrão predominante e legítimo de produção de saberes, ignorando outras realidades e cosmovisões. Face a este cenário, torna-se urgente promover novas abordagens epistemológicas que valorizem a pluralidade de saberes. Deste modo, o presente trabalho propõe, no campo teórico-literário, um debate sobre as epistemologias guineenses, a partir da análise de seis poemas da obra *No fundo do canto*, de Odete Costa Semedo: “O prenúncio dos trezentos e trinta e três dias”, “Na calada da noite”, “Pesaroso anunciou: eis o meu poeta!”, “Invocando os irans”, “Raízes e refúgio” e “Bissau levanta-se”. Parte-se do pressuposto de que o conhecimento não é homogêneo nem exclusivo de um único referencial epistemológico; ele manifesta-se de forma plural, moldado por experiências e expressões culturais diversas. Superar a lógica de um saber único é essencial para compreender a multiplicidade de perspectivas que compõem a experiência humana. A pesquisa desenvolvida é de natureza básica, com caráter estratégico e finalidade intelectual, alicerçada numa abordagem qualitativa, orientada por uma metodologia autoetnográfica e sustentada por um procedimento bibliográfico de teor analítico-interpretativo. Conclui-se que a poética de Semedo constitui um verdadeiro arquivo literário dos saberes guineenses. Através de símbolos como o *kabas*, o *panu di pinti*, a *kalma* e o pé de *bissilão*, bem como de evocações espirituais aos *irans* e *asalmas*, como *Kobiana* e *Forombal*, a autora inscreve uma epistemologia afrocentrada, enraizada na oralidade, ancestralidade e rituais endógenos. Assim, constrói universos epistémico-culturais plurais, pautados pela resistência e pela afirmação identitária, em contraste com a tradição eurocêntrica da literatura colonial.

Palavras-chave: epistemologias guineenses; literatura decolonial; autoetnografia; Odete Costa Semedo.



## ABSTRACT

The African continent continues to be understood through colonial and Eurocentric narratives produced between the 18th and 19th centuries, whose impact is still felt today. These narratives seek to annihilate various forms of knowledge existing in Africa, imposing an ethnocentric culture averse to otherness. Colonial literature on Guinea-Bissau largely reproduces this worldview. This perspective still haunts various spheres of human relations in contemporary times, such as in the academic-scientific space, where the logic of modern Western science continues to be considered the only predominant and legitimate standard for the production of knowledge, ignoring other realities and worldviews. Given this scenario, it is urgent to promote new epistemological approaches that value the plurality of knowledge. Thus, this paper proposes, in the theoretical-literary field, a debate on Guinean epistemologies, based on the analysis of six poems from the work *No fundo do canto*, by Odete Costa Semedo: 'O prenúncio dos trezentos e trinta e três dias' (The harbinger of three hundred and thirty-three days), 'Na calada da noite' (In the dead of night), 'Pesaroso anunciou: eis o meu poeta!' (Pesaroso announced: behold my poet!), 'Invocando os irans' (Invoking the irans), 'Raízes e refúgio' (Roots and refuge) and 'Bissau levanta-se' (Bissau rises). The starting point is the assumption that knowledge is neither homogeneous nor exclusive to a single epistemological frame of reference; it manifests itself in a plural form, shaped by diverse experiences and cultural expressions. Overcoming the logic of a single form of knowledge is essential to understanding the multiplicity of perspectives that make up the human experience. The research carried out is basic in nature, strategic in character and intellectual in purpose, based on a qualitative approach, guided by an autoethnographic methodology and supported by an analytical-interpretative bibliographic procedure. It is concluded that Semedo's poetry constitutes a veritable literary archive of Guinean knowledge. Through symbols such as the kabas, the panu di pinti, the kalma and the bissilão tree, as well as spiritual evocations of the irans and asalmas, such as Kobiana and Forombal, the author inscribes an Afrocentric epistemology, rooted in orality, ancestry and endogenous rituals. In this way, she constructs plural epistemic-cultural universes, guided by resistance and identity affirmation, in contrast to the Eurocentric tradition of colonial literature.

**Keywords:** Guinean epistemologies; decolonial literature; autoethnography; Odete Costa Semedo.



## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - A Árvore Que Dava Livros.....	29
FIGURA 2 - Capa “No fundo do canto” - Edição Portuguesa.....	67
FIGURA 3 - Capa e contracapa “No fundo do canto” - Edição Brasileira.....	68
FIGURA 4 - José Braima Galissa - Griot - Mestre de Korá .....	71

## **LISTA DE SIGLAS**

a.C	Antes de Cristo
ANP	Assembleia Nacional Popular da Guiné-Bissau
CMVC	Câmara Municipal de Viana do Castelo
d.C	Depois de Cristo
GNB	Guiné-Bissau
MM	Congresso Mundos de Mulheres
RAVU	Revista da Arte Verbal
UNILAB	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>14</b>
<b>2</b>	<b>REFLEXÕES SOBRE NOÇÕES DA EPISTEMOLOGIA .....</b>	<b>20</b>
<b>3</b>	<b>EUROCENTRISMO: NECESSIDADE DE NOVAS PERSPECTIVAS EPISTEMOLÓGICAS .....</b>	<b>36</b>
3.1	EUROCENTRISMO NA LITERATURA COLONIAL PORTUGUESA.....	42
3.2	A DESCONSTRUÇÃO DO EUROCENTRISMO A PARTIR DE NOVAS PERSPECTIVAS EPISTEMOLÓGICAS .....	46
<b>4</b>	<b>DO EUROCENTRISMO À AFROCENTRICIDADE: O CASO DA LITERATURA GUINEENSE .....</b>	<b>50</b>
<b>5</b>	<b>(RE)AFIRMAÇÃO DAS EPISTEMOLOGIAS NA LITERATURA GUINEENSE ....</b>	<b>59</b>
5.2	UNIVERSO EPISTÊMICO-CULTURAL DOS POVOS GUINEENSES EM ‘NO FUNDO DO CANTO’ .....	66
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>94</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>96</b>

## PREFÁCIO

Sou natural de Djita, uma das subdivisões do setor de Canchungo, na região de Cacheu, norte da Guiné-Bissau, vivi parte significativa da minha infância em Tepan, uma das aldeias dessa localidade. Posteriormente, experimentei a transição da adolescência para a juventude na capital, Bissau, experiência que mais tarde se estendeu ao Brasil, enquanto jovem académico. Esses diferentes tempos e espaços contribuíram para moldar a minha conceção de mundo e, de igual modo, despertaram em mim reflexões profundas sobre a realidade guineense, bem como sobre os múltiplos olhares alheios que se projetam sobre África.

Durante a infância, vivida na aldeia, a minha educação teve início na tradição oral, através da qual aprendi valores culturais e sociais por meio de histórias, provérbios, gestos, músicas, sons e imagens, símbolos, entre outros elementos, fundamentais na formação do indivíduo para e na sociedade.

Das memórias desse tempo ido, numa noite em que contemplava a fisionomia da cidade prateada ao banho da lua cheia pairando no céu, surgiu a inspiração para o poema intitulado “Reminiscência”, assinado com o pseudónimo Arauto Wilsmit e publicado em agosto de 2021 na RAVU 9<sup>1</sup> - Revista da Arte Verbal da UNILAB, pela Publicadora Palmartes. Este poema condensa memórias da minha infância, perceptíveis ao longo da sua leitura:

REMINISCÊNCIA  
Ah, noite de lua cheia!  
Quem me levaria à infância?  
No tempo de *surumba-surumba, toca-palmo...*  
Onde muito era joia.  
De novo lá, à volta dum lume aquecedor  
Com as vozes dos sábios,  
Eu poderia aprender mais com as histórias, ditos, *considjus...*  
E nutriria mais o meu intelecto-campo com as doutrinas da vida;  
Como um cálice, eu o encheria com *djireça di garandis*;  
Ao lado de *prentchentches* e *mandjuas* da minha terra  
Na escola de vida, com as bibliotecas vivas.  
(Arauto Wilsmit, 2021)

Ainda em tenra idade, fui para a capital na companhia da minha tia, que ali residia e

---

<sup>1</sup> RAVU9 disponível em: <https://publicadorapalmartes.blogspot.com/2021/08/ravu-9.html> Acesso em 15 de jun. 2025. O poema se encontra na página 30.

foi quem me criou. Em Bissau, capital do país, a tradição oral já não se fazia sentir com a mesma intensidade que no interior. Ainda assim, os períodos de férias permitiam-me reencontrar as raízes e os valores socioculturais que moldaram a minha identidade.

Entretanto, ao chegar ao Brasil, senti-me profundamente afastado da minha realidade, e tornou-se evidente também que muitas pessoas desconhecem o que se passa na outra margem africana do Atlântico, realidade esta frequentemente ofuscada por um imaginário colonial e eurocêntrico construído sobre o continente africano.

Outrossim, ao longo do meu percurso na graduação, nas conversas com professores e colegas, bem como nas experiências proporcionadas pela participação no grupo de estudos sobre literaturas africanas de língua portuguesa, tenho percebido uma escassez significativa de trabalhos dedicados à realidade guineense, especialmente no âmbito epistémico-cultural, lacuna que contribui para a persistente invisibilidade do país no cenário académico.

Diante disso, enquanto jovem guineense e africano, senti-me impelido a reencontrar as minhas origens. Por esse motivo, despertou-me particular interesse a inserção no campo dos Estudos Literários, com o propósito de contribuir para o debate em torno das epistemologias guineenses, a partir da obra ‘No fundo do canto’ (2007), de Odete Costa Semedo.

A seleção da obra em apreço resultou de intercâmbios estabelecidos com a minha docente da unidade curricular de Literatura e Cultura Afro-Brasileira, a qual, ao reconhecer a minha predisposição para desenvolver uma investigação orientada para os saberes guineenses, procedeu à sua indicação com fundamento nas reflexões partilhadas ao longo das aulas, as quais versaram sobre as minhas vivências e os elementos representativos constantes na referida obra. Os significados atribuídos a elementos como *Kabas* (cabaça), *tchintchor*, *pano de pinti*, *tcholonadur*, figuras totêmicas, *kalma*, *bombolon*, entre outros, todos pertencentes ao universo epistémico-cultural guineense, não são de fácil compreensão, nem mesmo para os próprios guineenses que não tiveram uma formação ou vivência baseada na oralidade tradicional, quanto mais para leitores exógenos.

Assim, desenvolvi o meu trabalho de graduação sob essa mesma perspetiva, tendo analisado três poemas da obra *No fundo do canto*, nomeadamente: “O teu mensageiro / *Bu tcholonadur*”, “*A kontrada* começou” e “O cantor da alma”. A partir disso, verificou-se que, com base nos saberes endógenos, a poética de Semedo, interpretada sob a lente da pós-colonialidade, contribui para a emancipação intelectual e para a desconstrução de estruturas coloniais (Turé, 2022). Os elementos presentes nos poemas referidos contribuem para a desconstrução de determinadas narrativas coloniais estereotipadas e infundadas, que historicamente representaram a África como um continente desprovido de saberes, ao

evidenciarem formas de epistemes enraizadas no contexto africano e, em particular, guineense.

Tendo em conta a natureza e a extensão da obra, não foi possível contemplar, mesmo ao nível do mestrado, todos os poemas que integram o livro 'No fundo do canto'. Esta investigação propõe-se, contudo, atenuar tal limitação, alargando o espectro do debate em torno da recuperação e valorização dos saberes historicamente marginalizados pela epistemologia dominante. Dessarte, considerando o lugar social e as vivências do próprio investigador, este trabalho assenta numa análise orientada por uma perspectiva afrocentrada dos saberes guineenses, ancorada numa abordagem metodológica auto etnográfica.

Neste sentido, o que distingue este estudo é precisamente a integração das vivências pessoais do autor enquanto recurso epistemológico e dispositivo narrativo, pois segundo Augel (2007), a leitura da obra revela-se exigente, sobretudo para leitores não guineenses, uma vez que muitos dos seus elementos poéticos pressupõem um conhecimento prévio e aprofundado da cultura e da história da Guiné-Bissau, sendo, por isso, frequentemente percebidos como estranhos ou de difícil compreensão.

## 1 INTRODUÇÃO

O conhecimento é um produto humano. Ele é construído a partir da racionalidade e experiências humanas ligadas às diversas realidades do universo. Outrossim, sabe-se que o interesse pelo conhecimento é inerente à natureza racional dos seres humanos, sendo a experiência vivida uma das condições favoráveis à sua epifania.

Constata-se que, desde tempos remotos, o ser humano manifesta o desejo de compreender como o conhecimento é adquirido ou construído, bem como o que pode ser considerado legítimo como tal. Diante disso, vale questionar se há apenas uma única realidade no mundo; ou se existe somente uma forma de pensar e de conhecer. Entretanto, talvez a resposta para questões como essas seja a razão para debates contínuos sobre estudos epistemológicos em diferentes contextos e áreas de saber, como literatura, filosofia, sociologia, antropologia, psicologia, entre outras.

Além disso, verifica-se que tais discussões sobre diferentes epistemologias não surgiram do nada. Elas vão em confronto ao paradigma dominante e excludente das outras formas de conhecer e epistemes existentes. Antes, se o problema era saber o que é ou não um conhecimento verdadeiramente justificado, com o tempo, adiciona-se a este um outro problema relacionado ao monopólio do poder, isto é, o ponto de vista discriminatório de quem decide a respeito de quais sujeitos ou sociedades possuem ou não o conhecimento.

Trata-se de uma concepção ideológica baseada na visão colonial e eurocêntrica da realidade. É com base nisso que se criaram vários estereótipos sobre os grupos e, principalmente, os povos dos universos não-europeus. Segundo Bâ (2010), os povos sem escrita foram historicamente considerados como desprovidos de cultura. Tal concepção revela a exclusão do Outro, o não-ocidental, pela negação de sua alteridade. Em outras palavras, estabelece-se um padrão eurocêntrico que marginaliza inúmeras sociedades, como as africanas e as indígenas das Américas, cujo principal meio de transmissão de conhecimento é a tradição oral.

De acordo com Aguessy (1980), existem procedimentos diferentes no que se refere ao conhecimento de questões culturais entre a Europa e a África. Salienta que, na Europa, recorre-se a um conjunto de textos escritos por diversos autores do campo cultural sobre questões culturais, enquanto na África se tende a deslocar de fontes escritas para fontes orais. Neste caso, percebe-se o uso de processos diferentes para a mesma questão. Talvez isto tenha relação mais com a concepção do mundo e o valor atribuído a cada método em cada contexto.



Em convergência com isso, Kaphagawani e Malherbe (2002) frisam que o caminho para chegar ao conhecimento pode variar conforme contextos socioculturais. Todavia, isto parece ser ignorado no olhar eurocêntrico. Os modos de produção de conhecimentos milenares existentes no contexto africano foram sistematicamente rejeitados e saqueados pelo Ocidente que se considera o único dono do saber (Finch III e Nascimento, 2009), o que deve ser entendido como uma tentativa de epistemicídio, não apenas dos saberes africanos, mas também dos de outros universos não ocidentais.

Assim, observa-se as narrativas coloniais como meio utilizado para expansão do eurocentrismo e estereótipos contra povos não-ocidentais. Em relação ao contexto africano, Hountondji (2008) e Mudimbe (2013) asseveram que a história do continente africano tem sido uma invenção das epistemologias ocidentais dos séculos XVIII aos meados do século XIX, visto que resultou de uma base epistemológica distante da compreensão do mundo africano. Caomique (2020) considera desumano o olhar eurocêntrico lançado sobre a África, uma vez que este desvaloriza as potencialidades humanas presentes no continente. Tal entendimento converge com o que se observa na literatura colonial portuguesa, que perpetua uma imagem estereotipada do sujeito africano, frequentemente construída por meio de adjetivos infamantes.

Escritores como Fernanda de Castro, Maria Archer, Afonso Correia, entre outros, produziram obras literárias que serviram aos interesses da máquina colonial portuguesa no contexto guineense. São obras que reforçam os preceitos coloniais instituídos pelo Estatuto dos Indígenas Portugueses, aplicado às províncias da Guiné, Angola e Moçambique. Nelas, a humanidade do homem africano é removida, sendo reduzida à condição de selvagem na escala de evolução eurocêntrica. O sujeito africano só podia sair do estágio primitivo para o estágio da civilização pela assimilação dos valores socioculturais europeus. Por outras palavras, a pessoa tinha que renunciar às suas práticas culturais endógenas para se integrar no mundo europeu, apartado de suas raízes.

Entretanto, com o intuito de desconstruir as representações infamantes e discriminatórias geradas pelo eurocentrismo em relação aos povos dos universos não europeus, vêm sendo desenvolvidas novas abordagens epistemológicas. Entre elas, destaca-se a afrocentricidade, que se consolida como um paradigma analítico voltado ao estudo de fenômenos relacionados aos sujeitos africanos e afrodiáspóricos, tendo como princípios fundamentais a localização desses sujeitos em suas próprias referências históricas e culturais, bem como o reconhecimento de sua agência na produção de saberes e interpretações do mundo. Percebe-se esse olhar afrocentrado na literatura guineense, repleta de sentimento de

pertença nacional, diferentemente da literatura colonial sobre a Guiné-Bissau. Apesar desses avanços, a divulgação de informações autênticas sobre as realidades africanas e suas formas de conceber o conhecimento e de estar no mundo, permanece em grande desvantagem quando confrontada com as narrativas eurocêntricas, amplamente difundidas pela literatura colonial.

Diante disso, o presente trabalho propõe-se a discutir, no campo teórico-literário, as epistemologias guineenses a partir da obra ‘No fundo do canto’ (2007), de Odete Costa Semedo. Ancorada em saberes endógenos e situada no prisma afrocentrado e decolonial, a poética de Semedo revela-se como espaço de emancipação intelectual e de ruptura com as estruturas do pensamento colonial.

Vale salientar que esta pesquisa é um desdobramento do trabalho de conclusão de curso realizado na graduação, no qual foram analisados os seguintes poemas da obra referida: “O teu mensageiro / Bu tcholonadur”, “A kontrada começara” e “O cantor da alma”. Esses poemas revelam uma riqueza simbólica e cultural expressa em elementos como *tcholonadur*, *tchintchor*, figuras totêmicas, *irans*, entre outros - referências que representam formas de construção de saberes na cosmovisão guineense e contribuem para a valorização da identidade.

No entanto, devido à limitação de tempo e à extensão da obra, não foi possível ampliar a análise para outros poemas naquele momento, o que passou a ser retomado de forma mais aprofundada neste atual trabalho de mestrado. A escolha da obra justifica-se pela presença de elementos epistêmicos oriundos da tradição oral, profundamente enraizados no universo sociocultural guineense, aspeto de interesse central para ambas as análises, que se propõem a valorizar os saberes marginalizados pelas epistemologias hegemônicas.

Por um lado, a autora da obra é uma estudiosa das tradições endógenas da Guiné-Bissau, tendo desenvolvido sua tese de doutorado sobre os grupos denominados *Madjuandadi* (coletividade). Tais grupos são formados por pessoas da mesma geração que, tradicionalmente, se organizam, tanto em contextos rurais quanto urbanos, para realizar atividades coletivas, como a preparação da terra, a colheita, a cobertura de casas, além da realização de cerimônias de *tchur* e outras celebrações festivas (Semedo, 2010<sup>2</sup>).

Segundo Couto e Embaló (2010), em entrevista concedida a Odete Semedo, Tia Antera revela a diversidade e função social das *kantiga di mandjuandadi*, que incluem cantigas para noivas, amigos, inimigos, parceiros amorosos e ocasiões festivas. Elas variam

---

<sup>2</sup> Este texto é um ensaio – um recorte da tese de doutorado da autora. SEMEDO, Odete Costa. **Guiné-Bissau: história, culturas, sociedade e literatura**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

entre versos curtos e simbolicamente complexos, mantendo o mistério e o duplo sentido como marcas características desse universo poético tradicional. Constata-se que essas *kantigas* evidenciam não apenas a riqueza da oralidade guineense, mas também seu papel ativo na preservação de saberes, afetos e formas de resistência cultural que atravessam gerações.

Compreender o mundo guineense e suas complexidades exige o reconhecimento de seus aspectos socioculturais e epistemológicos endógenos. Nesse sentido, esta pesquisa buscou, de forma geral, identificar os elementos que representam a cosmovisão e os modos de saber dos povos guineenses na obra ‘No fundo do canto’, de Semedo (2007). Especificamente, analisou-se como essas epistemologias são construídas na obra, sua relevância no contexto sociocultural guineense, bem como a caracterização dos universos epistêmico-culturais expressos na poética de Semedo.

Para isso, adotou-se uma pesquisa de natureza básica, com caráter estratégico e finalidade intelectual, fundamentada em uma abordagem qualitativa, orientada por uma metodologia auto etnográfica e sustentada em procedimento bibliográfico de cunho analítico-interpretativo.

No que tange à pesquisa básica estratégica, de modo geral, ela é baseada em levantamento teórico/bibliográfico, conforme Villaverde et al (2021). Autores como Fontelles et al (2009); Prodanov e de Freitas (2013) frisam que ela tem como finalidade produzir ou obter novos conhecimentos necessários para o progresso da ciência, sem que ocorra uma aplicação prática. Percebe-se que se trata de um tipo de pesquisa voltada ao âmbito teórico. Apesar disso, nota-se que ela pode servir de base teórica útil para outras pesquisas científicas focadas em aplicação prática.

Considerando isso, Fontelles et al (2009) afirmam que a pesquisa básica leva o pesquisador a acumular conhecimentos e informações, possivelmente, capazes de conduzir aos resultados acadêmicos ou aplicados significativos. Sendo assim, o presente trabalho se enquadra nessa classificação. Ele possui finalidade motivada por razão de ordem intelectual, que, segundo Andrade (2010), é quando a pesquisa visa alcançar o saber para a satisfação do propósito de adquirir conhecimentos, sendo designada também de pesquisa “pura” ou “fundamental”, efetuada por cientistas contribuindo para o avanço da ciência. Vale salientar que existe também pesquisa motivada por razão de ordem prática, conforme a autora.

Considerando a relevância de outras perspectivas para a análise da temática deste trabalho, estabeleceu-se um debate teórico-literário fundamentado na metodologia auto etnográfica e em uma abordagem qualitativa, que segundo Maia e Batista (2020), fundamenta-se na autorreflexão, permitindo que o pesquisador analise criticamente o universo

social do qual ele mesmo faz parte. Essa metodologia ganhou força em contextos pós-coloniais e decoloniais, nos quais sujeitos historicamente marginalizados passaram de objeto a protagonistas na produção de conhecimento.

Trata-se de uma abordagem que privilegia a experiência vivida como ponto de partida para a produção de conhecimento, desafiando pressupostos de neutralidade científica (Ellis, Adams e Bochner, 2011). Com base nessa visão inclusiva, o pesquisador deste trabalho deixa de ser objeto de análise, ou mero observador, e passa a assumir-se como sujeito ativo, comprometido em compartilhar parte dos saberes existentes em seu próprio universo sociocultural. A abordagem qualitativa possibilita o uso de diferentes compreensões filosóficas, assim como, diversas estratégias de investigação e formas de coleta, análise e interpretação dos dados (Creswell, 2010).

Além da obra literária ‘No fundo do canto’ servir de objeto para análise dos saberes guineenses neste trabalho, recorreu-se a outras fontes teóricas para ampliar o debate sobre as epistemes marginalizadas ao longo da história humana pelo paradigma eurocêntrico. Trata-se do procedimento bibliográfico. De acordo com Fontelles et al (2009), o apoio bibliográfico consiste em análise do material já disponível, como livros, periódicos, documentos, textos, mapas, fotos, manuscritos, entre outros, utilizados para constituir a fundamentação teórica através da apreciação cuidadosa e sistemática.

Para a análise da obra ‘No fundo do canto’, estabeleceu-se diálogo com autores como Kaphagawani e Malherbe (2002), Augel (2005), Finch III e Nascimento (2009), Semedo (2010), entre outros, cujas contribuições são relevantes para a compreensão do objeto de pesquisa. O universo e a amostra se delimitam nas quatro partes que compõem a obra ‘No fundo do canto’, das quais foram selecionados seis poemas que apresentam elementos diretamente relacionados à temática em análise. Observa-se que a obra em questão vai além da criação literária, constituindo-se como expressão da cosmovisão do povo guineense.

Os seis poemas analisados, “O prenúncio dos trezentos e trinta e três dias”, “Na calada da noite”, “Pesaroso anunciou: eis o meu poeta!”, “Invocando os irans”, “Raízes e refúgio” e “Bissau levanta-se”, evidenciam como a obra ‘No fundo do canto’, de Odete Costa Semedo, se configura como um verdadeiro arquivo literário dos saberes guineenses. Por meio de símbolos como o *kabas*, o *panu di pinti*, a *kalma* e o *pé de bissilão*, assim como das evocações espirituais aos *irans* e *asalmas*, como *Kobiana* e *Forombal*, a autora inscreve uma epistemologia afrocentrada, enraizada na oralidade, na ancestralidade e nos rituais endógenos. Dessa forma, constrói universos epistêmico-culturais plurais, marcados pela resistência e pela afirmação identitária.

No primeiro capítulo, apresenta-se uma abordagem geral sobre as noções de epistemologia e uma reflexão introdutória sobre o contexto africano. O segundo capítulo discute o eurocentrismo, suas narrativas na literatura colonial portuguesa e sua desconstrução a partir de novas perspectivas epistemológicas. Já o terceiro capítulo dedica-se à literatura guineense, em diálogo com os valores socioculturais endógenos que a distinguem da tradição colonial. Por fim, o quarto capítulo realiza uma análise geral da obra e, mais particularmente, dos poemas selecionados.

Ao longo da pesquisa, constata-se a representação dos saberes guineenses em ‘No fundo do canto’, através das imagens e objetos simbólicos, que contém um extenso significado epistêmico; a mundividência do povo guineense é representada na obra através de certas cerimônias e rituais sagrados, o que demonstra o valor dado aos ancestrais e ao divino. Percebe-se que os elementos apontados possuem significado relevante no contexto guineense assim como marcam a sua identidade sociocultural.

Espera-se, portanto, que este trabalho contribua de forma relevante para o estudo e a compreensão não apenas das epistemologias e universos guineenses, mas também das epistemologias africanas de modo mais amplo. Além disso, busca-se que a pesquisa funcione como instrumento de desconstrução das ideologias coloniais ainda persistentes na contemporaneidade, despertando o interesse de outros pesquisadores em aprofundar investigações sob essa mesma perspectiva. Por fim, almeja-se que este estudo colabore para a valorização e divulgação da imagem da Guiné-Bissau, um país cuja riqueza sociocultural ainda é pouco conhecida.

## 2 REFLEXÕES SOBRE NOÇÕES DA EPISTEMOLOGIA

A epistemologia é uma das categorias no campo de estudo dos saberes cuja concepção apresenta grande complexidade. Posto isso, no presente capítulo, pretende-se apresentar uma breve abordagem sobre seus conceitos e lançar um olhar sobre as formas de construção de saberes nos contextos africanos.

### 2.1 EPISTEMOLOGIA

Segundo Gomes (2009), foi James F. Ferrier que utilizou pela primeira vez a palavra epistemologia, em 1854, no livro intitulado *Istitutes of Metaphysics: the Theory of Knowing and Being*. Etimologicamente, o termo epistemologia vem da junção das palavras gregas *episteme*, cuja tradução é conhecimento ou compreensão e *logos* traduzido como conta, argumento ou razão, conforme a Enciclopédia de Filosofia de Standford (2020)<sup>3</sup>. Posto isso, entende-se a palavra em questão como estudo de conhecimento através da razão. Consta-se que o uso do termo é posterior às discussões sobre saber, já em andamento, no campo da filosofia.

As explicações a respeito do que seria saber envolvem diálogos epistêmicos clássicos e contemporâneos. Por exemplo, no diálogo platônico, *Teeteto*, define-se o saber como crença verdadeira justificada. Esta definição se manteve incontestável até ao final do século XX, segundo Castañon (2007). Na definição platônica, nota-se que o conhecimento não é apenas uma crença verdadeira, visto que se deve acompanhar de explicação confiável. Havendo isto, percebe-se que ele, o conhecimento, passa a ser não só aceite, mas também compartilhável pelo seu valor de verdade.

