

# O espaço do incomunicável em *A árvore das palavras*, de Teolinda Gersão

Inara de Oliveira Rodrigues\*

Centro Universitário Franciscano de Santa Maria, RS



Ver o cultural não como fonte de conflito – culturas *diferentes* – mas como o *efeito* de práticas discriminatórias – a produção de *diferenciação* cultural como signos de autoridade – muda seu valor e suas regras de reconhecimento.

HOMI BHABHA

Em *A árvore das palavras*, de Teolinda Gersão, romance publicado no Brasil em 2004, as contradições e os conflitos da realidade colonial moçambicana são problematizados a partir de um diálogo da ficção com a História permeado de lirismo e estabelecido por vários planos narrativos.

O fio condutor da diegese, entretanto, é tecido principalmente pelas vivências e reflexões de Gita, narradora da maior parte do romance e dele protagonista, sobre sua infância e os desafios da vida adulta: trata-se de uma filha de brancos pobres, criada em meio à cultura negra com a qual se identifica. Nesse processo de identificação, entrecruzam-se sentidos e sensações que, ao afirmarem a riqueza dos valores culturais africanos, desvelam o que se destaca do pensamento de Homi Bhabha, em *O local da cultura* (1998, p. 166), citado como epígrafe: a diferenciação cultural é produzida por práticas discriminatórias, erigindo-se como signos de autoridade.

Dessa forma, a noção de fronteira cultural que se apresenta na narrativa em foco não se constitui em um espaço de encontro, mas demar-

---

\* Doutor em Letras. Professora do Curso de Letras do Centro Universitário Franciscano de Santa Maria, RS. Pesquisadora do Centro de Estudos de Culturas de Língua Portuguesa do Programa de Pós-Graduação em Letras da PUCRS.

ca-se como ponto de clivagem que, contudo, ganha contornos ambivalentes justamente pelo olhar ao mesmo tempo lúdico e crítico da personagem central.

Tal ambivalência é, aqui, privilegiada enquanto conceito-chave para o desenvolvimento desta análise ao pretender-se demonstrar que as concepções do referido autor indo-britânico podem contribuir com o aprofundamento da leitura dessa sensível e relevante obra de Teolinda Gersão.

Para tanto, num primeiro momento (I), são levantadas algumas das principais idéias do capítulo seis e sete de *O local da cultura* que, subsequentemente (II), norteiam a abordagem crítica de *A árvore das palavras*. Por esse percurso analítico, visa-se ressaltar o quanto, na incommunicabilidade de certos significantes nativos (africanos), abre-se o espaço da resistência à dominação colonial.

O capítulo sexto de *O local da cultura* (BHABHA, 1998) – Significados como milagres – com o subtítulo “Questões de ambivalência e autoridade sob uma árvore nas proximidades de Delhi, em maio de 1817”, aponta o emblema do livro inglês como insígnia da autoridade colonial e significante do desejo e da disciplina coloniais:

Há uma cena nos escritos culturais do colonialismo inglês que se repete tão insistentemente após o início do século dezenove [...] que sinto-me obrigado a repeti-la ainda uma vez. É o episódio, encenado nas vastidões selvagens e sem palavras da Índia, da África e do Caribe coloniais, da repentina e fortuita descoberta do livro inglês (BHABHA, 1998, p. 150).

Trata-se, inicialmente, da passagem que descreve o que Anund Messeh, catequista indiano, presenciou na primeira semana de maio de 1817, em um bosque nas proximidades de Delhi: “Ele encontrou cerca de 500 pessoas, homens, mulheres e crianças, sentados sob a sombra das árvores, ocupados [...] em ler e conversar” (BHABHA, 1998, p. 151), sobre o Evangelho traduzido que receberam.

Além do Evangelho, em cópias impressas e manuscritas, lidas pelos indianos, o autor também destaca o livro que Marlow lia no *Coração das trevas*, de Conrad [*Investigação sobre algumas questões de navegação, de Towson ou Towser, de 1902*]; e a releitura do mesmo livro de Towson por Naipaul, jovem de Trinidad, em 1952.

São livros que apontam o triunfo do momento colonialista no primeiro evangelismo inglês e na moderna literatura inglesa: “a descoberta do livro instala o signo da representação apropriada: a palavra de Deus, verdade, arte, cria as condições para um início, uma prática da história e da narrativa” (p. 153). A instituição da Palavra nessas situações é, contudo e também, “um processo de deslocamento, distorção, desvio e repetição” (p. 153).

