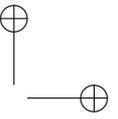
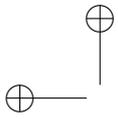


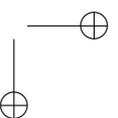
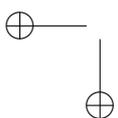
TEXTOS E CONTEXTOS

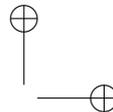
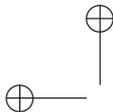
LINGUAGENS SOBRE ÁFRICA





Textos. Contextos
Linguagens sobre África





LUSO**Sofia:**press

Lisboa, 2013

FICHA TÉCNICA

Título: *Textos. Contextos. Linguagens sobre África*

Coordenador: Alberto Carvalho

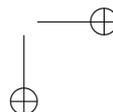
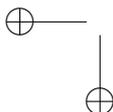
Autores: Alberto Carvalho, Carla Ferreira, Carla Louro, Fernanda Carrilho,
Helena Barrinha, João Lopes Filho, Luís Redes, Maria João Coutinho,
Mariana Boca, Marisa Salvador

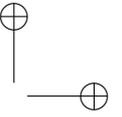
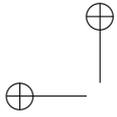
Colecção: Ensaios LUSOFONIAS

Design da Capa, Composição & Paginação: Luís da Cunha Pinheiro
Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras
da Universidade de Lisboa

Lisboa, maio de 2013

ISBN – 978-989-8577-13-9





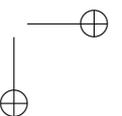
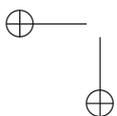
Alberto Carvalho, Carla Ferreira, Carla Louro,
Fernanda Carrilho, Helena Barrinha, João Lopes
Filho, Luís Redes, Maria João Coutinho,
Mariana Boca, Marisa Salvador

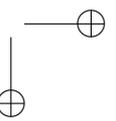
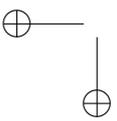
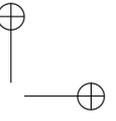
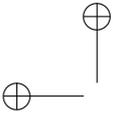
Textos. Contextos
Linguagens sobre África

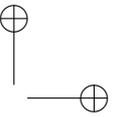
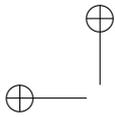
CLEPUL

Lisboa

2013

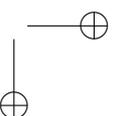
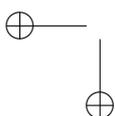


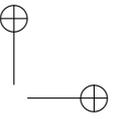
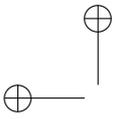




Índice

Alberto Carvalho	
Apresentação	7
Alberto Carvalho	
Introduction	21
Luís Redes	
A leitura d'A Etiópia Oriental de Frei João dos Santos na actual História de Moçambique	35
Fernanda Carrilho	
Imagens da Guiné do século XVII	53
Carla Louro	
A escrita/relato de uma missão ao Daomé	83
Alberto Carvalho	
Sobre literatura oral cabo-verdiana	107
João Lopes Filho	
Cónego António Manuel da Costa Teixeira: Vida e Obra .	159
Helena Barrinha	
Os jornais de Angola na transição do século XIX para o século XX	179
Carla Ferreira	
A conquista da cidade na narrativa de Luandino Vieira .	197
Marisa Salvador	
Imagética surrealista na poesia de Birago Diop	217
Mariana Boca	
O escritor-contrabandista entre dois mundos	227

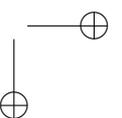
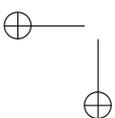


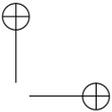


6

Maria João Coutinho

Onde a palavra é música e dança 241





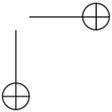
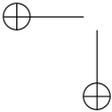
Apresentação

Alberto Carvalho

1. As notícias a respeito de algumas manifestações artísticas e literárias cabo-verdianas, com referência a recitais de poesia promovidos por José Osório de Oliveira, na Lisboa da década de 1940, viriam inesperadamente chamar a atenção para uma nova realidade literária, dita ultramarina, e balizar o que seriam os inícios de uma actividade que em Portugal outros críticos iriam retomar, convertendo-a em ensaios que progressivamente se abririam aos restantes países africanos de língua portuguesa.

Em Cabo Verde, a cena cultural havia-se reanimado na década de 1930, orientada para a instauração de uma modernidade que se pretendia autenticadora (Revista *Claridade*, 1936), no esteio de um realismo muito próprio que a geração literária da década seguinte (Revista *Certeza*, 1944) revestiria de intenções mais sociológicas, para culminar num expresso comprometimento ideológico já imbuído do ideal independentista, em finais da década de 1950 (“Suplemento Cultural”, da Revista *Cabo Verde*, 1958).

E assim em Angola e Moçambique, com objectivos idênticos, onde também foram as cadências geracionais que dinamizaram as respec-

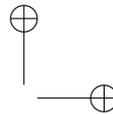
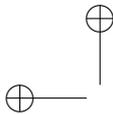


tivas modernidades. Em Angola, é ainda emblemático o impulso do “Movimento dos Novos Intelectuais de Angola”, que se fazia reconhecer pelo lema de matriz brasileira “Vamos Descobrir Angola”, dando origem a uma *Antologia dos Novos Poetas de Angola* (1948). E, desde o início da década de 1940, alguns jornais (p. ex., *A Província de Angola*, *A Tribuna*) cediam espaço às tendências culturais mais diversas, cabendo entretanto às revistas (*Cultura I*, *Mensagem*, *Cultura II*) o incremento do ideal realista de uma literatura de referência social, genuinamente nacional, bem demarcada da ideologia colonial.

E são ainda em Moçambique, uma vez mais, os défices de meios técnicos e o, apesar de tudo, pouco significativo público com hábitos de leitura que justificam ter-se ficado a dever um destacado impulso da modernidade ao protagonismo de jornais e de revistas (p. ex., *Itinerário*, *Msafo*, *O Brado Africano*). E, em todos os casos nacionais, os percursos são similares, porque em situações coloniais afins, evoluindo em pouco mais de uma década da expressiva asserção das identidades nacionais para formas mais contextualizadas de reacção nacionalista, de acordo com as particulares dominantes sociais e forças políticas em cada um dos países.

Por mais argumentos que nas décadas entre 1950 e 1980-1990 os ensaísmos ideológico-militantes tenham entretecido com a finalidade de engrandecerem a pura espontaneidade destas várias modernidades, nem o nível revelado pelas suas qualidades literárias, nem a maturidade dos protagonismos sócio-políticos de que se revestiram, poderão alguma vez ser coerentemente explicados sem a convocação do que por via de regra era então negligenciado, a história (História) e as heranças por ela legadas aos respectivos espaços culturais e literários.

2. Frequentando desde meados do século XV a Costa Africana (cerca de 1440 na Guiné; de 1482 na foz do Zaire; de 1494 em Sofala), mais de quatro séculos decorreram antes da ocupação africana pelas outras potências coloniais europeias (Inglaterra, França, Bélgica e Alemanha), na sequência da Conferência de Berlim (efectivamente a partir de 1885). Embora de ocupação territorial muito limitada e pre-

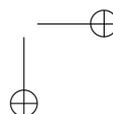
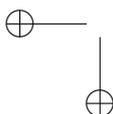


cária (excepto em Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe), admitimos terem sido os quatro séculos de continuada presença portuguesa que terão permitido cumprir, sem imposições imperiais, todas as comuns etapas de encontros e recontros entre os homens portadores de culturas e de civilizações, em contactos recíprocos, centrípetos e centrífugos, entre africanos e europeus.

E insistimos na ideia de estes longos quatro séculos terem sido uma condição propícia para o incremento e ensaio de lentos processos de familiarização. Na prática, terão permitido aos portugueses aculturarem-se e aculturarem no terreno aquilo que importa destacar, o sistema da escrita ao serviço da evangelização, da administração, das actividades mercantis e da vida social, em pleno florescimento em meados do século XIX, como vimos antes do início da ocupação de África pelas outras potências europeias.

Acompanhando o processo colonial desde os seus alvares, a escolarização em português, inicialmente apanágio das Ordens Missionárias, passava mais tarde para a mediação laica em consequência da orientação das políticas pombalina e liberal (respectivamente cerca de 1772 e 1840). Uma vez relançada a instrução primária, que se veria entretanto ampliada para outros níveis de formação (Escola Principal, Liceu), entrava-se num tempo de modernizações também favorável à instalação dos Prelos (1842, Cabo Verde; 1845, Angola; 1848, Moçambique).

Em conjunto, o *Boletim Oficial*, a poesia (de “Almanach”) e a narrativa, em meados do século XIX, e a actividade jornalística que não tardaria a surgir (Angola, 1866; Moçambique, 1868 e Cabo Verde, 1877) constituirão os mais importantes vectores dos ideários de época, de ideologia liberal e obviamente impulsionados por uma estética de modelo romântico. Por definição sensível à representação das individualidades e das identidades nacionais, estes romantismos que colonos e “filhos do país”, negros, mestiços e brancos praticavam, resolveram-se em poéticas que aculturaram as formas e estilos de importação aos conteúdos de cor local e em praxis jornalísticas e literárias da consciência autenti-



cadora. Um dos papéis de maior efeito destes romantismos teria de ser, pois, o agenciamento fundacionista (e comunicativo de ideias sociais e literárias) do sistema da escrita, sobre a base tradicional da oralidade, e o desencadeamento dos sentimentos de nacionalidade que se desenvolveriam activa e reactivamente no século XX.

3. Centro de investigação direccionado para o vasto domínio das literaturas e culturas de língua portuguesa, o CLEPUL inclui naturalmente a área africana que desde há alguns anos tem vindo a situar os seus Projectos, primeiro, no sector da Literatura de Viagens de descobrimento e exploração marítima, de expansão e de exploração territorial e, mais recentemente, no sector histórico-cultural e literário, tal como acima se acabou de delinear, privilegiando os domínios da “investigação” documental e da “formação avançada” direccionada para a orientação de Teses de Mestrado e de Doutoramento.