Dada sua importância na vida humana, o conhecimento vem sendo objeto de discussões há milhares de anos na história. Segundo o filósofo malawiano, Didier N. Kaphagawani e Jeanette G. Malherbe (2002, p. 4), “O conhecimento é o meio pelo qual podemos direcionar nosso comportamento para alcançar nossos objetivos de maneira mais eficiente e bem-sucedida”. Considerando isso, faria sentido não apenas conhecer, mas também compreender as diversas formas e contextos de produção do conhecimento. Assim, Marques (2020) entende a epistemologia como um cardápio para o estudante por começar com o clássico problema da definição do conhecimento, assim como, entender o conjunto de

---

<sup>3</sup> Epistemologia. In: Enciclopédia de Filosofia de Standford. Disponível em: <https://shre.ink/ognH>. Acesso em: 05 de abril de 2024

propriedades que tornam uma crença num conhecimento ou saber. Dessarte, percebe-se que os fazeres epistemológicos consistem em estudos dos saberes. Neste sentido, falar das epistemologias guineenses a partir do livro ‘No fundo do canto’, de Odete Semedo, neste trabalho, é entender as formas de construção dos saberes dos povos guineenses a partir do prisma teórico-literário.

Em convergência com o exame historiográfico da epistemologia, Bombassaro (1992) considera racionalidade e historicidade como categorias filosóficas centrais para análise da questão de conhecimento, o autor argumenta que estas duas categorias, atrás referidas, são essenciais, pois definem a condição própria do conhecimento. Ainda em suas palavras, afirma que o ser humano possui *logos*, visto que pode analisar, de forma detalhada, interpretar, comunicar e argumentar discursivamente. Não só, frisa que, graças a essa faculdade, o homem deseja, por natureza, conhecer.

Além de se autodescobrir ser racional com capacidade de linguagem, o homem é também um ser histórico por causa da convivência com o que está à sua volta, sobretudo com os seus semelhantes. Kaphagawani e Malherbe (2002) reforçam que a racionalidade possui uma relação intrínseca à noção de crença, da verdade e da justificação. Para os autores, uma crença racional é possível de se justificar, ao passo que a irracional não encontra razão para tal, ou melhor, quando um indivíduo acredita em uma crença de forma irracional não pode encontrar razão verdadeira para explicar os motivos de se acreditar.

Neste caso, percebe-se que a crença é entendida como conhecimento à luz da razão comprometida com a verdade sustentada pela justificação. Igualmente, percebe-se que o conhecimento resulta não só da racionalidade humana, mas também do meio, ou ainda melhor, das experiências individuais e coletivas vivenciadas e que fazem parte da historicidade do ser humano no mundo. Considerando isso, negar as formas de conhecimento, de qualquer que seja grupo ou povos, implica a rejeição e o não reconhecimento da sua racionalidade e historicidade humanas.

No que tange ao conceito da epistemologia, autores como Hamlyn (1967), Kaphagawani e Malherbe (2002) definem epistemologia como ramo da filosofia relacionado ao estudo das teorias sobre a natureza e escopo do conhecimento, assim como a análise e a avaliação detalhada dos seus pressupostos, suas bases e confiabilidade. Percebe-se uma ligação direta entre a epistemologia e a filosofia, visto que a primeira constitui um ramo da segunda voltado ao estudo do conhecimento. Da mesma forma, repara-se que a filosofia constitui a área pioneira dos debates epistêmicos sobre o saber.



No contexto africano, verifica-se uma conexão intrínseca entre filosofia e epistemologia. Kaphagawani e Malherbe (2002) argumentam que a existência da filosofia africana implica a existência da epistemologia africana, assim como se aquela não existisse implicaria a inexistência desta, visto que a epistemologia africana é um subconjunto da filosofia africana. Oruka (2002) aponta quatro tendências ou aspectos característicos para a concepção da filosofia africana e a relação das três delas com a epistemologia, a saber: a etnofilosofia, a filosofia da sagacidade, a filosofia nacionalista-ideológica e a filosofia profissional. Segundo Kaphagawani e Malherbe (2002), a etnofilosofia estuda recursos da cultura como a linguagem e cerimônias religiosas cujo fim é alcançar pistas sobre sistemas filosóficos, assim como a respeito da epistemologia.

A filosofia da sagacidade é entendida como pensamento crítico e reflexivo dos vários sábios ou anciões do povo. Neste caso, além da relevância dos anciões na resposta a diversas questões do conhecimento, percebe-se que, no contexto africano, o conhecimento é concebido como um produto comunitário, diferentemente da filosofia europeia, marcada pela produção individual de ideias por pensadores distintos. A filosofia nacionalista-ideológica trata-se da relação entre conhecimento e sociedade, na qual a intenção do filósofo político-ideológico fica voltada, tipicamente ao contexto social. Por último, a filosofia profissional está focada mais no estudo da literatura internacional de epistemologia, em que o filósofo internacional se tende a manter lado a lado com os debates acadêmicos contemporâneos sobre o conhecimento.

Posto isso, percebe-se que a diferença entre filosofia profissional e as outras três tendências filosóficas consiste em contextualização cultural e a escassez de contextualização cultural. O filósofo profissional ou internacional fica preso no debate mundial, no qual sua tarefa é escassamente contextualizada e dificilmente possui índole cultural, ao passo que na etnofilosofia, a filosofia da sagacidade e a filosofia nacionalista-ideológica há possibilidades de contextualização cultural. Para Kaphagawani e Malherbe (2002), tanto a filosofia como a epistemologia terão de ser construídas através das possibilidades da contextualização cultural que estas três tendências filosóficas oferecem.

Apesar de a filosofia ser uma atividade universal, Oruka (2002) afirma que a filosofia africana diz respeito à cosmovisão, exclusivamente, africana e dentro de um contexto africano, no qual é produzido um conjunto de pensamentos e crenças.

Contudo, a existência de pensamentos filosóficos autenticamente africanos não quer dizer que a filosofia africana seja um fenômeno isolado, pois, para o autor, a maioria dos

problemas filosóficos é transcendental, isto é, ultrapassa as fronteiras culturais e raciais. Neste sentido, a filosofia africana é entendida como constantes contribuições africanas para a filosofia, uma vez que a filosofia, em geral, não é monopólio da Europa ou de qualquer raça, mas atividade para a qual todos os povos têm uma potencialidade (Oruka, 2002).

Isto converge com o olhar de Walter citado por Porto-Gonçalves (2005, p. 3) na apresentação em português da coletânea ‘A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas’, em que afirma que “o fato de os gregos terem inventado o pensamento filosófico, não quer dizer que tenham inventado O Pensamento”. Com base nisso, Porto-Gonçalves reforça que o pensamento está presente em todos os locais, onde diferentes povos e suas culturas se desenvolveram. De igual modo, há também diversos conhecimentos ligados a diferentes universos de vida humana.

Há milénios, sociedades como as do Vale do Nilo, do Sahel e das regiões iorubás e akan destacaram-se como algumas das principais fontes na produção do conhecimento humano, conforme apontam Finch III e Nascimento (2009). Nesse sentido, a diversidade cultural manifesta-se na mesma proporção em que se desenvolvem os saberes produzidos por sociedades latino-americanas, africanas, europeias e outras, evidenciando a riqueza e pluralidade das formas de conhecimento ao longo da história. Para Porto-Gonçalves (2005), existe uma diversidade epistêmica que abarca todo o patrimônio da humanidade a respeito da vida, das águas, da terra, do fogo, do ar, dos homens.

Por esta razão, ao falar da existência da filosofia africana, Hountondji (2008, p. 3), afirma que “O espírito crítico não é monopólio de nenhuma cultura. Ele está tanto nos trabalhos da literatura oral da África negra, como nas mais altas especulações do ocidente. Nesse sentido, sim, a filosofia existe na África pré-colonial”.

Por outro lado, o filósofo sul-africano, Mogobe Ramose (2011), salienta que o termo filosofia é entendido desde sua origem como amor à sabedoria. Ao partir desta concepção, o autor afirma que a experiência humana é um solo essencial para o início de um percurso à sabedoria. Assevera que há experiência em todo lugar, onde existe um ser humano, visto que: “Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas” (Ramos, 2011, p. 5-6). Considerando isso, percebe-se que há conhecimento em toda parte. Assim, Obenga (2006, *Apud* Ramos 2011) afirma que o conhecimento é onipresente e pluriversal, contendo diversos aspectos e etapas conforme as peculiaridades das experiências humanas ao longo dos tempos. Isto implica que a filosofia africana surgiu desde os tempos imemoriais e segue florescendo continuamente (Ramos, 2011).

Posto isso, entende-se que a humanidade toda participa do processo de construção de conhecimento em suas diversas realidades, contextos socioculturais e modos de vida, sendo estes, motivos para haver diversidade epistêmica e de cosmovisão.

No entanto, além do conceito da epistemologia, anteriormente visto, constata-se outras acepções em relação aos seus sentidos entendidos em duas perspectivas: ampla e restrita. No que concerne ao ponto de vista amplo, Castañon (2007) entende a epistemología como teoria de conhecimento, que estuda as condições de possibilidade de todo e qualquer conhecimento, não apenas científicos, enquanto o seu sentido restrito se relaciona apenas aos estudos dentro do campo da “ciência moderna”. Neste caso, o sentido amplo da epistemologia se trata de estudos epistêmicos que contemplam todas as formas de produção de saberes, diferentemente do sentido restrito que se limita apenas aos saberes circunscritos à esfera científica, ou melhor, conta apenas com estudos epistêmicos do âmbito da ciência ocidental moderna.

Para Steup (2020), o sentido restrito da epistemologia se relaciona ao estudo do conhecimento e da crença justificada, ao passo que sentido amplo se refere à produção e divulgação do conhecimento em áreas distintas de pesquisa. A noção de Steup sobre sentido restrito da epistemologia está mais próxima à definição clássica ou tradicional do saber proposta por Sócrates e Platão, presente no diálogo platônico em *Teeteto*. Todavia, o olhar de Steup e o de Castañon, sobre sentido amplo da epistemologia, convergem por apresentarem uma visão de estudo de saberes que abrange outros campos ou formas de produção de saber ou de conhecimentos.

Por um lado, Monegat (2014) apresenta duas possibilidades de definições da epistemologia, geral e específica. Segundo o autor, a epistemologia específica seria aquela que se identifica com uma determinada ciência ou área específica do conhecimento, como no caso da geologia, da física, da biologia, da ecologia, entre outras, enquanto epistemologia geral trataria da ciência como um todo. Percebe-se nessas definições uma espécie de classificação da epistemologia, em que a geral vê a ciência como um todo, ao passo que a específica se trata de estudos particulares de conhecimento em campos distintos ou específicos do saber. Neste caso, a epistemologia geral parece apresentar aspecto eurocêntrico e excludente dos outros saberes não-ocidentais.

Assim, percebe-se a interferência da ciência moderna ocidental nos estudos epistêmicos. Dado isso, Nunes (2009) entende que há um paradoxo dentro da epistemologia, enquanto projeto filosófico de estudo do conhecimento. Para o autor, se por um lado, há a intenção da epistemologia de se identificar como imparcial, assumindo um lugar exterior, no sentido de avaliar justamente todas as formas de saberes e de práticas de produção de

conhecimento por meio de sua capacidade de determinar a diferença entre a verdade e o erro, porém, percebe-se, por outro lado, que se tomava como modelo, as formas de conhecimento reconhecido ou que se propunha avaliar a ciência ocidental moderna, isto é, imposição da supremacia epistêmica associada a ciência ocidental moderna como padrão e forma verdadeira de conhecer.

Sendo assim, “De teoria de conhecimento, a epistemologia convertia-se, assim, em teoria de conhecimento científico” (Nunes, 2009, p. 218). Esta pretensão da ciência moderna ocidental pode ser entendida naquilo que Boaventura de Sousa Santos (2009) denominou de pensamento abissal, que nega a Co presença do Outro (o não-europeu) e, conseqüentemente, os seus saberes e cosmovisão. No âmbito epistêmico, o pensamento abissal se trata de um olhar eurocêntrico que considera os saberes ocidentais como superiores, universais e válidos em todos os lugares em detrimento dos saberes não-ocidentais considerados inferiores, ou inexistentes.

Posto isso, constata-se que a noção da epistemologia é complexa, visto que envolve diversos olhares e interpretações ligados aos contextos distintos de produção de saberes. Castañon (2007) assevera que estudar epistemologia implica estudar as diferenças entre vários tipos de conhecimento, como o prático, o filosófico, o religioso e o científico. Para o autor, todos estes são conhecimentos legítimos em esferas de legitimidade, epistemologicamente, distintas. Apesar do foco deste trabalho estar voltado ao contexto africano e guineense especificamente, vale destacar que se segue a perspectiva da epistemologia que considera todos os contextos e condições de produção de saberes, isto é, as formas de produção de saberes na cosmovisão dos povos africanos, latino-americanos, europeus, entre outros.

## 2.2 EPISTEMOLOGIA NO CONTEXTO AFRICANO

Segundo Kaphagawani e Malherbe (2002), a epistemologia como estudo de conhecimento é universal, porém os métodos de aquisição de conhecimentos variam conforme os contextos socioculturais, onde as reivindicações de conhecimento são formuladas e articuladas. Eles afirmam que é nesse contexto que se pode falar da epistemologia africana, pois:

Os caminhos através dos quais um africano chega ao conhecimento, ou ao que afirmam conhecer que algo é o caso, pode ser diferente das formas que um chinês ou europeu, por exemplo, chegariam a sua afirmação de conhecimento. (Kaphagawani; Malherbe 2002, p. 2).

O que se percebe na afirmação acima tem a ver mais com existência de diversos métodos de produção dos saberes conforme são distintos os contextos socioculturais. Para ajudar no entendimento da questão de o que os africanos querem dizer e entendem quando dizem que eles conhecem alguma coisa, os autores apontam alguns aspectos peculiares das culturas africanas atrelados ao conhecimento, como a linguagem: sentidos essenciais das palavras, do ponto de vista filosófico, estruturas das frases, costumes linguísticos, como no caso de provérbios e adágios e, também, as normas sociais ou certas formas tradicionais de resolver os conflitos, instrução dos jovens, descobrimento do mundo e usos do conhecimento. Estes elementos epistêmicos fazem parte do universo de tradição oral africana, na qual está também a literatura oral.

Por exemplo, o poema ‘Um velho poilão’, da obra ‘Entre o Ser e o Amar’(1996), de Odete Costa Semedo, assim como alguns excertos de ‘No Fundo do Canto’ (2007), que fazem referência aos símbolos/elementos como poilão, *Toka-tchur*, *bombolon*, *badósdós*, entre outros, que constituem exemplos sobre formas distintas de construção de saber existente no universo oral africano e guineense especialmente.

“Um velho poilão”, de Semedo (1996, p. 23-25), apresenta versos que possibilitam uma análise da figura dos mais velhos, bem como um exame eco crítico, como se observa a seguir:

O tempo fez-me vergar  
E as minhas raízes saltar  
Agarro ao que de mim resta  
E tento reconhecer a minha geração  
Neste carnaval  
De extrema solidão  
No meu reino  
Tenho pesadelos  
Tractores de dentes aguçados  
Ávidos lenhadores  
De machado em punho  
[...]

Os versos remetem à velhice, ao desgaste do tempo e à tentativa de preservar a memória e identidade diante da passagem das gerações. O poilão, como um símbolo dos mais velhos, expressa a resistência em meio à transformação. Além disso, o poema denuncia a destruição ambiental e a intervenção humana sobre a natureza. A árvore, em sua majestade ancestral, enfrenta ameaças causadas pelo avanço tecnológico e pela exploração desmedida dos recursos naturais.

Dado isso, o poema em questão:

apresenta um sujeito lírico que se identifica como um poilão, ora com características antropomórficas, ora com traços arbóreos. Por essa razão, intui-se que a árvore é uma metáfora do eu lírico, que se iguala ao elemento da natureza. Tal opção não é gratuita. Não apenas dado à importância do poilão na cultura guineense, há também o modo como o mundo é concebido por essa população. (Bispo, 2019, p. 97).

No que tange à tradição oral, Bâ (2010) frisa que, para compreender de forma autêntica a história e o espírito dos povos africanos, é indispensável recorrer à tradição oral, pois esta é fonte de conhecimentos de toda natureza transmitidos de boca ao ouvido, ou melhor, de mestre ao discípulo, durante os séculos. Conforme suas palavras, a tradição oral é a escala de vida. Ela abarca dimensões, como religiosa, epistêmica, da ciência da natureza, da iniciação à arte, entretenimento e recriação, já que, minuciosamente, possibilita remontar à origem de todas as coisas, isto é, a Unidade Primordial. Assim, percebe-se que a tradição oral, como campo epistêmico diversificado, envolve cosmovisão dos universos material e imaterial.

O ritual/cerimônia de *Toka-tchur*, mencionado diversas vezes no livro ‘No fundo do canto’ (2007, p. 14), de Odete Semedo, evidencia a ligação entre o universo material e imaterial no contexto da Guiné-Bissau. Como aponta a autora, “O livro, se alguma vez escrito, terá sons e serão sons de bombolon no Toka-tchur”, reforçando a importância sonora e simbólica desse ritual na cultura guineense. Em consonância com Sila (2019), o ritual fúnebre *Toca-tchur* (toca-tchoro) constitui uma cerimônia tradicional herdada, cujo propósito é preservar a conexão entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Conforme Benzinho e Rosa (2015, *apud* Sila 2019), trata-se de um ritual de evocação espiritual que permite à alma do falecido alcançar o domínio dos ancestrais. Neste contexto, o som do *bombolon* representa o momento crucial de transe, no qual se descreve a essência e a trajetória da pessoa antes e após a sua morte.

Em relação ao *bombolon*, descrito por Odete Semedo (2007) como um instrumento de percussão, desempenha um papel essencial na comunicação tradicional. Para além de sua função musical, Sila (2019) destaca a sua importância nos rituais de Toca-Choro, onde o seu som reforça a conexão entre os participantes e o mundo espiritual, evidenciando a sua relevância tanto cultural quanto simbólica. *Badós dó* é “planta medicinal usada no tratamento das febres e constipações” (Semedo, 2007, p. 169).

Ao falar do contexto guineense, Semedo (2010) destaca a presença dos valores

culturais na tradição oral e aponta algumas das suas formas de manifestação na literatura oral, como no caso das narrativas, dos diversos contos, ditos, provérbios, assim como nos cantos, ritos, entre outras, que são passadas ao longo dos tempos.

Na mesma linha de pensamento, Cabral (2019) argumenta que a cultura oral preserva experiências e sabedorias ancestrais, incorporando diversos gêneros literários, como poemas, narrativas, contos populares e epopeias, que constituem a base da literatura oral. Nesse sentido, o autor ressalta que os provérbios tradicionais guineenses funcionam como expressões culturais e históricas que refletem a cosmovisão das sociedades guineenses ao longo dos séculos. Ademais, enfatiza a função multifacetada dos provérbios ao destacar a sua importância na transmissão de valores e orientações sociais.

Com efeito, esses enunciados tradicionais não só reforçam a proteção familiar, do clã ou do grupo, como também promovem a humanidade e o respeito nas interações interpessoais. Ainda segundo o autor, os provérbios cumprem igualmente um papel preventivo, auxiliando na identificação de relações incompatíveis ou perigosas, além de servirem como advertências contra a pressa excessiva ou a ambição desmedida. Por conseguinte, a diversidade dos seus sentidos evidencia a riqueza da sabedoria popular e sua capacidade de adaptação a distintos contextos culturais e sociais.

Por exemplo, *Sigridu di boka ka ta kanba dinti* (= segredo de boca não deve ultrapassar os dentes” (Couto, 2010, p.12 *apud* Cabral, 2019, s.p.). Conforme explica Cabral:

Segredo de casa não deve sair fora, é comum também dizer “roupa suja se lava em casa”, fato que simboliza de que o problema de casa deve ser resolvido em casa, porque se for resolvido fora, o inimigo pode conhecer o ponto fraco da casa, e facilmente vencerá a toda casa. (Cabral, 2019).

Em sua tese de doutorado, intitulada ‘O desafio do escombros: a literatura guineense e a narração da nação’, na especialidade das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, Augel (2005) afirma que:

A literatura oral ou oratura, acervo transmitido apenas pela voz e pela memória, constituído pelas histórias tradicionais, provérbios, adivinhas, cantigas, manancial de saber e de criatividade populares, filosofia e sabedoria, sempre foi, como a arte tradicional africana, praticada de modo funcional, isto é, não perdendo de vista a relevância social para a comunidade. O mesmo posso dizer da literatura. Na tradição oral, a ligação entre arte e a moral ou ética é muito estreita, constituindo um momento informal de educação dos mais novos. A arte literária africana



tradicionalmente encerra, de modo claro ou subliminar, referências ou intenções didáticas. Obras que criticam o status quo, satirizam o abuso do poder e os atentados contra a ordem social carregam consigo a intenção de levar a uma mudança, a um melhoramento da postura ética. Assim, a literatura assume muitas vezes, na África, também uma função utilitarista e desempenha o papel de regulador social. (Augel, 2005, p. 25-26)

Posto isso, percebe-se a relevância da tradição oral, não somente como fonte de saberes, mas também de valores comunitários seculares que norteiam para o bem-estar nas diferentes sociedades. Por um lado, a literatura oral é compreendida como um dos meios essenciais para a transmissão do ensino e da aprendizagem dos valores socioculturais.

Por exemplo, o conto africano intitulado ‘A Árvore que Dava Livros’<sup>4</sup>, pertencente ao povo Mandinka e narrado por Djeli (griot) Tounkara, sendo registado na Plataforma dos Contos Africanos criada por Adérito Ufelo Griot, um jovem pan-africanista, apresenta rica lição de moral sobre a importância da escrita e da oralidade como fontes de saber, conforme se lê:

FIGURA 1 - A Árvore Que Dava Livros



FONTE: Contos Africanos, 2025.

<sup>4</sup> CONTOS, Africanos. A Árvore que Dava Livros. Disponível em: <https://contos-afrikanos.netlify.app/>. Acesso em: 5 de jun. 2025.

A preservação do conhecimento é essencial para garantir a continuidade da cultura e da história de uma sociedade. Aisha demonstra que, diante da ameaça à escrita, a oralidade e a memória coletiva tornam-se ferramentas indispensáveis para a transmissão do saber. Ao recorrer à criatividade, salvaguarda os livros ao promover o ensino às crianças e instituir os “livros vivos”, reforçando que o conhecimento não se restringe ao papel, mas deve permanecer vivo na mente e no coração das pessoas. Essa abordagem evidencia que a oralidade, longe de ser um recurso secundário, desempenha um papel fundamental na conservação do saber e na sua adaptação às adversidades.

Para Zumthor (1997), ninguém pensaria em rejeitar o papel relevante exercido pelas tradições orais na história humana. Segundo o autor, as civilizações antigas, assim como as culturas periféricas, na atualidade, permanecem ainda vivas graças a tradições orais. Constatase que a ideia de Zumthor converge com a observação de Semedo (2010) ao frisar que a Guiné-Bissau é um país, até então, caracterizado pela oralidade, sendo esta, lugar de transmissão de saberes, assim como de preservação e de transmissão de memória coletiva, sobretudo, nas localidades rurais.

Afirma que todas as etnias guineenses preservam na sua tradição formas de canto, quer de exaltar ancestrais, famílias, linhagens (gerações) ou mortos. Zumthor (1997) acentua que é mais fácil, atualmente, pensar esses elementos numa perspectiva histórica, como algo do passado e se dissuadir ou não levar em consideração o fato de que a cultura contemporânea está repleta deles, não podendo subsistir sem as tradições orais. Afirma que a mesma coisa acontece com a poesia oral e, que seja nas etnias africanas ou ameríndias, a oralidade é perceptível, porém é preciso um esforço reflexivo para reconhecer nela presença e vivacidade da poesia.

Outrossim, o autor destaca que, atualmente, a maior parte dos pesquisadores reconhece que muitos povos, sobretudo na África Ocidental, foram detentores de uma grande poesia épica que está desaparecendo à vista de todos, como exemplo de epopeia peule de *Silâmaka*, coletada por C. Seydou; ouolof de *Madior*; toucouleur de Kabmbili, que tem como herói o rei Samory Touré, o oponente dos franceses no final do século XIX; ou ainda, um conjunto épico, semelhante em certos aspectos ao modelo clássico europeu, versões e partes diversas do *Soundiata* ou *Epopeia Mandinga*, que enaltece a memória do conquistador fundador do império do Mali. Ela é citada na obra literária ‘No fundo do canto’, de Odete Semedo, que é também uma epopeia cujas heroínas são Bissau e Guiné, diferentemente das poesias épicas tradicionais europeias em que, apenas, os homens aparecem como heróis.

Vale destacar que a *Epopeia Mandinga* é resultado de um contato inicial entre seu

autor com os mais genuínos tradicionalistas do povo Mandinga, conforme declarado na introdução da referida obra. Nela, aparece a figura dos griots ou *dielis* e o papel essencial destes nas comunidades/sociedades tradicionais africanas, como se pode observar na afirmação abaixo:

Sou *griot*. Meu nome é Djeli Mamadu Kuyatê, filho de Bintu Kuyatê e Djeli Kedian Kuyatê, Mestre na arte de falar. Desde tempos imemoriais estão os Kuyatês a serviço dos príncipes Keita do Mandinga: somos os sacos de palavras, somos o repositório que conserva segredos multisseculares. A arte da Palavra não apresenta qualquer segredo para nós; sem nós, os nomes dos reis cairiam no esquecimento; nós somos a memória dos homens; através da palavra, damos vida aos fatos e façanhas dos reis perante as novas gerações. [...] a História não tem mistério algum para nós; ensinamos ao vulgo tudo que aceitamos transmitir-lhes; somos nós que detemos as chaves das doze portas do Mandinga. Conheço a lista de todos os soberanos que sucederam no trono do Mandinga. Sei como os homens negros se dividiram em etnias, porque meu pai me legou todo o seu saber; sei por que motivo um se chama Kamara, um outro, Keita; e um terceiro, Sidibê ou Traorê; todo nome tem um sentido, uma significação secreta. Ensinei a reis a História de seus ancestrais, a fim de que a vida dos antigos lhes servisse de exemplo, pois o mundo é velho, mas o futuro deriva do passado. (Kuyatê, 1982, p. 11).

Trata-se de entes sábios cujas memórias constituem uma autêntica biblioteca pública, segundo Bâ (2010). Dada a excelência da sua função, os *griots* estão perto do Doma ou Soma, isto é, dos grandes sábios, conforme o escritor e historiador guineense, Tamsir (1982), e mestre da tradição oral africana, Bâ (2010). Os *Doma*, de acordo com Bâ (2010), podem ser mestres e precursores de uma determinada área tradicional específica de conhecimento ou possuírem conhecimento total da tradição em todas as suas formas. Em relação ao *griot*, a este:

Cabia transmitir a tradição histórica: era cronista, genealogista, o arauto, aquele que dominava a palavra, sendo, por vezes, excelente poeta; mais tarde passou também a ser músico e a percorrer grandes distâncias onde tocava e falava do passado. (Tamsir, 1982, p. 5).

Posto isso, observa-se que, nas sociedades africanas, onde os conhecimentos eram e são ainda passados através da oralidade, os *griots* possuem um conjunto de funções e ocupam um lugar de relevância. Antigamente, como cronistas, os *griots* eram conselheiros dos reis; são eles que, na falta de arquivo, preservavam as constituições dos reinos e as tradições em sua memória e eram escolhidos por reis para acompanhar e orientar a educação dos jovens príncipes, conforme Tamsir (1982). Apesar de algumas mudanças por causa da invasão colonial, o autor afirma que é possível encontrar na atualidade os *griots* em seu contexto

quase clássico, sobretudo nas aldeias do povo Mandinga, distantes da cidade, onde muitos se orgulham em eternizar as tradições dos ancestrais.

No que concerne ao contexto guineense, Odete Semedo e seus conterrâneos têm se empenhado para preservar os valores de *guineidade* em sua escrita literária. A palavra *Guineidade* abarca valores identitários, históricos, culturais, entre outros, que unem e definem os guineenses enquanto um povo. Além de ser estudiosa e pesquisadora das tradições endógenas da Guiné-Bissau, Semedo apresenta uma escrita literária que dialoga sempre com a tradição e literatura oral, inclusive duas das suas obras, *Soneá: Histórias e passadas que ouvi contar I* (2000) e *Djênia: histórias e passadas que ouvi contar II* (2000), são produtos da oralidade, isto é, reelaboração de um conjunto de contos tradicionais da literatura oral guineense.

