

CANTO POÉTICO NO OKÁ ASPECTOS CULTURAIS DO PASSADO E DO PRESENTE EM SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE

Assunção de Maria Sousa e Silva*

Resumo

Este artigo procura analisar poemas da poetisa Conceição Lima que circundam sobre o signo da “sóya” (conto, lenda), em diálogo com os fatos constituintes da história das ilhas são-tomenses. Os poemas se revelam como feixes de memórias dolorosas cujo efeito receptivo faz-se de denúncia à realidade das pessoas mais velhas no contexto atual. Podemos considerá-los como peças poéticas de tal força que seu acento reverbera noutras formas de exploração e intervenção da realidade são-tomense feita pela autora, como o documentário FITXICÊLU – crenças, estigmas e ostracismo. Para a travessia às trilhas do Oká, na perspectiva de diálogo entre poemas e documentário, apoiamos-nos em reflexões sobre memória – arquivo, memória subterrânea, memória e esquecimento, a fim de tratarmos do imaginário que perdura e tensiona o doloroso lugar das pessoas mais velhas acusadas de feiticeiras.

Palavras-chaves: Poema. Memória. Mulher. São Tomé e Príncipe. Feiticeira.

POETIC SINGING IN OKÁ CULTURAL ASPECTS OF THE PAST AND THE PRESENT IN SÃO TOMÉ AND PRÍNCIPE

Abstract

This article tries to analyze poems by the poetes Conceição Lima that surround about the sign of the “soy” (tale, legend) in dialogue with the constituent facts of the history of the são-tomenses islands. The poems reveal themselves as bundles of painful memories whose receptive effect is made of denunciation to the reality of the older people in the current context. We can consider them as poetic pieces of such force that their accent reverberates in other forms of exploitation and intervention of the Sao Tome and Principe reality made by the author, like the documentary FITXICÊLU - beliefs, stigmas and ostracism. In order to cross the Oká tracks, in the perspective of dialogue between poems and documentary, we rely on reflections on memory - archives, underground memory, memory and forgetfulness, in order to deal with the imagery that endures and stresses the painful place of the most old women accused of witches.

Keywords: Poem. Memory. Woman. São Tomé and Principe. Witches.

Recebido em 26/01/2018
Aceito em: 12/02/2018

* Universidade Federal do Piauí (UFPI) / Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Professora Adjunta da UESPI e CTT/UFPI. Doutora em Literaturas de língua portuguesa.

Os velhos são os deuses do mundo.
(Provérbio são-tomense. Domínio Público)

Dois poemas de Conceição Lima, intitulados “A lenda da bruxa” e “Sóya”, contidos no livro *A dolorosa raiz do micondó Poesia (2012)*, podem ser considerados peças poéticas emblemáticas que expõem a presença do fenômeno da feitiçaria como aspecto da cultura são-tomense. O primeiro poema, por exemplo, evidencia a presença das chamadas “feiticeiras” e o impacto ainda causado por sua existência no seio da sociedade são-tomense; o segundo, demarca de maneira mítica, por vezes mística, a existência poética das bruxas e seus ritos, dando ênfase ao seu poder benéfico no aspecto familiar que se estende à sociedade são-tomense, em que elas são representadas como sujeitos com qualidades divinatórias, provocadoras das mudanças necessárias para o povo são-tomense. Nesses termos, os poemas, de certa maneira, ajustam-se ao sentido que o provérbio epígrafe deste artigo delegam aos mais velhos.

Os poemas, construídos pela via memorialística, trazem a lume os fatos traumatizantes de homens e mulheres idosos que ainda vivem sob o signo do estigma de serem feiticeiros(as). A idade avançada e os comportamentos psíquicos não considerados naturais, o andar curvo como também o fato de viverem sozinhos são justificativas para que os velhos carreguem a marca de feiticeiros; conseqüentemente, estão fadados ao abandono pela família e à violência de diversos tipos, dentre eles, a negação de uma vida digna, em companhia de familiares, a usurpação de seus bens, mínimos que sejam, e do lugar social que tradicionalmente lhes era atribuídos pelo saber ancestral e a transmissão de experiências que pudesse guiar novos homens e mulheres.