Os trabalhos que agora se reúnem nesta edição *on line* constituem o ponto de chegada das actividades do Grupo de Investigação 2, centradas no Projecto que teve o seu termo em 2005, e apresentadas como comunicações ao “2.º Colóquio de Literaturas Africanas-Textos-Contextos-Linguagens” (10 de Março de 2006) / “1.ª Quinzena de Cultura Africana – Imagens-Dança-Música” (8 a 22 de Março de 2006). Compreende textos resultantes da investigação documental e do investimento que o Grupo de Investigação vem realizando, como formação avançada, dedicada aos estudantes de Mestrado e de Doutoramento na Área de especialização de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL).

De acordo com os objectivos do Projecto e com a orientação própria dos investigadores por domínios, épocas e temas, os textos são de vária incidência. Três deles integram-se no paradigma da viagem, três privilegiam a área etno e sócio-cultural, três dedicam-se ao estudo temático e cultural de obras literárias e um ocupa-se do diálogo entre formas de arte convergentes.

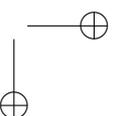
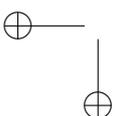
Por ser atributo do Grupo de Investigação 2 os estudos africanos lusófonos, é o paradigma da viagem que nos suscita os primeiros co-

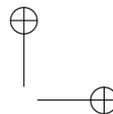
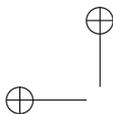


mentários, por prioridade histórica, tendo ainda em atenção o estatuto de ambivalência dos seus textos, por um lado, de autoria de portugueses e, por outro lado, devendo ser encarados (e podendo ser utilizados) na perspectiva de estudos de enfoque africano. De tipo complementar, de épocas sucessivas, estes textos de viagem caracterizam-se pelas respectivas motivações, “missionação”, “comércio” e “diplomacia”. E, como de imediato se deduz das funções que lhe podem ser atribuídas (viagem como texto, pretexto, contexto) por tematização na rede verbal, não é irrelevante que em todos eles pertença à viagem fornecer apenas, ou de modo mais ou menos predominante, os “contextos” gerais onde as histórias se concretizam, conforme a objectivação dos seus motivos prioritários.

Tratando-se de um “género” que se municia com uma amálgama de formas de composição (descrições, relatos, relações, cartas, relatórios, etc.) a literatura de viagens (por mar, por terra) pode ser vista como uma forma de méritos vários que, atendendo à sua ambivalência, não deixa de suscitar humores contraditórios nos espaços sócio-culturais africanos. Tocada por maior ou menor preciosismo de linguagem e de composição, a literatura de viagens terá por certo colaborado na modelagem de categorias (mormente das coordenadas de espaço e de tempo), de estilos, formas e modos que levaram ao enriquecimento da narrativa moderna europeia e, transversalmente, da africana.

Por outro lado, como texto documental (da ordem do verídico), predica-se do atributo de testemunho globalmente credível, mas não raro tocado pelo despeito e pela suspeita. Por despeito, ao ser uma fonte exógena, do “outro” (europeu), indispensável a uma historiografia africana, apta a concorrer com as metodologias que se sustentam do saber de fontes de tradição oral. Por suspeita, ao admitir-se estar ferido de parcialidade europeia e descontextualizado pela exterioridade em relação ao cerne das matérias reportadas. Verdade por verdade, os saberes de tradição oral beneficiam de facto de um horizonte gnosiológico localizado e da compreensão que se ajusta aos contextos próprios, ao passo que as informações escritas se encontram ao abrigo de defor-



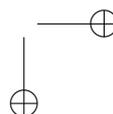
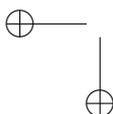


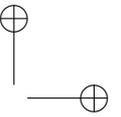
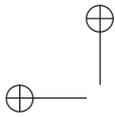
mações induzidas pela passagem dos séculos e pelo subjectivismo dos portadores da informação memorialista.

No texto de viagem que toma por objecto do seu estudo, Luís Redes promove exactamente a questionação de um certo modo de fazer a História moçambicana, ocupando-se entre outros aspectos da manipulação dos postulados metodológicos que associam as informações de fonte de tradição oral aos dados do texto de viagem, *A Etiópia Oriental*, do dominicano João dos Santos. A utilidade da narrativa do missionário (onze anos por terras do actual Moçambique, em finais do século XVI) mede-se pelo que, no seu amalgamar das descrições e da narração, representa a informação coligida, em quantidade e pormenor, sobre a realidade da época. Mesmo que contaminada pelo olhar europeu, a descrição das novidades e das curiosidades do meio ambiente, os apontamentos sobre hábitos e costumes e o relato de conflitos e jogos de poder entre soberanias africanas, e entre estas e os agentes económicos muçulmanos, gentios e cristãos, nem por isso deixam de ser materiais empíricos de inegável valor histórico.

E é em tais pressupostos de substância que o investigador baseia a análise do texto do missionário, para cotejar o referido dever ser objectivo da Historiografia feita por moçambicanos à luz do que nela se fica a dever à deformação ideológica. Um dos tópicos do estudo de Luís Redes consiste em expor como, a um tempo, os historiadores moçambicanos têm necessidade dos dados fornecidos pelo texto e, a outro, o facto de poder ser identificado com o colonizador é motivação bastante para a manipulação das suas informações em nome da ideologia anti-colonialista.

O trabalho apresentado por Fernanda Carrilho (derivado de uma Dissertação de Mestrado) tem por *corpus* dois documentos da segunda metade do século XVII, de Francisco de Lemos Coelho, *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, o primeiro escrito a pedido do Governador de Cabo Verde e o segundo por motivos pessoais. Objectivos distintos, portanto, ambos conotadores do sentido da autoridade, seja do informante do que ao Governador convém conhecer no plano Administra-



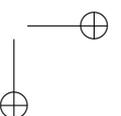
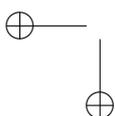


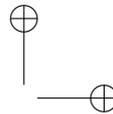
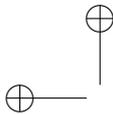
tivo, seja do mercador-autor com preocupações didáticas a respeito de um saber de utilidade geral e da sua divulgação junto de um público que se ia formando cada vez mais interessado pela matéria das viagens.

Neste estudo, o enfoque centra-se nos relacionamentos entre o enunciador autobiográfico e o “outro”, comandados pela imagem que dele forma, tonalizada pela axiologia relacional “estranheza/familiaridade”, não dependente de factores culturais mas antes do modo narrativo de que se pode municiar o autor. Embora de origem portuguesa, mas integrado na elite cabo-verdiana e com a vivência de trinta anos de mercador na Guiné, é verosímil que o autor adopte o plano focal do ser e estar de posse do saber em situação. Longe da descrição apenas sensível à observação externa, ou da notação de dados fornecidos avulsos, o discurso faz-se acompanhar da explicação, interpretação e agenciamento dos factos que, como é de regra, se sabe somente acessíveis (no documento, não ficção) a um narrador que conhece a lógica das acções, vendo-as do lado de dentro dos seus contextos. Daí que, verosimilmente, a imagem do outro não provenha da estranheza, mas antes da compreensão que tira da familiaridade com ele o sentido das diferenças e afinidades, positivas ou negativas.

De finais do século XVIII, a obra *Viagem de África em o Reino de Dahomé*, de que se ocupa Carla Louro, é a narrativa da viagem diplomática do Padre Vicente Ferreira Pires, da Baía ao Daomé, com a missão, fracassada aliás, de celebrar a conversão do rei africano à religião católica e de, a pedido deste ao rei português, firmar o incremento do tráfego de escravos entre aquele país e o Brasil. Acessório embora no devir da narrativa, não deixa no entanto o texto de desmistificar esta actividade mercantil, ao expor a sua dupla face, a um tempo caso de compra (por europeus) e caso de venda de negros (pelo chefes negro-africanos).

No essencial, o estudo de Carla Louro (também devedor de uma Dissertação de Mestrado) move-se no domínio dos procedimentos narrativos de um autor que, no início da narrativa ocupado com as vicissitudes da viagem, vai suprir a falta de assunto, uma vez fracassada a



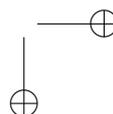
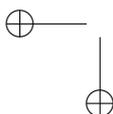


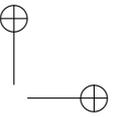
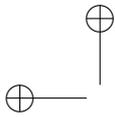
missão, com uma longa expansão descritiva, estilo reportagem, tocada pelo humor. Por mediação do estilo coloquial, os formalismos autobiográficos reforçam a visão de exterioridade da imagem do “outro”, elevada ao nível do aparecer exótico, depreciada pelas considerações racistas, conotando já a ideologia que, emergindo do século das luzes, se iria maximizar ao longo do século XIX até culminar nos discursos que sustentaram a estratégia colonialista.

Dentro da mesma linha historicista, salientamos as particularidades culturais do espaço insular cabo-verdiano, onde as modelagens literárias (distintas das do continente africano que têm por fundo de referência uma milenar tradição oral) se terão desenvolvido em consonância sobre os seus dois registos, oral e escrito, um entregue à criatividade popular e o outro na dependência do aparelho governativo e das actividades económicas ligadas ao tráfico mercantil das rotas do Atlântico entre a Europa, Américas e Ásia. No estudo “Sobre Literatura Oral Cabo-Verdiana” procuramos indagar as raízes tradicionais do conto de registo oral, anotando por entre as diversas temáticas e configurações, de origem europeia e do médio-oriental maravilhoso, a importância do ciclo “O Lobo e o Chibinho” (ou Sobrinho), a nosso ver homólogo, no plano formativo, do aparecimento da língua cabo-verdiana.

A hipótese de que partimos e que defendemos no nosso estudo consiste em admitir que este ciclo de conto misto, de fábula antropomorfizada, poderá ter por base comum as origens sudanesa e europeia da nação crioula e, por sinédoque, a apropriação originária dos dois ciclos anteriores, o africano designado de “A Lebre e a Hiena”, e o europeu, de “O Lobo e o Cordeiro”. Mediante um lento processo de aculturação naturalizante, a evolução levaria à conservação da figura negativa, “Lobo”, e à substituição inovadora da outra, de atributo positivo, “Chibinho” (em vez do “Cordeiro” ou da “Lebre”), por motivações que conjugam o simbolismo positivo da personagem com a sua verosimilhança social, geográfica e ecológica.