Antes de dar continuidade a essa última reflexão, no entanto, Homi Bhabha aponta o livro como visão imediata daqueles correlativos ideo-

lógicos do signo ocidental – empirismo, idealismo, mimetismo, monoculturalismo e, nesse sentido, aponta os planos do catecismo de conversão posto em ação pelos evangelistas ingleses como “refinadas tecnologias do poder colonial” (p. 154); o manual de Towson, para Marlow, “transforma o delírio em discurso de interpelação civil” (p. 155), garantindo uma unicidade de intenção da missão civilizatória. E Naipaul, ao citar Conrad, visa desmontar esse discurso imperialista, creditando ao livro inglês também uma palavra de integridade e unidade das intenções colonialistas.

O que Bhabha pretende demonstrar é a ambivalência desse discurso de poder colonialista: “a presença colonial é sempre ambivalente, dividida entre seu surgimento como original e legítima e sua articulação como repetição e diferença” (p. 157).

Nesse sentido, retoma a questão da *différance* de Derrida, entendendo que “a representação da autoridade colonial depende menos de um símbolo universal da identidade inglesa do que de sua produtividade como signo da diferença” (p. 158). Por esse viés, o lugar da diferença e da alteridade, ou o espaço do adversário, dentro do sistema de disposição proposto por Bhabha, “nunca está inteiramente do lado de fora ou em oposição implacável” (p. 159). O que está em jogo é o estatuto da verdade que o discurso colonial coloca em presença através do livro inglês – esta “superfície que estabiliza o espaço colonial agonístico; é esta aparência que regula a ambivalência entre origem e deslocamento, disciplina e desejo, mimese e repetição” (p. 160).

Daí a imagem da transparência discursiva como um filme fotográfico, em que a transparência é também um negativo, processado para a visibilidade através das tecnologias da reversão, da ampliação, da iluminação, da edição e da projeção. Se, assim, a percepção da autoridade implica a visibilidade imediata de suas regras de reconhecimento, tais regras não são imediatamente visíveis: por mais que se tente construir um discurso de “legitimação” que coloque a dominação como uma incontornável via de acesso natural à civilização, o exercício da dominação colonial requer a produção de diferenciações, individualizações: não há como se estabelecer a noção de totalidade e integração quando a parte (corpo estrangeiro colonialista) deve ser representativa do todo (país conquistado), se o direito de representação é baseado em sua diferença radical. “Esse raciocínio duplo e contraditório só se torna visível por meio de uma estratégia de recusa que acabo de descrever, que requer uma teoria da ‘hibridização’ do discurso e do poder [...]” (BHABHA, 1998, p. 162).

Para o autor indo-britânico,

O hibridismo é o signo da produtividade do poder colonial, suas forças e fixações deslizantes; é o nome da reversão estratégica do processo de dominação pela recusa (ou seja, a produção de identidades discriminatórias que asseguram a identidade ‘pura’ e original da autoridade) (BHABHA, 1998, p. 162).

É o hibridismo dos objetos de poder do discurso colonial que torna a presença do poder como algo diferente do que suas regras de reconhecimento afirmam. São exemplos “a inescrutabilidade dos chineses; os ritos inenarráveis dos indianos, os hábitos indescritíveis dos hotentotes” (p. 163).

O hibridismo não é, contudo, um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas, em um jogo de ‘reconhecimento’ dialético: “a especularidade colonial, duplamente inscrita, não produz um espelho onde o eu apreende a si próprio; ela é sempre a tela dividida do eu e de sua duplicação, o híbrido” (p. 165).

Esse processo parcializador do hibridismo é descrito como a metonímia da presença, apresentando-se as diferenças entre o fetichismo e o hibridismo. O primeiro fixa-se em um objeto anterior à percepção da diferença, mas o objeto híbrido conserva a semelhança real do símbolo autorizado, mas reavalia sua presença após a intervenção da diferença. Não há como representar os saberes nativos, as questões que eles colocam e que a Bíblia já não pode responder, por exemplo.

Por isso o desejo do discurso colonial é uma cisão do hibridismo – pois “o valor do caráter subversivo das questões nativas será percebido somente se reconhecemos a recusa estratégica da diferença cultural/histórica no discurso evangélico de Anund Messeh” (p. 169). Por isso, “quando os nativos demandam um evangelho indianizado, estão usando os poderes do hibridismo para resistir ao batismo e colocar o projeto da conversão em uma posição impossível” (p. 171).