O poema “A lenda da bruxa” gira em torno da personagem San Malanzo, uma velha, pobre e só. A imagem da personagem se firma no recurso da anáfora, intensificando seu estado de ser solidário e abandonado no percurso da vida, e da reiteração à sua condição social, girando sobre si mesmo, em suas identificações. Sob efeito de pião girando sobre si, redobra o peso da velhice e da pobreza.

San Malanzo era velha, muito velha.
San Malanzo era pobre, muito pobre.
Não tinha filhos, não tinha netos
Não tinha sobrinhos, não tinha afilhados
Nem primos tinha e nem enteados
Ela era muito pobre e muito velha
Muito velha e muito pobre era.
Era velha, era pobre san Malanzo
Pobre e muito velha
Velha e muito pobre
Era velha e pobre
Era pobre e velha
Velha pobre
Pobre velha
Velha
Pobre
Feiticeira.
(LIMA, 2012, p. 44)

O poema funciona como uma peça emblemática. A condição de São Malanzo é a condição do segmento de velhos e velhas em situação de desamparo, inseridos em um processo de exclusão que se inicia no seio familiar e se fortalece na sociedade, sob a negligência do Estado São Tomé. Isto é comprovado na esfera extraliterária com o documentário **Fitxicêlu - crenças, estigmas e ostracismo** (2017), idealizado e desenvolvido por São de Deus Lima, em co-autoria com Gerson Soares, que trata da realidade de violência, banimento e exclusão social das pessoas mais velhas, impedidos(as) de terem casa, lar, acolhimento e dignidade em distintos lugares de São Tomé e Príncipe.

Podemos perceber que o sujeito enunciador se detém no aspecto da descrição, todavia dando ênfase aos adjetivos, pobre, velha, já mencionados, que bem podem acentuar e revigorar a existência positiva dos mais velhos no solo são-tomense, sem que deixe de aludir às visões discriminatórias que acatam esses velhos. Assim, o poema leva-nos a inferir que a personagem não era velha, pobre e só porque feiticeira, mas feiticeira porque velha, pobre e só. Entendendo sob esta última ordem, atentamos para o argumento do documentário e, especialmente, para o depoimento-testemunho de Hermínia, Maria Madalena, Cecília, Mariana Santos (Amélia), Catarina de Barros e Gerônimo Simão “Perigoso”. A predominância de mulheres no documentário **Fitxicêlu – crença, estigmas e ostracismo**, veiculado pela web, indica que as vozes valorizadas são as das testemunhas acusadas de feitiçaria². Elas, quando conseguem falar sobre sua condição, fazem de forma dolorida, porque os primeiros acusadores são seus familiares que as abandonam, acusando-as da prática. Muitas vezes, após anos de violência, os(as) idosos(as) são levados(as) para asilos ou casa de misericórdia e esquecidas(os) pelo Estado, conforme testemunhos a seguir:

Hermínia (Praia Melão – vive em Príncipe durante 39 anos)

Uma moça chamada Nija foi dizer à minha tia que eu sou feiticeira, e que eu era a causa das doenças no seio da família. Quando aqueles dois rapazes filhos da senhora que estava doente chegaram, bêbados e liambados e me viram sentada, um deles deu-me um soco aqui. [...] Outros parentes também parentes deles, deram-me cassetadas na testa. Espancaram-me sem razão. Uma verdadeira feiticeira pode comer a cola de Congo? Uma verdadeira feiticeira pode comer cola do Congo e beber o “contrá”? [...] Como pode lancar contra mim tamanha acusação de feiticeira? Por causa de tudo isso eu quis me envenenar. Mas disseram-me para não fazer porque se a polícia soubesse da minha intenção, eu seria presa. Portanto não sei o que fazer da vida.” (LIMA, 2017).

Maria Margarida

[...] O meu companheiro morreu devido às pancadas. Foi um cunhado meu que me trouxe para cá. Eu morava em Água Porca. Lá, disseram que eu sou feiticeira [...]. Não me dirigiam a palavra, nem a mim, nem ao meu companheiro.