Assim, percebe-se a preocupação em recorrer à escrita como possibilidade para preservar o conjunto de saberes orais além da memória humana. Segundo Hountondji (2008), Sócrates é considerado atualmente pai da filosofia graças ao trabalho de escrita dos seus alunos, como no caso de Platão. Se não houvesse escritos destes, afirma que Sócrates permaneceria um ilustre incógnito como milhares de pensadores sem obras escritas. Mesmo assim, isto não descarta valor e funcionalidade da oralidade. O autor afirma que fazem parte da filosofia ou saberes africanos um conjunto dos textos produzidos por africanos, sejam eles orais ou escritos. Destaca que não se deve deixar cair no fetichismo da escrita em detrimento ou exclusão dos textos orais, mas conhecer as respectivas funções de cada uma delas para os trabalhos atuais.

No entanto, há ainda dificuldade em reconhecer outras formas de produção de saberes não-ocidentais existentes, sobretudo, os conhecimentos dos povos das culturas orais. De acordo com Tamsir, (1982, p. 7) “O Ocidente ensinou-nos, infelizmente, a desprezar as fontes orais em matéria de História sendo, por isso, considerado como sem fundamento tudo o que não esteja escrito, o preto no branco”. Contestando essa visão eurocêntrica da oralidade, Bâ (2010) frisa que a confiabilidade de testemunho, seja da fonte escrita ou oral, depende do valor do homem, isto é, do comprometimento deste com a verdade em si.

Por um lado, autor salienta que, nem sempre, os documentos escritos mantiveram incólumes ou intatos as falsificações, propositas ou não, nas mãos de seus sucessivos transcritores, sendo isto, o fenómeno que resultou, entre outras, as polémicas sobre as “Sagradas Escrituras”. Neste caso, percebe-se que a garantia da verdade depende, intrinsecamente, de carácter virtuoso ou não do próprio homem e não, necessariamente, dos meios de sua transmissão.

Por esse motivo, a maior parte das sociedades orais tradicionais considera a mentira uma verdadeira lepra moral. Na África tradicional, aquele que falta à palavra mata sua pessoa civil, religiosa e oculta. Ele se separa de si mesmo e da sociedade. Seria preferível que morresse, tanto para si próprio como para os seus (Bâ, 2010, p. 174).

Assim, constata-se que a verdade é entendida como algo sagrado nas sociedades orais. Por ser assim, ela não deve ser alvo de falsificação. Posto isso, Bâ (2010) afirma que nada prova, de antemão, que a escrita é mais autêntica que o testemunho oral transmitido ao longo dos tempos. Sendo assim, a autenticidade de ambas depende do carácter do ser humano, isto é, o compromisso deste com a verdade.

Infelizmente, a África é ainda entendida a partir das narrativas eurocêntricas e etnocêntricas dos séculos XVIII aos meados do século XIX cujos impactos perduram na atualidade. Segundo o escritor burquinense e doutor em egiptologia, Yoporeka Somet (2016), desde o Iluminismo, criou-se um preconceito cruel que retratou a África como um continente sem passado, sem história, ou ainda, sem cultura ou civilização, sendo imerso “nas trevas e na barbárie”. Percebe-se que se trata de narrativas que desconsideram ou rejeitam não apenas as grandes civilizações encontradas na África, mas também a alteridade e a humanidade dos africanos, assim como a de outros povos cujas realidades e cosmovisões são distintas das do universo europeu.

Embora houvesse chauvinismo entre os gregos, parece que os seus sábios e pensadores helênicos tinham um olhar diferente sobre a África, visto que alguns dos seus grandes filósofos estiveram no continente africano, onde beberam da fonte epistêmico-cultural africana. Por exemplo, Tales de Mileto, frequentemente reconhecido como o primeiro filósofo da história ocidental, e Pitágoras, considerado por alguns como o pai da matemática, ambos destacados como alguns dos principais filósofos pré-socráticos da Grécia Antiga, no século VI a.C., estiveram, segundo a tradição, no Egito. Apenas após seu retorno à Grécia é que o termo *philosophos* foi inicialmente utilizado para se referir a Tales, que o preferia ao termo mais elogioso “sophos”/sábio (Cândido 2018).

De acordo com o historiador Diógenes Laércio, citado por Cândido (2018), Tales não recebeu instrução de nenhum mestre além dos sacerdotes egípcios que ele frequentou enquanto se encontrava no Egito. O mesmo autor citado acrescenta que, de acordo com Pânfilo, Tales aprendeu geometria com os egípcios e conseguiu inscrever um círculo dentro de um retângulo, sacrificando um boi em comemoração à essa descoberta. Outrossim, Cândido frisa que, na história da filosofia ocidental, Tales é reconhecido como o primeiro filósofo grego a afirmar que a água é a origem de todas as coisas. Em sua obra ‘Isis e Osíris’,

Plutarco (46-120 d.C.), historiador e filósofo, menciona que os mais sábios dos gregos, como Sólon, Tales, Platão, Eudoxo, Pitágoras e, segundo algumas fontes, também Licurgo, viajaram ao Egito e mantiveram contato com os sacerdotes locais. Segundo relatos, Eudoxo teria sido instruído por Conufis de Mênfis, Sólon por Sonquis de Saís e Pitágoras por Enufis de Heliópolis (Benedicto, 2016). Segundo Estrabão (63-24 a.C.), o renomado pensador do mundo grego, citado por Diop (1991), os gregos desconheciam a verdadeira duração do ano e muitos outros fatos semelhantes até que as traduções dos textos dos sacerdotes egípcios para o grego popularizarem essas ideias entre os astrônomos modernos, que continuam, até o presente momento, a obter amplas informações dessas mesmas fontes, como se fossem provenientes dos escritos e observações dos caldeus.

À luz desses relatos, constata-se a influência do pensamento africano nos filósofos gregos da antiguidade. Conforme Benedicto (2016), os gregos sempre reconheceram a influência cultural que receberam dos povos antigos, especialmente dos egípcios. A título de exemplo, o autor menciona Heródoto (485-420 a.C), reconhecido como pai da história, que no livro II de sua obra ‘História’ assevera que:

Foi, portanto, Melampo, quem instituiu a procissão do falo em honra a Baco e o primeiro a instruir os gregos sobre as cerimônias que ainda hoje se praticam. Melampo devia ter sido, na minha opinião, um sábio, hábil na arte da adivinhação. Instruído pelos egípcios sobre um grande número de cerimônias, inclusive a que se relacionava com o culto de Baco, introduziu-as na Grécia com ligeiras modificações. Não atribuirei ao simples acaso a semelhança entre as cerimônias religiosas dos egípcios e dos gregos. Se essa semelhança não tivesse outras causas, as cerimônias não estariam tão afastadas dos usos e costumes dos gregos. [...] Quase todos os nomes dos deuses passaram do Egito para a Grécia. Não resta dúvida de que eles nos vieram dos bárbaros. (Heródoto *apud* Benedicto, 2016, p. 26).

Apesar do reconhecimento da origem egípcia da filosofia e dos outros ramos de saberes gregos, ainda é perceptível uma atitude de superioridade por parte dos pensadores gregos. Segundo Benedicto (2016), trata-se de uma visão chauvinista, evidente em Diógenes Laércio, que fundamentou o paradigma eurocêntrico e a teoria do milagre grego desenvolvida pela intelectualidade europeia nos séculos XVIII e XIX. De acordo com o autor, John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776), Immanuel Kant e Karl Marx (1818-1883) tinham opiniões sobre os africanos e contribuíram, sobretudo Kant, para o desenvolvimento da hierarquia racial.

Esse clima intelectual de rejeição da humanidade africana foi crucial para o surgimento da teoria do “milagre grego” e para que ela ganhasse visibilidade e se



consolidasse (Benedicto, 2016). Neste caso, o “milagre grego” é visto como uma visão eurocêntrica que desconsidera a contribuição essencial de outras culturas antigas, como a civilização egípcia, no desenvolvimento do saber e da cultura gregos. Por outras palavras, é uma visão eurocêntrica distorcida da cultura grega como autônoma, sem considerar os precedentes de desenvolvimento cultural. Assim, ignora-se o fato de que a África não é apenas o berço da humanidade, mas também uma vasta fonte de herança cultural e histórica. Equivocadamente, cria-se uma narrativa que subestima a rica e longa história da África anterior à invasão colonial europeia, fazendo parecer que a história desse continente começou com o processo de colonização.

No entanto, em oposição a essa visão eurocêntrica do mundo, autores africanos e africanistas como Hountondji (2008) e Mudimbe (2013), entre outros, afirmam que a história do continente africano é uma invenção nas epistemologias ocidentais das épocas supracitadas, visto que resultou de uma base epistemológica distante da compreensão do universo africano. Sendo assim, percebe-se que a história inventada está em função dos interesses dos colonizadores ocidentais.

Apesar da desconstrução que vem sendo feita, BA (2010) afirma que perdurou por muito tempo a ideia eurocêntrica de que povos sem escrita são povos sem cultura. Como resultado, ainda hoje, poucas pessoas, inclusive entre as mais eruditas, estão dispostas a reconhecer que um elemento significativo de civilização encontrado na África possa ser criação de africanos negros (Semet, 2016). Por um lado, Pimenta e Kajibanga (201-) afirmam que a epistemologia ocidental tem desconsiderado outras formas de conhecimento através da classificação que dá importância e supremacia apenas à ciência moderna ocidental em detrimento de outras formas de saberes dos universos não-ocidentais.

Dessarte, percebe-se que o sistema eurocêntrico é alérgico à alteridade, de modo que acaba por marginalizar ou excluir as realidades epistêmicas, que não estão em conformidade com padrões construídos no seu mundo, conforme será abordado no capítulo a seguir.



### **3 EUROCENTRISMO: NECESSIDADE DE NOVAS PERSPECTIVAS EPISTEMOLÓGICAS**

Neste capítulo, pretende-se discorrer de forma crítica e no prisma teórico-literário sobre a visão eurocêntrica colonial e sua influência na exclusão de grupos, corpos, povos e legados intelectuais, sobretudo, dos universos não-europeus. Além disso, refletir à volta de novas propostas epistemológicas.

Segundo Samir Amin (2021), o eurocentrismo é um fenômeno moderno surgido no Renascimento e que se espalhou até o século XIX. Trata-se de “uma construção mitológica recente da história da Europa e do mundo” (Amin, 2021, p. 13). Conforme suas palavras, o eurocentrismo é um fenômeno formado por vertentes cultural e ideológica do universo capitalista. Também, é um culturalismo que desconsidera a existência de alteridade no percurso histórico-cultural peculiar de diferentes povos.

Percebe-se que tende a definir o destino dos outros povos a partir da experiência europeia peculiar. Paradoxalmente, o eurocentrismo se apresenta como universal e anti-universal, ao mesmo tempo. Conforme o autor, apresenta-se como anti-universalista por não se interessar em descobrir as possíveis leis gerais da evolução humana. Entretanto, autoidentifica-se como universal no sentido em que propõe que as demais culturas não-ocidentais devem copiar ou seguir o padrão europeu como única solução aos desafios contemporâneos.

Por um lado, Grosfoguel (2016) afirma que a legitimação e privilégio dado ao conhecimento ocidental, em detrimento de outros saberes não-ocidentais, têm criado estruturas e instituições que geram racismo, assim como sexismo epistêmico, excluindo conhecimentos, tais como, outras vozes consideradas críticas aos projetos imperiais, coloniais e patriarcais, através do sistema-mundo. Entende-se o sistema-mundo como classificação do mundo em três níveis hierárquicos, sendo eles: centro, semiperiferia e periferia baseados em aspectos político-sociais e econômicos.

Conforme Quijano (2005), o eurocentrismo está relacionado a uma visão hegemônica de conhecimento, cuja versão é modernidade eurocêntrica fundada em dois mitos, dos quais, o primeiro se refere à construção da imagem sobre a história da civilização humana como um percurso que se inicia em um estado de natureza e termina na Europa; e o segundo diz respeito à criação de sentido de diferenças entre Europa e não-Europa do ponto de vista racial. Os mitos apontados, anteriormente, podem ser percebidos, claramente, nos dois elementos nucleares do eurocentrismo que são: o evolucionismo, no qual os europeus passaram a se

entender como superiores, e dualismo, que consiste na divisão do mundo entre Europa considerada como civilizada e não Europa como a não civilizada, conforme se lê:

O confronto entre a experiência histórica e a perspectiva eurocêntrica de conhecimento permite apontar alguns dos elementos mais importantes do eurocentrismo: a) uma articulação peculiar entre um dualismo (pré-capital-capital, não europeu-europeu, primitivo civilizado, tradicional-moderno, etc.) e um evolucionismo linear, unidirecional, de algum estado de natureza à sociedade moderna européia; b) a naturalização das diferenças culturais entre grupos humanos por meio de sua codificação com a ideia de raça; e c) a distorcida relocação temporal de todas essas diferenças, de modo que tudo aquilo que é não-europeu é percebido como passado. (Quijano, 2005, p. 116).

Deparar-se com a alteridade, isto é, a não correspondência das outras realidades do universo à visão do mundo europeu, suscitou nos colonizadores o espírito de superioridade, imposição cultural e subalternização de modos de ser dos outros povos. O excerto anterior é uma ilustração explícita do eurocentrismo como um processo desumano, que consiste na difamação, negação e apagamento dos valores socioculturais dos outros povos ou grupos inferiorizados, sendo isto, um epistemicídio e a manifestação clara do “pensamento abissal”.

Percebe-se que as teorias evolucionistas partem da experiência europeia singular e da sua concepção social eurocêntrica do mundo, em que todas as sociedades têm começo no estágio primitivo, tornando-se civilizadas paulatinamente ao longo dos tempos. Como consequência disso, a humanidade de vários povos não-europeus foi rejeitada pela Europa que se acha a mais civilizada. Vale salientar que é com base em tais teorias, em vigor no século XIX, que os portugueses criaram uma imagem estereotipada sobre os povos africanos, conforme Oliveira (2015).

Os africanos são, discriminadamente, considerados como menos desenvolvidos na escala de evolução eurocêntrica, próximos dos animais e, diferentemente, do homem branco “socializado” ou “evoluído”. Tanto os rituais assim como a forma de ser africano são entendidos como a falta de cultura e, consequentemente, de história. Sendo assim, sobressai mais o discurso hegemônico da diferença, pelo qual, o europeu enxerga o africano como o Outro, isto é, um inferior com a necessidade de ser socializado. Segundo o autor, a condição para a comprovação da presença dos africanos na história humana seria pela assimilação dos valores europeus.

Assim, autores, como Dussel (2005), Grosfoguel (2016), entre outros decoloniais, entendem o eurocentrismo como projeto colonial e patriarcal, dado que se trata da imposição, dominação, discriminação/destruição de outros corpos e cosmogonias. Nota-se que é um fenômeno que aceita apenas elementos culturais exógenos identificados com o modelo

européu universalista eurocêntrico, sendo isto, razão pela qual, outros corpos e culturas foram, discriminadamente, definidos com base na experiência europeia particular.

Por outro lado, Ramose (2011) salienta que o colonialismo tem sido sustentado em ideias religiosas e filosóficas. Em suas palavras, a ideia religiosa trata-se da expansão do cristianismo com a intenção de cristianizar todos os povos do universo, mesmo se estes não quiserem. A ideia filosófica consiste no ponto de vista de que apenas os seres humanos ocidentais são racionais por natureza. Neste caso, a ideia de Aristóteles de que “o homem é um animal racional” refere-se unicamente aos homens europeus. Com base nisso, a humanidade dos outros povos lhes foi negada.

Entretanto, constata-se incompatibilidade nessa tendência filosófica em relação à missão de cristianizar, uma vez que o cristianismo é voltado somente aos seres humanos. Hanke (1937 *apud* Ramose 2011) frisa que esse antagonismo foi solucionado no nível conceitual pelo *Sublimis Deus*, do Papa Paulo III, ao declarar terminantemente que “todos os homens são animais racionais”. Apesar disso, essa falsa ideia continua a criar forte dúvida na mente das pessoas a respeito da racionalidade dos povos, como africanos, ameríndios, australasianos e, mais ainda, no caso das mulheres.

Destarte, ao falar da moderna filosofia, Grosfoguel (2016) aponta uma das frases mais célebres de René Descartes, “penso, logo existo” ou “*cogito, ergo sum*”, como base de novo conhecimento que contrapôs o prestígio do conhecimento da cristandade, anteriormente em vigor (desde Império Romano). Contudo, salienta que a filosofia cartesiana tem desempenhado um forte impacto no projeto de ocidentalização da produção de saber. Trata-se de uma filosofia fundamentada em dois argumentos essenciais, o ontológico e o epistemológico, mediante os quais se afirma existência de um “Eu” racional-particular capaz de produzir, de forma isolada, um conhecimento verídico e universal em todos os tempos e lugares, independentemente das condições, isto é, um Ser igual à visão de “olho de Deus”. A partir disso, constatou-se que esse mesmo “Eu” passou a substituir a visão de Deus cristão.

No que tange à sua identidade, Grosfoguel (2016) afirma que se trata de um Ser imperial. Por outras palavras, pode dizer de que se refere ao homem ocidental que, através do seu espírito de superioridade e da visão dominante, define o que é conhecimento válido e verdadeiro conforme os projetos modernos eurocêntricos e excludentes dos outros grupos (mulheres) e povos. Com base nisso, discriminadamente, as filosofias e saberes africanos, afrodiaspóricos, indígenas, entre outros, foram considerados como mitos na visão eurocêntrica, oposta a alteridade.

Neste sentido, Santos (2009) afirma que a estrutura do poder hegemônico eurocêntrico

tem excluído outros saberes não-ocidentais, sobretudo, as epistemologias do Sul. O autor considera isso um epistemicídio. Neste caso, o epistemicídio pode ser entendido como a rejeição de todo saber ou conhecimento produzido fora das universidades hegemônicas ou eurocêntricas. Em sua obra intitulada ‘Virtudes Satanizadas: epistemologias africanas e outros olhares’, Caomique (2020, p. 28) afirma que:

Em nome da supremacia e de exclusividade na produção do conhecimento, os saberes produzidos pelos povos do Sul global são encarados como inexistentes ou relegados a um estado de simples matérias-primas para a produção do conhecimento científico considerado no imaginário ocidental como único capaz de responder positivamente às inconveniências do desenvolvimento ao nível planetário. A ciência, a religião e a literatura moderna ocidental têm sido ferramentas fundamentais do epistemicídio (eliminação dos saberes e conhecimentos). Aliás, os conhecimentos produzidos nos pólos não hegemônicos do mundo (Sul global) são recorrentemente aniquilados em prol das invenções e experiências científicas.

Neste caso, percebe-se que a soberania epistêmica dada à ciência moderna ocidental tem sido causa de epistemicídio aos outros saberes não científicos, cujos métodos de produção são diferentes. Em convergência a essa ideia, Grosfoguel (2016, p. 25) afirma que “o privilégio epistêmico do homem ocidental foi construído às custas do genocídio/epistemicídios dos sujeitos coloniais”.

Ao lançar um olhar sobre a Colonialidade do saber e seus legados, como desigualdade e injustiça sociais intrínsecas ao colonialismo e imperialismo, Porto-Gonçalves (2005) frisa que a herança epistemológica do eurocentrismo consiste em impedir as pessoas de compreender o mundo a partir do próprio mundo, onde elas vivem, e dos epistemes que lhes são inerentes. Sendo assim, constata-se que é um fenômeno que surgiu, basicamente, de uma visão do mundo acorrentado aos valores europeus, colonizadores, excludentes, ou mesmo, racistas e desumanos.

Isto se percebe nos comportamentos e práticas coloniais portuguesas estabelecidos no Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique. Conforme impõe o artigo 56º do terceiro capítulo do referido regulamento, umas das condições para se enquadrar no mundo colonial criado pelos europeus era indispensável ao colonizado:

1º - saber ler e escrever a língua portuguesa; 2º - possuir os meios necessários à sua subsistência e à da sua família; 3º - ter bom comportamento atestado pela autoridade administrativa em que reside; 4º - diferenciar-se pelos seus usos e

costumes do usual da sua raça (Hernandez, 2008, p. 105).

Com isso, percebe-se que o sistema colonial apresenta aspectos autoritários, coercitivos e desenraizadores, pois os povos nativos das colônias eram obrigados a renunciar sua identidade, costumes, saberes e valores culturais endógenos para se inserir no mundo europeu que lhes era estranho ou alheio. Trata-se de uma contundente segregação e discriminação racial, através da imposição cultural. Sendo desenraizados pelo sistema colonial, os indivíduos que se enquadravam no mundo criado pelos colonizadores eram denominados de “assimilados”. Os “assimilados/civilizados” são pessoas que assumiram os traços culturais eurocêntricos em detrimento de seus valores culturais endógenos.

Mesmo assim, um “assimilado” era limitado pelo sistema racista que regia a sociedade colonial. Segundo Amílcar Cabral, líder e revolucionário das nacionalidades guineense e cabo-verdiana, na sua obra denominada de ‘A arma da teoria: unidade e luta’(1978). As limitações referidas por Cabral são insuperáveis barreiras ao progresso econômico e social, que colocam o negro “assimilado/civilizado” na condição de inferioridade. Conforme suas palavras, a maior parte dos negros só podia exercer ofícios como de criado, de porteiro, de motorista pessoal, entre outros, deixados para operários de segunda categoria.

Percebe-se que o status de “assimilado/civilizado” estava longe de melhorar a sua condição de vida, já que era submetido às posições subalternas de exploração e trabalho remunerado como privilégio do europeu colonizador. Por um lado, o “não assimilado” trata-se de uma das formas estereotipadas e discriminatórias criadas pelo colonizador para se referir ao africano, que não se adaptava ou renunciava aos padrões culturais eurocêntricos impostos pelo colonialismo. Posto isso, “ao classificá-lo como “não-civilizado”, a lei oficializa a discriminação racial e justifica a dominação portuguesa em África” (Cabral, 1978, p. 61).

Pelo visto, a realidade vivida pelos povos das colônias portuguesas contrasta com a afirmação de Gilberto Freyre, que distingue a colonização portuguesa das demais pelos seus traços de “tolerância, inclusão, miscigenação”, entre outros, em sua obra intitulada ‘O Luso e o Trópico: sugestões em torno dos métodos e da evolução dos povos luso-tropicais de cultura portuguesa’ (1961). O lusotropicalismo de Freyre desconsidera a recusa do Outro e de sua alteridade pela imposição dos valores socioculturais eurocêntricos expressos no Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique ao tentar justificar a singularidade da colonização portuguesa pelos traços supracitados.

Em consonância com Caomique (2020), o projeto de ocidentalização do planeta tinha em si não só o intento de obter ganhos econômicos, mas envolvia em seus eixos de formação

o desafio de impor a civilização europeia aos outros povos do mundo, sobretudo os da África. Segundo o autor, um dos meios, incontestavelmente, utilizados para consumação desse projeto colonial tem sido a divulgação de uma literatura que rejeita a humanidade dos africanos e normaliza a exploração iniciada pelo sistema colonial. Por um lado, destaca que uns dos ideólogos europeus cujos estudos contêm características que desumanizam o sujeito africano são: o político, escritor e ensaísta francês Vitor Marie Hugo, o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel, o filósofo prussiano Immanuel Kant, filósofo e historiador britânico David Hume e o filósofo político francês Charles Montesquieu:

Apesar de discutirem temáticas distintas, todos esses teóricos tinham uma atitude subestimadora para com o continente africano, isto é, partilhavam unicamente a bandeira da superioridade de civilização ocidental e legitimavam a dilapidação dos valores sociais, artísticos, bem como recursos humanos africanos. E fizeram isso por meio da difusão de um olhar contextual e imperfeito, mas que reclama a universalidade e perfeição, veiculando mentiras e preconceitos que, de tanto serem ouvidos, acabaram sendo naturalizados e reproduzidos como verdades incontestáveis. (Caomique, 2020, p. 24).

Percebe-se que os olhares desses ideólogos europeus estavam distantes das realidades africanas, razão pela qual se percebe a superficialidade e discriminação em seus trabalhos. Por um lado, o ensino colonial constituía um dos fortes instrumentos de dominação na Guiné-Bissau, haja vista o seu sistema desenraizador. De acordo com Cabral (1978, p. 31-61):

Toda a educação portuguesa deprecia a cultura e a civilização do africano. As línguas africanas estão proibidas nas escolas. O homem branco é sempre apresentado como um ser superior e o africano como um ser inferior. Os conquistadores coloniais são descritos como santos e heróis. As crianças africanas adquirem um complexo de inferioridade ao entrarem na escola primária. Aprendem a temer o homem branco e a ter vergonha de serem africanos. A geografia, a história e a cultura de África não são mencionadas, ou são adulteradas, e a criança é obrigada a estudar a geografia e a história portuguesas. (Cabral, 1978).

A assertiva de Cabral exposta nesse excerto, em relação à educação colonial que colocava a realidade e os valores africanos à margem da história, está em consonância com o que veio a dizer o professor, filósofo congolês e autor de vasta bibliografia sobre história e cultura africanas, Valentin-Yves Mudimbe, que ao tratar acerca do discurso de poder e o conhecimento da alteridade, no primeiro capítulo da sua obra intitulada *Invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento* (2013), explica que, além de ocupar, dominar e explorar terras nas colônias, havia outras intenções coloniais como a de formatar as mentes dos nativos e a integração de histórias econômicas locais, conforme as perspectivas ocidentais. Sendo assim, a afirmação de Cabral e a ideia de Mudimbe convergem ao

demonstrarem a contundente intenção colonial de desconsiderar histórias dos povos nativos e fazer com que estes se afastassem de suas realidades e, conseqüentemente, perdessem suas identidades.

O mundo africano foi difamado e rebaixado pelo sistema colonial, que exaltava apenas a Europa e o homem branco. Conforme o antropólogo brasileiro-congolês, Kabenguele Munanga (2012) é por meio da educação que o patrimônio social de um povo é passado às gerações vindouras e registrado na história, entretanto percebe-se que, na educação colonial, as crianças africanas não podiam aprender nas escolas tradicionais sobre sua ancestralidade e memória dos seus povos, dado que a educação colonial substituiu tudo isso pelo aprendizado do universo do europeu.

Com isso, além da destruição dos saberes e valores locais, percebe-se o espírito de superioridade e racismo dos colonizadores por meio do ensino colonial. Em seu artigo, *A educação durante a colonização portuguesa na Guiné-Bissau (1471-1973)*, Lourenço Ocuni Cá (2000) entende que, na Guiné-Bissau, o ensino colonial não levava em conta a experiência dos anciãos. Com isso, constata-se que não era nada mais do que uma educação descontextualizada e excludente.

### 3.1 EUROCENTRISMO NA LITERATURA COLONIAL PORTUGUESA

O eurocentrismo tem estado presente em vários âmbitos das atividades e relações humanas. Uma das esferas onde se pode perceber a forte influência do fenômeno em questão é na literatura colonial produzida sobre os países invadidos pelos colonizadores. É indispensável conhecer elementos essenciais que caracterizam e definem o modo de ser de qualquer que seja sociedade ou povo e boa-fé para interpretar melhor as suas dinâmicas sociais. As imagens estereotipadas criadas nas literaturas coloniais sobre a cultura e o sujeito africanos explicam o racismo e discriminação do sistema colonial eurocêntrico. Segundo Caomique (2020):

As adjetivações grotescas e ultrajantes sobre o negro, veiculadas pela literatura ocidental, eram elementos imprescindíveis do aparelho ideológico colonial. De fato, conhecer a verdadeira realidade do colonizado nunca constitui a preocupação do colonizador. O que lhe interessa é transformá-lo no que ele pretende, mediante uma série de negações e atribuições. (Caomique, 2020, p. 23-24)

Movidos pela pretensão de “civilizar” e o espírito de superioridade, os colonizadores perderam o senso de alteridade para entender as lógicas dos universos não-Europeus. Neste



contexto, os africanos, assim como outros povos não-Occidentais, eram considerados primitivos e inferiores, sendo suas culturas e potencialidades subestimadas. Isto se percebe nos textos das obras literárias produzidas ao serviço do projeto colonial português.

Segundo Leite (2014, p. 73), “A literatura colonial inclui um conjunto de textos que vão desde o romance, a poesia, as narrativas de viagens, os relatos de missionários, os diários até aos livros de notas”. Em suas palavras, estes textos estão ligados à ideia de império, constituindo um forte meio de sua divulgação desde o século XIX até o período das emancipações. Por um lado, constata-se que o centro do universo narrativo assim como poético em tais obras estava ligado ao homem branco europeu e não ao homem africano, conforme Ferreira (1977 *apud* Leite, 2014).