Já o capítulo sétimo, “Articulando o arcaico – Diferença cultural e nonsense colonial”, inicia-se afirmando o silêncio da verdade colonial que transforma o triunfalismo imperial no testemunho da confusão colonial. O autor cita as palavras “inoperáveis” de Marlow – “Horror, horror!”; o grito da coruja em Nostromo e o eco escutado por Aziz, em “Passagem para a Índia”.

Esse silêncio desfaz o signo da identidade e da realidade encontrado na obra do império; o que emerge é a linguagem de um nonsense colonial que desloca as dualidades em que o espaço colonial é tradicionalmente dividido: natureza/cultura; caos/civilidade. “Os significantes híbridos não representam o lugar da diversidade cultural, mas sim colocam-se no ponto de ‘esmaecimento’ da cultura” (BHABHA, 1998, p. 179).

Para o que aqui interessa, deve-se sublinhar que a definição de cultura, enquanto um sentido visual transparente e dotado de unidade, é sempre pensada fora da significação da diferença. O significante colonial, no entanto, é um ato de significação ambivalente, dividindo literalmente a diferença entre as oposições ou polaridades binárias através das quais pensamos a diferença cultural. Nesse sentido “as palavras e cenas do nonsense culturalmente inassimiláveis [...] suturam o texto colonial em um tempo e em uma verdade híbridos que sobrevivem e subvertem as generalizações da literatura e da história” (p. 184).

A partir dessas considerações, pode-se, de forma analógica, tecer algumas aproximações entre o sentido da ambivalência e do hibridismo no discurso colonial com certas questões que se apresentam no romance de Teolinda Gersão aqui enfocado.

## - II -

O embate que se estabelece, em *A árvore das palavras*, entre o mundo da cultura dos colonizadores e o dos colonizados, é reforçado por antíteses que se afirmam ao longo da narrativa. Essas antíteses estão presentes, de forma mais imediata, na própria figuração das personagens Lóia, a negra ama-de-leite de Gita e que é também serviçal na casa dos pais da menina, e Amélia, mãe da protagonista, portuguesa pobre, costureira, que sonha com uma vida de riquezas e nunca se adaptou à realidade africana. A primeira, que ocupa a Casa Negra, microcosmo da própria África, é descrita como uma mulher “de vulto corpulento, agigantado, [que] não se coadunava com a leveza dos movimentos nem com a suavidade de seus gestos”.<sup>1</sup> Já Amélia, a senhora esguia da Casa Branca, era capaz de bater na filha, fazer maldades com os animais e tinha o peso das pessoas amargas: “Ela tem o coração pesado, diz Lóia. Só para bater ela tem o coração leve. No mais é pesado” (p. 23).

Outros contrapontos sistemáticos aparecem no texto: luz/treva, amor/ódio, vida/morte, o que poderia, à primeira vista, traduzir binarismos simplistas para os conflitos anunciados na obra. Ao contrário, descortina-se uma rede mais complexa de sentidos na trama, do mesmo modo como são apresentados de forma sensível os registros da infância, vivenciados por Gita a partir dos sentidos como o olhar e o olfato, a vibração corporal, o tato:

E se é verdade que a cozinha era escura, nem por isso se deixavam de ver os objetos [...]. Mas sobre isso passava-se de largo [...], corria-se em direção ao quintal [e] apenas o cheiro e o calor nos guiavam, nos primeiros passos – o cheiro da terra, a erva, a fruta demasiado madura – chegando até nós no vento morno, como um bafo de animal vivo (p. 9).

A memória infantil teria, por certo, a predisposição natural de efetivar registros de sensações muito mais do que reflexões conceitualmente estabelecidas. Além disso, no entanto, o que se opera no texto é a construção de uma imagem da própria cultura africana como similar à pureza dos anos iniciais e mágicos da vida: “África entorpecia-nos, sim, entrava dentro de nós como um bruxedo. [...] Porque então havia, se escutássemos, um equilíbrio no mundo. Cada coisa brilhava com a sua luz e nada invejava às outras” (p. 50).

---

<sup>1</sup> GERSÃO, Teolinda. *A árvore das palavras*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2004, p. 22. Todas as demais citações serão retiradas dessa edição, passando a indicar somente o número das páginas respectivas.

Essa dimensão mágica perpassa as vivências da narradora-protagonista, mais diretamente enfocadas no primeiro e no terceiro (e último) capítulos da narrativa, que apresentam, respectivamente, o universo familiar de Gita e os principais momentos de sua infância; e a sua fase adolescente, com os desafios iniciais da vida adulta. Dessa forma, estabelece-se uma certa circularidade de sentidos entre o início e o final do romance, como se apontará adiante.