2 O termo faz parte de uma construção histórica que advém da época medieval. Muitos estudiosos se debruçaram sobre o tema. O historiador francês Jules Michelet (1992) demarcou uma linha divisória quanto à receptividade do tema; ao contar a história da feitiçaria, apontou a mulher como centro dessa história, como “fruto da desesperança”, discorrendo sobre as várias identidades de feiticeiras que se foram sucedendo no decorrer dos tempos: de sacerdotisas à “joia delicada do diabo”, detentora de “malícia” e dissimulação. Advém dessas construções o modo como as sociedades reagiram e reagem à presença de mulheres que detém certos poderes místicos, que cultuam a natureza e os seus antepassados.

São de Deus: - A senhor não tem filhos?

- Eu tenho está em Angola (chora). Não me escreve nem faz nada [...]. Não tem notícias minhas. (LIMA, 2017).

Ceciliana

Vim para cá porque meu filho disse que eu sou feitiçeira e fiz atrasar a sua vida. Não tenho mãe, não tenho pai, não tenho família, mas tenho cinco filhos. Então decidi vir para cá e colocar o bem e o mal nas mãos de Deus. (LIMA, 2017).

Mariana Santos “Amélia”

Eles chamam feitiçeira às pessoas que têm certa idade. Dizem, esta senhora é feitiçeira, não se aproximem dela porque ela já é velha e os velhos são feitiçeiros. Eles não me tratam tão mal assim. Só dizem essas coisas. [...] Chamam-me de feitiçeira dói. Não me sinto bem. E eu digo que também eles vão ficar velhos um dia. E digo-lhes que peçam a Deus para chegarem à minha idade. Fico triste. Não me meto com as crianças deles. Agora nem se pode brincar com as crianças. Se brincar com as crianças, é porque é se logo feitiçeira. Se a criança tem febres, diz-se que a culpa é nossa. Portanto, deve-se ficar longe.” [...] São as crianças que me vão buscar água para eu beber. As crianças brincam comigo, gritam pelo meu nome. “Senhora Amélia” Senhora Amélia”. Elas oferecem-me mangas e depois vão embora”. (LIMA, 2017).

Catarina de Barros

Quando vamos a Bombom, as pessoas escondem as suas crianças e chamam-nos de feitiçeras. [...] Chamam-nos todos de feitiçeras, só porque não temos filhos. Não deixam as crianças se aproximarem de nós. Tudo por causa da idade. Quando eu era nova ninguém me chamava de feitiçeira. [...] Quando estive a morar na Trindade, amortinaram-se contra mim, espancaram-me como bem quiseram e a família trouxe-me cá, para a Casa da Cruz Vermelha. Fui espancada na Trindade e ninguém me socorreu. Não morri por vontade de Deus. (LIMA, 2017).

O que provoca tal situação? O documentário reserva espaço para outras vozes da sociedade civil que procuram explicar o fenómeno e suas causas: representantes da igreja católica, da universidade, sociólogo e outros intelectuais, além de mostrar os cuidadores dos velhos nos abrigos da Cruz Vermelha e outras casas de amparo.

Segundo alguns destes, os velhos são estigmatizados e abandonados pela falta de compreensão diante de sua fragilidade física e mental, suas limitações e comportamentos psíquicos no decorrer da idade. Outros procuram as razões no lado emotivo e moral, citam inveja de entes familiares que desejam se apropriar dos bens que os idosos têm, o que não seja através de sua morte. No final do documentário têm se pelo menos quatro casos de espancamento, linchamento e morte ocorridos entre os anos de 1997 a 2015, destacando que apenas dois criminosos foram presos e cumprem pena. Pelos demais crimes, ninguém foi responsabilizado ou condenado.