Textos que abordam o mundo africano a partir de uma perspectiva centrada no homem europeu revelam uma visão exógena da realidade africana. Sendo assim, percebe-se que os escritores coloniais eram instrumentos úteis do projeto colonial e suas obras como meios de propagação da cultura ocidental, cuja intenção era europeizar outros povos, através de subestimação, ou mesmo, apagamento de suas identidades e valores socioculturais endógenos. De acordo com Leite (2014, p. 72), “Os escritores mantinham-se fiéis à sua identidade, às suas referências culturais e civilizacionais dos seus países de origem”. Uns dos exemplos desses escritores, cujas obras prestaram serviço propagandístico ao império colonial português em seu projeto de ocidentalização, no caso da Guiné-Bissau, trata-se de Fernanda de Castro, Maria Archer e Afonso Correia. Eles viviam num contexto eurocêntrico propício para produzir obras exóticas embasadas nos estereótipos contra os povos colonizados.

Segundo Cantarin e Nascimento (2017), constata-se que havia, na altura, condições imprescindíveis à produção de obras com a temática colonial, incentivada por fatores distintos como o gosto dos leitores pelo exotismo e, por um lado, como meio crucial do regime salazarista para sustentar sua força civilizadora nas terras tropicais. Conforme suas palavras, era uma tática apoiada por um Concurso de Literatura Colonial incentivado pela Agência Geral das Colônias, sendo uma patente impulso ideológico do governo para estabelecer internamente aquilo que se nomeava de cultura, isto é, a “mentalidade imperial”.

Por exemplo, em *Mariazinha em África* (1925), romance infanto-juvenil, de Fernanda de Castro, apresenta-se “uma perspectiva ficcional-literária, as diferenças de espaço – Portugal vs. Guiné, de “gentes” – brancos vs. pretos, e o contraste civilidade vs. incivilidade constituem traves mestras da trama romanesca” (Beirão, 2018, p. 29). Nota-se a exaltação dos colonizadores como civilizados e superiores, enquanto os negros inferiorizados: “As descrições dos negros em termos físicos e intelectuais podem ser avaliadas como



indiretamente depreciativas” (Leite, p. 2014, p. 30). Além de adjetivos infamantes atribuídos aos negros, como selvagens, primitivos, incivilizados, entre outros, percebe-se também a depreciação das suas línguas, músicas e rituais etc. em determinados episódios da diegese da obra em questão.

O negro um pouco “civilizado” só podia ser aquele, o desenraizado, que tinha aproximado do branco colonizador considerado de “civilizado”. Exemplo disso se vê na obra colonial intitulada de *Bacomé Sambú* (1931), de Afonso Correia. O livro é um romance-etnográfico sobre o povo Nalú localizado na zona Sul da Guiné-Bissau. Conforme destacado por Amado (2011), a obra é intensamente paternalista e exótica. *Bacomé Sambú* é um Nalú cujo padrinho era administrador colonial. Este tinha a pretensão de o “civilizar” por meio da língua portuguesa, ensinando-a. Sem senso de relativismo cultural, mas imbuído de espírito de superioridade e imposição, olhava-se *Bacomé Sambú* como quem estava seguindo já passos largos “das leis dos brancos”, através da assimilação colonial entendida como única forma pela qual ele poderia aprender a raciocinar sobre a vida e sua proteção em contrapartida.

Posto isso, Amado (2011), assevera que Afonso Correia sempre colocava na boca das personagens guineenses um sentimento de inferioridade em comparação aos brancos considerados superiores. Isto demonstra quão foi preconceituoso, racista, excludente e discriminatório o projeto colonial eurocêntrico.

Por outro lado, a obra intitulada de ‘África Selvagem’(1935), de Maria Archer, trata-se de um dos textos da literatura colonial portuguesa, nos quais o negro é representado de formas estereotipada e racista, conforme o próprio título indica. Segundo Nadal (2019), o texto em questão demonstra pretensão da superioridade dos colonizadores perante os negros. Como se lê, os negros foram, discriminadamente, caracterizados como:

Homens horríveis, habitando nos recôncavos mais sáfaros do sáfaro sertão, diferindo dos negros e intensamente desprezados por eles. Pela primeira vez se soube, na Europa, da existência de um povo de duvidosa humanidade, mais retardado, mais selvagem, que todos os outros povos conhecidos sôbre [sic] a terra (Archer 1935a: 12 *Apud* Nadal, 2019, p. 95).

A partir do excerto anterior, nota-se a manifestação daquilo que foi o projeto colonial ocidental de remover a humanidade de outros povos e, conseqüentemente, seus epistemes. Percebe-se um olhar superficial dos escritores coloniais sobre os povos africanos, como no caso dos portugueses. Conforme Braga (*Apud* Nadal, 2019), escrever e publicar um livro, nos períodos coloniais, não exigia muito esforço, basta à pessoa pisar duas ou três colônias num

período de quinze dias e usar alguns conhecimentos bibliográficos e Portugal passava a contar com mais um intelectual cheio de conhecimentos para escrever tratados sobre assuntos mais complexos da colonização, cujas exemplares se encontram nas universidades europeias.

Vale salientar que esse conjunto dos textos coloniais constitui um legado da Colonialidade nas universidades eurocêntricas na contemporaneidade ao ser visto como verdade incontestável. Com isso, existem ainda diversos campos de manifestação do eurocentrismo na atualidade, como no caso de meios de comunicação de massa, nas expressões de especialistas de diferentes campos de ciência social (Amin, 2021) e nas próprias Universidades Ocidentalizadas (Grosfoguel, 2016).

Isto acontece também nas escolas, como frisam Araújo e Maeso (2010, p. 258), ao analisarem os manuais escolares de história em Portugal, constataram que: “a narrativa central dos manuais escolares de história é constituída por um discurso evasivo de raça/poder”. Entre outros aspectos destacados, nota-se questões como a criação de diferenças entre sociedades europeias e não-europeias, sendo aquelas consideradas modernas e o centro, enquanto estas, julgadas de não-modernas e periféricas. Isto explica a visão hegemônica de Europa sobre o mundo e seu projeto eurocêntrico presente em múltiplas esferas das relações humanas.

Assim, Grada Kilomba (2020) argumenta que o espaço acadêmico não é neutro, mas um ambiente estruturado por uma lógica colonial e racista, onde a voz das pessoas negras é sistematicamente desqualificada. A autora evidencia como intelectuais negras/os são frequentemente categorizadas/os como subjetivos e emocionais, enquanto o conhecimento eurocêntrico é validado como científico. Essa hierarquia de saberes perpetua a supremacia branca ocidental e restringe quem pode falar e ser ouvido. A ciência, longe de ser apolítica, opera como um mecanismo de poder que define o que é verdadeiro e legítimo dentro das estruturas raciais dominantes. Por isso, a Chimamanda Ngozi Adichie (2009) alerta para o perigo da história única, que reduz povos e culturas a narrativas simplificadas e estereotipadas.

A autora exemplifica como a visão ocidental sobre a África frequentemente se limita à catástrofe, ignorando sua diversidade e riqueza. Ela destaca que as histórias são moldadas pelo poder e pelo princípio de nkali— quem tem controle sobre a narrativa define o que é considerado verdadeiro. A história única desumaniza, cria estereótipos e impede o reconhecimento da humanidade compartilhada entre os povos. No entanto, as histórias também possuem força transformadora: podem ser usadas para marginalizar, mas também para empoderar e restaurar dignidade. Chimamanda reforça que muitas histórias importam, e rejeitar a história única é essencial para reconstruir a percepção sobre culturas e sociedades.

Considerando isso, percebe-se a necessidade de haver perspectivas epistemológicas inclusivas e que haja respeito e valorização de todos os povos e, consequentemente, suas epistemes. Sem desviar da sua missão e finalidade, as mídias devem transmitir informações e conteúdos verídicos ou fidedignos e não serem usadas à má-fé. Dado isso, urge desconstruir as narrativas eurocêtricas sobre o resto do mundo por meio de outras abordagens epistêmicas capazes de reverter a situação.

### 3.2 A DESCONSTRUÇÃO DO EUROCENTRISMO A PARTIR DE NOVAS PERSPECTIVAS EPISTEMOLÓGICAS

Ao longo dos últimos tempos vem-se constatando críticas às abordagens que dão a soberania epistêmica à epistemologia convencional ocidental em detrimento de saberes existentes nas outras realidades fora do campo científico. As concepções das correntes do pensamento aliado à ciência moderna ocidental, entendida como a única forma do conhecimento, são compreendidas como partes sustentadoras do projeto eurocêntrico excludente dos outros saberes e modos de conhecer não-científicos.

Entretanto, defende-se a validação e dignificação de todos os saberes existentes fora da universidade, cujas lógicas de produção são diferentes. Trata-se de um reconhecimento à alteridade do outro, suas práticas culturais, e da pluralidade epistêmica. Neste contexto, Dussel (2005) sugere a negação do mito da modernidade eurocêntrica excludente como alternativa. Ao invés da modernidade, o autor apresenta a ideia da trans modernidade como abordagem que está além da modernidade e da pós-modernidade. Percebe-se que é uma proposta antagônica ao monopólio, uma vez que se trata da quebra do paradigma eurocêntrico de saber, emancipação e reconhecimento de outros sujeitos e epistemes excluídos, discriminadamente, ao longo da história.

Do ponto de vista da alteridade, seria uma das formas de superar a modernidade e suas mazelas eurocêtricas. No âmbito das ciências sociais, Alejandro (2005) sugere a proposta de transdisciplinaridade, sobretudo, nos grupos de pesquisa nas Universidades. Repara-se que é uma proposta que visa conectar, dialogicamente, diferentes disciplinas sociais para superação de vários problemas locais e globais do eurocentrismo.

Na mesma perspectiva, Santos (2009) apresenta como alternativa a proposta de diálogo horizontal entre conhecimentos, chamada de “ecologia de saberes”, ao contrário a monocultura de saber imposta pela ciência moderna ocidental, que define o que pode ou não

ser considerado de conhecimento “válido”. Se a monocultura de saber exclui outras formas e modos de conhecimentos não-científicos, a ecologia de saberes se baseia na ideia de interconhecimento, isto é, reconhecimento, valorização, diálogo e integração de todos saberes e modos de conhecimento existentes, considerando suas condições de produção, inclusive os da própria ciência moderna ocidental.

Posto isso, Nunes (2009) olha a proposta de Santos, sobre a ecologia de saberes e pensamento pós-abissal, como a continuidade de um pragmatismo epistemológico, sobretudo, dos filósofos como William James e John Dewey, porém caracterizado agora por inovações. Vale salientar, que o pragmatismo clássico é uma corrente da epistemologia nascida nos Estados Unidos no século XIX, cuja premissa se baseia na ideia de que o conhecimento humano é construído, através das experiências e práticas reais. As inovações de que se fala Nunes (2009) estão relacionadas à reconstrução de novas propostas epistemológicas, do ponto de vista pragmático, que abarcam as experiências de populações, grupos e coletivos subalternizados, sobretudo no Sul global, e através disso, lançar crítica as epistemologias convencionais.

Entende-se isso como uma das formas de resgate a própria epistemologia e a extensão da sua dimensão além do campo da ciência moderna ocidental, levando em consideração outros saberes e formas de conhecer, principalmente, dos grupos oprimidos ou marginalizados pela epistemologia dominante ao longo da história. Parece ser uma forma para superação do pensamento abissal aquilo que Santos (2009) chama de pensamento pós-abissal. Este, Conjugado na mesma linha de pensamento com ecologia de saber:

Tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimentos além do conhecimento científico. Isto implica renunciar a qualquer epistemologia geral (Santos, 2009, p. 45).

Com isso, percebe-se a necessidade de ruptura com o mundo unipolar baseado no ideal eurocêntrico da injustiça epistêmica, entre outras. Vale reconhecer modos de saberes, como dos povos latino-americanos, dos asiáticos, dos africanos etc., como um conjunto de patrimônio cultural diversificado e não os subestimar ou marginalizar.

Sendo assim, como forma de rejeição a pretensão universalista da filosofia ocidental, que tende a marginalizar ou apagar outras filosofias não-ocidentais, sobretudo a africana. Mogobe Ramose (2011) traz o conceito de Pluriversalidade. Esta ideia consiste em reconhecer a legitimidade das outras filosofias, como as indígenas, as aborígenes, as

africanas, as afros diaspóricas, a chinesa, entre outras, não apenas a greco-romana. Para isso, Enrique Dussel (2016) sugere a ideia de trans modernidade como novo alicerce epistêmico para Pluriversalidade decolonial, visto que a modernidade é onde um define soluções para os outros. Entretanto, o conceito de Pluriversalidade é de que o conhecimento deve estar além do mundo unipolar criado pelo “sistema-mundo patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista”. Neste caso:

A transmodernidade clama por uma pluralidade de soluções, onde “muitos decidem por muitos”. A partir de diferentes tradições epistemológicas e culturais surgirão também respostas diferentes para os mesmos problemas. O horizonte transmoderno tem como objetivo a produção de conceitos, significados e filosofias plurais, bem como de um mundo plural (Dussel, 2016, p. 45)

Percebe-se que é um conceito que considera a existência de cosmovisões múltiplas e a necessidade de diálogo entre elas. Neste caso, não seria possível uma única filosofia excludente, que busca o universal a partir do particular, o Ocidente. Entende-se isto como a tentativa de europeizar e controlar o destino dos outros povos através da criação de situação que se pensa que é adequada a todos, independentemente das suas condições. Por outras palavras, trata-se de uma filosofia universal pensada por um ente particular que se recusa reconhecer outras particularidades. Por isso, Ramose (2011) afirma que se não pode haver a filosofia africana por ser particular, não pode haver também a filosofia europeia universal, pois esta também é particular. Seguindo essa lógica, que a particularidade seja válida ou inválida para todos. Neste sentido, a particularidade seria o ponto de partida, dada a existência de experiências e cosmovisões distintas.

Outra das alternativas perante o eurocentrismo na história da humanidade trata-se do conceito de Afrocentricidade, elaborado por Molefi Kete Asante (1980). Segundo autor,

A ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos (Asante, 2009, p. 93).

Constata-se alguns aspectos interessantes à volta do conceito apresentado anteriormente, como agência, centralização, localização e orientação. A agência trata-se do reconhecimento do africano como sujeito autônomo e dinâmico da sua própria história. Neste caso, os povos africanos e afrodescendentes não devem ser mais coisificados como meros

objetos, mas reconhecidos como protagonistas do seu destino. A centralidade diz respeito à colocação do africano como centro da história. Isto implica a não discriminação e marginalização dos próprios africanos.

No que tange à localização, as experiências africanas devem ser examinadas a partir dos seus contextos histórico, cultural, literário, linguístico, político e econômico endógenos, não através da visão exógena ou eurocêntrica. A reorientação refere-se à conscientização a respeito da agência dos povos africanos. Por outras palavras, entende-se a conscientização como chave para atuação dos africanos como sujeitos autônomos e livres, não como vítimas ou dependentes. Isto significaria também levar em consideração as antigas civilizações africanas, como egípcias, núbias, entre outras, como contribuições e pontos de referências do papel relevante que os africanos tiveram na história da humanidade.

Considerando isso, Benedicto (2016) frisa que é necessário pensar nas antigas civilizações africanas para se libertar da visão do mundo eurocêntrica, que marginaliza africanos em sua história. Entende-se que, para afirmar a identidade cultural africana, é fundamental resgatar seus modelos civilizacionais próprios, rejeitando a identidade exógena imposta pelos europeus. Sendo assim, percebe-se que:

O renascimento cultural africano somente estará completo quando formos capazes de construir um corpo de conhecimentos que articule nossas experiências presentes com as das clássicas civilizações do continente. (Benedicto, 2016, p. 15).

Repara-se que, para os africanos e os afrodescendentes, isto seria uma reafricanização das mentes. Entretanto, vale salientar que, antes da conceitualização da Afrocentricidade, já estava em curso a abordagem afrocentrada, porém em sua dimensão mais ampla, na qualidade de maneira de pensamento e orientação para investigação, conforme Finch III e Nascimento (2009). Posto isso, entende-se que a Afrocentricidade surgiu como rejeição ao paradigma eurocêntrico criado pela Europa, que definiu de forma estereotipada outros povos a partir da sua experiência e visão do mundo singular.

#### 4 DO EUROCENTRISMO À AFROCENTRICIDADE: O CASO DA LITERATURA GUINEENSE

Primeiramente, vale salientar que as literaturas produzidas nos espaços colonizados pelos portugueses foram influenciadas, no início, pelo sistema colonial eurocêntrico. Conforme Fonseca e Moreira (2007), o surgimento das literaturas em questão aconteceu durante um longo contexto histórico de quase cinco séculos de assimilação para, depois, chegar ao processo de conscientização que começou nos anos 40 e 50 do século XX devido a um crescente nível de desenvolvimento cultural nas ex-colônias e com o advento de um jornalismo às vezes dinâmico e controverso, divergindo totalmente da situação vigente na altura, através da crítica forte à máquina colonial.

Posto isso, Manuel Ferreira (1989b *apud* Fonseca e Moreira, 2006) observa quatro momentos da literatura, especialmente poesia, nos territórios africanos ocupados pelos portugueses no período colonial. Conforme apontado pelo autor citado, o primeiro momento refere-se à altura em que o escritor está no estado entendido como de alienação quase absoluta. As obras produzidas neste período não se identificam com os espaços socioculturais endógenos. Sendo assim, é entendido como um momento de alienação cultural. Segundo momento equivale ao período em que o escritor revela a percepção da realidade. Nota-se a influência do meio no seu discurso, assim como sentimento de pertença nacional: “a dor de ser negro, o negrismo e o indigenismo”. O terceiro momento diz respeito à fase em que o escritor toma consciência da sua situação de colonizado.

Como forma de reverter à situação, o seu fazer literário passa a enfatizar-se nos valores de seu espaço sociocultural e geográfico endógenos, sendo isto entendido como período de “desalienação e do discurso da revolta”. Quarto momento corresponde ao período das independências nacionais nos territórios em questão. É a fase marcada pela individualidade total do escritor africano, liberdade em termos de produção textual, da criatividade, assim como, surgimento de diversos temas, como a miscigenação, o pertencimento africano, a honra conquistada.

Ferreira (1989b *apud* Fonseca e Moreira, 2006) frisa que essas fases não são rígidas, pois são regidas por uma perspectiva dinâmica e flexibilidade que possibilita a um escritor atravessar até três períodos: “no espaço ontológico e de criatividade poética do escritor movem-se valores do colonizador que são dados adquiridos, funcionam valores culturais de origem e há sempre a consciência de valores que se perderam e que é necessário ressuscitar” (Ferreira 1989b *apud* Fonseca e Moreira, 2006, p. 15).



Por outro lado, Patrick Chabal (1994 *apud* Fonseca e Moreira, 2006), propõe também quatro momentos envolventes das literaturas africanas de língua portuguesa a partir de um olhar histórico sobre a convivência do escritor africano com a oralidade. Entende-se a primeira fase como a de assimilação, em que o escritor africano copiava padrão ou moldes de escrita europeia. O segundo momento é o da resistência, no qual o escritor africano toma consciência do seu papel de edificador, mensageiro e guardião da cultura africana. É um período de ruptura com padrões europeus e reconhecimento firme do valor do homem africano. Conforme Fonseca e Moreira (2006, p. 15):

Essa fase coincide com a conscientização da africanidade, sob a influência da *nègritude* de Aimé Césaire, Léon Damas e Léopold Senghor. (Fonseca e Moreira (2006, p. 15).

O terceiro momento ocorre depois da independência, em que o escritor africano se afirma como africano e busca marcar seu espaço social e determinar sua posição nas sociedades pós-coloniais onde vive. Entende-se o quarto momento como o da atualidade, trata-se de período de consolidação do fazer literário, em que os escritores buscam desenhar novos caminhos para o futuro da literatura dentro da diretriz de cada país, esforçando simultaneamente para garantir a essas literaturas um lugar merecido no *corpus* literário mundial.

Considerando isso, percebe-se que os primeiros textos oriundos desses lugares reverberam apego aos padrões coloniais do universo literário ocidental, alheio às realidades socioculturais endógenas da África. Entretanto, constata-se que o processo de ruptura e de resistência cultural veio acontecer depois da redescoberta de si e da tomada de consciência nacional por parte dos escritores desses territórios africanos ocupados no momento pelos colonialistas portugueses.

No caso da Guiné-Bissau, ao referir-se ao panorama literário guineense até 2000, Filomena Embaló (2004) afirma que dentre todas as ex-colônias portuguesas, a Guiné-Bissau é o território onde houve um avanço mais tardio da literatura por causa da demora do advento das circunstâncias socioculturais favoráveis ao surgimento de vocações literárias. Entende-se que a razão desse atraso se deve, principalmente, ao fato de a Guiné-Bissau não ser uma colônia de povoação, mas de exploração portuguesa, ficando sob responsabilidade do governo geral da colônia de Cabo Verde durante um longo tempo. Repara-se que a literatura a qual se refere à autora, neste caso, tem a ver apenas com a tradição escrita e não com a literatura oral, pois esta já existia desde os tempos imemoriais na tradição oral



africana.

Outrossim, a Guiné-Bissau é um país caracterizado por um mosaico étnico cultural diversificado. Verifica-se que coabitam no território guineense mais de 16 povos ou etnias, cujas línguas são distintas e, cada uma destas, com uma longa tradição da literatura oral ao longo dos tempos e sempre denominada de ‘oratura’ ou ‘oraliteratura’ (Couto, 2008). Observa-se que literatura oral não existe somente nas línguas étnicas dos povos da Guiné-Bissau, mas também em crioulo, que surgiu na situação de comunicação entre os colonizadores e os falantes das línguas locais, conforme Couto (2008).

Considerando isso, o autor frisa que parece adequado falar-se em literaturas guineenses, ao invés da literatura guineense ou literatura da Guiné-Bissau. Neste caso, percebe-se que as expressões como a literatura guineense e a literatura da Guiné-Bissau restringem apenas a tradição escrita, enquanto a outra, as literaturas guineenses, possui um sentido mais geral, abarcando tanto a tradição escrita como a tradição oral.

Embaló (2004) menciona alguns dos elementos que explicam o surgimento tardio da tradição escrita no contexto guineense. O primeiro refere-se à política colonial restrita e tardia. Constata-se que abertura do primeiro estabelecimento do ensino secundário no território guineense aconteceu somente em 1958, já depois de muitos anos de existência em outras colônias portuguesas, como no caso de Cabo Verde, por exemplo, onde foi aberto o primeiro liceu nos anos 60 do século XIX. Não só, o ingresso ao ensino colonial era limitado, visto que eram excluídas dele a maior parte da população guineense, sendo 99,7% em 1961 atingida pelo Estatuto do Indigenato, referido na primeira seção do presente capítulo.

Vale salientar que qualquer resistência ao Estatuto do Indigenato implicava discriminação e exclusão. De alguma forma, percebe-se a maior resistência cultural dos povos guineenses perante o Estatuto do Indigenato, cuja finalidade consistia em remover dos nativos seus valores socioculturais endógenos. Oliveira (2015) entende esse preceito colonial não apenas como uma tentativa de aniquilamento cultural, mas também a extinção de identidade, pois o colonizado era submetido à nova identidade ao ser batizado com outro nome, em outra crença.

Nota-se que as pessoas tinham seus nomes culturais trocados para adquirirem, através da imposição, nomes europeus como António, Joaquim, João, entre outros, que não fazem sentido para elas e nem tem nada a ver com sua identidade. O segundo elemento diz respeito ao surgimento tardio da imprensa. A imprensa só apareceu na Guiné-Bissau em 1879, diferentemente das outras colônias onde ela foi instalada entre 1842 e 1857. Salienta-

se que a primeira editora pública, a Editora Nimbo, somente surgiu após a independência do país. Portanto, tudo isso é captado como algumas das causas do surgimento tardio da tradição escrita na Guiné-Bissau.

Segundo Embaló (2004), a literatura da Guiné-Bissau comporta quatro momentos distintos, consoante o seu conteúdo. O primeiro momento corresponde ao período “antes de 1945”, cujos autores são marcados pelo cunho colonial. Os textos produzidos nesta fase são dos escritores que estiveram na Guiné-Bissau, dentre os quais a maioria é de origem cabo-verdiana. Grande parte de seus escritos possui um carácter histórico, exceto as obras de escritores como Fausto Duarte (1903-1955), que sobressaiu como romancista, Juvenal Cabral e Fernando Pais Figueiredo, como ensaístas, Maria Archer, caracterizada como poetisa do exotismo, Fernanda de Castro e João Augusto Silva, sendo este último, o primeiro galardoado com o prémio da literatura colonial.

Constata-se que o número considerável destes escritores é distinguido pelo discurso paternalista-colonial. Entretanto, destaca-se a figura de Cónego Marcelino Marques de Barros como o único guineense que produziu obras no âmbito da etnografia, principalmente obra denominada ‘A literatura dos negro’s, editada em 1900, e outras contribuições de natureza literária difundidas em diferentes obras. Barros coletou e traduziu contos e canções tradicionais guineenses em edições distintas e num livro denominado de ‘Contos, Canções e Parábolas’, publicado em Lisboa em 1900. Com isso, percebe-se o início de uma literatura nacional em paralelo à literatura colonial, nesta mesma fase.

A segunda etapa, entre 1945 a 1970, é caracterizada pelo surgimento de “uma poesia de combate”. Sendo assim, é nesta fase que apareceram os primeiros poetas guineenses, como Vasco Cabral, António Baticã Ferreira e Amílcar Cabral, com dupla nacionalidade, da Guiné e de Cabo Verde. Estes são vistos como grupo de escritores nacionalistas, cujas poesias denunciam o sistema colonial, como a dominação, a miséria e a dor.

Vasco Cabral destacou-se como o poeta guineense com maior produção e diversidade temática, transitando da universalidade para a realidade de Guiné-Bissau a partir dos anos 1960. Em 1981, publicou ‘A luta é a minha primavera’, reunindo 23 anos de criação poética. Posteriormente, a obra foi editada pela União Latina em versão trilingue português, francês e romeno (Embaló, 2004).

Os poetas-combatentes guineenses desta fase expressam uma revolta contra a colonização e uma crença firme na independência do continente africano, como se observa nos excertos a seguir do poema ‘Mãe África’ de Vasco Cabral:

Mãe África<sup>5</sup>  
 Vexada  
 Pisada  
 calcada até às lágrimas  
 confia e luta  
 e um dia a África será nossa  
 (...).

Segundo Embaló (2004), o terceiro momento iniciado nos anos 1970 ao final dos anos 1980 é marcado por “uma literatura exclusivamente poética: da poesia de combate à poesia intimista”. Constata-se que, após a independência da Guiné-Bissau, aparece um grupo de jovens poetas, de quem as produções literárias estão repletas da visão crítica da realidade, revelando um aspecto social. Os escritores mais destacados nesta fase são: Agnelo Regalla, António Soares Lopes, cujo pseudônimo é Tony Tcheka, José Carlos Schwartz, Helder Proença, Francisco Conduto de Pina e Félix Siga.

Eles se opõem ao colonialismo, à escravidão e à repressão. Depois da independência, lançam apelo para a construção da nação, clamam a liberdade e a confiança num futuro melhor. Da mesma maneira, a identidade é expressa por meio de diversas situações, como a humilhação do colonizado, alienação (assimilação) e a consolidação da identidade nacional como algo imprescindível. A título de exemplo, Helder Proença, em sua poesia, expressa a urgência da reconstrução e a esperança de um futuro transformado, como se observa no trecho a seguir de seu poema:

(...) É assim que vamos tecendo as nossas manhãs<sup>6</sup>  
 de ferro e terra batida  
 são as cores da nossa vida  
 onde a juventude se forja  
 - ardente e gloriosa no peito palpitante do futuro - (...)

Percebe-se que é um período marcado por um retorno às raízes endógenas e de emancipação cultural. Conforme Embaló (2004), foi nesta fase que apareceram as primeiras edições, principalmente, a primeira antologia intitulada “Mantenha para quem luta”(1977), publicada pelo Conselho Nacional da Cultura. Depois desta, em 1978 publicou-se a obra denominada ‘Antologia dos novos poetas / primeiros momentos da construção’.

Constata-se que as duas obras citadas contêm uma poesia dedicada à reconstrução nacional do país, recém-independente na altura. Para Oliveira (2015), além de estas obras relatarem a história de um país recém-independente, representam também a origem de um

<sup>5</sup> Trecho do poema disponível em: <https://shre.ink/eHbO> Acesso em: 10 de jun. 2025.