Também no seu trabalho João Lopes se ocupa da realidade cabo-verdiana, mas por um escopo antropológico-cultural centrado na bio-

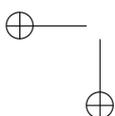


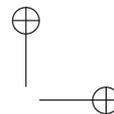
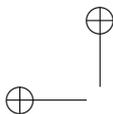


grafia de uma notável figura intelectual da segunda metade do século XIX e das primeiras décadas do século XX. Com efeito, em “Cónego António Manuel da Costa Teixeira: Vida e Obra”, o ensaísta dá uma especial ênfase ao perfil e ao carácter multifacetado do homem, sacerdote (mais tarde afastado das funções eclesiásticas, suspeito de adesão às doutrinas espiritistas), activo colaborador em jornais, de veia bastante polemista, professor, pedagogo, mestre e promotor da língua portuguesa e da literatura.

Com grande soma de dados, o ensaísta destaca em especial, na pedagogia, a elaboração e as virtudes de uma Cartilha das primeiras letras e, no magistério, o lançamento da Associação Cultural Esperança e do colégio Esperança, dedicado a estudos de nível Primário, Complementar e Superior e, sobre tudo o mais, o *Almanach Luso-Africano*, de que foram publicados dois volumes. Ao primeiro, de 252 páginas, de 1895, segue-se um outro, de 1899, que logo se desdobra por 574 páginas. Como João Lopes demonstra, o sucesso de tal projecto conota a sua aceitação pelo horizonte de leitura em todas as partes do mundo que falava e lia em língua portuguesa, assim como a qualidade literária (academizante embora) das colaborações, a competência da organização editorial do empreendimento e, assim, a maturidade da cena literária cabo-verdiana em finais do século XIX.

Em domínio afim se situa a investigação de Helena Barrinha, no contexto de referências histórico-coloniais de início assinaladas, interessada pelo estudo de “Os Jornais de Angola na Transição do Século XIX para o Século XX” (estudo que a ensaísta desenvolve no seu Doutoramento acompanhado pela formação avançada no Grupo de Investigação 2 do CLEPUL). Ao lado das manifestações literárias em poesia, a fundação de jornais e as activas práticas jornalísticas dos angolanos, mestiços, negros e brancos, naturais ou imigrados de Portugal, são por demais elucidativas do empenhamento cívico das burguesias liberais do país que, sob a insígnia da “imprensa livre”, se manifestavam em oposição à imprensa alinhada oficialmente.

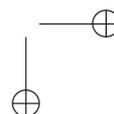
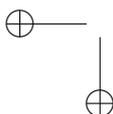


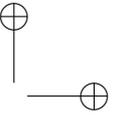


Em resultado de uma minuciosa pesquisa de fontes, o trabalho apresentado pela ensaísta alinha títulos de jornais, nomes, figuras polemitas de tendências várias, temas e assuntos, áreas de interesse, zonas de conflito e afloramentos de querelas ideológicas e políticas. O jornalismo de ideias, o gosto pela polémica e a reacção emocionada de motivação pessoal e nacional contra as ideologias colonial e colonialista são algumas das linhas de uma praxis jornalística agregadora dos muitos sentidos da consciência nacional em formação. E, em termos mais latos, toda esta actividade, com os seus vários fundamentos políticos e económicos, se pode entender também do ponto de vista do seu papel ao serviço da consolidação do sistema da escrita sobre o da oralidade tradicional.

No trabalho de Carla Ferreira (também ele derivado de uma Dissertação de Mestrado), dedicado à literatura angolana, “A Conquista da Cidade na Narrativa de Luandino Vieira”, o próprio título se encarrega de conotar as linhas temáticas do enfoque da leitura, privilegiando o espaço como realidade vivenciada e a sua apropriação por uma escrita de função representativa. A circunstância histórica (inicialmente referida) dos vários séculos de presença aculturante portuguesa em África parece-nos poder iluminar dois factos singulares que, em pano de fundo, este estudo implica, a recorrente origem portuguesa de muitos autores africanos e o tipo de empatia das personagens para com os produtos civilizacionais e sociais engendrados pelo processo colonial.

Distinguindo-se das áreas coloniais francesa e inglesa, onde as ideologias da negritude, no primeiro caso, e do isolamento social, no segundo, se resolveram em temáticas literárias de rejeição dos produtos sócio-civilizacionais europeus, em forma radicalizada “cidade vs campo”, as significações dos textos de L. Vieira, expostas pela leitura analítica da ensaísta, são antes movidas por uma dinâmica de oposições animadas pela regra (e lógica) da apropriação. Dois lugares tópicos contrastivos definem, com efeito, as motivações da ética da conquista da cidade (europeia), em forma de luta pela cidadania contra o regime

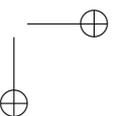
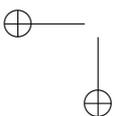




colonialista, pois é disso que se trata nos textos. Assim, é a partir do musseque, o *topos* autenticador socialmente “fechado”, que a passagem da fronteira (ainda fatal para Ricardo) faz de sinalética de abertura à conquista da cidade, cidade que os textos configuram como passado memorialista de vivências infanto-juvenis identificadoras. Como se compreende deste trabalho, o *topos* cadeia, espaço fechado repressivo, enforma a fronteira de onde, simbolicamente, parte um segundo momento da apropriação da cidade, identificado pela luta aberta em direcção ao futuro, à soberania na cidade.

Com idêntica orientação ensaística, de abordagem imanente do texto literário, o estudo de Marisa Salvador, “Imagética surrealista na poesia de Birago Diop”, promove uma leitura da obra de um autor do Senegal (espaço familiar no plano das matrizes etno-históricas de Cabo Verde), interrogando-a a partir de posições teóricas do surrealismo europeu configuradas nas poéticas de Cesariny e Breton. As alusões à influência da cultura francesa sobre Birago Diop e anotação da sua identidade étnica wolof (Jalofo em Zurara) servem de fundo à demarcação da sua poesia bastante sensível à criatividade de inspiração negritudinista.

Em gesto idêntico ao da sua recriação do conto tradicional, B. Diop realiza na poesia um resgate do negro, configurando-o no lugar charneira onde as tradições e a modernidade entram em diálogo (longe do negritudinismo mais radical). Como se compreende pelas alusões da ensaísta às ideias de Senghor e pela identificação das dominantes na poesia de B. Diop, deve-se ao princípio da analogia a base retórica da imagética promotora da convergência entre a realidade interior e as referências ao mundo. Em sentido tradicional, as substâncias do mundo, medidas à escala do homem, concebem-se como um real que une a ordem do empírico ao sobrenatural sem solução de continuidade. Sendo este um real cingido pela lógica do retorno cíclico, podem os antepassados ser invocados na celebração que os concebe como entidades participantes de uma hierarquia de participação divina. Por isso, como se compreende da leitura da ensaísta, as afinidades entre a poética surrealista europeia e a praticada por B. Diop deixam à vista o que, segundo a



lição de Senghor, se pode designar, no autor senegalês, por surrealismo enquanto metafísica e enquanto ontologia existencial, força e expressão vital que se eleva à profundidade da “surréalité” (Senghor).

Como o anterior, também o estudo a que Mariana Boca submete a narrativa de Mia Couto parte de um olhar europeu, mas agora regido por uma orientação problematizante próxima da metodologia pós-colonial. Logo conotado no título, “O escritor-contrabandista entre dois mundos”, o sentido da especulação da ensaísta parte da narrativa de Karen Blixen para estabelecer um paradigma de mediação de escritores da área europeia na postulação de alteridades ideológico-literárias. Em relação a África, esta mediação tende agora a caracterizar-se pela mitificação que se deixa mover pela simpatia conciliadora (como se resgatando da anterior diabolização colonialista do negro), em face da qual, segundo M. Boca, Mia Couto se coloca como paradigma de escrita de criticismo adverso a conciliações.

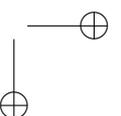
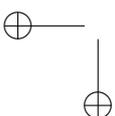
O jogo com os mundos ficcionais e com a linguagem são um ponto de partida da reflexão da ensaísta para assim situar o escritor na cesura crítica dos espaços europeu e africano, porquanto nas suas narrativas o “mediador não controla o mundo”, sendo antes um “instrumento híbrido” da sua realidade. Nesta linha hermenêutica, em *O Último Voo do Flamingo* são detectáveis pela ensaísta duas questões estratégicas, o controlo que os grandes países tentam exercer sobre os pequenos e a reacção opositiva que lhes movem as populações destes, entre si coligadas, numa sociedade politizada pelos interesses do aparelho administrativo. Na leitura da ensaísta, a formalização pós-modernista desta escrita é o mediador literário plausível desta reacção popular, desenvolvida em sequências factuais que convocam gnosiologias fragmentadoras da ordem empírica da realidade. Deriva daí o que interpreta como falhanço dos dois protagonistas (o inquiridor italiano e o intérprete moçambicano) no direccionamento positivo da missão de descobrir a verdade sobre o insólito, à vista de uma ideia que, na forma de máxima, “a história não pode ser controlada, depende do destino cósmico”, se tonaliza do sentido de impasse histórico ocasionalmente deceptivo.



Embora muito vinculada a estudos integrados em “ateliers” de arte africana no espaço moçambicano, Maria João Coutinho privilegia no seu trabalho a reflexão etno-antropológica no sentido expresso em “Onde a Palavra é Música e Dança”. Parte do postulado da linguagem cognitiva nas axiologias entre homem e mundo, na perspectiva teórica de Coseriu, para a consideração dessas relações (homem e mundo) dentro de uma ontologia africana que, cremos, se pode identificar com o essencial da sabedoria africana de Amadou Ampaté Bâ. Bem acima da palavra de uso comum, a linguagem verbal é Palavra, pulsar ontológico que entrelaça outras formas de expressão, lugar onde tudo se torna literatura (cosmogonias, história, genealogias, música, dança), lugar ainda de perpetuação das formas tradicionais identificadas como sabedoria e como vivências de memória.