A realidade dos idosos em São Tomé e Príncipe é um problema social e, como tal, há necessidade de combatê-lo. O caminho possível é a educação. As medidas efetuadas até então não surtiram efeitos. Os desníveis sociais, a pobreza extrema, a falta de assistência aos mais

necessitados e, sobretudo, os desníveis econômicos parecem ser as causas e os fatores que levam uma população de idoso sem perspectiva de mudança de sua condição de sofrimento. Nesse sentido, muitos se vêm propensos a alimentar a crença de que podem encontrar amparo nos rituais de “feitiçaria” a acreditar nas instituições governamentais. Em um determinado momento dos depoimentos, um representante da sociedade civil aponta reflexão para esse campo. O descrédito no governo e a falta de medidas protetivas do Estado estimulam o povo a se fortalecer na antiga crença em rituais, benzimentos e remédios feitos pelos curandeiros como via de salvação.

Poemas e documentário subsistem como “lugares de memória”, consoante as ideias de Pierre Nora (1993). Considerados como uma espécie de “arquivo”, realimentam uma memória intencional, voluntária, cuja função de registro da realidade se intensifica e “redefin[e] sua identidade pela revitalização de sua própria história” (NORA, 1993, p. 17). Recorrer a esses lugares de memória permite acionar a fonte primordial de questionamento sobre o passado de São Tomé e Príncipe que ainda persiste de forma traumática: a acusação de feitiçaria, a violação dos direitos dos idosos e até suas mortes.

Na fala de um dos testemunhos, Sr. Gerônimo Simão, cuja alcunha é “Perigoso” porque visto como feiticeiro, ele diz:

Sou uma vítima do mundo que me chama aquilo que eu não sou. Chamam-me feiticeiro. Mas a minha mãe não me deixou tal herança, nem meu pai, nem os meus avós, nem meus padrinhos. Então me chamam desse nome, tudo porque envelheci. Vieram cá, espancaram-me e se não tivesse sido socorrido, teria morrido”. (LIMA, 2017).

Quando é indagado por que é acusado de feiticeiro por São de Deus Lima, ele responde: “Porque sou velho. Ou talvez porque já não vejo bem. Ou talvez porque ando curvado”. (LIMA, 2017). A explicação do velho Gerônimo se assemelha à das testemunhas quanto à razão das acusações. No entanto a carga de estigmatização sobre as mulheres parece ser maior, por serem alvo contínuo e sofrerem consequências física e psicológica: cegueira, solidão, dificuldades de fala e afetadas por visíveis tramas decorrentes das violências sofridas.

No documentário, as histórias em cadeia formam o quadro de memórias dos velhos pobres (e pretos) da nação são-tomense. Sob esse argumento desnudam-se as ausências de responsabilidades sobre a condição dos(as) acusados(as), o descaso e a negligência do poder público. As histórias de cada velho(a) parecem configurar a lacuna social quanto aos direitos humanos dos idosos, que se perpetua tanto nos países africanos quanto fora deles, inclusive em diversas regiões do Brasil³. Elas são contínuas e descortinam tensões e conflitos sociais, éticos e fortemente econômicos.

3 No Brasil, mesmo com o Estatuto do Idoso, Lei 10741/03, de 1º de outubro de 2003, o índice de violência contra o idoso ainda é agravante. Em 2015, o disque 100 recebeu 62.563 denúncias, um crescimento de 15,8% comparado a 2014, em que houve 54.029. (Banco anual da ouvidoria nacional dos Direitos Humanos – Brasil) (INSTITUTO DE LONGEVIDADE, 2017).

O documentário vigora como um tecido de muitas estampas, em que vozes diversas, com seus distintos pontos de vista, disputam e fazem vigorar o discurso⁴ político, jurídico, religioso, educacional, sociológico e social na ressignificação de tal fenômeno na sociedade são-tomense, a fim de buscar entender ou explicar. Esses discursos muitas vezes parecem situar-se na linha limítrofe entre realidade e ficção, conforme a visão de Paul Veyne referida por Le Goff (2012).

Em paralelo, o poema “A lenda da bruxa” se revela como encenação da memória afetiva em incisiva relação com a memória histórica cujo diálogo com fatos da história recente de São Tomé instala a validade do discurso denunciativo. O discurso denunciativo poético se equivale aos depoimentos dos idosos como mosaico do documentário e assim se apresenta como um sujeito enunciador, porta-voz das mulheres que estão sob a condição de subalternidade. No documentário, as vozes das mulheres tomam lugar intermediadas pela voz da entrevistadora. Tal estatuto de fala quebra momentaneamente o circuito de opressão que as fizeram calar. Porém, podem-se reconhecer os mecanismos que sufocam possíveis mudanças da realidade, visto que as falas das mulheres não são acatadas pelo poder público e nem tampouco ouvidas pela sociedade⁵.