<sup>6</sup> Excerto disponível em: <https://shre.ink/eHbO> Acesso em: 10 de jun. 2025.

sistema literário guineense. Conquanto houvesse, antes, um diálogo entre autor e público, porém era necessária a existência de um conjunto suficiente de produções literárias para que formasse um sistema literário, assim como era preciso que houvesse uma tradição, isto é, a continuidade de diálogo entre elas (Silva, 2010). Uma vez carecidas de tais condições, são consideradas manifestações literárias em convergência com o ponto de vista de Candido (1997). Por esta razão, Oliveira (2015) considera momentos anteriores como as de manifestações literárias e as duas obras, acima citadas, como pioneiras de um sistema literário guineense, visto que representam a relação entre cultura, literatura, língua e identidade, sendo estes elementos presentes nas literaturas denominadas emergentes.

Entende-se a literatura emergente como novas formas de expressão literária marcadas pelas inovações, opondo as convenções estabelecidas pela literatura tradicional. No caso da Guiné-Bissau, uma das inovações que se percebe tem a ver mais com um projeto literário-cultural atrelado a cosmovisão e valores socioculturais endógenos, diferentemente da literatura colonial. Embora tardia, verifica-se que as duas obras refletem aspectos distintivos inerentes às histórias do país e dos povos africanos, representando suas lutas, sofrimento, expectativas e liberdade.

No mesmo ano, em 1978, Francisco Conduto de Pina produziu a antologia de poemas intitulada *Garandessa de nô tchon* e, por outro lado, Pascoal D'Artagnan Aurigema publicou a obra denominada *Djarama*. Nos anos seguintes, surgiram outras edições, 'como não posso adiar a palavra'(1982), de Helder Proença, a 'Antologia da Guiné-Bissau', publicada em Lisboa em 1990, na qual se congregou quinze poetas, cuja maior parte produzia, até então, uma poesia com aspectos daquele tempo.

Enfim, a quarta fase, iniciada na década de 1990, é caracterizada por "uma poesia mais intimista", conforme Embaló (2004). Trata-se de um momento em que sobressaem mais emoções e sentimentos do autor. Também, constata-se a decepção dos escritores perante os descaminhos em relação àquilo que eram expectativas ou sonhos para o país, ainda recém-independente nesta fase. Isto fez com que houvesse uma mudança de euforia revolucionária para uma poesia mais pessoal, isto é, mudança dos temas Povo-Nação para o Indivíduo. Sendo assim, surgiram outros temas de interesse literário, como no caso do amor.

Autores como Helder Proença, Tony Tcheka, Félix Siga, Carlos Vieira, Odete Semedo são citados nesta fase. Apesar de o português continuar a ser a língua principal da literatura guineense, nota-se que o crioulo é constantemente presente como um dos meios da sua divulgação literária, seja pela escrita em crioulo, seja através de textos híbridos (crioulo e português). Destarte, o uso do crioulo nacional representa a riqueza dessa língua

intrinsecamente penetrada na cultura popular. Isto se constata também em vários trabalhos de Odete Semedo, inclusive na obra literária ‘No fundo do canto’. Como ilustração, segue-se o poema bilingue “Em que língua escrever / *Na Kal lingu ke n na skribi nel*”<sup>7</sup>, de Odete Semedo (2007):

**EM QUE LÍNGUA ESCREVER**

(português)

Em que língua escrever

As declarações de amor ?

Em que língua contar

As histórias que ouvi contar ?

... Falarei em crioulo ?

Falarei em crioulo !

Mas que sinais deixar

Aos netos deste século ?

Ou terei que falar

Nesta língua lusa

E eu sem arte nem musa

Mas assim terei

Palavras para deixar... .

**NA KAL LINGU KE N NA SKRIBI NEL**

(kriol)

Na kal lingu ke n na skribi

Ñã diklarasons di amor?

Na kal lingu ke n na kanta

Storias ke n contado?

Pa n kontal na kriol?

Na kriol ke n na kontal!

Ma kal sinal ke n na disa

Netus di no djorson?

O n na tem ku papia

Na e lingu lusu

Ami ku ka sibi

Nin n ka tem kin ku na oioin

Ma si i bin sedu sin

N na ten palabra di pasa...

FONTE: Semedo, 1996.

Vale salientar que é a partir da quarta fase em diante, sobretudo em 1993, que se viu o surgimento da prosa guineense com escritores, como Domingas Sami, pioneira do referido gênero, com uma coletânea de contos publicados no livro intitulado ‘A escola’, cuja diegese é acerca da condição feminina na sociedade guineense (Embaló, 2004). Em seguida, Abdulai Sila publicou em 1994 o seu primeiro romance, ‘Eterna Paixão’, e mais dois outros em 1997: ‘A última tragédia’, que conta com uma tradução em francês e *Mistida*.

Nas edições referidas, observa-se que Sila salienta mais a situação de convivência na sociedade colonial entre os colonizadores e os colonizados. Trata-se de uma releitura do passado. Perante os descaminhos após independência, devido à má governação, ele lança críticas à nova elite formada no país. Por exemplo, o romance ‘A Última Tragédia’, de Abdulai Silá, reconstrói a identidade nacional guineense por meio da tensão entre valores

<sup>7</sup> Poema disponível em: <https://shre.ink/eHJo> Acesso em: 10 jun. 2025

africanos e europeus. A obra denuncia a opressão colonial, a submissão feminina e a assimilação forçada, destacando personagens que resistem à dominação cultural. Com um olhar afrocentrado, Silá transforma a narrativa tradicional ao dar voz aos negros e reivindicar sua autonomia histórica e cultural.

Por outro lado, Carlos Lopes publicou em 1997 diversos trabalhos de natureza histórica, sociológica e política, marcando o início de sua entrada na literatura guineense com a edição de *Corte Geral*, uma antologia de crônicas, em que descreve, com muito humor, situações que demonstram a natureza surrealista sucessiva da sociedade guineense. Em 1998 Filinto Barros publicou o seu primeiro romance intitulado *Kikia Matcho*, cujos aspectos revelam a cosmovisão africana e trazem críticas em relação à situação do país, sonhos não concretizados e, conseqüente, emigração. Também a obra *Tiara* (1999), de Filomena Embaló, ergue cortina do imprescindível tema da integração familiar e social no meio da sociedade africana em particular.

No ano 2000, Carlos Edmilson Vieira publicou *Contos de N’Nori*, uma coletânea de contos que relembram lendas e costumes populares, assim como, no caso das brincadeiras da camada juvenil e das instabilidades sociais e políticas da sociedade no país. Igualmente, observa os diversos retratos na atual fase da literatura guineense, como as decepções, os medos e os desejos da população diante da situação política, social, e econômica existente no país.

Considerando o itinerário seguido até então, nota-se que os quatro estágios expostos são dinâmicos e maleáveis, de modo que possibilitam a um escritor atravessar mais de duas fases. Repara-se também a diferença entre literaturas colonial e guineense. A literatura colonial está voltada ao serviço do império colonial e distante da realidade sociocultural guineense, ao passo que a literatura guineense é caracterizada pela resistência e sentimentos de pertença atrelados aos valores socioculturais endógenos. Por exemplo, termos e expressões como *Mantenham*, *Mistida*, *Kikia Matcho*, *Garandessa de nô tchon*, entre outros, não são apenas o que está no vocábulo ou na expressão, mas trazem uma ampla cosmovisão sociocultural e pluridiversa de um povo.

Por isso, mesmo os guineenses devem tomar cuidado com o que contêm no sentido de aprofundar os seus sentidos. Para isso, é necessária uma imersão à cultura guineense. De certa forma, isto demonstra a relação entre a literatura e sociedade, sendo aquela o reflexo desta. Trata-se de uma literatura revestida de “cor local”.

Em convergência com Leite (2014, p. 72):

A Literatura Guineense está muito enraizada em referências históricas e na expressão das vozes plurais das várias etnias, que povoam este pequeno território. Leite (2014, p. 72).

Constatando isso, Oliveira (2015) afirma que a emancipação da Guiné-Bissau causou as mudanças não apenas nos âmbitos social e político, mas também implicou uma rutura com a literatura trazida pelo colonizador. A literatura guineense não se limita apenas ao objetivo de protestar e de rejeitar o colonialismo, mas envolve também o desígnio de construir uma identidade nacional no meio de um mosaico étnico-cultural diversificado e exigir um espaço no contexto da literatura universal. Destarte, a literatura guineense é entendida não apenas como objeto de arte, mas também como produto ideológico.

Assim, Leite (2014) acentua que a literatura guineense tem desempenhado, desde seu início, uma função didática, informativa e formativa e busca, por meio das tradições e culturas endógenas, preservar a identidade nacional.

## 5 (RE)AFIRMAÇÃO DAS EPISTEMOLOGIAS NA LITERATURA GUINEENSE

A literatura guineense está repleta de referências locais. Verifica-se nela o retorno às raízes, através da relação intrínseca com a cosmovisão endógena, seja através da língua, seja por meio da tradição oral.

De um modo geral, Ana Mafalda Leite (1998) entende o uso da oralidade nas literaturas africanas como forma de afirmação cultural da herança africana. Em consonância com a autora, a oralidade é um dos elementos de identificação da africanidade de um texto, sendo perceptível no universo literário africano como forma de legitimação de um espaço próprio a partir de um modelo autêntico e através da ruptura com o sistema literário eurocêntrico colonial. Conforme Semedo (2010), é detectável a passagem relevante dos traços da tradição oral na nova literatura guineense, pois esta recorre à memória coletiva e aos diversos elementos da tradição oral. Neste caso, nota-se que sua conexão com a tradição oral e memória ancestral demonstra não apenas afirmação da identidade e saberes guineenses, mas também o reconhecimento dos valores africanos.

Posto isso, observa-se que a linguagem constitui um elemento fulcral da manifestação da identidade, de saberes, entre outros valores socioculturais, na esfera literária. Além do uso maior do português na literatura guineense, a língua oficial do país e do trabalho, há também o uso do guineense, “crioulo guineense”, a língua mais falada a nível nacional e vínculo da unidade entre diferentes etnias da Guiné-Bissau, assim como a presença das marcas locais através de usos dos vocábulos das línguas étnicas de diferentes povos locais e a combinação de diferentes imagens e referências aos objetos de grande utilidade no contexto guineense.

Dado isso, é possível notar efeitos, como pluriculturalismo, multilinguismo e hibridismo linguístico nas várias formas de expressão dos textos literários do país. Todos esses elementos são importantes para entender o universo e a cosmovisão guineense. Segundo Bosi (1979), a linguagem é uma ferramenta básica para a socialização estável da memória coletiva. Isto se percebe nos textos literários guineenses através de referências a diferentes, imagens, simbologias e de objetos, que expressam um significado coletivo no contexto sociocultural local.

Por exemplo, títulos das obras literárias, como *Mistida* (1997), romance do escritor guineense Abdulai Silá, *Kikia Matcho* (1999), de Filinto de Barros, ‘Mantenhas



para quem luta' (1977), que reúne vários escritores, entre outras, são umas das demonstrações de como a cosmovisão cultural guineense é representada na literatura do país. Há uma construção epistêmica relevante em torno dos usos desses termos e expressões em línguas nativas do país. A palavra *Kikia* refere-se a uma ave noturna, comumente conhecida como mocho ou coruja em outros contextos, com capacidade de enxergar no escuro.

De acordo com a crença popular guineense, sobretudo em muitas das etnias, ela é vista como a ave mensageira. O seu cantar persistente à noite é interpretado como alerta ou um presságio sobre algo. Sendo assim, percebe-se que a presença ou intitulação da obra referida, anteriormente, com esse nome não é somente uma forma de chamar a atenção sobre algo de errado na sociedade guineense, mas traz também uma construção de significados socioculturais endógenos. Do mesmo modo, o termo *mistida* traz em si uma extensa acepção de significados, que variam conforme os contextos de sua aplicação. A palavra pode significar algum assunto ou coisa de grande relevância que precisa ser realizada por um indivíduo ou grupo, necessidade de alguma coisa.

O uso desse termo na obra de Silá suscita a ideia sobre algumas expectativas ou sonhos ainda não realizados no país. *Mantenhas*, em crioulo, é um termo polissêmico, cujos significados em português como apelido (sobrenome de uma família ou clã), saudações, condolências, solidariedade, encorajamento e união. É uma palavra que traz em si um universo de significados diversos. O seu uso na obra referida acima parece ser uma forma de solidarizar com aqueles que lutaram para emancipação do país, assim como o corajosamente aos que estão lutando contra novas formas de colonização e discriminações.

Por um lado, percebe-se atribuição de nomes culturais aos personagens de algumas dessas obras literárias. Na África, os nomes culturais dizem muito a respeito das pessoas, suas identidades, origem e história. De acordo com Injai (2019), os africanos honram seus grandes heróis pelos seus nomes. Estes são reverenciados de modo que esse prestígio se estende também aos seus familiares, que são respeitados e considerados superiores na comunidade. Verifica-se que o nome de um herói nunca desaparece, visto que, em cada família, coloca-se o nome do filho idêntico ao do herói, “tem um ditado que diz, ‘a pessoa puxa o seu xará até nas suas sete artimanhas e atos,’ os pais querendo que seus filhos sejam valentes e competentes como heróis fazem isso frequentemente repetindo os nomes” (Injai, 2019, p. 18).

Talvez seja por isso que os colonizadores portugueses, por meio do Estatuto do Indigenato, substituíam esses nomes culturais por outros nomes europeus como forma de desenraizar os nativos. Esta situação era evidente nas colônias antes do período de tomada de consciência da situação por parte dos ditos “assimilados” (alienados na verdade).

Além das representações em termos da presença dos elementos linguísticos, constata-se também elementos geográficos, históricos e socioculturais na literatura do país. Por exemplo, em ‘No fundo do canto’(2007), de Odete Semedo, observa-se referências aos lugares históricos, como *Boé*, *Kansala*, entre outros localizados no país, e a representação de modo de organização social de diferentes grupos étnicos que formam o povo da Guiné-Bissau. Vale destacar que a primeira constituição da república da Guiné-Bissau é conhecida como a Constituição de Boé. Esta foi aprovada pela Assembleia Nacional Popular na sequência da proclamação de independência do país em 24 de setembro de 1973 nas colinas de *Boé*, Sudeste do país, e se manteve em vigor até 1980. É pela relevância histórica que a sede da Assembleia Nacional Popular da Guiné-Bissau (ANP) é denominada de Colinas de Boé. Além disso, existe uma universidade batizada com o mesmo nome. Por um lado, sabe-se que a *Kansala*, situada no atual território da Guiné-Bissau, foi capital do império de Gabu. Outrossim, na obra acima referida constata-se menção aos objetos e rituais sagrados, como *ronia*, *kalma*, *polon*, entre outros, que serão analisados mais a frente.

Considerando isso, Semedo (2010) frisa que os objetos de uso diário, como símbolos, as imagens e as convicções que guiam os sonhos e projeções do horizonte das pessoas, transfiguram-se, criando metáforas de mero objeto de uso do dia a dia para gerar um sistema de acepções. Inclusive, salienta que os textos produzidos com base nesse tipo de experiência de vida, quer sejam eles os mais arcaicos, derivados da oralidade, como cantigas, adágios, contos, entre outros, ou provenientes do universo da escrita, em narrativa e poesia, dizem muito mais do que simples textos ou discursos, pois “expressam as práticas, os comportamentos, “o fazer”, o “dizer” de um povo (Semedo, 2010, p. 11).

Assim, verifica-se o comprometimento dos escritores guineenses em resgatar e preservar um conjunto de valores endógenos que fazem parte da memória coletiva e dos saberes ancestrais. Isto se percebe na fala de muitos literatos do país. Ao falar do motivo da sua escrita em uma entrevista efetuada com Baldé e Ribeiro (2022), Abdulai Silá, o maior romancista da Guiné-Bissau até então, afirma que um dos fatores que o motiva a escrever trata-se, intrinsecamente, da (re)construção do imaginário coletivo e a descolonização das mentes. Em uma das suas análises em relação ao poema intitulado *Ami i djidiu de Kaneta*, de Félix Sigá, Augel afirma de que:

Como o trovador, o *griot* ou *jidiu* da cultura mandinga da África Ocidental, o poeta considera-se revestido da obrigação de preservar a memória cultural de seu povo. (Augel, 2009, p. 215).

De igual modo, Bispo (2016) entende que o projeto literário de Odete Semedo consiste em preservar, através da escrita literária, a memória cultural e ancestral guineense, pois percebe-se que a poesia da escritora representa a cosmovisão guineense e como esta é também fixada na literatura, seja na relação entre o homem e a natureza, com os mais velhos, quer através da intervenção das entidades espirituais na vida cotidiana. Com isso, a literatura guineense constitui não só um elo entre o passado e o presente, mas é também um espaço útil para lançar olhar aos valores endógenos e pensar nas perspectivas do futuro.

Portanto, diferentemente da literatura colonial, cuja maior parte foi produzida por estrangeiros a partir da visão eurocêntrica e estereotipada sobre a África, a literatura guineense apresenta um sentimento de pertença e de uma representação autêntica do universo endógeno.

## 5,1 ODETE SEMEDO: POR UMA EPISTEMOLOGIA DECOLONIAL

A literatura guineense constitui um dos meios fulcrais para o encontro com os diferentes momentos da Guiné-Bissau. Ela reverbera a realidade e cosmovisão guineenses. Trata-se de uma literatura influenciada, sobretudo, por fatores históricos e socioculturais locais. Odete Semedo é um dos principais dentre os escritores guineenses que têm desempenhado um papel relevante na elevação da imagem da Guiné-Bissau, através de um olhar voltado aos valores endógenos. Segundo Bispo (2019, p. 104) constata-se que:

Em Odete Semedo, há uma intencional tentativa de preservação da memória ancestral oral, bem como seus elementos de crença, costumes, hábitos e cultura. (Bispo, 2019, p. 104).

Em convergência com o ponto de vista de Bispo, nota-se, na edição bilingue, ‘Entre o ser e o amar’ (1996), que a contribuição da escritora não se limita apenas em preservar a memória coletiva do seu povo, através do uso relevante da língua guineense, o crioulo, mas em divulgá-la ao mundo afora por meio da portuguesa. Ao fazer isso, nota-se a sua dupla influência, conforme Augel (2005). Além disso, pode citar-se, como uns dos exemplos, duas das obras da escritora, ‘*Soneá: Histórias e passadas que ouvi contar I*’ e ‘*Djênia: histórias e passadas que ouvi contar II*’, ambas publicadas em 2000, que são a reelaboração de um conjunto de contos tradicionais da literatura oral guineense. Isto demonstra o comprometimento da escritora com a preservação das tradições ancestrais e memória cultural

guineense.

Vale salientar que os contos e histórias populares, como outros gêneros textuais da literatura oral, possuem função pedagógica no processo de ensino e aprendizagem nas sociedades tradicionais. Um conto oral termina sempre com alguma lição de moral, na qual se incentiva mais o cultivo de virtudes como a humildade, o respeito, a honestidade, empatia, a responsabilidade, a coragem, a justiça, a bondade, amizade, amor, entre outras, consideradas fulcrais para uma convivência, humanamente, saudável.

Dessarte, o conto constitui um dos suportes de educação para aprendizagem dos valores da cultura popular e da ancestralidade tradicional ao longo das gerações. Em consonância com Hountondji (2012), o conto tradicional está ligado não somente ao espaço do imaginário, pois, para fazer sonhar, ele estabelece ou expõe valores e antivalores de um grupo social, de modo que se torna um arquivo na memória do povo. O autor frisa que os contos orais se desenvolvem no formato de epopeia, onde aparecem grandes nomes e feitos, assim como os heróis dos mesmos são vistos como heróis épicos no sentido de que eles lutam pela nação ou pela família, não por interesse pessoal.

Dada sua importância, Injai (2019) afirma que os contos populares se transformam em tesouro de conhecimentos vivenciados. Segundo a autora, a Guiné-Bissau é um país caracterizado pela multiculturalidade em termos étnico e linguístico, sendo os contos tradicionais presentes em todas as línguas locais e, que para não perderem as suas originalidades, no ato de tradução desses contos, muitas vezes, são deixadas as marcas dessas línguas em suas cantigas. Posto isso, percebe-se a importância da escrita de Odete Semedo em trazer esse conjunto de valores socioculturais e epistêmicos não apenas guineenses, mas africanos em geral.

Além de suas contribuições na elevação da imagem da Guiné-Bissau a partir da esfera literária, Odete Semedo é também estudiosa das tradições e memória coletiva do povo guineense, inclusive a sua tese de doutorado constitui um trabalho precursor sobre os grupos denominados *Mandjuandadi*. *AsMandjuandadi* refere-se à coletividade (Semedo, 2010). Vale frisar que a maior parte dessas organizações é composta por mulheres. Estas constituem um espaço de manifestação cultural, de educação e emancipação, de cooperação e solidariedade recíproca, de repúdio às práticas e comportamentos que vão contra o direito e dignidade, sobretudo, das mulheres. Para passar as suas mensagens, elas criam cantigas de dito com propósitos diversos, como para conscientizar, sensibilizar, denunciar, entre outros. Em sua tese de doutorado, Semedo salienta motivos e razões que a levaram a escrever sobre os referidos grupos, como se lê:

Portanto, à decisão de escrever uma tese sobre as cantigas de mandjuandadi subjazem várias razões e motivações. Tive o privilégio de crescer num ambiente que me permitiu ouvir histórias, e ter aprendido a contá-las. Escutei cantigas, vi mulheres dançando badju di tina [dança ao som da tina], assisti a performances de carpideiras da etnia manjaca cantando os defuntos, e tive o que, infelizmente ainda hoje, se considera um privilégio em vários pontos do planeta – porém um direito elementar da pessoa humana – a oportunidade de ir à escola, de permanecer nessa instituição, concluindo todos os ciclos. Em suma, tive oportunidade de estudar. Isso constituiu e constitui para mim a responsabilidade de usar esses recursos em favor da educação e da cultura. (Semedo, 2010, p. 25).

Verifica-se no excerto anterior, o comprometimento da escritora em investigar e divulgar a memória coletiva e tradições socioculturais do seu povo em prol da educação e cultura. Os trabalhos da escritora refletem um modo de conhecer e fazer orientados pelas possibilidades do paradigma afrocentrado, através da autodescoberta e partilha do poder ancestral e herança cultural do seu povo. Considerando isso, a relevância de Odete Semedo não se limita apenas como uma intelectual guineense, mas em termos acadêmicos também. Dada sua importância, os trabalhos dela são estudados não apenas por guineenses, mas por estudantes, professores e pesquisadores estrangeiros, sobretudo, nas academias brasileiras. Ela é sempre convidada para participar das mesas de debate e para falar da sociedade, tradições, literatura, cultura, entre outras temáticas voltadas ao contexto guineense.

Assim, diversos estudos exploram a escrita de Odete Semedo, analisando sua representação da cultura guineense e sua relação com identidade, oralidade e resistência. No Google Acadêmico, por exemplo, entre vários trabalhos voltados ao estudo da escrita de Odete Semedo, citam-se os seguintes: Serra et al. (2019) que discutem a *Falescrita* na obra da autora, enquanto Almeida Calado (2016) examina suas memórias da guerra. Secco (2017) investiga sua visão sobre corpo e história, e Carvalho (2019, 2024) aborda a oralidade e a guinendade em sua prosa. Outros trabalhos, como os de Silva (2022), Rocha (2013) e Souza (2022), analisam o crioulo guineense e suas implicações na poesia de Semedo. Além disso, Freire (2016) e Nanque (2020) destacam a tradição oral na literatura da autora, reforçando sua importância na construção da memória coletiva e identidade nacional.

Além disso, Odete Semedo pode ser pensada como um dos exemplos das pessoas que conseguiram se destacar, considerando a relação de gênero no contexto guineense, onde os homens são mais privilegiados que as mulheres. Os desafios não são fáceis para uma mulher, sobretudo, mãe, esposa e dona de casa conseguir chegar ao patamar ou ao nível onde ela se encontra. Isto demonstra que seu trabalho contém um valor acadêmico-cultural relevante. Em sua obra intitulada 'A escola'(1993), a primeira antologia de contos, Domingas Samy (1993),

precursora na prosa guineense, apresenta um olhar crítico em relação à condição feminina na sociedade guineense, onde a escola é ainda considerada espaço para os homens, enquanto as mulheres destinadas aos espaços domésticos e as atividades caseiras. Os contos da obra apresentam uma perspectiva feminista de resistência que requer alguma mudança perante o machismo e injustiças herdadas do sistema patrilocal ocidental contra as mulheres.

Dessarte, Domingas Samy, assim como Odete Semedo, parece não se conformar com a condição das mulheres e faz da sua escrita um instrumento de luta a favor dos seus direitos e emancipação. Vale salientar que as mulheres são capazes de exercer funções de liderança nos espaços públicos e privados e de participarem na tomada de decisões. Para isso, elas merecem oportunidades como os homens para se qualificarem e, consequentemente, destacarem. De acordo com Blay (2020), o feminismo tem desconstruído o destino que determinava a função social da mulher, apenas, com a maternidade, através de inúmeros estudos que demonstram que a mulher é mais do que um sexo biológico. Em suas palavras, a condição de mulher se adiciona a outras dimensões como a posição de classe, a etnia, a geração, entre outras. Trata-se de passos significativos dados a partir do século XX em relação ao estereótipo milenar criado por sistemas patriarcais contra mulheres brancas e pretas submetidas aos mesmos.

Perante o exposto, Semedo se apresenta como defensora dos direitos das mulheres. Isto se torna perceptível no seu posicionamento a favor da emancipação feminina. Em uma entrevista com a repórter Magali Moser e a fotógrafa Rafaela Martins, do Portal Catarinas, horas antes da conferência de abertura do 13º Congresso Mundo de Mulheres e 11º Fazendo Gênero (MM), em 2017, ela afirma que, se ser feminista significa defender os direitos das mulheres, as suas liberdades, a sua voz nos espaços públicos e privados, então ela se considera feminista, assim como se ser esta corresponde ao enfrentamento e luta contra o machismo ou se é lutar pela garantia das liberdades das mulheres, então ela se considera feminista.

A autora se considera aquela mulher que não só é consciente dos seus direitos, mas que não se conforma em vê-los serem desrespeitados, por isso, luta. Outrossim, considera que as mulheres têm várias armas com as quais podem lutar em diferentes frentes de combate para fazer valer seus direitos e vencer, pois elas não podem perder essa luta. Salienta que é necessário rever o paradigma, isto é, criar um ponto de intersecção, em que as mulheres possam sentir mulheres defendendo outras mulheres em seu espaço e lugar de fala. Se tudo isso significa ser feminista, então Semedo se considera feminista. Por um lado, sugere que é necessário trabalhar no sentido de consolidar o que as mulheres já têm como conquista. Entende-se que, atualmente, qualquer conquista de uma mulher significa conquista de todas as

mulheres.

Talvez umas das conquistas a que se refere a autora estão ligadas às recentes possibilidades, como a de as mulheres poderem votar, ir à escola e exercer alguns cargos públicos como homens, a existência de alguns governos com políticas em defesa da igualdade de gênero. Entretanto, somente isso não basta; é preciso colocar na prática as políticas defensoras da dignidade da mulher. Por um lado, é necessário que haja solidariedade entre as mulheres, aquelas que conseguiram se destacar devem apoiar as que ainda não tiveram a mesma oportunidade.

Posto isso, o olhar de Semedo (2017) reforça o ponto de vista de Paulina Chiziane (2013) sobre a luta das mulheres e a necessidade de solidariedade. Em seu texto intitulado ‘Eu, mulher...: por uma nova visão do mundo’ (2013), Paulina Chiziane reflete sobre a opressão histórica e cultural da mulher, destacando mitologias que a culpabilizam e restringem seu papel social. Ela narra sua própria trajetória, desde os desafios impostos à sua identidade e aspirações até sua luta para se tornar escritora. O texto aborda a resistência feminina contra imposições sociais e questiona se o mundo seria diferente caso Deus fosse mulher. Por fim, enfatiza a necessidade de solidariedade e a importância da escrita como forma de libertação e expressão. Percebe-se que tanto Odete Semedo quanto Paulina Chiziane utilizam a escrita como uma das armas/ferramentas de luta contra a discriminação feminina.

O combate ao sistema patriarcal machista não se deve constituir apenas a luta das mulheres, mas de todo mundo, pois as mulheres, como qualquer ser humano, os seus direitos e liberdades merecem ser respeitados. Igualmente, deve-se pensar na melhoria de salário das mulheres, não apenas nas oportunidades de emprego.