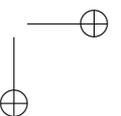
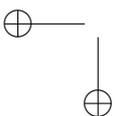
De Seghor, P. Mweng, E. Belinga, P. N’Da e outros se extrai a noção, posta em alto relevo no trabalho da ensaísta, de arte total, onde corpo e gesto entram em harmonia com a música no espaço da festa, do sagrado evocador de génios e antepassados sob a cadência das tamborinações. Os pés, o chão, os movimentos ritmados dos corpos como que elevam a totalidade do ser sensorial (e sensual) até à intemporalidade da repetição no espaço total. A comando dos tambores, corpo e espírito perfazem a totalidade do Uno Cósmico numa epifania do sagrado, ao mesmo tempo que a dança se integra na ordenação ontológica, no caminho do ritual iniciático que, para a investigadora, promove a integração da comunidade na sociedade e, nela, a identificação do outro como um mesmo em nós africano.

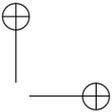
A diversidade dos trabalhos apresentados, expressa no plano das temáticas, dos géneros e das épocas contempladas, conforme a formação e as preferências científica dos investigadores, compagina-se com o princípio de coesão que decorre de uma estratégia de fundo histórico e cultural do Grupo de Investigação 2 do CLEPUL. Do ponto de vista ideológico, as literaturas ditas emergentes são, por via de regra, zelosas da afirmação identitária das suas especificidades nacionais. Do ponto de vista mais abrangente, topolizado no sítio ambíguo onde os





olhares noológico e teleológico se confundem, as literaturas africanas lusófonas como que respondem, ao mesmo tempo, aos parâmetros das suas coordenadas culturais e às abordagens que de dois modos principais as podem interrogar, (i) – por mediação dos contactos da História; (ii) – por rasura das fronteiras que separam e aproximam as culturas ocidentais vizinhas, umas localizadas a Norte, outras a Sul.





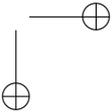
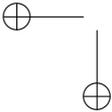
Introduction

Alberto Carvalho

1. News on some Cape Verdian artistic and literary manifestations, namely concerning poetry recitals organised by José Osório de Oliveira in Lisbon in the 1940s, unexpectedly drew attention to a new literary reality, the so-called overseas literature, marking out the beginnings of an activity that other critics in Portugal would later take up and convert into literary criticism which would progressively extend to the other Portuguese-speaking African countries.

In Cape Verde, the literary scene had seen a revival in the 1930s with the setting up of a modernity that claimed to be authentic (*Revista Claridade*, 1936), which opened the way for a very peculiar form of realism that the 1940s' literary generation (*Rev. Certeza*, 1944) would endow with a sociological intent, culminating in an explicit ideological commitment to independence in the late 1950s ("Suplemento Cultural", da *Rev. Cabo Verde*, 1958).

And, with similar goals, the same happened in Angola and Mozambique where it was also up to the different generations to energise their own modernities. In Angola, the "Movimento dos Novos Intelectuais de Angola" (Movement of Angola's New Intellectuals) played



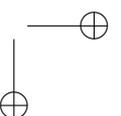
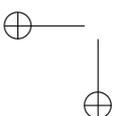


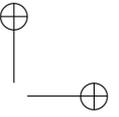
a crucial role in this process; known by the Brazilian motto “Vamos Descobrir Angola” (“Let’s Discover Angola”), the Movement fostered the publication of an anthology of poetry, *Antologia dos Novos Poetas de Angola* (1948). Furthermore, since the early 1940s, some newspapers (e.g. *A Província de Angola*, *A Tribuna*) had made a point of reporting on the different cultural trends, whereas journals (*Cultura I*, *Mensagem*, *Cultura II*) encouraged the development of realism and of a socially-engaged literature, entirely national, and in sharp contrast to colonial ideology.

Likewise, in Mozambique, the poor technical means available and the still hardly significant number of people with reading habits explain why newspapers and journals (e.g. *Itinerário*, *Msafo*, *O Brado Africano*) were decisive in giving impetus to modernity. And, the path is the same for the other Portuguese-speaking African countries, since they were all Portuguese colonies at the time; within a little more than a decade, they all evolved from asserting national identity to more contextualised ways of expressing nationalist feelings bearing in mind each country’s particular social circumstances and political forces.

Despite the many arguments put forward between 1950 and 1980-90 by partisan literary criticism so as to embellish the sheer spontaneity of these modernities there is no way the high literary quality of these texts or the seriousness of the social and political circumstances which gave rise to them can be accounted for without reference to what was usually overlooked at the time, that is, History and its legacy to the respective cultural and literary spaces.

2. Portugal had made incursions into the African coast ever since the middle of the 15th century (*circa* 1440 in Guinea; from 1482 onwards in the Zaire estuary; and from 1494 onwards in Sofala), over four centuries prior to the settlement of the African continent by other European potencies (England, France, Belgium and Germany), in the wake of the Berlin Conference (in effect from 1885 onwards) This four-century old Portuguese presence in Africa, though precarious and confined to very small territories (except for Cape Verde and S.Tomé e





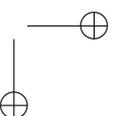
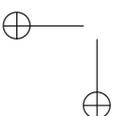
Príncipe) had made it possible, without the constraints of an empire, to go through all the usual stages involved in reciprocal, centripetal and centrifugal cultural exchanges between Africans and Europeans.

Indeed, this four-century span was instrumental in the slow and gradual process of acculturation. In practice, the Portuguese were able to assimilate the local cultures and diffuse *in loco* a writing system in the service of Christianisation, administration, trade and social life, which were flourishing by the mid 19th century, well before other European potencies started colonising Africa.

A feature of the colonial process from the start, schooling in Portuguese was initially done by the religious orders, later becoming a lay task due to Pombaline and liberal policies (respectively around 1772 and 1840). Once primary school education was launched and later expanded into higher levels (Escola Principal, Liceu), a new era of modernisation began which was also favourable to the setting up of *prelos* (publishing houses) (1841, Cape Verde; 1845, Angola; 1848, Mozambique).

All together, the *Boletim Oficial*, the “Almanach” poetry, narrative writing in the mid 19th century, and the emerging Press (Angola, 1866; Mozambique, 1868 and Cape Verde, 1877) would become the most important ideological vehicles of the time, liberal in nature and obviously influenced by Romantic aesthetics. These writings produced by colonisers and “natives of the country” of black, white and mixed race focused on issues of national identity and took on the form of both poetical texts which adapted imported forms and styles to local themes and journalistic and literary *praxis* committed to raising a national awareness. One of their greatest effects would be, therefore, to establish the prevailing importance of writing as the preferred mode of conveying social and literary ideas over oral tradition and to foster the awakening of nationalist feelings which would actively and reactively develop throughout the 20th century.

3. As a research centre whose field of studies concerns Portuguese-speaking literatures and cultures, CLEPUL naturally com-

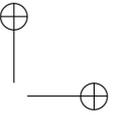
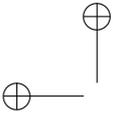


prises an African sector which has for some years now first focused on travel literature linked to maritime exploration and the discoveries, to territorial expansion and exploration and, then more recently, on historical, cultural and literary production, as stated above, with special emphasis on documental research and graduate studies training leading to the writing of MA and PhD theses.

The present online edition includes the papers produced within *Linha de Acção N.º 2* (Research Group N.º 2) concerning the Project completed in 2005 and which were presented at the “2.º Colóquio de Literaturas Africanas-Textos-Contextos-Linguagens” (10/3/2006) / “1.ª Quinzena de Cultura Africana-Imagens-Dança-Música” (8-22/3/2006). These works are the outcome of documental research and the graduate studies training programme involving MA and PhD students working on Portuguese-speaking African literatures.

In agreement with the Project’s aims, researchers have tackled different areas, ages and themes: three of them focus on the paradigm of travel literature, three others deal with ethnic, social and cultural topics; three more concern themselves with the thematic and cultural study of literary works and, finally, one researcher studies the connections between converging art forms.

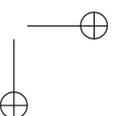
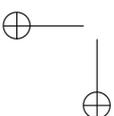
Once *Linha de Acção N.º 2* deals with Lusophone African studies, it makes sense to start by referring to the travel literature paradigm, out of chronological reasons and also because of the ambivalent nature of its texts which, on the one hand, were written by Portuguese authors and on the other, should be studied from an African perspective. Belonging to complementary types and successive epochs, these travel narratives distinguish themselves by their motivations, “religious intent”, “trade” and “diplomacy” And as it can be immediately perceived by the functions which can be attributed to them (travel seen as text, pretext and context) it is relevant that travel literature serves the purpose of providing in a more or less detailed fashion, the general context where the stories take place.



Since this is a “genre” that can take many shapes (descriptions, accounts, reports, letters, etc.), travel literature (by sea or over land) can be seen as having several merits that, due to their ambivalence, cannot help but stir up controversy within social and cultural African contexts. Displaying a higher or lesser degree of rigour in terms of language and composition, travel literature will have certainly contributed to the shaping of categories (above all space and time coordinates), of styles, forms and ways which have contributed to make European modern narrative and, by extension, African modern narrative, richer.

On the other hand, taken as a documentary text (as a true account of facts), travel literature claims to give a wholly credible account of facts, but it is often regarded in a spiteful or suspicious manner: spiteful because it is an exogenous source, reported by “the (European) Other”, indispensable to an African historiography, and which competes with the knowledge conveyed by oral tradition; suspicious because it is a biased account written from a European perspective and therefore decontextualised due to the external point of view adopted in the narration of events. In truth, knowledge conveyed by means of oral tradition benefits from a localised gnosiological horizon and from the understanding that comes from having a first-hand experience, while written record is liable to be altered with the passing of time and due to the subjective interpretation of the person who reports the events.