Isso ocorre até mesmo no momento crucial e desesperador de Senhora Hemínia, que, depois de ser espancada, decide morrer tomando veneno. Sua morte é freada por parte de representantes do Estado, a polícia, e soa como obrigatória, não por acolhimento e apoio, mas por coação e assombramento. Os moradores a alertam de que, se ela tentar morrer e a polícia descobrir, ela será presa. É possível inferir, portanto, que o que estava em jogo no alerta da polícia não é a preocupação pela morte de mais uma velha, preta e pobre na sociedade são-tomense, mas pelo aumento do índice de mortos ocorridos na rede acusatória de feitiçaria, revelando a inaptidão do Estado diante dos casos.

O poema “A lenda da bruxa”, publicado cinco anos antes do documentário, em 2012, sob a via da ficcionalização da memória, revela que o eu poético intenciona expurgar as dores das pessoas idosas pobres são-tomenses e traduz a presença positiva desses sujeitos no âmbito da cultura são-tomense. Por outro lado, o documentário se impõe como uma via de exploração da memória individual que também se faz histórico-cultural do povo são-tomense. À medida que consegue expor as experiências dolorosas de solidão, denuncia o estigma e ostracismo na teia social. Em ambos, a perspectiva de humanização dos desumanizados desalinha o *status quo*, delegando aos silenciados a fala e operacionalização do discurso denunciativo em contraposição ao abafamento de traços ritualísticos de crença que sempre existiu no país e em outros cantos do mundo (como lembra o testemunho do bispo Dom Manuel António, da diocese de São Tomé, no documentário).

4 Utiliza-se o termo circunscrito no âmbito dos estudos da análise do discurso (ORLANDI, 1984), com ênfase à relação intrínseca entre linguagem e ideologia, em que o próprio discurso é um “processo social”.

5 O documentário vem sendo divulgado pela rede mundial, porém o Conselho Superior de Imprensa de São Tomé e Príncipe o excluiu do prêmio de jornalismo realizado no final de 2016.

Segundo o bispo da diocese de São Tomé, a crença⁶, “fenômeno primitivista⁷”, intensifica-se na atualidade, rasurando os rastros da tradição em decorrência da desilusão. Diríamos que tal desilusão ocorre do desamparo social, da presunção da técnica, da ciência e das ideologias na ratificação de uma visão dualista da vida entre bons espíritos X maus espíritos. Por outro lado, a reitora Fernanda Pontífice, da Universidade Lusíada de São Tomé e Príncipe, advoga que o ponto crucial é o desvio das normas de conduta preestabelecidas, aquelas esperadas pela sociedade. Segundo ela, “os comportamentos desviantes fazem com que apareça a estigmatização a ponto de levar [os velhos] a serem considerados feiticeiros.”

Relembrando Pollak (1989), podemos depreender que os procedimentos de memória encontrados na instância poética e na documental produzidas por São de Deus Lima recuperam a “memória proibida” e “clandestina”, fazendo-a ocupar (POLLAK, 1989, p. 3) a cena cultural no presente de São Tomé e Príncipe. Pollak diria mais além:

Essa memória “proibida” e, portanto, “clandestina” ocupa toda a cena cultural, o setor editorial, os meios de comunicação, o cinema e a pintura, comprovando, caso seja necessário, o fosso que separa de fato a sociedade civil e a ideologia oficial de um partido e de um Estado que pretende a dominação hegemônica. Uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória, no caso, as reivindicações das diferentes nacionalidades. (POLLAK, 1989, p. 3).

Neste sentido, poemas e documentário revigoram uma:

operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra [...] em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irredutíveis. (POLLAK, 1989, p. 4).