Do itinerário seguido até aqui, percebe-se que as contribuições de Odete Semedo não se limitam apenas ao âmbito da tradição oral e da cultura, visto que envolve também outras dimensões e perspectivas de debates, sendo a feminista uma delas. Embora este trabalho esteja voltado ao estudo epistêmico com foco em saberes guineenses a partir da obra literária ‘No fundo de Canto’, vale a pena destacar os pontos abordados, anteriormente, como uma das contribuições da escritora.

## 5.2 UNIVERSO EPISTÊMICO-CULTURAL DOS POVOS GUINEENSES EM ‘NO FUNDO DO CANTO’

Antes de qualquer coisa, vale salientar aqui que a escolha do livro ‘No fundo de Canto’ (2007), edição brasileira, deve-se ao seu peso histórico-cultural. Apesar de outras



obras da autora apresentarem impactos culturais, em ‘No fundo de Canto’ nota-se uma grande diversidade representativa nesse aspeto. A sua linguagem rica de símbolos, suscitando debates sobre diversas temáticas ambientais, históricas, sociais, filosóficas e epistêmicas, sendo estas últimas do interesse e foco deste trabalho.

‘No fundo de Canto’ foi publicada pela primeira vez em 2003 pela Câmara Municipal de Viana do Castelo (CMVC), em Portugal. A capa da edição de 2003<sup>8</sup> possui uma estampa diferente a da edição brasileira de 2007, conforme se apresenta abaixo:

FIGURA 2 - Capa “No fundo do canto” - Edição Portuguesa



FONTE: CMVC, 2003.

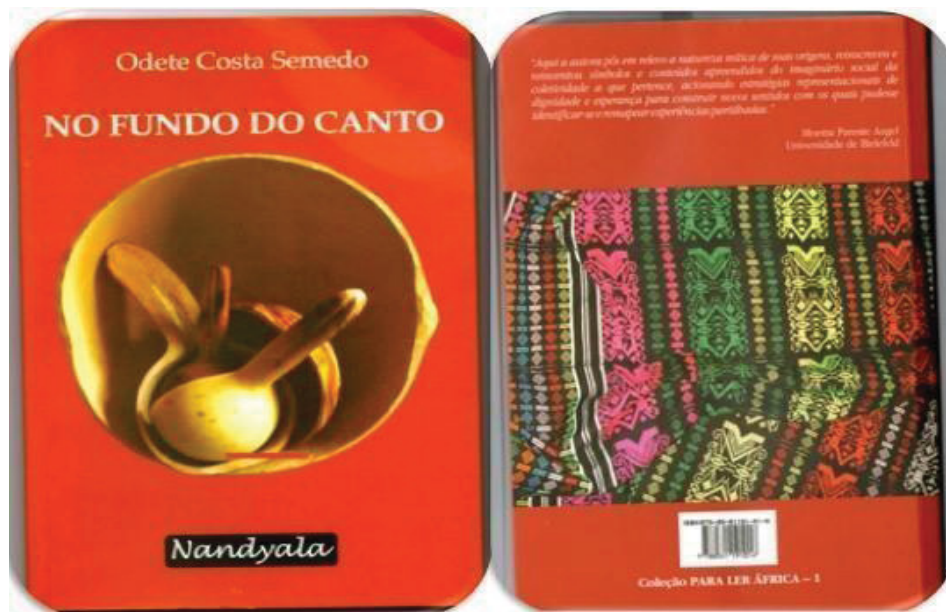
Observa-se a imagem da flor do ipê amarelo na capa da edição portuguesa de 2003. A árvore é denominada também de *Handroanthus albus*. Existem diversas espécies de ipês com características semelhantes, mas possíveis de serem distinguidos pelas cores de suas flores. Dentre as espécies existentes, estão ipês amarelo, rosa, branco e roxo. Pela sua capacidade de florescer, mesmo em condições adversas, ela é vista como símbolo de persistência, resiliência e esperança. Sendo assim, a imagem expressa sentidos bem relacionados aos poemas do livro.

A edição brasileira foi publicada em 2007 pela Nandyala Livros no âmbito inaugural da coleção ‘Para Ler África’. É uma obra literária revestida com estampa à cor local, conforme se pode constatar nas imagens a seguir:

<sup>8</sup> Imagem disponível em: <https://shre.ink/e1kU> Acesso em: 12 jun. 2025



FIGURA 3 - Capa e contracapa “No fundo do canto” - Edição Brasileira



FONTE: Nandyala Livros, 2007.

A obra apresenta linguagem dupla, não verbal e verbal. No que concerne à linguagem não verbal, a capa inicial da edição brasileira contém estampa de uma cabaça e quatro *kalmas* (pequenas cabaças) no interior dela e finaliza com a imagem de *panu di pinti* (pano de pente). Estes objetos fazem parte dos elementos tradicionais guineenses com valores identitário, epistêmico e cultural.

Kabas ou cabaça é o recipiente oriundo do fruto maduro e seco da planta *lagenaria siceraria*. Neste caso, trata-se da casca endurecida do fruto limpo, sem sementes, que é usada como cuia, um tipo de prato tradicional com diversas funções e significados úteis. De acordo com Semedo (2010, p. 100 - 101):

É o uso da cabaça na comunidade, e em situações bem precisas (uso doméstico, cerimônias tradicionais, festividades), que fez desse objeto um sistema de sentido na cultura guineense, pois o seu uso faz-se através de um comportamento que se tornou habitual em determinadas circunstâncias. Sistematizado o seu uso em momentos vários e situações diversas esse objeto passa a “ser” e a ter significado distinto, particular, reconhecido, aceito na e compartilhado pela comunidade. Semedo (2010, p. 100 - 101).

Posto isso, a relevância do objeto em questão é além de um simples utensílio côncavo para colocar alimentos ou do uso doméstico, uma vez que, à volta dele, há uma certa construção de saberes e cosmovisão culturais do mundo. Isto demonstra que a Guiné-Bissau é

um país culturalmente apegado às suas tradições.

Em termos cerimoniais, há vários rituais relacionados ao uso do utensílio em análise. Por exemplo, há um ritual tradicional chamado *ialsa kabaz-de-sorte*. Refere-se a um tipo de procedimento de consulta aos *irans* (divindades tradicionais) a respeito do futuro, de determinados problemas e assuntos da vida pessoal ou comunitária, em que se recorre a um (a) *djambakús*, sacerdote ou sacerdotisa tradicional como intermediário. Conforme Augel (2003, p. 192), “Muitos rituais são necessários para se chegar até os antepassados e as divindades. É conhecido o ritual de inquirir o futuro interpretando o estado das vísceras de um galo ou de uma cabra, costume tradicional de muitas etnias de toda a região”. Embora possa haver algumas particularidades na forma de praticar esse ritual entre sacerdotes de diferentes grupos étnicos, porém é possível encontrar pontos de convergência nisso pela visão do mundo africano.

Assim, Semedo (2010) afirma que a cabaça é vista como representação do ventre que carrega vida consigo. Esta concepção é comum em outros contextos africanos, sobretudo na África ocidental. Em seu dicionário de símbolos, Chevalier e Gheerbrant (2001) afirmam que a cabaça é o símbolo feminino e solar para o povo Dogons, sendo o sistema lunar seu principal representativo. Frisam que é sucessor do vaso de terracota, fonte do sol, à volta do qual se enrola uma linha de cobre vermelha de oito voltas, simbolizando a luz, o verbo, a água, o esperma, assim como, os princípios fertilizantes. Às vezes, *Nommo*, deus da água, o grande criador da cosmogonia dos Dogons, manifesta-se na terra sob aspecto de cabaça. Por um lado, a cabaça representa o corpo completo do homem e do universo no seu conjunto. No meio dos Bambaras, a cabaça é a representação do ovo cósmico, da gravidez, do ventre feminino, onde se concebe a vida manifestada. Dessarte, eles denominam ao cordão umbilical como a corda da cabaça da criança.

No caso da Guiné-Bissau, Odete Semedo (2010) menciona a cerimônia da cabaça do povo *papel* como um desses rituais. Entende-se que a conservação e a vivacidade da linhagem materna dependem da referida cerimônia, sendo ela mesma chamada ritual tradicional de “andar/carregar cabaça”. Neste caso, a cabaça é designada cabaça de *mistida*, isto é, cabaça de assunto ou cerimônia. O ritual em questão abrange viagem pelas casas dos mais idosos (anciãos) e as *balobas*, santuários tradicionais, onde são deixadas oferendas aos *irans* (divindades) e aos antepassados, pedindo proteção a estes, aos deuses e as entidades tradicionais. Com isso, percebe-se que a cabaça possui um valor sagrado também.

Semedo (2010) frisa que, no passado, os banhos iniciais dos neonatos eram dados em cabaças. Percebe-se que isto pode ser interpretado como proteção, segurança e boas-vindas ao

recém-nascido. Por um lado, o utensílio representa o começo de uma nova família, dado que, para o pedido de mão de uma jovem, os familiares do namorado ou futuro marido, levam uma cabaça enorme:

Contendo no fundo um punhado de arroz, bebidas, folhas de tabaco, cola de mascar, utensílios de uso doméstico, objetos que lembram a vida comum, como linha, agulha, botões, velas, fósforos, banda branca, pano de pente, dinheiro (Semedo, 2010, p.103).

O começo da nova família, assim como a união entre duas famílias, se dá quando os familiares do pretendente e os da jovem se entenderem, sendo a cabaça o símbolo da união entre ambas. Por outras palavras, a cabaça marca origem de uma nova família na comunidade, por meio da cerimônia denominada *leba kabaz* (levar cabaça), conforme Semedo (2010). Considerando isso, vale salientar que o casamento tradicional africano vai além do compromisso entre o marido e a esposa, visto que significa também a união entre famílias e comunidades dos casais. Além de servir como elo entre as pessoas, a cabaça é também utilizada para transportar a comida sagrada dos *fanados*, circuncidados, no ritual de iniciação.

Outrossim, é comum ver várias famílias, não só na Guiné-Bissau, mas em outros países africanos, reunidas a comer no mesmo *kabaz* ou prato com amigos e conhecidos. Isto simboliza um ato de afeto, confiança, partilha e fortalecimento de laços. Também, trata-se de um momento de troca de ideias e, ainda, oportunidade para resolver discórdias entre familiares e amigos. Todavia, a falta do interesse para reconhecer a alteridade e outros valores existentes fez com que os colonizadores criassem, ao longo dos séculos, a ideia de que comer do mesmo prato é sinônimo de atraso. Entretanto, a figura de cabaça na capa do livro parece ser também um convite deixado para retorno às raízes africanas, isto é, rever e reafirmar os valores endógenos.

No âmbito musical, o utensílio é utilizado como “instrumento musical a operador de discurso nas cantigas de dito” (Semedo, 2010, p. 100). A cabaça é utilizada também na composição de *korá*, instrumento musical de cordas tradicional africano, utilizado por *griots*, mestres da tradição.

FIGURA 4 - José Braima Galissa - Griot - Mestre de Korá



FONTE: *memóriamedia* (prtSc).

Segundo José Braima Galissá, mestre do instrumento *korá*, em entrevista ao projeto *Memóriamedia*<sup>9</sup>, iniciativa dedicada à recolha e divulgação da tradição oral e das práticas culturais africanas, o *korá*, foi criado por Djali Mady Wulen, possivelmente entre os séculos XIII e XVI, no Império Mandinga de Gabú, cuja antiga capital, ainda existente, se localiza na atual Guiné-Bissau. Galissá explica que, naquela região, os músicos de *korá*, são tradicionalmente identificados pelo apelido Galissá, e que o termo *korá*, no dialecto Mandinga, significa “instrumento que abrange tudo”, evidenciando o seu papel central na vida cultural da sociedade Mandinga. Para além da sua função musical, o *korá*, está profundamente ligado à história e à memória coletiva deste povo, sendo utilizado em ocasiões especiais para narrar acontecimentos e transmitir saberes. O mestre acrescenta que, segundo relatos familiares, o instrumento terá evoluído a partir do *tonkoron* e do *bolonbata*, até atingir a forma atual, com 21 ou mais cordas, consolidando-se como símbolo da oralidade e da transmissão intergeracional de conhecimento na cultura Mandinga.

No que refere à *Kalma*, trata-se de mini cabaça utilizada ao longo das cerimônias tradicionais para servir comida, assim como, é utilizada nas atividades domésticas para servir caldos e molhos (Semedo, 2003). Neste caso, percebe-se que o utensílio não se limita apenas ao uso doméstico, uma vez que é utilizada também nas cerimônias tradicionais, tornado assim um objeto com função relevante nos rituais sagrados. Isto pode ser percebido no poema intitulado “Bissau no banco dos réus”, do livro ‘No fundo do Canto’.

Por um lado, o pano de pente é definido “como qualquer tecido que se adapta como

<sup>9</sup>*Memóriamedia*: entrevista com José Braima Galissa. Disponível em: <https://shre.ink/og9b>. Acesso em: 25 de jul. 2025

veste, que se traz à cintura, ou ainda que possa servir para se enxugar depois do banho” (Semedo, 2010, p. 87). Ele é produzido no tear tradicional com aspecto de bandas (ou cachecóis), que após costuradas com quantidade de quatro, seis, dez, doze, ou quatorze faixas tornam-se um pano, conforme Semedo (2010). Por outras palavras, trata-se de pano utilizado pelas populações africanas constituído por bandas produzidas em algodão, cujas larguras são de 7 a 21 centímetros, costuradas numa quantidade de 4 a 13 faixas ou unidades entre si, servindo como veste para resguardo do corpo, como lençol e para carregar ou levar às costas crianças pequenas (Carreira *apud* Semedo, 2010).

A partir das descrições anteriores, observa-se não apenas a origem artesanal do objeto em questão, ligada à herança têxtil, mas também a sua utilidade e multifunções nos contextos africanos e guineenses, especialmente. Os panos de pente podem servir como coberta de cama, pano de cobrir, entre outros. Eles são diversificados em termos de estampas e, estas, carregam em si significados conforme são diversos os contextos que determinam a sua produção e usos.

Semedo (2010) afirma que, na Guiné-Bissau, os grandes tecedores de panos de pente são designers, também, desses tecidos. Conforme a autora, os tecelões inspiram-se nos elementos da natureza, como no caso dos animais terrestres e aquáticos, assim como nos eventos comunitários e, a partir disso, eles vão produzindo modelos criados através de jogos de cores designando cada pano. De igual modo, as *mandjua* (colegas) denominam suas *mandjuandadi* (coletividade), inspirando-se na natureza, nos animais, nos eventos sociais e nos objetos ou ferramentas domésticas.

Além de ser objeto estético, o pano de pente carrega também ricas simbologias e valores culturais, como o sagrado, a proteção, a segurança, o amor, o afeto, a união, a solidariedade, o luto, entre outros. Segundo Semedo (2010, p. 91) “Outros panos serviam de presentes dos maridos às esposas, quando essas acabavam de dar à luz, o *bambaram di padida* [pano da recém-parida, da nova mãe]”. Além de manifestação de sentimentos de amor e afeto, isto expressa, também, significados sagrados, como a proteção e a segurança. Por isso, ele é utilizado como *bambaram*, uma espécie de *sling*, ou melhor, pano com quatro pontas para prender e transportar, confortavelmente, crianças às costas. Semedo (2010) afirma que o pano pode servir de oferta para *irans*, as divindades defensoras das famílias e de suas descendências. Também salienta que é um dos presentes inclusos da cabaça de pedido de mão das jovens.

Posto isso, percebe-se que os panos de pente possuem vários significados conforme

variedade dos eventos e contextos da vida comunitária em que são utilizados.

São materiais conhecidos e reconhecidos pelas funções que desempenham e pelo que representam em vários eventos da vida comunitária. Por isso, também, servem de tela de fundo e/ou de tema em muitas cantigas de dito, além de estarem presentes nas atividades das próprias *mandjuandadi*. [...]. Cada pano acaba ganhando um sentido simbólico, de acordo com a tessitura, textura, cor e circunstância em que é usado. Por exemplo, a mulher da etnia mancanha, que está de luto, não precisa expressar, através de palavras, que está a cumprir esse ritual. O pano *miada* que traz à cintura já o diz, pois simboliza o luto. Da mesma forma que uma mulher ou um grupo de mulheres vestidas de *kamisa di soka* [vestido branco comprido com rendados no peito] e pano de bandas brancas não precisam explicar que está tomando parte em cerimônias fúnebres - a vestimenta, por si só, traduz isso. [...] Portanto, as condições de produção de panos são condicionadas não só pelo contexto social, histórico, mas também pelo ideológico; e são esses contextos que condicionam os códigos e o grau de sua compreensão (Semedo, 2010, p. 86 - 98 - 100).

Considerando o itinerário seguido até aqui, percebe-se que o pano de pente, assim como outros objetos analisados, reflete a cosmovisão sociocultural e epistêmica guineenses. As simbologias e valores nele constatados fazem parte da identidade e memória coletiva do povo guineense. Assim, através de heranças ancestrais e das tradições endógenas, ‘No fundo do canto’ apresenta a Guiné-Bissau a partir da Guiné-Bissau. Além da representação dos valores locais pela sua estampa, ao longo da narrativa-lírica da obra, verifica-se um retorno às raízes africanas.

Assim, o livro reverbera imagens, sentimentos e visões histórica e sociocultural endógenos da Guiné-Bissau. Nota-se nela uma rutura com o olhar colonial exógeno e eurocêntrico sobre a África. Diferentemente da literatura colonial, na qual foram criadas imagens estereotipadas sobre o continente africano, em ‘No fundo do canto’ constata-se sentimentos de pertença nacional e afirmação dos valores socioculturais do universo guineense. Em convergência com Candido (2000), uma literatura revestida de cor local é aquela na qual há a tomada de consciência dos autores em relação ao seu papel, assim como afirmação, mais ou menos, do propósito de escrever para sua pátria, mesmo sem pormenores. Por outras palavras, trata-se de uma literatura identificada com “a encarnação do espírito nacional” como sua especificidade. Embora ela não seja isolada, mas se percebe um forte apego ao localismo em suas temáticas. Isto se percebe na obra literária ‘No fundo do canto’, através de referências aos diferentes elementos epistêmicos da cosmovisão local.

Nota-se que o título da obra em questão, ‘No fundo do canto’, é capaz de suscitar vários questionamentos, como o que ou quem está “no fundo do canto” e por quê? Bem, parece ser uma metáfora essa denominação do livro. Neste caso, talvez seja uma forma de



expressar um conjunto de eventos que, desde a colonização até na atualidade, continuam a desestabilizar o bem-estar da Guiné-Bissau, deixando-a ainda na margem do desenvolvimento. Por um lado, sendo um país em desenvolvimento, a obra parece ser um meio para divulgar a sua imagem ainda menos conhecida, isto é, trazer a Guiné-Bissau para o centro de debates através de um olhar afrocentrado assente nos valores endógenos.

Antes de adentrar na análise dos poemas selecionados, vale apresentar uma observação geral das outras vertentes da obra literária em questão. Considerando o seu contexto histórico, verifica-se que a guerra civil de 7 de junho de 1998 a 7 de maio de 1999 serviu de fonte inspiração para a produção do livro ‘No fundo do canto’, posteriormente. Melhor dizendo, o livro deriva da memória de um episódio vivido por Odete Semedo, sendo ele, “o desabafo escancarado de uma situação” (Semedo, 2007, p. 13). Na obra em análise, o conflito é referido como ‘A História dos Trezentos e Trinta e Três Dias e Trinta e Três Horas’, isto é, o tempo que o conflito durou.

No que refere às causas do acontecimento em questão:

Têm sido apontados, logo desde o início do conflito de 1998, quatro factores primordiais que estiveram na base da sua ocorrência: o tráfico de armas para Casamansa; a intensa polémica ao redor do VI Congresso do PAICG; a insatisfação dos Combatentes da Liberdade da pátria e a exoneração do Chefe de estado-maior das Forças Armadas, Brigadeiro Ansumane Mané. De facto, a conjugação destes elementos iria criar a situação ideal para que as armas falassem mais alto do que as palavras: o Congresso foi criada uma situação de rutura e de incompatibilidade entre duas alas poderosas do partido; e a exoneração de Ansumane Mané originou um chefe de Guerra prestigiado, disposto a lavar a sua honra e a vingar a traição sofrida; ao mesmo tempo os combatentes da Liberdade da Pátria forneceram os contingentes de militares experientes necessários à consumação do Golpe (Nóbrega, 2003, p. 277).

Com isso, percebe-se que o conflito de 7 de junho possui vários antecedentes históricos, sendo as causas próximas o tráfico de armas ao movimento independentista de Casamansa e a desavença entre então presidente da república João Bernardo Vieira, mais conhecido por Nino Vieira ou Kabi Nafantchamna, e ex-chefe de Estado Maior, Ansumane Mané, *Brik-Brak*, que não queria ser bode expiatório da situação. Outros fatores relacionados a essa crise político-militar dizem respeito às polémicas à volta do regime na altura. Havia insatisfação, tanto da população como das Forças Armadas, contra o regime, que se considerava estar abusando do poder e má governação. Apesar das acusações entre ambas as partes, envolvendo um pequeno núcleo de altos dirigentes, inclusive o presidente da república, nunca se apresentou provas reais sobre o caso do tráfico de armas para Casamansa e seus autores. O que parece ser apenas um pretexto para que pudesse acontecer o que estava

a caminho.

Embora não seja o foco deste trabalho falar de Casamansa, porém torna-se necessário contextualizar, brevemente, essa antiga colônia portuguesa a fim de entender, de alguma forma, as causas históricas do conflito em questão ligadas à colonização. Em consonância com Augel (2005), entende-se a guerra civil de 7 de junho 1998 a 7 de maio de 1999 como consequência da colonização relacionada à antiga disputa entre Portugal e França.

Conforme a autora, houve a imposição artificial das fronteiras na África, em geral, e troca de determinadas áreas entre a França e Portugal. A troca em questão é conhecida como acordo Franco-Português ocorrido em 1886, sendo este, o resultado do tratado de Berlim sucedido em 1884 a 1885, em que a Casamansa, uma pequena faixa de terra no Norte da Guiné-Bissau e antiga colônia portuguesa, veio a ser atribuída a França, passando a fazer parte do território Sul do Senegal, que era colônia francesa nesse período.

Em contrapartida, Portugal ficou com a área de Cacine, antiga colônia francesa na altura, que passou a fazer parte do atual território da Guiné-Bissau na zona Sul. Por um lado, a autora frisa que há, até então, a língua crioula falada em Casamansa que é muito parecida ao crioulo da Guiné-Bissau. Além disso, existem vínculos familiares e étnicos intrínsecos entre os habitantes da Casamansa e os das terras guineenses limítrofes. Como consequência do acordo Franco-Português, a Casamansa se tornou motivo de insegurança e conflito local, de acordo com Augel (2005). Talvez isto seja por motivo de o movimento independentista entender que o território fora indevidamente anexado por Senegal.

Considerando a situação anteriormente exposta, o conjunto de crises enfrentadas pela Guiné-Bissau parecem encontrar um ponto de metamorfose para se consumir em conflito armado conhecido como 7 de junho. Este trata-se de uma guerra civil sangrenta que ceifou várias vidas e muitos deslocados à procura de segurança no interior e exterior do país. Segundo Jarju (2019), os danos do referido acontecimento perdurarão por muitos anos por causa da destruição causada ao país, tanto do ponto de vista humano quanto econômico. Conforme o autor, observa-se que muitos quadros do país deixaram a pátria para outros lugares em busca de futuros melhores.

Com o término da guerra, muitos deles nunca mais voltaram, visto que descreditaram numa rápida saída da situação em que a Guiné-Bissau se encontrava imersa. Portanto, entende-se que as causas do conflito em questão se devem a vários descaminhos enfrentados pela Guiné-Bissau depois da independência, em 1974 (Riso, 2008). Vale destacar que a data citada pelo autor se refere ao reconhecimento formal da independência do país como Estado soberano por Portugal. Entretanto, a Guiné-Bissau conquistou a sua independência,



proclamada unilateralmente, em 24 de setembro de 1973.

‘No fundo do canto’ apresenta componentes fundamentais de um gênero épico (Assis, 2021). Em consonância com Ramalho (2014), o gênero épico contém, geralmente, uma invocação, um prenúncio, o ponto histórico, o aspecto mítico e, assim como, o sujeito épico que fará proeza. Estes elementos estão presentes nos cinco momentos que compõem a obra. O primeiro momento, “No fundo... no fundo...”, é constituído por um mote criado a partir da primeira estrofe e três últimos versos da segunda estrofe do poema “No fundo de mim mesmo...”, de Amílcar Cabral.

De acordo com Assis (2021), o referido mote funciona como invocação para a obra. Além deste servir de epígrafe para livro, também demonstra a continuidade literária da literatura guineense. Tanto no poema de Cabral como na obra literária ‘No fundo do canto’ nota-se a transmissão do conteúdo à volta das temáticas da nação. O “Do Prelúdio” se refere ao segundo momento composto por vinte e dois poemas, dentre os quais, cinco aparecem em crioulo e português. Ele é marcado com a predição do conflito e relata como este foi ignorado por todos. O terceiro momento conhecido como “A história dos trezentos e trinta e três dias e trinta e três horas” trata-se da explosão do conflito armado. Conta com quinze poemas, sendo dois deles em português e crioulo. A quarta parte, “Consílio dos *irans*”, é constituída de oito poemas e, predominantemente, marcada de elemento mítico, isto é, a reunião das divindades e totens de diversos povos da Guiné-Bissau em rituais.

Percebe-se nisso um retorno às raízes, aos valores e cosmovisão endógenos. Quinto e último momento, “Os embrulhos”, é subdividido em três partes intitulados: “O primeiro embrulho”, “O segundo embrulho”, e “O terceiro embrulho”. Estas apresentam uma interconexão temática entre reminiscência dos desastres do passado, busca de saída perante as adversidades do presente e perspectivas de um futuro diferente ou melhor.

Diferentemente das epopeias europeias clássicas, em que protagonistas aparecem como figuras masculinas e as mulheres colocadas em lugares subalternos com papéis domésticas como cuidar da família, em ‘No fundo do canto’ à Guiné e sua irmãzinha Bissau são personificadas como heroínas dos desafios e conflito narrados nos canto-poemas, umas vezes, em primeira pessoa do singular e, outras, em terceira pessoa do singular e a do plural. Isto demonstra, de certa forma, ruptura com a supremacia masculina e desconstrução da visão do mundo patriarcal sobre o lugar e papéis do sujeito feminino. Percebe-se o mesmo rompimento com o olhar patriarcal eurocêntrico através do gênero literário escolhido por Odete Semedo para narrar a nação guineense.

Do ponto de vista histórico, a epopeia é um gênero literário que tem sido negado às

mulheres e utilizado por homens para exaltar as nações europeias, conforme Assis (2021). Em consonância com a autora, constata-se o rompimento do paradigma anterior imposta para atividade escrita, pois, através do mesmo gênero, Odete Semedo “traz à cena saberes da cosmovisão africana e da experiência de linguagem nacional guineense o que, por sua vez, traz um ponto de vista interno, capaz de pôr em derrisão lugares comuns do pensamento eurocêntrico e outras violências” (Assis, 2021, p. 131).

Vale salientar que é possível estabelecer várias perspectivas de abordagens a partir da obra literária em análise. Entretanto, neste trabalho o foco está mais voltado às formas de construção dos saberes Afro-Guineenses representadas no livro. Para entender melhor o modo como são representados epistemes dos povos guineenses na obra literária ‘No fundo do canto’, o próximo passo será análise dos poemas selecionados, começando com “O prenúncio dos trezentos e trinta e três dias”, no qual será destacada a relevância das narrativas orais nas sociedades tradicionais africanas e, especialmente, guineense.

Antes, segue-se a apresentação do referido poema:

#### O PRENÚNCIO DOS TREZENTOS E TRINTA E TRÊS DIAS

Meninos velhos meninas e rapazes homens e mulheres  
todos ouviram falar da mufunesa que um dia teria de cair  
nos ombros da gente da pequena terra

Em histórias contadas

...no meio duma lenda entre uma passada e outra... alguém sempre se lembrava de  
meter uma pitada de sal sobre a mufunesa  
que haveria de apanhar aquela gente

Baloberus almanus e padres também haviam anunciado um pastor  
sem temer o pavor de suas ovelhas predisse:  
uma foronta

um confronto vem a caminho

Mais que três dias não deve atingir tal confronto  
se prolongar...

só trinta e três dias depois teria o seu final  
e será como um punhal todo o povo vai ferir

Caso passasse o predito período sem que o tormento amainasse apenas trezentos e  
trinta e três dias trinta e três horas  
separaria aquela gente da tal maldição assim está escrito  
no destino da nova Pátria (Semedo, 2007, p. 24-25)

Primeiramente, vale salientar que o poema exposto anteriormente é híbrido, composto

em português e crioulo. Para Augel (2003, p. 195):

O surgimento de enunciados crioulos dentro do texto em português é sempre proposital e assinala uma atitude conscientemente transgressora e desconstrutora, num ato de liberdade. Empregar a língua guineense é para a poeta uma postura identitária, pela qual pretende marcar sua pertença geográfica e cultural, seu território emocional e afetivo. A expressão literária, utilizando o patrimônio linguístico especificamente guineense, reflete com maior fidelidade o factual e reforça a unidade temática da obra. Poemas inteiros em crioulo, disseminados ao longo da obra, contribuem igualmente para prestigiar a língua nacional. (Augel 2003, p. 195).