Já na segunda parte, são os acontecimentos que marcaram a vida de Amélia que ganham espaço: os desdobramentos de suas desilusões amorosas e existenciais, desde a vida de solteira até o casamento com Laureano, por meio de um anúncio de jornal.

Merece ser destacado, desse momento do texto, o quanto a situação da mãe de Gita é problematizada de forma a serem evitados reducionismos fáceis na aproximação da personagem com o discurso colonialista. Isso porque se trata de uma mulher que, sentindo-se traída pela vida, percorreu uma trajetória contrária ao sonhado conto de fadas de seu imaginário. Como uma Cinderela ao avesso, Amélia, órfã desde criança, foi criada pela madrinha que, “depois da morte do padrinho [...] irritava-se por tudo e por nada com ela [e] parecia sempre zangada” (p. 95). Na verdade, “desde os seis anos que andava a engolir a esmola da madrinha. Era tudo muito bonito, mas ela era pouco diferente da criada” (p. 93).

O texto do jornal, no qual Laureano Capítulo, anunciava seu interesse de casar-se com uma “menina honesta até 25 anos”, acreditando que “para o amor todos os caminhos eram bons, bastava as pessoas terem coração e Deus querer” (p. 91), chegou às mãos de Amélia casualmente: “Até porque em casa da madrinha ninguém lia jornais. O anúncio tinha aparecido por acaso, numa folha que vinha a embrulhar uns sapatos do tio Alfredo, chegado dias antes, de visita” (p. 91). A resposta inicial dada pela pretendente fora redigida tanto pelo sabor de mistério que possuía quanto, principalmente, como maneira de causar ciúmes a seu então namorado, com quem tinha se desentendido. O resultado dessa estratégia não foi feliz, contudo, e Amélia sentiu-se novamente traída pelo destino, embora ainda alimentasse expectativas positivas com relação ao distante enamorado moçambicano. Expectativas que se mostraram frustradas, pois o amor de Laureano e a simplicidade da vida que podia oferecer-lhe não se ajustava aos seus sonhos de grandeza. Diante das casas portentosas da parte rica da cidade, “estava na margem, olhando”; durante a viagem de navio que a trouxera a Moçambique, em meio aos privilégios e ao *glamour* da primeira classe, sentia “aquela dor de ser excluída” (p. 100). Sobre tudo, como costureira em Lourenço Marques, continuava a “ser tratada como criada (nada mudara, nada mudara, desde a casa da madrinha), era tratada como os criados negros [...]” (p. 107).

A contradição de não poder se sentir efetivamente branca, porque pobre, aumentava, assim, sua necessidade de distanciar-se dos negros, de negar os valores africanos; pintava os cabelos de loiro, não admitia a identificação da filha e do marido com a cultura negra, que fazia questão de desprezar e julgar negativamente. Dessa forma e a seu modo, mimetizava a dominação colonial, sem reconhecer sua posição no jogo social da exclusão e, nesse sentido, a diferença cultural é, como afirma Bhabha, o efeito de práticas discriminatórias.

A posição de Gita e Laureano, ao contrário, coloca-os num espaço que pode corresponder, de forma analógica e mais diretamente no que no caso de Amélia, ao sentido de entre-lugar como desenvolvido pelo autor de *O local da cultura*. Eles ocupam a “emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios de diferença [...] [nos quais] o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados” (BHABHA, 1998, p. 20). Isso porque, principalmente pela voz da protagonista, são denunciadas as mazelas sociais que os negros são obrigados a enfrentar, ao mesmo tempo que reconhece a grandeza dos valores africanos:

[...] os que podiam e mandavam iam lá [à missa] para serem vistos, para cumprimentar e serem cumprimentados à saída. [...] era tudo impostura e fingimento, iam lá não para se sentirem iguais aos outros, mas para afirmarem a sua posição de privilégio, e saíam de lá para continuarem a viver da mesma forma, por que haviam de mudar alguma coisa se tudo estava tão bem organizado, eles reinando e os outros servindo, agora e para sempre amém (p. 160-161).