Tais percepções teóricas esclarecem a via pela qual procuramos ler os dois objetos em tela como “lugares de memória” (NORA, 1997). Considerando-se que eles estão alinhados pelo recurso discursivo da memória, será no tronco dos poemas que se recuperará a valorização das crenças são-tomenses em que feiticeiras têm garantido seu lugar e contributo para a sociedade.

Conceição Lima, em seu segundo livro publicado, **A dolorosa raiz do micondó** (2012), retoma a temática da crença popular são-tomense, no poema “Sóya”⁸, trazendo aspectos da

6 Trata-se especialmente dos adeptos dos rituais do curandeirismo, em que se utilizam rezas, benzimentos, utilização e manipulação de ervas para cura das doenças físicas e psíquicas.

7 Reconhecer, ainda no século XXI, a crença popular como “fenômeno primitivista” remonta às antigas concepções sobre bruxarias na Idade Média e condiz com o que assevera Michelet (1992) quanto à feitiçaria como “fruto da desesperança”.

8 Segundo Amarino Oliveira Queiroz (2012), na esteira de Carlos do Espírito Santo (2000), as narrativas orais são-tomenses se distribuem em véssu (os provérbios em forro ou santomé), aguêdê (as adivinhas), os contági (estórias quotidianas contadas durante o dia) e as soias, que são, por tradição, contadas à noite. Além dessas peculiaridades, a soia de São Tomé, conhecida como *swaswa*, em Príncipe, caracteriza-se pelo humor, a malícia e sátira, “numa enunciação que, propositadamente interrompida, permite que outro contador ou outros contadores lhe reestruturem o desenvolvimento e até mesmo o final” (QUEIROZ, 2012, p. 364). Práticas desenvolvidas pelos *griots* da tradição oral que são retomadas ou ressignificadas por autores como Francisco Stockler, Alda Espírito Santo, Fernando de Macedo, Sacramento Neto, Caetano Costa Alegre, Olinda Beja e Conceição

tradição oral de São Tomé e Príncipe. Nesses termos, o título do poema semantiza um tipo de gênero literário corrente no seio da oralidade, visto que sóya remete a narrativas - contos, lendas e fábula criadas e preservadas pelo povo do lugar. A autora assim o faz, numa via de ficcionalização dos relatos, efetuando novas construções de sentido.

Há-de nascer de novo o micondó –
belo, imperfeito, no centro do quintal.

À meia-noite, quando as bruxas
povoarem okás⁹ milenários
e o kukuku piar pela última vez
na junção dos caminhos.

Sobre as cinzas, contra o vento
bailarão ao amanhecer
ervas e fetos e uma flor de sangue.

Rebentos de milho hão-de-nutrir
as gengivas dos velhos
e não mais sonharão as crianças
com gatos pretos e águas turvas
porque a força do marapião¹⁰
terá voltado para confrontar o mal.

Lianas abraçarão na curva do rio
a insônia dos mortos
quando a primeira mulher
lavar as tranças no leito ressuscitado.

Reabitaremos a casa, nossa intacta morada.
(LIMA, 2012, p. 67- 68)

Partindo de uma leitura que relacione o poema “A lenda da bruxa”, comentado anteriormente, as linhas que os cruzam corroboram a reafirmação da existência e da crença aos espíritos do bem e do mal presentes no imaginário popular são-tomense. Por outro lado,

Lima.

9 Segundo Lima, Oká designa mafumeira, árvore associada, no imaginário popular, a forças malélicas, para cuja copa as bruxas desertam à meia-noite, segundo o imaginário popular. (LIMA, 2012, p. 74).

10 Segundo Lima, Marapião é árvore de grande porte a cuja madeira são atribuídas propriedades exorcizantes. (LIMA, 2012, p. 74).

o eu poético procura retomar a memória da tradição benfazeja dos espíritos e sua existência sob a perspectiva de um contributo à nação. Com efeito, a autora justifica o próprio título do livro *A dolorosa raiz do micondó*, no que tange à construção da nação sob o signo da dor e ressignifica os okás e os ritos ao seu redor, como lugares de memória cultural e, especialmente, poética, no sistema literário são-tomense. Desse modo, Conceição Lima, recorre, vinculando-os, a signos caros àquele imaginário popular e à dicção poética feminina, como a de Maria Manuela Margarido, Alda Espírito Santo e mais recentemente Olinda Beja. Okás, em poemas dessas autoras, revelam-se como reafirmação e preservação da memória ancestral e alinham-se a possíveis forma de (re)escrever o país. Delas, como Olinda Beja refere no poema “Prelúdios”:

a palavra florirá para depois coagular nas bocas sedentas do dizer
e da palavra sairá a esperança
a força
a redenção
a palavra será seiva
a exsudar-se da árvore mãe
a penetrar na alma de todos os ilhéus
(BEJA, 2015, p. 19).