De certa forma, esse hibridismo demonstra não apenas o multilinguismo nacional, mas também a multiculturalidade que caracteriza os guineenses como um povo composto por um mosaico étnico-cultural diversificado.

Os termos como *balobeiros*, *almamus*, padres e pastores, presentes na terceira estrofe do poema em análise, evidenciam o pluralismo religioso existente no país. Sendo a Guiné-Bissau um Estado laico, percebe-se essa representatividade no canto-poema de Semedo. Vale frisar que os *balobeiros* são sacerdotes tradicionais das religiões de matriz africana no contexto guineense, enquanto os *almamus* entendidos como sacerdotes muçulmanos e responsáveis pelas comunidades islâmicas. Estes, juntamente com padres e pastores, cristãos, de alguma maneira, desempenham papéis relevantes na busca de paz e na apaziguação de conflitos no contexto guineense, conforme se pode constatar na terceira estrofe:

Baloberus almamus e padres / também haviam anunciado / um pastor / sem temer o pavor de suas ovelhas / predisse: / uma foronta / um confronto vem a caminho. (Semedo, 2007).

Neste caso, percebe-se na expressão do eu-lírico que entidades religiosas haviam alertado sobre o advento do conflito pelos seus indícios.

Por um lado, o poema exposto apresenta na segunda estrofe pistas para o entendimento das funções das narrativas orais, não só no contexto guineense, mas na África em geral. Apesar de parecer ter um caráter informativo com advertência no poema em questão, porém as histórias, lendas, entre outros, enquanto gêneros literários orais, possuem funções pedagógicas adicionais, tais como formar, orientar, desenvolver e transformar o indivíduo por meio da educação, bem como atuar como mecanismos de conservação de certos acontecimentos e rituais sagrados nas comunidades tradicionais. Trata-se de um meio pelo qual os *griots* conservavam as constituições dos reinos, conforme Niane (1982). Entende-se

de que, para serem memoráveis, as constituições dos reinos eram inseridas nas lendas, sendo estas um conjunto de arquivo oral de transmissão de conhecimento de geração para geração.

Injai (2019) afirma que alguns grupos étnicos da Guiné-Bissau possuem contos orais, em maior parte, criados a partir dos fatos das vivências do quotidiano. Sendo assim, eles possuem um caráter mais realista do que imaginário. Segundo a autora, uma das provas em relação à concretude de um conto oral está nos seus benefícios ao indivíduo do grupo tradicional que aceita cumprir as demandas nele ditas. Constata-se que os contos ou lendas dessa natureza possuem um valor sagrado. Pode haver consequências fatais no caso de descumprimento de suas demandas ritualísticas e cerimoniais (Injai, 2019).

Em convergência com essa perspectiva, percebe-se, por exemplo, que rituais como o casamento tradicional, o funeral, a iniciação, bem como práticas de cura na medicina tradicional, podem ser preservados por meio dos gêneros literários orais, que desempenham um papel fundamental na conservação de saberes e rituais sagrados nas comunidades tradicionais. As lendas e histórias podem ser utilizadas como forma de preservar essas práticas e valores culturais nos contextos africanos de base oral. Percebe-se que, à medida que o eu-lírico relata acontecimentos de 7 de junho em ‘No Fundo do canto’, Odete Semedo estabelece, assim, diálogo com a tradição através de referência aos elementos intrínsecos a esta e pela utilização do mesmo método de fixação e de preservação dos acontecimentos em sua escrita literária.

Vale frisar que a expressão ‘pitada de sal’, no contexto guineense, trata-se de quando a pessoa demonstra grande eloquência no que diz. Normalmente, os contadores das narrativas orais são habilidosos e persuasivos, visto que, para atingir uma determinada intenção comunicativa, eles mobilizam diversos recursos linguísticos, isto é, figuras de linguagens para tornar mais expressiva a mensagem transmitida. Às vezes, essa expressão serve para referir algo a mais ou um exagero constatado no que uma pessoa diz.

Observa-se na primeira estrofe que todas as categorias/camadas sociais tiveram acesso à informação sobre advento da predita desgraça, conforme a voz poética: “Meninos velhos / meninas e rapazes / homens e mulheres / todos ouviram falar da mufunesa / que um dia teria de cair / nos ombros da gente / da pequena terra”. Personagens como crianças, adultos de ambos os sexos, pastores e padres são citados, enfatizando como a *mufunesa*/desgraça afetaria a todos na pequena comunidade. A recorrência dos números “trezentos e trinta e três” e “trinta e três” sugere uma ligação simbólica e numerológica com o conflito armado de junho de 1998 a maio de 1999. O poema mistura elementos narrativos e lendários, utilizando uma linguagem que remete a histórias antigas e contos populares, o que enriquece o seu contexto

cultural e histórico.

Posto isso, percebe-se que a oralidade não é apenas um canal de comunicação privilegiado nas sociedades tradicionais, mas também um meio de inclusão e de partilha. Consideravelmente, o ato de contar histórias acontece à noite nos contextos africanos, depois de jantar. Na Guiné-Bissau, o momento é denominado *djumbai*, isto é, o momento das histórias faladas com base na tradição. Augel (2005) entende *djumbais* como momentos de saraus ou convívio. Segundo a autora, *djumbais* acontecem no contexto guineense, quando o narrador ou narradora de *passada*/estórias passa o olhar ao público agregado sob frondosa árvore ritualística designada o lugar dos encontros assim como dos festejos, estimulando a participação de todos os assistentes da estória.

Igualmente, histórias acontecem também à noite nas casas dos anciãos das comunidades tradicionais. Em todas as comunidades da Guiné-Bissau, ao anoitecer, é na casa dos mais velhos da *tabanka* (comunidade) que os jovens vão sempre se juntando face a face fazendo um círculo em torno de uma fogueira para escutar histórias, assim como, receber ensinamentos e, no final, bênçãos dos anciãos, conforme Injai (2019). Percebe-se que o ritual constitui um espaço entendido como a escola de vida criada pelos mais velhos para ensinar e instruir. Sendo assim, “Eles usam essas estratégias para nos fazer pensar e enxergar além da nossa visão cognitiva do mundo, em que possamos relacionar os contos ou histórias com as nossas vidas” (Injai, 2019, p. 44). Nota-se que é uma das formas de ampliar a visão das pessoas para poderem lidar com as diversas realidades do universo à volta do homem.

Infelizmente, com o advento das tecnologias, essas práticas estão a perder força cada vez mais, sobretudo, nas cidades. Ao invés de aprender com os mais velhos, as bibliotecas vivas, as pessoas tendem a passar mais tempo diante dum ecrã (tela) conectadas ao mundo virtual. Entretanto, ao narrar o conflito armado de 7 de junho de 1998/1999, em sua matéria poética, Odete Semedo faz o resgate desse conjunto de elementos epistêmicos e certos rituais sagrados que expressam outras formas de construção de saberes nos contextos africanos. Trata-se de saberes coletivos ou populares não escritos, mas fixados na memória humana e com sentidos relevantes na vida das comunidades em diferentes dimensões.

O poema “Na calada da noite” aborda a visão tradicional do universo e o vínculo entre os seres humanos e as entidades espirituais. Diante de problemas sociais ou pessoais, algumas pessoas recorrem a rituais e cerimônias, não só para estabelecer uma conexão com ancestrais e o divino, mas também para encontrar soluções para esses problemas por meio da intercessão e intervenção das entidades espirituais, como se pode observar no poema a seguir:

### NA CALADA DA NOITE

Era tudo feito na calada da noite era o jeito do povo  
almas dos antepassados Não há caminho certo era  
trabalho já feito  
tinha de acontecer o vaticinado

Esmolas

para amainar a mufunesa não saíram augúrios  
Visceras  
de galos... de cabras... tudo pretosinal de que nada,  
mas nada amainaria  
a guerra dos trezentos e trinta e três dias pois haveriam  
de se passar os três dias as trinta e três horas  
sem que algo de bom acontecesse

Será uma guerra entre irmãos  
do mesmo sangue disseram  
do mesmo djorson

Cantaram

e haverá outras forças saídas não se saberá de onde  
amorfás  
e ninguém saberá de nada

(Semedo, 2007, p. 26-27)

O título do poema exposto traz referência a um período da noite, “calada da noite,” um momento silencioso da madrugada, em que muitas pessoas se encontram ainda a dormir. A referida expressão evoca um cenário de segredo e mistério, sugerindo que certas ações e decisões significativas ocorrem longe dos olhos do público, “Na calada da noite”. Vale salientar que o período apontado corresponde também ao de início do conflito narrado na obra, pois este se deu na madrugada de 7 de junho de 1998.

Para falar desse acontecimento, Semedo lança mão das práticas culturais endógenas. A essência do poema parece residir na inevitabilidade do destino e na repetição dos ciclos históricos. Ele faz uma clara alusão às crenças e práticas ancestrais, como rituais e augúrios. O poema transmite uma atmosfera fatalista, indicando que determinados acontecimentos e conflitos são inescapáveis.

Além disso, convém frisar que determinados rituais tradicionais são frequentemente realizados no período mencionado. Por exemplo, há rituais de esmola que costumam ser praticados na madrugada, com o intuito de afastar males como doenças, desgraças ou calamidades, protegendo tanto quem os realiza quanto seus entes queridos. Percebe-se que não se trata apenas de um procedimento ritualístico, pois também envolve uma dimensão sobrenatural. O ritual é realizado sob a orientação de um (a) espiritualista tradicional. Estes,

espiritualistas tradicionais, desempenham o papel de videntes, sendo consideradas pessoas dotadas de conhecimento e visão espiritual.

Observa-se, na primeira estrofe, que o ritual de esmola se configura como uma prática popular, conforme expressa a voz poética: “Era tudo feito / na calada da noite / era o jeito do povo / almas dos antepassados / Não há caminho certo / era trabalho já feito / tinha de acontecer o vaticinado”. Nesta mesma estrofe constata-se referência aos ancestrais, isto é, as “almas dos antepassados”. Considerando isso, Silva (2010) afirma que o poema épico de Semedo não apresenta apenas o relato de um fato histórico, mas estabelece também o diálogo com alguns aspectos peculiares da cultura guineense, por exemplo: o valor atribuído aos antepassados e a crença nas entidades espirituais. Em relação aos antepassados, Mbiti (2001) afirma que estes são divindades e entidades espirituais poderosas, alguns dos quais foram fundadores e ancestrais de diversas sociedades.

Por um lado, a voz poética evoca, na segunda estrofe, um novo ritual de comunhão com os ancestrais e as divindades. Trata-se do procedimento pelo qual são examinadas as vísceras de animais. Em consonância com Augel (2003), o ritual referido consiste em indagar o futuro por meio de exame ou interpretação ao estado das vísceras dos animais, como galo ou cabra. Nota-se que isso simboliza tentativas de perceber ou prever o futuro. Conforme a autora, trata-se de uma prática tradicional habitual de muitos povos de toda região. Entende-se o ritual em questão como meio para saber se é possível ou não encontrar solução para um problema, assim como forma de prevenção.

No caso do poema em análise, as vísceras examinadas indicam a impossibilidade de o presságio falhar. O elemento relevante observado na interpretação é a simbologia relacionada à cor das vísceras. Quando estas ficam pretas, significa que a situação é irreversível, conforme constatado no poema: ‘Vísceras / de galos... / de cabras... / tudo preto / sinal de que nada, / mas nada amainaria.’ (Semedo, 2007).

Entretanto, se as vísceras estivessem brancas, isto simbolizaria a possibilidade de ainda haver solução. Relacionando isso ao contexto do conflito armado narrado no canto-poema de Semedo, percebe-se que, apesar das advertências, as partes em discórdia não optaram pelo diálogo como forma pacífica de resolver o problema, tornando a guerra inevitável. A linguagem do poema é rica em imagens e simbolismo, estabelecendo um clima de mistério e fatalismo. Termos como “augúrios”, “vísceras” e “amaldiçoar” intensificam a atmosfera sombria e pesada. Posto isso, entre rituais e o conflito, o poema reflete as tradições e crenças africanas, especialmente ligadas à adivinhação e rituais espirituais, apresentando essas práticas como essenciais à vida do povo.

A partir disso, evidencia-se o compromisso de Odete Semedo com seu povo, refletido tanto em sua atuação como mensageira quanto em seu olhar crítico sobre os desafios enfrentados pelo país. Determinadamente, narra-se a nação guineense a partir da cosmovisão endógena, conforme se lê no poema a seguir:

**PESAROSO ANUNCIOU: EIS O MEU POETA!**

Qual pé de bissilão na lála  
está o poeta no canto da vida espreitando o mundo

Nas ruas de estradas tortas covas mortas  
degoladas pelos “michelin” sangrando água podre  
está o poeta desencantado

Num canto da casa onde crianças brigam  
pelo jantar de ontem o poeta escuta  
com a alma amarfanhada

Onde casas concorrem com poilões  
em altura e pujança onde estradas negras e  
luzidias  
fazem serpentear seu brilho e dias de esperança  
o poeta vê e sonha encantado

O poeta sente e chora o caminhar macabro do  
deserto viandante lamenta a profecia  
que dança na boca do povo sobre a sua gente invoca  
a esperança lança-se na fúria do macaréu e conta  
a passada dos homens

Onde o troar das armas fecha o coração dos homens  
o egoísmo evoca violência a mentira impera  
a podridão alastra qual corda de lacação...  
Como um pé de bissilão está o poeta testemunho  
eterno do tempo e da vida

(Semedo, 2007, p. 33-34)

O poema exposto é uma criação rica em simbolismo, que expressa a perspectiva da poetisa sobre o mundo ao seu redor. Há um uso intensivo de imagens visuais para descrever o ambiente e os sentimentos, tornando o poema mais expressivo e impactante.

Em termos temáticos, o poema retrata o desencanto e o sofrimento ao descrever um mundo pessimista usando termos como “estradas tortas” e “sangrando água podre”. Ele evidencia pobreza e desigualdade ao mencionar crianças brigando “pelo jantar de ontem”. Contudo, ainda vislumbra esperança num futuro melhor. Diante disso, o poeta é retratado



como um observador resiliente, que registra e resiste às adversidades. É comparado ao “pé de bissilão” (*Ceiba pentandra*), uma metáfora carregada de profunda simbologia cultural.

Na primeira estrofe do poema exposto, verifica-se essa comparação entre o poeta e o *pé de bissilão / na lála*. O pé de *bissilão* é uma das espécies de árvores gigantescas que caracterizam as paisagens africanas, também carregado de significados importantes no contexto guineense. Pelo seu tamanho e durabilidade, o *bissilão* pode simbolizar resistência, firmeza, fortaleza e grandeza. Um indivíduo pode sentir-se como um *bissilão* pela sua capacidade de superar adversidades. Por um lado, o termo *lála* se refere a uma zona húmida entre o rio e a terra. Devido à sua localização, é um lugar de onde se pode facilmente observar a fisionomia da comunidade e ter uma visão ampla do espaço. A analogia dessa comparação parece estar na visão panorâmica que um poeta pode ter da realidade, ou seja, a capacidade de olhar atentamente e criticamente para o que ocorre ao seu redor, semelhante a um observador estratégico em um ponto tático, como um “*pé de bissilão / na lála*”.

Considerando isso, constata-se que Odete Semedo, como uma observadora atenta do mundo ao seu redor, adota um posicionamento crítico ao longo do poema, usando sua escrita literária não só como um meio de expressão, mas também como um instrumento de denúncia das injustiças e de busca por mudança. A partir da segunda estrofe em diante, o eu-lírico identifica o poeta em diferentes lugares e momentos:

Nas ruas de estradas tortas [...] Num canto da casa / onde crianças brigam / pelo jantar de ontem / o poeta escuta [...] Onde casas concorrem / com poilões / em altura e pujança [...] Onde o troar das armas / fecha o coração dos homens [...]. (Semedo, 2007)

Isto demonstra a capacidade de enxergar atentamente diferentes contextos e dimensões da realidade. Por exemplo, nos excertos anteriores constata-se não apenas a questão da modernidade, mas também os problemas como de infraestrutura, desigualdade social, sendo estes últimos consequência de má governação.

Dessarte, observa-se no poema, como sempre, referência a um outro elemento endógeno com significado relevante na cosmovisão tradicional guineense. Trata-se da árvore denominada poilão (poilões, no plural). Segundo Augel (2005), poilão é uma árvore secular gigantesca considerada sagrada que, como o *bissilão*, caracteriza a paisagem africana. Conforme a autora, ele possui raízes tubulares, grandes, assim como tronco rugoso e irregular, espalhando-se em todos os lados, formando uma ramagem grandiosa, como uma grande cavidade umbrosa. Na Guiné-Bissau, “Diversos grupos étnicos acreditam que, em razão de seu tamanho, ela se torna a morada dos antepassados” (Bispo, 2019, p. 96 - 97).

Com isso, percebe-se que a sacralidade da referida árvore se deve ao fato de ela ser habitação de seres sobrenaturais e local de cerimônias, como o *baloba*. O simbolismo presente no poilão transmite não apenas a noção de vínculo entre humanos e não-humanos, mas também a visão de mundo de como o homem guineense/africano considera a natureza e o meio ambiente à sua volta como algo sagrado, cujo valor transcende o mundo físico.

De certa forma, essa concepção tradicional é catalisadora da sustentabilidade, pois promove o equilíbrio na relação do homem com outras realidades do universo ao seu redor, a consciência ecológica na exploração da natureza sem destruição. Isso se contrapõe à concepção antropocêntrica, na qual as práticas capitalistas e hegemônicas colocam as ambições desmedidas do homem acima de tudo. Por exemplo, a extração de matéria-prima, como a madeira, é uma das atividades capitalistas que causam desmatamento e desequilíbrio do planeta.

Do itinerário seguido até aqui, percebe-se que, além das observações sobre a situação anterior ao conflito armado de 7 de junho, o canto-poema de Odete Semedo apresenta um olhar crítico sobre a realidade histórica narrada em sua escrita literária, revestida de simbologia local. Os aspectos culturais presentes na obra ressaltam a diferença entre a literatura colonial sobre a Guiné-Bissau e a literatura guineense. Enquanto a primeira carrega estereótipos sobre o sujeito africano, a segunda valoriza a realidade cultural endógena e busca reconstruir, de forma autêntica, a imagem do homem africano.

Neste contexto de valorização da identidade cultural endógena, o poema “Invocando os Irans” reforça essa perspectiva ao integrar elementos de profunda simbologia cultural, religiosa e histórica, evidenciando a relação entre memória coletiva e identidade no panorama literário guineense.

#### INVOCANDO OS IRANS

Tanto desespero  
tanta súplica  
e evocação  
para dar em nada  
Será provação  
Praga  
ou promessa não paga?

Onde estarão os defuntos  
da nossa djorson  
nossos titãs  
Onde se terão escondido  
asalmas e irans  
de Kobiana e de Forombal  
protectores de mulheres e crianças

nossas crenças  
 Estarão envergonhados?  
 Cegos  
 impotentes  
 ou bêbados?

Com devoção  
 todos juntaram as suas vozes  
 numa invocação  
 (Semedo, p. 83)

O poema apresentado inicia-se com a evocação do espiritual e da ancestralidade. O eu lírico invoca os *irans* (espíritos protetores) e os *asalmas*, figuras espirituais profundamente enraizadas na tradição, suplicando auxílio num momento de crise. Este gesto traduz a crença no poder dos antepassados e nas forças místicas para interceder em favor dos vivos.

Na primeira estrofe, “Tanto desespero / tanta súplica / e evocação / para dar em nada / Será provação / Praga / ou promessa não paga?”, observa-se uma alternância entre súplica e incerteza, interrogando se o silêncio dos espíritos resulta de uma provação, de uma maldição ou de uma promessa incumprida, revelando a angústia de um povo que, na sua busca por amparo, se depara com o vazio da resposta.

A referência a *Kobiana* e *Forombal*, dois dos espaços sagrados de tradição espiritual na Guiné-Bissau, destaca a importância desses locais na construção da identidade cultural e religiosa. O primeiro local situa-se na zona norte do país, na região de Cacheu, onde os portugueses enfrentaram grandes fracassos durante a luta de libertação, enquanto o segundo está localizado na cidade de Farim, na região de Oio. Segundo Semedo (2007), este último, *Forombal*, é o nome atribuído a uma mata onde, segundo crenças locais, reside uma *Irã* (divindade) que exerce um papel de proteção sobre a fertilidade.

Importa salientar a existência de dois grupos musicais com estes nomes. O Cobiana Djazz, fundado na década de 1970 por José Carlos Schwarz e seus companheiros, ganhou notoriedade ao cantar em crioulo, a língua nacional, denunciando a crueldade da guerra de libertação contra os invasores coloniais e promovendo a consciência popular sobre a luta. Já o Forombal foi formado por *Dupla di Forombal*, ex-integrante do grupo de mandjuandade Kimbum de Estrada de Bôr, nos anos 80.

Diante da adversidade, o eu lírico interroga o paradeiro dos titãs e espíritos, questionando se estão cegos, impotentes ou embriagados, sugerindo um profundo sentimento de abandono e desamparo face ao sofrimento do povo. O trecho final enfatiza a invocação coletiva, evidenciando que, apesar da incerteza e do possível afastamento dos espíritos, a fé e o sentido de comunidade permanecem como pilares essenciais da resiliência coletiva. Dessa

forma, o poema transcende a súplica por auxílio, revelando uma crise identitária marcada pela instabilidade na construção da identidade coletiva ou individual. Essa fragilidade torna-se evidente quando valores, crenças e referências culturais são questionados em razão de circunstâncias históricas adversas, expondo a vulnerabilidade das convicções perante os desafios.

Essa crise identitária não se restringe apenas à dimensão espiritual, mas também se manifesta no distanciamento dos habitantes da capital em relação às suas raízes. Dentro da narrativa do conflito na obra, essa desconexão torna-se evidente, sendo a reconexão forçada pela guerra. Tal afastamento pode refletir as transformações sociais desencadeadas pelo impacto da modernidade, intensificando a sensação de ruptura com tradições ancestrais.

RAÍZES E REFÚGIO  
O pânico se instalou  
ir aonde? Eis a questão!  
Todos voltaram às raízes  
cada tia cada parente  
um presente  
um socorro

Parentes que mal conheço  
raízes quase perdidas  
profundas... mas tão estranhas  
tão distantes  
ir ou não ir?  
Escapular da tormenta  
Ficar... nunde coragem?  
Partir:  
um prato em casa alheia  
força para a vida inteira  
Da cama esteira  
das tripas coração  
(Semedo, p. 124)

O poema anteriormente apresentado retrata, de maneira intensa e sensorial, os dilemas do deslocamento forçado durante a Guerra Civil de 1998-1999 na Guiné-Bissau. Inicia-se com uma atmosfera de caos e desespero, evidenciada pela expressão “O pânico se instalou”, que denota a sensação de urgência e a imprevisibilidade do conflito. A pergunta “Ir aonde? Eis a questão!” reforça a incerteza vivida pelos refugiados, destacando a ausência de um destino seguro e a angústia daqueles que precisavam fugir sem garantias sobre o que encontrarão.

Conquanto, “Todos voltaram às raízes / cada tia cada parente / um presente / um socorro”. O conflito força os deslocados a uma reconexão involuntária com suas raízes, motivada pela necessidade de sobrevivência. Essa aproximação revela a ruptura social

causada pela guerra e expõe a fragilidade da identidade cultural, tornando a decisão entre “partir ou resistir” um dilema inevitável, “Parentes que mal conheço / raízes quase perdidas / profundas... mas tão estranhas / tão distantes / ir ou não ir? / Escapular da tormenta [...]”.

Nesse contexto, as circunstâncias da guerra evidenciam a situação de distanciamento e desenraizamento. Vale destacar que esse fenômeno se manifesta, nomeadamente, na redução do uso das línguas locais entre os habitantes da capital, especialmente das línguas étnicas faladas nas tabancas da Guiné-Bissau, para onde muitos se viram forçados a refugiar-se durante o conflito armado.

No entanto, esse deslocamento involuntário não apenas garantiu a sobrevivência, mas também evidenciou uma ruptura cultural, uma vez que os refugiados se reencontraram com práticas tradicionais que haviam sido progressivamente negligenciadas no meio urbano. “Ficar... nunde coragem? / Partir: / um prato / em casa alheia / força para a vida inteira / Da cama esteira / das tripas coração”. A dualidade presente nesses versos expressa o dilema vivido pelos deslocados, que, apesar da necessidade de sobrevivência, enfrentam o desafio de reconstruir sua identidade em meio à instabilidade. Este regresso forçado às origens, imposto pelas circunstâncias da guerra, revela o impacto do conflito na identidade dos deslocados, conduzindo a uma adaptação cultural compulsória e suscitando uma reflexão sobre o sentido de pertencimento e a continuidade das tradições.

O poema, assim, não se limita a relatar um momento de desespero e deslocamento, mas estabelece um diálogo profundo com a história da guerra e suas repercussões, suscitando reflexões acerca da identidade, do pertencimento e da sobrevivência.

Ao reconstruir poeticamente o contexto da guerra civil, o canto-poema de Semedo reinterpreta o conflito como uma maldição, cuja superação exige um processo de purificação coletiva, recorrendo a símbolos ancestrais e a rituais espirituais para reafirmar a união e restaurar a identidade nacional, como se evidencia no poema que se segue.

BISSAU LEVANTA-SE  
Bissau escutou a sua irmã Guiné  
viu os embrulhos abrirem-se  
ante os seus olhos  
ouviu o discurso proferido  
por um corpo sem cabeça  
lutando contra a morte

Bissau quis levantar-se  
Soergueu-se  
pernas pesadas dormentes  
braços descaídos  
Sozinha não era capaz  
De repente

outras mãos  
 fizeram-na levitar  
 Mãos da Guiné?  
 Sentiu-se leve leve  
 como lã de polon

Três Onças de ar feroz  
 o Porco-formigueiro... matuto  
 a Lebre... astuta  
 o Macaco... ágil  
 o Abutre... persistente  
 a Cabra do mato... elegante e veloz  
 o Lobo... matreiro e tenaz

O Cavalo... ligeiro e vistoso  
 a Jibóia... serpenteante  
 o Hipopótamo... corpulento  
 o Crocodilo... forte e pérfido  
 o Pis-bus... vigoroso e potente  
 o Sapo... saltitão

Oraga... muito rápida  
 Ogubane com a sua destreza  
 Ominga habilidosa  
 Oracuma destemida  
 Onoca com a sua luz

Dabatchiar e Badingal  
 experientes  
 Bakapu felina  
 Badapa arisca  
 Bapusa ativa  
 Baluk possante  
 Babame e Bandika humildes  
 Bamoio Bamedu atentas  
 Batinatch rigorosa

Todos... de fidalgos a servidores  
 viventes da terra  
 do mar e do ar  
 beijaram o chão de braços  
 levantaram os olhos ao céu  
 nas águas do mar molharam as mãos  
 limpavam os rostos

Purificaram  
 com água doce e salgada  
 Bissau e Guiné  
 enquanto sem cabeça  
 o corpo se debatia  
 na agonia

De joelhos no chão  
 juraram todos  
 proteger Bissau e Guiné  
 De costas deitaram-se  
 ergueram Bissau e Guiné  
 pareciam sumaúma  
 mais leves que uma pena

Os irans das djorsons sentiram  
 Guiné e Bissau uma só  
 erguendo-se com vigor  
 reafirmando a sua força  
 ante o corpo  
 finalmente vencido

O corpo sem cabeça  
 sucumbiu  
 cremado  
 As cinzas  
 levadas pelo macaréu  
 De mãos juntas  
 os irans  
 pediram mais força e mais vigor  
 invocaram todas as energias  
 do alto às profundezas do mar  
 e o chão foi abençoado  
 (Semedo, 157 – 159).