E, no entanto, nenhuma pessoa e nenhuma cultura é melhor que a outra, e também os brancos têm muito a aprender com os negros, digo. Por exemplo, os negros nunca batem nos filhos, trazem-nos junto a si, falam com eles, atravessam juntos o desenrolar das coisas, e as crianças aprendem que há um tempo de trabalho e um tempo de repouso, um tempo de dança e um tempo de sono, há o lugar da vida e o da morte, o da alegria e o da tristeza, o lugar dos humanos e daquilo que é superior a nós e nos ultrapassa (p. 161).

Gita sabe que também está numa posição mais favorável que a maioria dos negros. Depois que Lóia caiu doente e morreu, esvaziou-se a Casa Preta, mas ainda mantinha encontros regulares com as filhas de sua ama-de-leite negra. Pobres, apenas a mais velha queria garantir os estudos da mais nova, e ela, Orquídea, também se esforçava para melhorar sua condição de vida. Não era, contudo, a regra. Muito mais acontecia a proliferação de negros na situação de Zedequias, marido (então viúvo) de Lóia:

Rolando no pó, debaixo do calor. Não chega a ser uma carroça, é uma espécie de carro de mão só com duas rodas, chiando, rua acima. Ele empurra-o, paciente – pé duro, rachado de andar, as veias das pernas grossas como cabos, de carregar sacos na estiva. [...] Digo-lhe adeus, continuo a andar. Ele sorri-me, sem dentes, levantando a mão (p. 175).

Tal reconhecimento da sua situação e da situação dos negros, faz com que Gita tenha consciência da importância da luta política. Já com Laureano aprendera a questionar o governo português: “Há um travo amargo nas frases que te ouço, às vezes. (‘País mal governado. Mal pensado. Lisboa não dialoga com os africanos’)” (p. 46).

A guerra colonial é, igualmente, enfocada no romance:

Então, de repente, rebentou a guerra. Como um terreno minado explodindo. Não foi para ninguém uma surpresa, sabia-se que iria acontecer, já tinha acontecido noutros lugares, mais tarde ou mais cedo ia chegar aqui. Portugal era um país mal governado. Mal pensado. Lisboa não dialoga com os africanos. Ele sempre dissera. E agora aí estava. Disse Laureano. Afligia-nos pensar nos que iriam morrer. De um e outro lado. Mas havia realmente dois lados? Os que chegavam de Lisboa, atravessando o mar, também não queriam essa guerra absurda (p. 163).

Nessa altura da diegese, já Amélia havia abandonado a Casa Branca em direção a outra proposta de casamento também anunciada em jornal: “Mas ninguém foi culpado, nem Laureano, nem eu. Nem ela mesma. Era uma tristeza maior do que nós e mais antiga. Trouxe-a quando chegou, levou-a quando partiu. Ninguém a quebrou. Ninguém foi culpado” (p. 174).

A não culpabilidade das personagens equivale a dos atores sociais e históricos, pois no lugar de definições de culpa, estabelece-se o espaço da luta por sentidos mais humanos para a vida. E, claro, não por acaso, as lutas de independência irrompem quando Amélia deixa de partilhar da realidade africana. Do mesmo modo como coincidem com um novo ciclo de vida de Gita.

Tendo-se apaixonado por Rodrigo, estudante branco, rico, a protagonista experimenta sua primeira e grande desilusão amorosa. Por conta de uma infeliz brincadeira em que dissera que estava grávida, reconheceu nele agressividade e um egoísmo muito próprio dos valores elitistas do pai do rapaz. Ao responder, em carta, o quanto tinha se ofendido com a proposta de aborto feita pelo ex-namorado, escreveu: “Não era verdade. Não há nenhuma criança. Mas se houvesse não serias tu nem teu pai a decidir por mim se viveria. [...] Por acaso pensas que vales mais do que eu?” (p. 183).

Essa clareza com relação às dissemetrias sociais e às práticas discriminatórias são, de certo modo, um legado da cultura africana vivida por Gita:

Isso, entre outras coisas, eu aprendi com África: a pequenez do ser humano, diante da vastidão do que não é humano. Não somos nada, poeira ao vento, silhuetas minúsculas, na imensidão da paisagem.

Basta-nos no fundo muito pouco, porque somos também pouco: matar a fome e a sede e o desejo de sexo, a esteira para dormir e o coração em paz.



Laureano sempre viveu desse modo, e eu compreendo-o. Essa é uma sabedoria milenar (p. 161).