Então a concepção do poema de Conceição Lima, que preconiza o nascimento de um “novo micondó”, revela uma escrita ritualística e pedagógica transgressora, cujos procedimentos se efetuam com a incorporação das crenças, dos ritos e costumes, para problematização, questionamento e reflexão sobre as realidades são-tomenses. Assim na relação entre memórias e vivências individuais, o choque de percepção entre sociedade e mais velhos prevalece, poeticamente, sob o desejo de ruptura com visões viciosas e estigmatizantes.

À meia-noite, quando as bruxas
povoarem okás milenários
e o kukuku piar pela última vez
na junção dos caminhos
(LIMA, 2012, p. 67).

Nessa ambiência, o eu poético quebra a visão imperiosa, persistente e dilacerante sobre os corpos de homens e mulheres, velhos e pobres e aponta, pela via atemporal, que o passado está vivo no presente, tempo e espaço, onde todos estão “acossados” pelo quanto ele (passado) pode afetar e mostrar os estilhaços da sociedade são-tomense. Como bem assegura Assman (2011), ao tratar da experiência do passado no Holocausto, via Kosselleck e Nora, contrapondo-se ao primeiro e ampliando o segundo:

Hoje não temos mais que lidar com uma autossuspensão, mas, pelo contrário, com uma intensificação do problema da memória. Isso se deve ao fato de que a memória experiencial das

testemunhas da época, caso não se deva perder no futuro, deve traduzir-se em uma memória cultural da posteridade. Dessa forma a memória viva implica a memória suportada em mídias que é protegida por portadores materiais como monumentos, memórias, museus e arquivos. Enquanto os processos de recordação ocorrem espontaneamente no indivíduo e seguem regras de mecanismos psíquicos, no nível coletivo e institucional esses processos são guiados por uma política específica de recordação e esquecimento. Já não há auto-organização da memória cultural, ela depende de mídia e de políticas, e o salto entre a memória individual e viva para a memória cultural e artificial é certamente problemático, pois traz consigo o risco da deformação, da redução e da instrumentalização da recordação. Tais restrições e enrijecimentos só podem ser tratados se acompanhados da crítica, reflexão e discussão abertas. (ASSMAN, 2011, p. 19).

Parece-nos que o que difere, no caso de São Tomé e Príncipe, é o tempo concomitante, a dizer que o passado persiste, visto que a memória experiencial remete à /e sustenta a memória cultural. Sob outro aspecto, tanto o poema “A lenda da bruxa” e o documentário **FITXICÊLU – crenças, estigmas e ostracismo** evidenciam os corpos como meios em si, atravessados pelo trauma. Essa memória corporizada aciona as lembranças individuais terríveis e, ao mesmo tempo que expõe o ser embotado em si mesmo (no caso das idosas) pelo trauma, ativa e desregula a tentativa de esquecimento por parte da sociedade são-tomense. Temos então diversas e diferentes formas de lembrar e distintos veículos de acionamento das formas de lembrar: poemas e documentário como arquivos; corpos dos testemunhos em memória experiencial e corporizada, e todas deferindo uma vivaz restauração das memórias histórica e cultural.

Diante dessas memórias despedaçadas (ASSMAN, 2011), a arte, a literatura, especialmente, o poema “Sóya”, na poética de Conceição Lima, será aquele que, ao ver a crise instaurada, procura reconstruir um novo paradigma, revelando ao redor do Oká possibilidade de (re)nascimento de novos homens e mulheres.