In his paper on the travel narrative *A Etiópia Oriental*, by the Dominican friar João dos Santos, Luís Redes questions a certain manner of making Mozambican history, mainly focusing on how the methodological postulates that link information conveyed through oral tradition to the narrative under study are manipulated. The importance of this text (whose author spent eleven years, at the end of the 16th century, as a missionary in what is known today as Mozambique) is undeniable as it presents a detailed and extensive account of the reality of the time. Even though told through the eyes of a European, the description of novelties and curiosities, the notes on habits and local customs, and the account of conflicts and power struggles among African kingdoms and

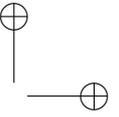


between them and the Muslim, Gentile and Christian traders have an indisputable historical value as factual documents.

Based upon the analysis of João Santos's travel narrative, Luís Redes opposes the necessary objectivity any historiography should display to the ideological distortion of the truth Mozambican historians resort to. He reveals how, on the one hand, Mozambican historians need to make use of the information conveyed through the text under study, but, on the other hand, misrepresent those very facts, as they were narrated by a coloniser, in the name of an anti-colonialist ideology.

Fernanda Carrilho's paper (derived from an MA thesis) focuses on two late seventeenth-century texts by Francisco de Lemos Coelho, *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*; the former of these writings was commissioned by the Governor of Cape Verde and the latter was written at the request of the author's relatives. Despite their different aims, both texts denote the author's vast knowledge and great competence on the topics he is writing about: he provides the governor with an accurate account of all a ruler should know in administrative terms, and, acting as the merchant-author, he is concerned with conveying useful knowledge and informing a public with a growing curiosity about travel adventures, shipwrecks, and uncharted territories.

This study centres round the relationships between the autobiographical author and the "other", namely the image the author conveys of the other, which is coloured by the "strangeness/familiarity" relational axiology and which does not depend on cultural factors but rather on the adopted narrative mode. Of Portuguese descent but making part of Cape Verde's elite, Francisco de Lemos Coelho, a merchant in Guinea for thirty years, rightfully adopts the point of view of someone who knows what he is speaking about. Far from a description based on external observation or loose facts, his account provides a detailed explanation and interpretation of events that is usually only accessible to a narrator who is familiar with the context, that is, to someone who is an insider. Therefore, the image conveyed of the "other" arises not

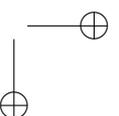
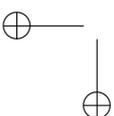


from the notion of strangeness but rather from the understanding, due to being familiar with it, of the differences and similarities, positive or negative.

Dating from the end of the eighteenth century, *Viagem de África em o Reino de Dahomé*, which Carla Louro tackles in her paper, gives an account of Padre Vicente Ferreira Pire's diplomatic trip from Baía to Dahomey (present-day Benin); the Portuguese priest's mission (which failed) was to celebrate the conversion of the African king to Catholicism and negotiate the terms of the slave trade between Dahomey and Brazil, acting upon a request made by this African king to the Portuguese king. Though secondary to the unfolding of the narrative, the text demystifies the slave trade, exposing its double status, that of the buying of slaves (by European slave traders) and of the selling of black slaves (by African tribal chiefs).

Essentially, Carla Louro's paper (also derived from an MA thesis) addresses the narrative strategies of an author who starts out by describing the vicissitudes of the trip and later, once the mission has failed, makes up for the lack of subject matter by providing a long and humorous description of events. Characterised by a colloquial style, the autobiographical formalism reinforces the outsider's image of the "other" who is seen as exotic and is belittled by racist comments, in an anticipation of the ideology which, emerging from the Age of Enlightenment, would develop throughout the nineteenth century and culminate in the rhetoric supporting colonialist strategies.

Within the same historicist approach, reference should be made to the cultural features of the archipelago of Cape Verde where literary manifestations (distinct from the ones of the African continent which are based on a century-old oral tradition) have developed in agreement with its two registers, oral and written, the former at the hands of popular creativity and the latter, at the hands of governmental administration and economic activities linked to the Atlantic trade routes between Europe, America and Asia.

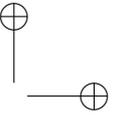
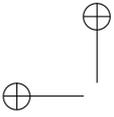


In his paper “Sobre Literatura Oral Cabo-Verdiana”, Alberto Carvalho inquires into the origins of the oral tradition of storytelling, underlining the importance of the cycle “O Lobo e o Chibinho” (or “Sobrinho”), which in his view is homologous with the emergence of Cape Verdian language, with reference to European and Middle East fantastic tales.

Alberto Carvalho defends that this cycle of storytelling, and of anthropomorphic fable, may be based upon both the Sudanese and European origins of the Creole nation and, by synecdoche, on the appropriation of two previous cycles, the African one, “A Lebre e a Hiena” (“The Hare and the Hyena”), and the European one, “O Lobo e o Cordeiro” (“The Wolf and the Lamb”). By means of a slow acculturation process, the negative character, the “Lobo”, was kept but the original positive character (the “Cordeiro” or the “Lebre”) was replaced by a new character, “Chibinho”, so as to lend him more verisimilitude in social, geographical and ecological terms.

In his paper, João Lopes also touches upon Cape Verdian reality but he centres on an anthropological and cultural perspective and focuses on the biography of a remarkable intellectual figure from the second half of the nineteenth century and the first decades of the twentieth century. Indeed, in “Cónego António Manuel da Costa Teixeira: Vida e Obra”, João Lopes stresses the profile and multifaceted personality of the man, priest (later barred from performing ecclesiastical functions on the grounds of his alleged support of clairvoyant doctrines), regular contributor to newspapers with highly controversial writings, teacher, pedagogue, and scholar, very knowledgeable about Portuguese language and literature.

Concerning the Cónego’s role as a pedagogue, special mention is made to the outstanding qualities of the primer he wrote and to the setting up of *Associação Cultural Esperança* and the *Esperança* School, where basic, complementary and higher education teaching was conducted, and, above all, to the *Almanach Luso-Africano*, of which two volumes were published: the first one, with 252 pages, in 1895, and the

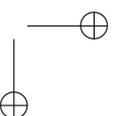
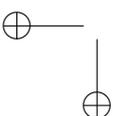


second, with 574 pages, in 1899. As shown by João Lopes, the success with which this project was met indicates how well accepted Cónego António Manuel da Costa Teixeira was within the Portuguese-speaking world of educated readers, and attests to the literary (though scholarly) quality of his writings, as well as his highly competent work in editorial terms, all speaking in favour of the superior status Cape Verde's literary scene had achieved at the end of the nineteenth century.

Helena Barrinha also centres her research work around historical and colonial issues, and focuses on the study of the Angolan press in late nineteenth and early twentieth centuries (as part of the work she is developing with a view to her PhD and within CLEPUL's research unit "Área 2"). Alongside poetic manifestations, the emergence of newspapers and active journalism practices carried out by Angolans, of black, white and mixed race, natives of the country or colonisers, clearly demonstrate how civically engaged the liberal bourgeoisie was: claiming to represent the "free press", they opposed the press officially aligned with the Establishment.

The result of extensive research, Helena Barrinha's paper, "Os Jornais de Angola na Transição do Século XIX para o Século XX", brings to light names of newspapers, columnists from different political quadrants, topics and themes, clashing and converging interests, and political and ideological disputes. The journalism of ideas, a taste for controversy and the inflamed reaction against colonial and colonialist ideologies are some of the features that characterised this type of journalism which congregated the many manifestations of an emerging sense of national identity. And, within a wider context, this whole activity, with its different political and economic reasons, has also contributed to the development and consolidation of the system of writing over that of oral tradition.

Carla Ferreira's paper (also derived from an MA thesis), "A Conquista da Cidade na Narrativa de Luandino Vieira", focuses on Angolan literature. As the title itself clearly shows, the theme of this paper is the analysis of the conquest of the city in Luandino Vieira's narratives.

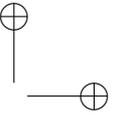


The fact (already mentioned) that the Portuguese presence had been felt in Africa for several centuries seems to account for two particular underlying aspects that this study implies: the recurring Portuguese bloodline of many African authors and the empathy of the characters with the civilisational and social products resulting from the colonial process.

Unlike the French and English colonial systems where the Negritude ideologies, in the former, and social discrimination, in the latter, were conveyed in literary terms by means of a rejection of European civilisational and social products, in the radicalised form of “city vs. countryside”, L. Vieira’s narratives display a set of oppositions determined by the logic of acculturation.

Indeed, two topical places define the motivations of the ethics of the conquest of the (European) city, as a means of the struggle for citizenship and against the colonialist regime. Therefore, it is from the *musseque*, the socially “closed” *topos*, that the crossing of the border (still fatal to Ricardo) signals the beginning of the conquest of the city, a city that is depicted in the texts as the place of childhood and adolescent memories. As can be seen in this study, the prison *topos*, an enclosed repressive space, represents the frontier from where, symbolically speaking, a second moment of appropriation of the city springs, identified as an open struggle for a better future, that of sovereignty over the city.

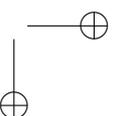
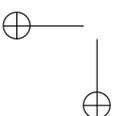
Equally based upon the analysis of the literary text, Marisa Salvador’s paper, “Imagética surrealista na poesia de Birago Diop”, addresses the work of an author from Senegal (a well-known context within the ethnic and historical matrices of Cape Verde), using European surrealism as displayed in Cesariny’s and Breton’s poetical works as a theoretical framework. The allusions to the influence of the French culture over Birago Diop and to this author’s Wolof ethnic identity (Jalfo in Zurara) characterise his poetry which is to a great extent inspired by the Negritude ideology.

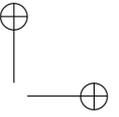
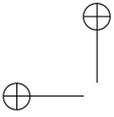


As with his recreation of traditional tales, B. Diop conveys through his poetry a new empowering image of the black man, placing him at the centre of the dialogue between tradition and modernity (away from extreme Negritudinism). As can be seen by the reference made by Marisa Salvador to Senghor's ideas and the main themes in B. Diop's poetry, analogy underlies the rhetorical basis of the imagery that conveys the convergence between the poet's inner and outer worlds. In a traditional sense, empirical reality, as seen on a human scale, takes on the shape of a real universe that combines empirical and supernatural elements in a continuous manner. This being a real bound by the logic of cyclic repetition, ancestors can be revered in a celebration that sees them as deified beings. Therefore, as shown by M. Salvador's analysis, the similarities between European surrealist poetry and B. Diop's poetry highlight what, according to Senghor, may be called, regarding the Senegalese author, "surrealism" as metaphysics and as existential ontology, a vital animic strength which rises to the level of "*surréalité*" (Senghor).