Tal reflexão, no entanto, não se coaduna à idéia de acomodação. Junto com o colega Roberto, ela participa de ações (próprias à sua condição adolescente) pela Independência de Moçambique; do mesmo modo como, pela voz do estudante, reconhece os desequilíbrios e certas injustiças da própria cultura africana, sobretudo no caso da mulher negra:

Trabalham de sol a sol e quando calha são espancadas pelos homens, às vezes casam sem amor, só porque convém à família, e depois a melhor comida é para o marido: quando ele se senta à mesa, ela não se senta com ele, come depois os restos e, se for o caso, também a sogra manda nela e lhe bate. Por isso às vezes acontecem coisas, as mulheres fogem, deitam-se no rio, vão procurar os crocodilos, enforcam-se ou fogem mato a dentro até caírem de fome de sede e de cansaço (p. 163).

Esses paradoxos remetem a uma problematização que estiliza qualquer noção de “pureza” cultural, de tradição como unicidade de um passado que deve ser mantido de forma intocável. Ao contrário disso, o romance instiga uma reflexão sobre o contínuo fazer-se e renovar-se da cultura enquanto processo de representação sempre inacabado. De todo modo, as histórias e ensinamentos que os antepassados africanos contam à sombra de uma árvore frondosa, servem de estímulo para que se reconheça a importância de um aprendizado vivo e pulsante, capaz de permitir novos olhares sobre o mundo. É isso que Gina aprendeu: “[...] sentava-me debaixo da árvore da quintal e falava com o vento e as folhas. A árvore abanava os ramos e eu pensava: a árvore das palavras” (p. 32).

Palavras, porém, que necessitam de disposição anímica para serem ouvidas, o que sua mãe, enquanto vivia na Casa Branca, sempre negou: “Dos negros não sabemos nada, dizia Amélia. Nem podemos procurá-los porque não sabemos onde moram, não têm endereço, vivem em sítios vagos, palhotas iguais umas às outras, no meio de corredores de caniço” (p. 26). Ou ainda: “Os negros e suas mentiras, diz Amélia. Dizem que se chamam José, João ou Joaquim da Silva, mas um dia, por qualquer razão, sabe-se que se chamam Bulande, Panquene, Maimige, Comenhane ou Chinguizo. *Não sabemos nada deles. Nada, nada*” (p. 37 – grifos nossos).

Resguardadas as devidas distâncias e proporções, a incomunicabilidade da cultura negra para essa personagem que encarna o discurso colonial que se pretende autoridade e autorizado, aproxima-se da incompreensão do evangelista em Delhi, em 1817, citado por Bhabha, diante da leitura própria que os indianos faziam do evangelho. Tal incapacidade do discurso colonial, contudo, inscreve o reco-

nhecimento do local da cultura como espaço do hibridismo, que permite a construção de novas estratégias de representação da vida política e social.

Essas possibilidades de renovação são apontadas, no texto de Teolinda Gersão, pelo futuro aberto a Gina e a Moçambique; ela, para poder continuar os estudos, terá que enfrentar a vida “asfixiante” da capital portuguesa (“Vai faltar-me o ar em Lisboa, digo” – p. 188), e o país africano enfrentará as dificuldades de uma reestruturação marcada pelos conflitos de disputa de poder.

De todo modo, abre-se um novo tempo:

[...] é só o começo. Porque [...] alguma coisa me há-de pagar o estudo e garantir a independência.

A independência, repito, fascinada, como se até aí não tivesse percebido que é disso, finalmente, que se trata:

Um dia é-se livre, e já não se depende de ninguém.

[...] eu estou já fora, penso. Independente. Como este país. E ao mesmo tempo que ele (p. 186-187).

Gita sabe que os tios e primas que a receberão e a terão como hóspede (empregada?) em Lisboa não fazem idéia do que seja o mundo africano: “Um mundo que fica para trás. Rios, machambas, savanas, palmares, os grandes espaços, os largos horizontes, e uma árvore que crescia nos sonhos e chegava ao céu – que sabem eles disso, que podem eles compreender?” (p. 188).

Na sua capacidade de fazer-se voz e, ao mesmo tempo, silêncio de resistência, as palavras da árvore africana instauram uma circularidade criadora de sentidos na existência da personagem central: o final abre-se para um novo tempo que dialoga com um passado sempre re-criado. E, nesse sentido, reafirma-se a visão de futuro apresentada por Bhabha: “a crença de que não devemos simplesmente mudar as *narrativas* de nossas histórias, mas transformar nossa noção do que significa viver, do que significa ser, em outros tempos e espaços diferentes, tanto humanos quanto históricos” (1998, p. 352).

## Referências

- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- GERSÃO, Teolinda. *A árvore das palavras*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2004.