Há-de nascer de novo o micondó –
belo, imperfeito, no centro do quintal.
À meia-noite, quando as bruxas
povoarem okás milenários
e o kukuku piar pela última vez
na junção dos caminhos
(LIMA, 2012, p. 67).

E esta nova forma de viver há de vir do manuseio das antigas tradições sem as causas e as admoestações que provocaram os traumas.

Sobre as cinzas, contra o vento
bailarão ao amanhecer
ervas e fetos e uma flor de sangue.
(LIMA, 2012, p. 67).

Logo, as árvores micondó e marapião reverberam as metáforas da resistência da cultura são-tomense. No interior dos quintais, reacendem a valoração e a pertinência da vida dos idosos, pobres e, na sua maioria, negros. Essas metáforas respondem ao discurso de violência que permeia a sociedade são-tomense contra os mais velhos e pobres. O espaço ao redor dos *okás* se situam como o lugar da aglutinação de vozes dissonantes silenciadas que o eu poético se coloca como porta-voz.

Rebentos de milho hão-de-nutrir
as gengivas dos velhos
e não mais sonharão as crianças
com gatos pretos e águas turvas
porque a força do marapião
terá voltado para confrontar o mal.
(LIMA, 2012, 67).

Assim, os poemas de Conceição Lima, analisados neste artigo, traduzem um modo de apreensão das memórias que fortalecem o argumento poético discursivo, dialogam com a realidade atual são-tomense, documentada em *Fitxicêlu – crenças, estigmas e ostracismo* e revelam, num movimento sinuoso, o “espelho do atual estado de esquecimento e recalque do inconsciente coletivo, como também uma régua graduada para mensuração desse estado”, conforme assinala Assman (2011) em outro contexto. Por outro lado, os dois poemas e documentário constituem-se discursos de denúncia, gritos de alerta, dispositivos de advertência às autoridades do país sobre os problemas sociais gritantes, que hostilizam, estigmatizam os mais velhos. Do mesmo modo, será no corpo do poema que se anuncia, numa dimensão profética, as condições de mudança: quando “Lianas abraçarão na curva do rio a insônia dos mortos / quando a primeira mulher / lavar as tranças no leito ressuscitado”. Desse modo, o futuro de São Tomé e Príncipe, do povo de São Tomé e Príncipe, parece não escapar do poder místico, nas vivências das crenças que povoam os *okás*.

REFERÊNCIAS

- ASSMAN, Aleida. *Espaço da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Tradução de Paulo Soethe. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.
- BEJA, Olinda. *À sombra do oká*. São Paulo: Escrituras Editora, 2015.
- LE GOFF, Jaques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão.. et. al.. 6ª ed. Campinas, SP: Editora Campinas, 2012.
- INSTITUTO DE LONGEVIDADE. *Saúde e violência contra o idoso começa em casa*. Disponível em: <<http://institutomongeralaegon.org/saude/violencia-contra-o-idoso-comeca-em-casa>>. Acesso em: 13 set. 2017.

LIMA, São de Deus. **Fitxicêlu – crenças, estigmas e ostracismo**. 2 jan. 2017. Disponível em: <http://www.telanon.info/sociedade/2017/01/02/23523/fitxicelu-um-documentario-de-sao-deus-lima/>. Acesso em: mar. 2017.

LIMA, Conceição. **A dolorosa raiz do micondó**. Poesia. Edição especial. São Tomé e Príncipe: Lexonics, 2012.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução Yara Aun Khoury. In: **Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História da PUC -SP**. São Paulo: PUC SP, 1981.

MICHELET, Jules. **A feiticeira**. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Discurso, imaginário social e conhecimento. **Em aberto**, ano 14, n. 61, jan. / mar. 1994. Disponível em: <www.emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/download/1943/1912>. Acesso em: 09 set. 2017.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento e silêncio. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf> Acesso em mar. 2011.

QUEIROZ, Amarino Oliveira. De estórias, passadas, soias e contágis: diálogos entre oralidade e escritura nas literaturas da Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares; CURY, Maria Zilda Ferreira. (Org.) **África dinâmicas culturais e literárias**. Belo Horizonte: Editora PUC MINAS, 2012. p. 364.