Like the previous study, Mariana Boca's paper on Mia Couto's narratives adopts a European point of view but one that now assumes an approach similar to that of post-colonial methodology. In her paper, "O escritor-contrabandista entre dois mundos" ("The writer-smuggler between two worlds"), Mariana Boca resorts to Karen Blixen's narratives to set up a mediation paradigm of the writers with a European background who put forward ideological and literary alterities. Regarding Africa, this mediation appears now to characterise itself by a mythification marked by a conciliatory attitude (detaching itself from the previous colonial diabolical image given of the black man), in the face of which, according to M. Boca, Mia Couto positions himself as the representative of a certain type of critical writing wholly opposed to conciliation.

Mia Couto's play with words and with different fictional worlds is the starting point for the analysis made by M. Boca who places the writer between European and African contexts, because in his narra-

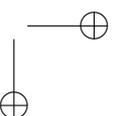
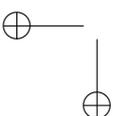


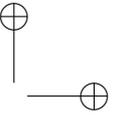


tives “the mediator does not control the world”; instead, he is a “hybrid instrument” of his reality. Along this hermeneutic line, in *O Último Voo do Flamingo*, two strategic questions are made apparent, according to M. Boca: on the one hand, the control big countries try to exert over small countries; on the other hand, the opposition put up by the inhabitants of those small nations, which unite against big countries, in a society highly politicised by the interests of the Establishment. In Mariana Boca’s view, the formal organisation of this type of writing is a plausible literary mediator of this popular opposition, developed by means of a series of events that call upon gnosologies that fragment the empirical perception of reality. As a consequence, M. Boca believes the two protagonists fail in their mission to disclose the truth about the uncommon events because history cannot be controlled, it depends on cosmic fate”.

Although very much involved in studies within workshops devoted to African art in a Mozambican context, in her paper “Onde a Palavra é Música e Dança” (“Where the Word is Music and Dance”), Maria João Coutinho focuses on ethno-anthropological issues. Adopting Coseriu’s theoretical framework concerning cognitive language in the axiologies between man and the world, she engages in a discussion of those relations (man/world) within an African ontology which, in our view, can be related to Amadou Ampaté Bâ’s teachings. Much more than everyday words/vocabulary, verbal language is the Word, an ontology which combines other forms of expression, a place where everything becomes literature (cosmogonies, history, genealogies, music, dance), a place where traditional forms such as wisdom and living memory are perpetuated.

As highlighted in this paper, from Seghor, P. Mweng, E. Bellinga, P. N’Da and others comes the notion of total art, where body and gesture harmonise with music in a sacred celebration that invokes divinities and ancestors to the sound of the drums. The feet, the sacred ground beneath the feet, the bodies’ rhythmic movement seem to elevate the

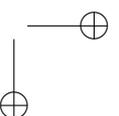
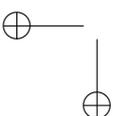


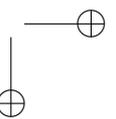
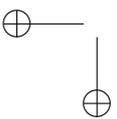
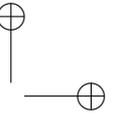
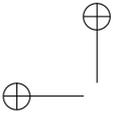


whole sensorial (and sensual) being to intemporality, to never-ending repetition, in global space. To the sound of the drums, body and soul become one, the Cosmic One, in an epiphany of the sacred while, simultaneously, dance becomes part of the ontological order, in an initiation ritual which, according to Maria João Coutinho, fosters the integration of the community in society and, within it, the identification of the “other” as the one that exists in “us” with an African identity.

The different papers included in this online edition reflect the researchers’ own scientific interests, as can be seen through the various themes, genres and epochs under study, and adequately fit into the field of studies (literary and cultural historiography) adopted by “Área 2 do CLEPUL”.

From a more general point of view, where the noological and teleological perspectives mix, Portuguese-speaking African literatures seem to respond, at the same time, to their cultural coordinates parameters and to the approaches which call those parameters into question: (i) through History’s contacts; (ii) by abolishing frontiers which separate or bring closer neighbouring western cultures, some located to the north, others to the south.







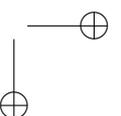
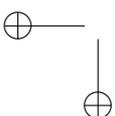
A leitura d'*A Etiópia Oriental* de Frei João dos Santos na actual História de Moçambique

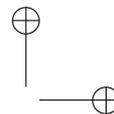
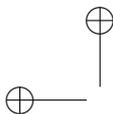
Luís Redes

A literatura de viagens da expansão portuguesa dos séculos XVI ao XIX tem, como se sabe, um âmbito muito diversificado de géneros textuais, já devidamente classificados em termos literários por vários especialistas, entre os quais, destaco, por melhor o conhecer, o professor Alberto Carvalho. *A Etiópia Oriental* de Frei João dos Santos¹ é o relatório duma viagem realizada com o objectivo de cumprir uma longa missão de evangelização.

O meu interesse por este texto resulta de a minha formação universitária inicial ter-se realizado no Departamento de História da Universidade Eduardo Mondlane e por ter trabalhado em Moçambique na elaboração de programas e manuais de história para o ensino básico

¹ Frei João dos Santos, *Etiópia Oriental*, (Dir. e coment. de Luís de Albuquerque; transcrição em português actual de Maria da Graça Pericão), Lisboa, Alfa, D.L. 1990.





(entre 1981 e 1984). O texto de Frei João dos Santos é uma das principais fontes para a História de Moçambique dos séculos XVI e XVII.

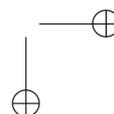
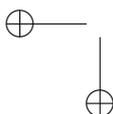
Proponho-me lê-lo criticamente à luz das minhas experiências no estudo e no ensino oficial da história, em Moçambique. Pretendo considerar a forma como a narrativa de Frei João sobre os reinos africanos dos séculos XVI e XVII e a sua interacção com os portugueses da costa é lida nos textos académicos e pedagógicos de História de Moçambique. Sirvo-me aqui da História escrita pelo Departamento de História da Universidade Eduardo Mondlane² e que, de certa maneira, influenciou decisivamente a forma como eu e o meu grupo de trabalho produzimos os primeiros manuais de história nacional, para o 5.º ano de escolaridade³.

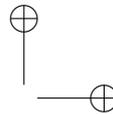
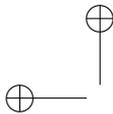
Na historiografia realizada nesse período, parece-me hoje dominarem os seguintes paradigmas:

1. Ênfase nas rupturas e apagamento ou desvalorização das continuidades entre o colonialismo português e o pós-colonialismo.
2. Tratamento eufemístico do impacto do processo de colonização na formação do país.
3. Contradição entre uma história que tem como fios condutores e linhas integradoras a acção de factores externos e um certo menosprezo pelos efeitos evidentes desses factores.
4. Preponderância e quase exclusividade dos processos de conquista e dominação política e económica na justificação da periodização, com prejuízo de muitos outros aspectos concretos da vida dos povos de Moçambique.

² Universidade Eduardo Mondlane, Departamento de História – *História de Moçambique* / Departamento de História da Universidade Eduardo Mondlane (Plano e Dir. de Carlos Serra), [Maputo], Tempo, 1982.

³ A História da Minha Pátria – *A história da minha pátria: 5.ª classe*, Maputo, Editora Escolar do INDE, 1986.





A resistência ao colonialismo, por exemplo, é um tópico desta narrativa que agrupa, numa única designação, um conjunto muito diverso de factos, como se em todos eles estivesse sempre presente o mesmo sujeito – o povo moçambicano. A luta de libertação nacional dá continuidade à resistência, como se escreve a propósito do I Congresso da FRELIMO:

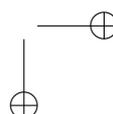
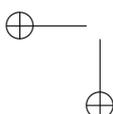
Dois grandes princípios foram enunciados nesse histórico congresso: em primeiro lugar, o papel fundamental da unidade na luta de libertação nacional (a falta de unidade fora a maior causa, no passado do fracasso da resistência do nosso Povo ao colonialismo português); em segundo lugar, a definição da libertação da Pátria como o objectivo principal da Frente, incluindo a luta armada⁴.

A ocultação das continuidades, chega a ser muito grosseira e as evidências são motivo do descontentamento dos “retornados” que em abundante literatura mostram a nova “classe dominante” (esta expressão é minha) instalada nas suas vivendas, nas cidades construídas pelos “brancos”, a infra-estrutura física e burocrática apropriada por novos ocupantes que, durante mais de 20 anos, pouco ou nada teriam construído e que teriam mantido o povo numa situação de miséria pior do que a anterior⁵.

Independentemente da justeza maior ou menor deste discurso, que ignora tanto as circunstâncias históricas da ocupação colonial portuguesa de Moçambique, como o direito dos seus habitantes à autodeterminação, é evidente a ocultação da herança colonial, a mais importante das quais talvez seja o uso da língua portuguesa, língua conotada com

⁴ Cf. Universidade Eduardo Mondlane, Departamento de História, *ibidem*, vol. 1, p. 42.

⁵ Abunda a literatura deste jaez, de que só não faço referência bibliográfica por carência de espaço e de tempo para uma selecção adequada. Exemplo típico do género é *Moçambique, meu amor*, 1998, de Camilo Sarmiento Caveiro, que pode ser lido na Internet em <http://www.macua.org/livros/caveiro.html>.



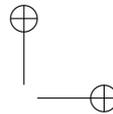
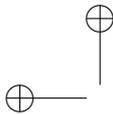
o colonizador e que é adoptada com argumentos oportunistas, do género “qualquer língua servia”, desde que fosse adoptada por todos, o que não poderia acontecer com qualquer outra, sem criar o risco de “tribalismo”.