No poema apresentado, observa-se o processo de purificação que se concretiza através de um ritual simbólico, no qual forças espirituais e elementos naturais são convocados para resgatar a essência de um país profundamente marcado pelo conflito. A construção literária transcende a esfera política, inscrevendo-se numa poética que mobiliza imagens totêmicas e referências ancestrais como estratégia discursiva para ressignificar a identidade nacional.

Observa-se que Bissau e Guiné são personificadas como entidades que enfrentam o impacto da guerra, simbolizando a fragilidade da nação no período pós-conflito. Bissau, capital do país (Guiné-Bissau), escuta a dor da sua “irmã” Guiné, mas, apesar dos esforços para se reerguer, não o consegue fazer sozinha:

Bissau quis levantar-se / Soergueu-se / pernas pesadas dormentes / braços descaídos  
 / Sozinha não era capaz / De repente / outras mãos / fizeram-na levitar / Mãos da  
 Guiné? / Sentiu-se leve leve / como lã de polon. (Semedo, 2007).

Esta construção literária sublinha a necessidade de união nacional para superar a destruição e restaurar a identidade coletiva. O poema apresenta Bissau e Guiné como entidades separadas, não numa acepção geopolítica real, mas enquanto construção literária que ressalta a interdependência dos elementos constitutivos da identidade nacional.

A evocação dos *Irans*, seres espirituais, bem como dos animais totêmicos, sublinha a força ancestral necessária para romper a maldição e restaurar o equilíbrio perdido. Cada um desses animais representa atributos fundamentais para a resistência e sobrevivência:

Três Onças de ar feroz / o Porco-formigueiro... matuto / a Lebre... astuta / o  
 Macaco... ágil / o Abutre... persistente / a Cabra do mato... elegante e veloz / o



Lobo... matreiro e tenaz / O Cavalo... ligeiro e vistoso / a Jibóia... serpenteante [...] (Semedo, 2007).

Na cosmovisão guineense, os animais desempenham múltiplos papéis nos provérbios e nas *stóirias*, narrativas orais, funcionando aqui como arquétipos que permitem uma reflexão sobre características essenciais à resistência e à identidade coletiva. Assim, a presença do macaco, ágil; da lebre, astuta; do lobo, tenaz; abutre, perseverante; entre outros, transcende a mera representação da fauna local, convertendo-se em elementos-chave na construção poética e na articulação epistêmico-cultural do país.

Segundo o filólogo-linguista guineense e estudioso de literatura Benjamim Pinto Bull (1988), nas *stóirias* descobre-se uma filosofia e uma forma de sabedoria que permitem a transmissão de valores morais e sociais fundamentais, como a justiça, a solidariedade, a hospitalidade e o respeito pela tradição, o qual pressupõe o culto dos antepassados. Essas narrativas também espelham a realidade quotidiana do camponês guineense, incentivando a iniciativa no dia a dia, promovendo a coragem e alimentando um optimismo moderado perante os desafios da vida.

Ao tratar do objetivo das *stóirias*, narrativas orais guineenses, Bull ressalta que os animais que desfilam na galeria das histórias funcionam como representações do homem. Nessas narrativas, é a sociedade humana que se revela, refletindo-se de maneira viva e autêntica, com as suas virtudes e imperfeições. No caso específico da Guiné-Bissau, trata-se da comunidade guineense, especialmente a rural, que é retratada e simbolizada através dessas figuras animais. Percebe-se vertentes recreativa e didática/instrutiva, do ponto de vista da moral, nessas *stóirias*.

Além disso, nomes como Oraga, Ominga, Bakapu, Baluk, entre outros, profundamente ligados à ancestralidade e à espiritualidade, reforçam que a recuperação de Bissau e da Guiné não se restringe ao plano material, mas está igualmente ancorada na dimensão simbólica e identitária. Por exemplo, Bakapu corresponde a uma das linhagens da etnia mancanha, cuja referência totêmica está associada à onça, enquanto Baluk integra outra linhagem desse grupo, tendo o hipopótamo como seu totem (Semedo, 2007). Conforme o historiador, antropólogo, físico e político senegalês Cheikh Anta Diop (2014), essa tradição cultural também se manifesta nos rituais dos povos Sereres, do Senegal, país vizinho da Guiné-Bissau. Segundo o autor, trata-se de uma forma de culto aos antepassados, na qual o totemismo os representa, garantindo, assim, a preservação do vínculo parental com a família. Em suas palavras,

Cada família possui o seu nome totêmico, o de seu antepassado mítico, do seu clã,

ou por outras palavras, do seu géno, mas de base matrilinear. Por exemplo, os guélwar Diouf tem como totem uma espécie de lagarto, chamado Mbosse: estes são os únicos a poder fazer libações para este animal (DIOP, 2014, p. 169).

A purificação de Bissau e Guiné com água doce e salgada representa um ritual de renovação, onde a fusão dos elementos opostos simboliza a reconstrução da identidade coletiva e a necessidade de superar o passado tumultuoso. Este ato remete a uma limpeza espiritual e política, preparando o país e seu povo para um novo começo após os traumas do conflito. No mesmo sentido, o compromisso coletivo é evidenciado pelo juramento solene de proteção a Bissau e Guiné, reforçando a resiliência e a união necessárias para a reconstrução nacional. O gesto de se deitarem e posteriormente erguerem Bissau e Guiné revela o esforço conjunto para restaurar a dignidade e a estabilidade perdidas, como se a força coletiva pudesse inverter o peso da destruição. A metáfora da sumaúma acentua essa transformação, pois, sendo uma árvore imponente e profundamente simbólica na cultura africana, evoca a leveza adquirida após a superação do conflito.

No contexto guineense,

Muitos rituais são necessários para se chegar até os antepassados e as divindades. É conhecido o ritual de inquirir o futuro interpretando o estado das vísceras de um galo ou de uma cabra, costume tradicional de muitas etnias de toda a região. Um outro ritual exige uma cerimónia dedicada aos defuntos e aos *irans* da *djorson*, quando são necessárias certas oferendas: uma caneca de água fria do pote que é deitada ao chão, junto ao totem; um punhado de arroz, seguindo-se uma prece ou *bota fala*. Depois derrama-se um pouco de aguardente e é posta uma manta sobre o totem pelo filho daquela *djorson*, significando que o filho se lembrou que o pai precisa proteger-se do sol, do frio da madrugada e da chuva, assim como ele próprio necessita ser protegido pelos seus mortos (Augel, 2007, p. 192)

Conforme Augel (2007), Odete Semedo preserva a memória e identidade cultural da Guiné-Bissau ao integrar elementos da tradição oral em sua escrita. Suas referências aos totens e rituais evidenciam um esforço para reafirmar as linhagens étnicas e resgatar práticas que correm o risco de se perder com a modernidade. Além de valorizar a diversidade, sua obra reflete o orgulho e a responsabilidade de registrar e fortalecer as raízes do povo guineense.

Neste contexto, Semedo não apenas recria, através da linguagem, um processo de regeneração coletiva, mas também constrói um espaço estético onde memória, espiritualidade e pertença convergem para restaurar a dignidade histórica. A figura do corpo sem cabeça assume um papel central, simbolizando o autoritarismo, os desvios políticos e a desestruturação social, refletindo a ausência de liderança que esteve na origem da guerra civil na Guiné-Bissau. A sua cremação e dispersão das cinzas pelo macaréu simboliza o

encerramento desse ciclo tumultuoso e a possibilidade de reconstrução nacional. Este corpo sem cabeça, enquanto elemento perturbador e poderoso, reflete o caos político e a urgência de romper com um passado violento para viabilizar um novo começo.

Portanto, os símbolos como os animais totêmicos e os *Irans* reforçam a ancestralidade e a identidade cultural, enquanto a purificação final reafirma a esperança num futuro renovado. O poema articula uma diversidade de saberes endógenos, nomeadamente espirituais e históricos, exprimindo a relação profunda entre memória coletiva, resistência e identidade cultural na Guiné-Bissau. Deste modo, para além de constituir uma criação artística, a obra ‘No Fundo do Canto’ assume-se como um repositório de conhecimento ancestral, reforçando valores comunitários e espirituais.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

À luz do percurso teórico-analítico traçado ao longo desta discussão, constata-se que existem múltiplas cosmovisões, conforme são distintas as realidades socioculturais. Há diversas formas de construção de saberes ligadas a diferentes universos de vida humana. Essa diversidade cultural se manifesta na mesma proporção em que se desenvolvem os saberes produzidos por sociedades, como latino-americanas, africanas, europeias, entre outras, evidenciando a riqueza e pluralidade das formas de conhecimento ao longo da história. Os métodos de aquisição de conhecimentos variam conforme os contextos socioculturais, onde as reivindicações de conhecimento são formuladas e articuladas (Kaphagawani e Malherbe, 2002).

Infelizmente, persiste a ausência de reconhecimento da alteridade. O colonialismo e o eurocentrismo têm sustentado uma visão excludente face a formas de saber não ocidentais, promovendo a imposição de uma supremacia epistêmica que associa a ciência ocidental moderna ao único padrão legítimo de produção de conhecimento. Perante tal cenário, impõe-se a urgência de repensar essa abordagem epistêmica por meio de novas perspectivas epistemológicas.

Considerando que o conhecimento é universal, Boaventura de Sousa Santos (2009) propõe a *ecologia de saberes* como alternativa à monocultura epistêmica ocidental, defendendo um diálogo horizontal que reconhece, valoriza e integra diferentes formas de conhecimento, científicos e não científicos, a partir das suas condições específicas de produção. Em rejeição à pretensão universalista ocidental, a qual tende a marginalizar ou silenciar outras cosmovisões epistêmicas não ocidentais, sobretudo as africanas, Mogobe Ramose (2011) propõe o conceito de pluriversalidade. Este conceito afirma a legitimidade de múltiplos sistemas de saberes e filosofias, como as indígenas, aborígenes, africanas, afrodiaspóricas, chinesas, entre outras, e não apenas o modelo ocidental.

Enrique Dussel (2016) propõe a transmodernidade como base epistêmica da Pluriversalidade decolonial, em contraposição à lógica moderna que impõe soluções unilaterais; em seu lugar, defende respostas construídas coletivamente por sujeitos plurais em benefício de todos. Destarte, a perspectiva afrocêntrica propõe uma abordagem epistemológica enraizada no lugar e na experiência dos povos africanos e da sua diáspora. Diante do seu deslocamento histórico e estrutural, defende-se que qualquer análise das suas condições deve partir de uma centralidade africana, reconhecendo os africanos como sujeitos ativos na construção do seu saber, cultura e humanidade (Asante, 2009).

Posto isso, a articulação entre ecologia de saberes, pluriversalidade, transmodernidade e afrocentricidade revela-se como caminho epistemológico necessário para superar a hegemonia epistêmica moderna e instaurar um horizonte de justiça cognitiva verdadeiramente inclusivo, onde múltiplas vozes e formas de conhecer possam coexistir em paridade de dignidade.

Se, pelo seu exotismo tendencioso, a literatura colonial sobre a Guiné-Bissau é marcada por uma visão eurocêntrica e estereotipada da África, reforçando as imposições do Estatuto do Indigenato, que visava eliminar dos nativos os seus valores socioculturais endógenos, constata-se, em contrapartida, que as literaturas da Guiné-Bissau (oral e escrita) estão profundamente enraizadas nesses valores e no sentimento nacional, sendo caracterizadas por uma perspectiva afrocentrada e por se constituírem como espaço de afirmação e emancipação identitária.

A obra ‘No fundo do canto’, de Odete Costa Semedo, destaca-se como expressão literária da memória e dos saberes do povo guineense. Entidades espirituais como os *irans* e *asalmas*, ao lado de elementos simbólicos como o *kabas*, o *panu di pinti*, a *kalma*, o *polon* e o pé de bissilão, entre outros, articulam uma narrativa ancorada na ancestralidade, nas práticas rituais e na valorização da oralidade. Portanto, os seis poemas analisados revelam, assim, um projeto poético que reinscreve uma epistemologia afrocentrada e afirma a pluralidade dos universos epistêmico-culturais da Guiné-Bissau, atravessados por resistência, espiritualidade e reafirmação identitária.

## REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Adaptação da primeira palestra proferida por Chimamanda Ngozi Adichie no TED Talk, em 2009. Disponível em: Chimamanda Adichie: o perigo de uma única história TED Legendado PT-BR (youtube.com).

AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In: SOW, Alpha I et al. **Introdução à cultura Africana**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 95-136.

AMADO, Leopoldo. **Literatura colonial guineense**. (2011). Disponível em: <https://biblioteca.cm-amadora.pt/uploads/ebd8040909e6906560f6669b4b7c86b3.pdf> . Acesso em 15.jul.2025.

AMIN, Samir. **O eurocentrismo: crítica de uma ideologia**. Tradução de Ana Barradas. São Paulo: Lavrapalavra, 2021.

ANDRADE, Maria Margarida de. **Introdução à metodologia do trabalho científico: elaboração de trabalhos na graduação**. 10. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

ARAÚJO, Marta; MAESO, Silvia Rodríguez. **Explorando o Eurocentrismo nos Manuais Portugueses de História**. Estudos de Sociologia, Araraquara, v.15, n.28, p.239-270, 2010

ASANTE, Malefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

ASSIS, Maria Aurinívea Sousa de. Literatura guineense na Unilab - No fundo do canto, de Odete Semedo: uma cantiga de mandjuandadi, um épico da Guiné-Bissau. In: MONTEIRO, Artemisa Odila Candé; LIMA, Ivan Costa (Orgs.). **Unilab 10 anos: experiência, desafios e perspectivas de uma universidade internacional com a África e Timor-Leste no interior da Bahia e Ceará**. V.2 [recurso eletrônico]. Fortaleza: Impreço, 2021.

AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escombros: a literatura guineense e a narração da nação**. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras (UFRJ) 2005. Tese (Doutorado em Literatura Portuguesa, na especialidade das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa).

AUGEL, Moema Parente. “Ami i jidiu di kaneta.” Félix Sigá, trovador guineense do quotidiano. **SciELO – EDUFBA**, 2009. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.7476/9788523211851.15>. Acesso em: 25 set. 2023.

AUGEL, Moema Parente. POSFÁCIO. In: SEMEDO, Odete Costa. **No fundo de canto**. Belo Horizonte: Nandyala, 2007.

BÂ, A. Hampâté. A Tradição Viva. In: **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. Editado por Joseph Ki-zerbo. 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010.

BEIRÃO, Margarida Isabel Melo. Mariazinha em África, de Fernanda de Castro – Representações coloniais. **Universidade de Aveiro**, Departamento de Línguas e Culturas,

2018. Dissertação de Mestrado em Línguas, Literaturas e Culturas.

BENEDICTO, Ricardo Matheus. **Afrocentricidade, educação e poder: uma crítica afrocêntrica ao eurocentrismo no pensamento educacional brasileiro**. 2016. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

BISPO, Érica Cristina. A Poesia de Odete Semedo: Uma Introdução. **Revista Mulemba**, n. 21. v.2. Rio de Janeiro: UFRJ, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/article/view/31266> . Acesso em 16/07/2025.

BLAY, Eva Alterman. Feminismo, Ciência e Poder. Prefácio. In: LOUSADA, Isabel C.; CANTARIN, Márcio Matiassi (org.). **As mulheres no mundo da Ciência e do Trabalho: Reflexões sobre um saber-fazer**. 1. Ed. - Curitiba: Editora Appris, 2020.

BOMBASSARO, Luiz Carlos. **As fronteiras da epistemologia: uma introdução ao problema da racionalidade e da historicidade do conhecimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças dos velhos**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.

BRITTO, Paulo Henriques. O natural e o artificial: algumas reflexões sobre o verso livre. eLyra: **Revista da Rede Internacional Lyracompoetics**, n. 3, 2014.

BULL, Benjamim Pinto. **O crioulo da Guiné-Bissau: filosofia e sabedoria**. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa; Guiné-Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1988.

CÁ, Lourenço Ocuni. A educação durante a colonização portuguesa na Guiné Bissau (1471-1973). **Rev. online Bibl. Prof. Joel Martins**, Campinas, SP, v.2, n.1, out. 2000.

CABRAL, Amílcar Lopes. **A Arma da Teoria Unidade e Luta I**. V1. 2. ed. Lisboa: Editorial Seara Nova, 1978.

CABRAL, Heuler Costa. Expressão cultural nos provérbios tradicionais da Guiné-Bissau: sabedoria e lições de vida. **Revista Áfricae Africanidades**, maio 2019.

CANDIDO, Antonio. **Formação da Literatura Brasileira**. Belo Horizonte: Itatiaia, 8.ed. Volume 1, 1997.

CANDIDO, Maria Regina. A África Antiga sob a ótica dos clássicos gregos e o viés africanista. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 19, n. 30, 2018.

CANTARIN, Márcio Matiassi; NASCIMENTO, Naira de Almeida. **O Mundo Luso-Afro-Brasileiro de Maria Archer: um olhar sobre Brasil, fronteira da África**. São Paulo: Todas as letras, 2017.

CAOMIQUE, Policarpo Gomes. **Virtudes Satanizadas / epistemologias africanas e outros olhares**. 1.ed. São Paulo: Publicações, 2020.

CASTAÑON, Gustavo. EPISTEMOLOGIA E FILOSOFIA. In: **Introdução à Epistemologia**. Proposta de Publicação, maio de 2007.



CARREIRA, António. **Panaria caboverdeana-guineense: aspectos históricos e sócio-económicos**. Instituto Caboverdeano do livro, 1983.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. 16. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.

CHIZIANE, Paulina. **Eu, mulher...: por uma nova visão do mundo**. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

COUTO, Hildo Honório do. A Poesia Crioula Bissau-Guineense. **Revista Brasileira de Estudos Crioulos e Similares**. PAPIA v.18, 2008, p. 83-100.

COUTO, Hildo Honório do; EMBALÓ, Filomena. Literatura, língua e cultura na Guiné Bissau – um país da CPLP. **Revista Brasileira de Estudos Crioulos e Similares**. PAPIA. Brasília: n. 20, 2010.

DA SILVA, Samara Inácio; SILVA, Tiago Nascimento. Entre a Língua do Coração e a Língua Oficial: Resistência e Identidade Na Poética De Odete Semedo. **Revista Guarã-Revista de Linguagem e Literatura**, v. 14, n. 1, p. 86-95, 2024.

DE ALMEIDA CALADO, Karina; FONSECA, Maria Nazareth Soares. Identidade, subjetividade e nação guineense na poesia de odete semedo. **Revista de Crítica Cultural**, v. 1, n. 1, p. 203-223, 2013.

DE ALMEIDA CALADO, Karina. **Memórias da guerra: um diálogo entre poemas de Odete Semedo e o registro fotográfico do conflito armado de 1998-1999, na Guiné-Bissau**. Scripta, v. 20, n. 39, p. 117-129, 2016.

DE CARVALHO, Wellington Marçal. **As feições da guineidade na prosa de Odete Semedo e Abdulai Sila**. Literafro, 2019.

DIOP, Cheikh Anta. **Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e matriarcado na antiguidade clássica**. Coleção Reler África. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

DIOP, Cheikh Anta. **Civilization or Barbarism: An Authentic Antropology**. Chicago: Lawrence Hill Boos, 1991.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo et al. (Ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. CLACSO, Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, 2005.

ELIOT, Thomas Stearns. **Reflexões sobre o Verso Livre**. Disponível em: <https://relogiodagua.pt/wp-content/uploads/2019/04/9789896419165.pdf?srltid=AfmBOoonH4fYNIgFmsnTgKYWk5fNyZzacN6MgSHcpvAbw42Lx1wXN5GP>. Acesso em 15.ago.2025.

Ellis, C., Adams, T. E., & Bochner, A. P. (2011). **Autoethnography: an overview**. Historical Social Research, 36(4), 273-290. Disponível em: <https://doi.org/10.12759/hsr.36.2011.4.273-290>. Acesso em: 25 de jun. 2025.

EMBALÓ, Filomena. **Breve resenha sobre a literatura da Guiné-Bissau**. 2004. Disponível

em: [Breve resenha sobre a literatura da Guiné-Bissau \(didinho.org\)](http://didinho.org). Acesso em: 25 set. 2023.

FINCH III, Charles S; NASCIMENTO, Elisa Larkin. A abordagem afrocentrada no Brasil. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

FONSECA, Maria Nazareth Soares; MOREIRA, Terezinha Taborda. Panorama das literaturas africanas de língua portuguesa. **Cadernos CESPUC de Pesquisa**, v. 16, p. 13-69, 2007.

FONTELLES, Mauro José et al. Metodologia da pesquisa científica: diretrizes para a elaboração de um protocolo de pesquisa. **Revista Paraense de Medicina**, 2009.

FREIRE, Maria Marcela. **A Tradição oral africana e afrodescendente na escola: possibilidades pedagógicas em poemas de Odete Semedo e Conceição Evaristo**. 2016. 72f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em História e Cultura Africana e Afro-brasileira). Departamento de História do CERES - Campus de Caicó, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Caicó, 2016.

FREYRE, Gilberto. **O Luso e o Trópico: sugestões em torno dos métodos e da evolução dos povos luso-tropicais de cultura portuguesa**. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961.

GOMES, William B. Gnosiologia versus Epistemologia: distinção entre os fundamentos psicológicos para o conhecimento individual e os fundamentos filosóficos para o conhecimento universal. **Temas em Psicologia**, v. 17, n. 1, p. 37 – 46, 2009.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016.

HAMLYN, D.W. History of Epistemology. In: **The Encyclopedia of Philosophy**. p. 8-38, 1967

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. 4 ed. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n.80, Março 2008.

HOUNTONDJI, Paulin J. (Org.). **O antigo e o moderno: a produção do saber na África contemporânea**. Luanda: Mulemba; Mangualde: Pedago, 2012.

INJAI, Aramatu. **Marcas da oralidade na escrita dos contos populares da Guiné-Bissau**. Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 2019. Monografia (graduação) - Instituto de Humanidades e Letras dos Malês. JARJU, Abdou.

KAPHAGAWANI, Didier N; MALHERBE, Jeanette G. African epistemology. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 219-229.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação:** episódios de racismo cotidiano. Editora Cobogó, 2020.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades & escritas nas literaturas africanas.** Lisboa: Colibri, 1998.

LEITE, Joaquim Eduardo Bessa da Costa. **A Literatura Guineense:** Contribuição para a Identidade da Nação. **Universidade de Coimbra**, 2014 (Tese de Doutoramento em Letras, área de Línguas e Literaturas Modernas, especialidade de Literaturas dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa).

MAIA, Suzana; DOS SANTOS BATISTA, Jeferson. Reflexões sobre a autoetnografia. **Revista Prelúdios**, v. 9, n. 10, p. 240-246, 2020.

MARQUES SEGUNDO, Luiz Helvécio; CID. INTRODUÇÃO. In: **Textos Seleccionados de Epistemologia e Filosofia da Ciência**. [recurso eletrônico] Organizadores: Rodrigo Reis Lastra Cid; Luiz Helvécio Marques Segundo. Pelotas: NEPFIL Online, 2020.

MBITI, John. O Mal no Pensamento Africano. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v.57, 2001.

MONEGAT, Rualdo. **Introdução à epistemologia.** Universidade Federal do Rio Grande do Sul, instituto de geociências, programa de Pós-graduação em Geociências. Porto Alegre: 2014.

MORENO, Alejandro. Superar a exclusão, conquistar a equidade: reformas, políticas e capacidades no âmbito social. In: LANDER, Edgardo et al. (Ed.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. CLACSO, Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, 2005.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção da África:** Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Mangualde, Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

MUNANGA. Kabenguele. **Negritude:** usos e sentidos. 3.ed. Belo horizonte: Autêntica Editora, 2012. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

NANQUE, Trindade Gomes. **A Representação da Memória Coletiva e da Tradição Oral Bissau-guineense no Conto “Sonéa” de Odete Semedo da Costa.** 2020. Dissertação de Mestrado. Universidade NOVA de Lisboa. Portugal.

NIANE, Djibril Tamsir. **Sundjata, ou, A epopéia mandinga.** São Paulo: Ática, 1982.

NÓBREGA, Álvaro Correia de. A luta pelo poder na Guiné-Bissau. **Universidade Técnica de Lisboa**, Instituto Superior de Ciências e Políticas. Lisboa, 2003.

OLIVEIRA, Rosa Alda Souza de. **Poesia e Revolução:** A Formação Literária Da Guiné-Bissau. Brasília, 2015 (Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília, dissertação para a obtenção do grau de mestre).

ORUKA, H. Odera. **Quatro tendências da atual Filosofia Africana.** In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002.

PIMENTA, Carlos; KAJIBANGA, Victor. Epistemologia dos Estudos Africanos. **Universidade do Porto**, 201-. Disponível em [https://www.fep.up.pt/docentes/cpimenta/textos/pdf/EEA\\_V2.pdf](https://www.fep.up.pt/docentes/cpimenta/textos/pdf/EEA_V2.pdf). Acesso em: 25 mar. de 2024.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo et al. (Ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales = Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, 2005.

PRODANOV, Cleber Cristiano; DE FREITAS, Ernani Cesar. **Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico**. 2.ed. Editora Feevale, 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo et al. (Ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) 2005.

RAMALHO, Christina. Estratégias para leitura da poesia épica. **Revista Interdisciplinar**. Ano IX, v. 21, jul./ dez. 2014.

RAMOSE, Mogobe Bernard. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. **Ensaios Filosóficos**, v. IV, 2011.

RISO, Ricardo. Odete Costa Semedo – No fundo do canto. **Revista África e Africanidades**, Ano I, n. 1, maio, 2008.

ROCHA, Cíntia Campos da. **A problemática do emprego do crioulo guineense e a poesia de Odete Semedo**. UFRJ: Rio de Janeiro, 2013.

SAMY, Domingas Barbosa Mendes. **A escola**. Bissau: Edição da autora, 1993.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2009.

SEMEDO, Odete Costa. **Conferência da Abertura do 13º Congresso Mundo de Mulheres e 11º Fazendo Gênero**, em 2017. Disponível em: [Maria Odete Semedo, conferencista da abertura do 13º FG MM 11 - YouTube](#). Acesso em: 25 de set. de 2024

SEMEDO, Odete Costa. **Guiné-Bissau: história, culturas, sociedade e literatura**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SEMEDO, Odete Costa. **No fundo de canto**. Coleção para ler África, v. 1. Belo Horizonte: Nandyala, 2007.

SERRA, Lilian Paula et al. A “Falescrita” de Odete Semedo. **Revista ECOS**, v. 26, n. 1, 2019.

SILÁ, Adulai; BALDÉ, Adulai; RIBEIRO, Maria de Fátima Maia. Entrevista “A Outra Face

do Escritor Guineense Abdulai Silá”. **Revista do NEPA/UFF**, Niterói, v.14, n.28,2022, p. 233-245.

SILÁ, Aua. **O povo Brame ou Mancanha da Guiné-Bissau**: um estudo sobre ritual fúnebre Toca-Choro (Toka Tchur). 2019. 28 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Humanidades) - Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2019.

SILVA, Ana Cláudia da. **O rio e a casa**: imagens do tempo na ficção de Mia Couto. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

SILVA, Éricka Davillar Alves da. **Línguas e culturas crioulas guineenses**: caminhos de leituras de Odete Semedo. 2022.

SILVA, Monaliza Rios. A Guiné-Bissau no Fundo do Canto: O Tempo/Espaço Pós-Colonial de Odete Semedo. **Cadernos Imbondeiro**. v.1, n.1, João Pessoa, 2010.

SOMET, Yoporeka. A África e a Filosofia. **Revista Sísifo**.v. 1, n.4, novembro, 2016.

SOUZA, Antónia Valdilene Rocha de. **O feminino e o místico como identidade de guiné-bissau na poética de odete semedo “no fundo do canto”**. 2022.

STEUP, Matthias. (I) Epistemologia. In: **Textos Seleccionados de Epistemologia e Filosofia da Ciência**. Pelotas: NEPFIL Online, 2020.

TURÉ, Wilson Miguel. **Epistemologias guineenses em No fundo do canto**, de Odete Costa Semedo. 2022. 23f. TCC- Curso de Língua Portuguesa, Instituto de Linguagens e Literatura, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2022.

VILLAYERDE, Adão et al. Tipos de pesquisa quanto a sua natureza. In: **Fundamentos teóricos e metodológicos da pesquisa em educação** 1.ed. Curitiba: Bagai, 2021.

VILLAYERDE, Adão et al. Tipos de pesquisa quanto aos objetivos. In: **Fundamentos teóricos e metodológicos da pesquisa em educação** 1.ed. Curitiba: Bagai, 2021.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat e Maria Inês de Almeida. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.