A interpretação mais correcta para a imposição da língua portuguesa está nos milhares de moçambicanos que a falavam e escreviam, e partilhavam valores que resultaram da aculturação lusa. A evidência deste facto é extremamente forte para quem como eu frequentou um liceu e turmas largamente negras, durante o período colonial. A iniciativa nacionalista pertenceu a elites formadas pelo colonialismo, que ascendiam a esse nível, precisamente pela língua portuguesa em que a sua educação fora forjada.

Por aqui se pode ver que, em boa dialéctica, o nacionalismo foi produto do colonialismo. É essa realidade que o discurso político nacionalista quer ocultar, porque, numa perspectiva marxista que, só em termos irónicos aqui utilizo, seria essa minoria que constituiria a nova classe dominante, oposta ao diverso mundo rural onde a diferenciação étnica seria mais relevante e a unidade linguística menor.

Como se sabe, a elite, para sobreviver, teve de fazer concessões aos valores culturais da maior parte da população. Isso aconteceu simbolicamente quando, algures no início da década de 80, Samora Machel se assumiu como chefe da sua família alargada e, depois, elegeu Gungunhana a herói nacional.

Ao colonialismo português é negado um papel suficientemente relevante na formação do povo e do país. O colonialismo é quase reduzido a uma força destruidora de civilizações anteriores. Para relevar essa destruição, tende-se a procurar tudo o que possa engrandecer o passado histórico africano. O influente historiador Basil Davidson, que



segue orientação similar, chega a afirmar a propósito de Quíloa e Mombaça:

As cidades do litoral africano eram tão civilizadas como as cidades marítimas da Europa, mais civilizadas até do que algumas delas⁶.

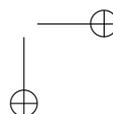
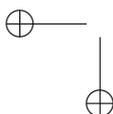
Basil Davidson, assim como muita da historiografia africanista da década de 60, tiveram uma importância fundamental na descoberta do passado de África. O que tento mostrar é como a crítica do eurocentrismo foi longe demais e gerou de facto afirmações e avaliações que se podem considerar literalmente falsas.

No século XVII, aconteceu algo parecido com o meu autor, Frei João dos Santos, que a dado passo se vê forçado a contestar afirmações produzidas por outros, entre os quais Pigafetta e Duarte Barbosa, que exageravam a extensão do Império e a civilização material do Monomotapa. Segundo o seu testemunho directo, o rei vivia, tal como os seus “vassalos”, em “palhotas” e, não, em casas de pedra e o seu reino era um dos vários que ali pontificavam, embora dois outros tivessem estado outrora ligados ao Monomotapa, sem contudo atingir a extensão que Duarte Barbosa assinala e que curiosamente é aceite por Basil Davidson.

Para exemplificar o ponto 3., direi que o 1.º volume da História da UEM⁷ se denomina “Primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercadores (200/300-1886)” e o 2.º, “Agressão imperialista (1886-1930)”. No primeiro, generaliza-se o impacto exterior com o termo “mercadores” que inclui tanto os portugueses como os orientais, árabes, turcos e indianos. À conquista do final do século XIX até 1930, chama “agressão imperialista”. Pois, se bem que esse período incluía agressões, o que sobressai é a conquista e a ocupação efectiva. Trata-se

⁶ Cf. Basil Davidson, 1914 – *Revelando a velha Africa*, Lisboa, Prelo, 1968, pp. 276-277.

⁷ Doravante *UEM* refere a História de Moçambique já citada.



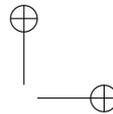
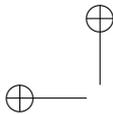
da diferença entre um facto episódico e um processo mais ou menos longo.

O ponto 4. releva do facto de que a historiografia marxista, utilizando como chave os conceitos de modo de produção e de formação económico-social, se preocupa fundamentalmente, neste caso, em explicar como das sociedades sem classes se evolui para a exploração capitalista colonial. Portanto, a periodização tem a ver com os estágios dessa evolução: primeiras comunidades livres da exploração do homem pelo homem, aparecimento dos primeiros estados e da exploração de classes e, depois, o período da penetração do capital mercantil e o estabelecimento do colonialismo capitalista com a “agressão imperialista” do final do século XIX e princípio do século XX. Curiosamente, esta orientação tende a relativizar a dimensão nacionalista que se esperaria numa história escrita num jovem estado africano e a salientar a conjugação de interesses entre as aristocracias locais e os traficantes de escravos, alianças e rivalidades entre classes dominantes dum lado e doutro. Ora, foi precisamente esta perspectiva que foi posteriormente contrariada com a mitificação de Gungunhana.

O Departamento de História tenta utilizar uma linguagem de rigor, assumindo uma posição crítica perante o esquema marxista da sequência dos modos de produção. As ciências humanas da época estavam prisioneiras duma linguagem e duma teoria que, contudo, ia sendo necessariamente revista pela análise histórica e documental e pela observação antropológica, que dava origem a novos conceitos. Pierre Philippe Rey, introduzira a ideia de um modo de produção linhageiro, e Catherine Coquery-Vidrovitch a de modo de produção africano⁸, mostrando a inadequação de uma metanarrativa histórica preconcebida.

No período designado por “penetração do capital mercantil”, referem-se os primeiros entrepostos costeiros que faziam o comércio do

⁸ Cf. Centre D'Études et de Recherches Marxistes, *O Modo de produção asiático*, Lisboa, Seara Nova, 1974; Pierre-Philippe Rey, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme, exemple de la Comilog au Congo-Brazzaville*, Paris, Maspéro, 1971; Catherine Coquery-Vidrovitch, *A descoberta de África*, Lisboa, Edições 70, 1981.

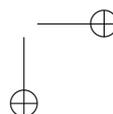
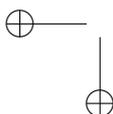


ouro, do marfim e dos escravos com as potências do Oceano Índico. Os portugueses chegam no final do século XV e competem com árabes, turcos e indianos pelo controlo deste comércio. Frei João dos Santos chega a Moçambique quase cem anos depois de Vasco da Gama, no final do século XVI, viaja pelas cidades e feitorias portuguesas – principalmente, Sofala, Moçambique, Tete e Sena, entre outras, – e escreve sobre o que lhe contam e o que testemunha directamente. Por isso, é uma fonte de primeira importância para este período.

Segundo a história da UEM, a dominação de classe teria aparecido no seio da organização linhageira da sociedade. Os chefes de linhagem e os anciãos constituíam a classe dominante. Não vou agora discutir aqui a justeza desta conceptualização, embora não veja grande utilidade em generalizar o âmbito do conceito de classe social, mas isso compreende-se perfeitamente no contexto do marxismo vigente e da abordagem de Phillipe-Rey. Nesta perspectiva, toda e qualquer especialização e o exercício de funções não imediatamente produtivas, hierarquicamente superiores, são formas de apropriação dos excedentes da população propriamente produtiva, logo, são formas de exploração do homem pelo homem, e dá origem à distinção de classe, o que acontece no seio da família alargada e na linhagem com as chefias e com as funções mágico-religiosas.

Serão as guerras, as migrações e, sobretudo, a penetração mercantil asiática, secularmente anterior à chegada dos portugueses, que estarão na origem do domínio de umas linhagens sobre outras, formando unidades políticas mais vastas como chefaturas e reinos. A obra da UEM considera os outros estados – Quiteve, Manica, Sedanda e outros – como vassalos do Monomotapa, o que, como já vimos, é contestado por Frei João dos Santos que considera esses três estados ao mesmo nível do Monomotapa, e como rivais que frequentemente “entravam em guerra”⁹. Quiteve encontrava-se no *hinterland* de Sofala e, para chegar às minas de Chicanga (ou Manica), era necessário franqueá-lo. Assim, enquanto Chicanga (Manica) pretendia negociar directamente

⁹ UEM, p. 64.



com os portugueses, a Quiteve interessava exigir tributos. Newitt concorda com Frei dos Santos na negação das evidências da existência dum “grandioso império”¹⁰ do Monomotapa. À falta de melhor explicação para este mito, penso que ele se enquadra na superlativização do passado africano, realizado após a década de 60 e que continua ainda presente nesta narrativa.

Frei João dos Santos foi um padre dominicano que se ofereceu para África, numa altura em que eram pedidos padres para o Oriente. Passa cerca de 11 anos na parte que ele designa por Etiópia Oriental. A sua obra tem o subtítulo de “relação”, designação muito comum para narração, relato de factos testemunhados, ou relatórios de missão, que é o caso deste, pois inclui viagens e uma longa estadia com propósito evangelizador. Além do observado e directamente testemunhado inclui muita erudição no afã de integrar os novos dados com o conhecimento disponível. Em quatro meses de viagem, chega a Sofala (de Abril a Agosto de 1586) onde estará quatro anos, para depois ir para os rios Cuama.

Para os factos anteriores à sua chegada ao local tem, por vezes, o cuidado de assinalar as fontes orais. Descreve os reinos da região e a sua relação de comércio e de guerra com os portugueses. Assim, a construção da fortaleza de Sofala (em 1505), e a guerra subsequente entre Zufe, o rei mouro, e o capitão Pero da Naia, é dada por testemunho de mouros que frequentavam ainda a fortaleza em 1586.

Descreve as fortalezas, cidades e feitorias portuguesas com a sua população de cristãos, mouros e gentios. De entre os cristãos só uma pequeníssima parte é portuguesa. Por exemplo, em Tete, são cerca de 50 portugueses, mas cerca de 800 cristãos. À volta de Sofala, havia uma zona de “cafres” gentios que produziam e vendiam produtos agrícolas e artesanais. Frei João dos Santos mostra como aqui vigorava uma economia monetária, ao referir os preços e as moedas usadas, entre as

¹⁰ Malyn Dudley Dunn Newitt, *História de Moçambique*, Mem Martins, Europa-América, 1997, p. 52.



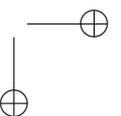
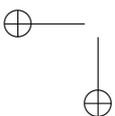
quais o “mitical”, de onde foi retirada a designação da moderna moeda de Moçambique.

Trata da produção agrícola e artesanal africana que inclui inúmeros produtos do género da fiação, da tecelagem, da cerâmica, da cestaria e do ferro. Cultivavam a cana e o algodão. O ferro e o ouro eram obtidos duramente, com muito sofrimento. Quando os portugueses conseguiram chegar às minas de Chicanga, decidiram que não valia a pena conquistá-las, por causa do trabalho e do risco que envolvia a exploração mineira – era melhor limitarem-se a comprá-lo. Perto da costa, fabricavam as almadias, escavadas em troncos. Teciam as machiras com que se cobriam os que viviam perto dos portugueses assim como os reis e grandes senhores.

Relata os factos que relacionaram Quiteve e Chicanga com Sofala e o Monomotapa com Moçambique. Relata também as tentativas de conquista das minas pelos capitães de Sofala. Entende os três reinos Caranga como muito similares e frequentemente, ao se referir a determinado aspecto, remete para a parte relativa a outro reino já descrito, o que revela uma preocupação de sistematização e classificação dos factos.

Tinham fundamentalmente as mesmas estruturas que, de certo modo, são comuns a outras regiões. Todos se baseiam no domínio de uma linhagem a que pertencem os principais chefes, que são designados por *mambos*. Abaixo desta aristocracia, encontram-se as povoações ou grupos de povoações, com os seus próprios chefes, designados por *fumos*. A propósito dos macuas, falará também de *fumos*. Mas a estes faltará, na maior parte dos casos, a estrutura política centralizadora da aristocracia dos mambos. A sucessão nestes reinos acabava por ser quase sempre sangrenta: morrem com o chefe as suas mulheres-grandes assim como muitos dos seus dignitários que são mortos pelo sucessor.

A nível central, o Monomotapa ou o Quiteve tinham o seu harém e os seus funcionários que percorriam os seus reinos, como representantes do rei, a quem os comuns mortais tinham que conceder subsistência e todo o tipo de favores, como se ao próprio rei. Os auxiliares do rei de





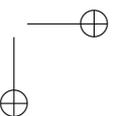
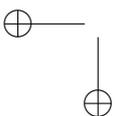
Quiteve eram 200 ou 300 homens de guarda, e vários tipos de músicos, de acordo com o instrumento que utilizavam e que anunciavam a sua aproximação. O rei tinha objectos que simbolizavam o seu poder e que levava com ele, especialmente a zagaia com ponta dourada e os paus de ouro. Com esses objectos sinalizava a pena de morte. Quando o deixava cair sobre alguém era sinal aos seus guardas para imediatamente a executarem.

A justiça tinha, como forma de interrogatório, tomar o “lucasse” ou lamber o ferro em brasa. Quem tomasse o veneno, não morreria se não estivesse a mentir, nem ficaria com a boca queimada. Estas provas eram aplicadas também pelos portugueses aos seus escravos. Frei João dos Santos considera-se convencido de que o “lucasse” funciona, embora não saiba se tal se deve a Deus, que não quer ver inocentes condenados, ou se ao diabo.

A relação de vassalagem entre as linhagens era feita através das mulheres do rei. Quando estabelece relações com os capitães portugueses, fá-los seus vassallos, nomeando-os simbolicamente suas mulheres-grandes. No caso de algumas feitorias no próprio interior do reino, a relação de dependência era mais directa. Por exemplo, o capitão de Massapa tinha que ser confirmado pelo Monomotapa e usava as suas insígnias de poder, como a zagaia com ponta dourada.

O elemento decisivo da “vassalagem” era o imposto que todos os “vassallos” tinham que pagar. No caso dos capitães de Moçambique e de Sofala, tinham que pagar a *curva*, uma importante quantia de panos e de outros bens que funcionavam como “bens de prestígio” que eram a paga necessária para manter aberta a entrada dos mercadores de ouro quer para o Quiteve, quer para o Monomotapa. Ao povo, impõem inúmeras prestações, como por exemplo, trabalhar certos dias nos vários campos do rei.

Frei João dos Santos aponta as curiosidades zoológicas, botânicas e morfo-geológicas. Descreve os factos e procura chegar a uma conceptualização que categoriza o facto referido num nível de maior universalidade. Uma dita ave de rapina capaz de transportar um bugio, é





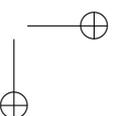
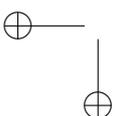
comparável a um outra descrita por Marco Polo. Quando fala de um homem que tinha leite nos peitos, refere casos similares de Portugal. Fala de árvores gigantescas, de tigres (que suponho serem leopardos), de cavalos marinhos (certamente, hipopótamos), de ervas que curam a febre, de louros filhos de negros, provavelmente albinos e de mulheres-peixes que seriam, na opinião de Frei João dos Santos, focas a que os antigos chamavam sereias.

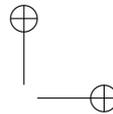
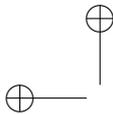
Na apreciação que faz da religião dos habitantes dos reinos africanos, dos mouros das cidades costeiras, dos moradores portugueses, dos macuas que vivem próximo dos portugueses, estabelece uma espécie de hierarquia de degradação que vai desde a repulsa pelo rei de Qui-teve que não tinha nenhum Deus e era o Deus dos seus “vassalos”, até aos macuas costeiros que acreditavam na existência de um Deus único e aos islamizados ou mouros que tinham a religião maometana que se encontra logo a seguir à cristã na qualificação que faz.

Dum modo geral, os “cafres” são cheios de superstições que resultam, como mostra Frei João dos Santos, do tipo de raciocínio que fazem, que radica nas correspondências entre coisas de algum modo semelhantes. Por exemplo, preferem que lhes batam com um pau maciço ou um ferro a que lhes batam com uma cana oca, pois poderiam também ficar ocos tal como a cana (perder os fluidos, secar).

Mas também é o caso das relações analógicas. Se uma coisa simboliza o rei, por exemplo, os “mutumes”, embaixadores reais, valem como se fossem o próprio, uma pessoa, outro os olhos, outro o ouvido e outro a boca. Os cafres muito raramente são adjectivados em bloco. Determinados povos, por exemplo, os que vivem junto das cidades costeiras, em convivência com os mouros e os cristãos, e os abastecem de produtos alimentares, considera, em geral, como de “boa índole”. Outros são qualificados diversamente. Os que são piores qualificados são os que reputa de “canibais”.

Relata por exemplo as incursões dos Zimba, grupo guerreiro relacionado com a expansão Marave e que teria destruído Mombaça. Uma estranha história se teria passado entre os Zimba e o capitão Tomé de





Sousa Coutinho que, vindo da Índia, estava na região com uma forte armada em perseguição duma armada turca. Os turcos tentavam proteger Mombaça dos Zimba no preciso momento em que Tomé de Sousa os atacava. Após a derrota, um emissário Zimba pediu a Tomé de Sousa que os deixasse entrar em Mombaça para que a destruíssem, matassem e comessem os turcos que lá se refugiaram. O consentimento dado por Tomé de Sousa chocou-nos sobretudo por, nas páginas anteriores, termos seguido o rasto de destruição dos Zimba, com a morte e devoção de muitos portugueses, incluindo o capitão de Frei Nicolau do Rosário, apanhado em 1592, depois de um naufrágio. Tomé de Sousa, de facto, consentira que os Zimba destruíssem Mombaça, mas deixara barcos preparados para recolher os habitantes em fuga e, a seguir, preparou Melinde para se defender dos Zimba, o que veio a acontecer com sucesso.

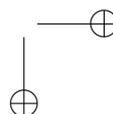
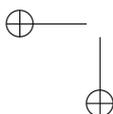
O canibalismo dos “zimba” e do grupo do rei Mauruça, tão minuciosamente descrito por Frei João dos Santos é rejeitado pela História da UEM, como

defesa ideológica contra um movimento que punha em causa os interesses mercantis portugueses no Vale do Zambeze, em Quelimane e na Ilha de Moçambique¹¹.

Não me parece, contudo, que Frei João dos Santos tenha qualquer necessidade de defender ideologicamente os interesses dos capitães. Muito pelo contrário, o interesse dos portugueses pelas minas e as suas tentativas de tomar posse delas são apresentadas com muita crueza, quando conta, por exemplo, que um grupo de soldados fora deixado junto de uma povoação com o fim de descobrir a localização das minas, e que para sobreviver tinha que roubar gado e outros víveres à população e que o povo, verificando que os portugueses nunca mais os largavam, lhes armou uma cilada e matou-os.

Como o capitão tinha sido nomeado pelo grande rei católico, Filipe de Espanha e de Portugal, detinha uma autoridade que não necessitava

¹¹ UEM, p. 88.



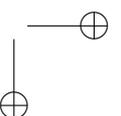
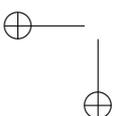


de justificação. Frei João não pode ser considerado um simples defensor dos interesses dos portugueses, pois estava ao serviço duma ordem poderosa que tivera no século anterior pessoas tão diversas quanto Bartolomeu de las Casas e o inquisidor geral de Carlos V. Quando há conflitos, Frei João estabelece claramente a diversidade de interesses sem nunca justificar a actuação dos portugueses, antes compreendendo as atitudes defensivas duns e doutros.

Na sua descrição, mostra como o rei desempenhava uma função essencial de intermediário entre os vivos e os seus antepassados, a cujos poderes se podia recorrer. Por isso, a pessoa do rei tinha um carácter sagrado e era cercada de rituais que a distanciavam dos mortais comuns. Os seus súbditos aproximavam-se rastejando, o que os portugueses não faziam, embora se sentissem obrigados a bater palmas a cada grupo de palavras do rei, a se descalçarem e a não fitá-lo. Tudo o que simboliza o rei ou é para ele, torna-se sagrado. Nenhum súbdito pode tirar ouro das minas no Monomotapa, pois o ouro é para o rei. Além do mais, temiam que as minas fossem descobertas pelos portugueses. Todos acreditavam nas relações especiais do rei com os antepassados. Frei João dos Santos mostra como a prova de eficácia dos poderes mágicos do rei se vicia a si própria. O vassalo faz ofertas ao rei progressivamente mais onerosas até o pedido ser concedido. Portanto, se não chove da primeira vez, há-de chover depois.

Em Quiteve, o leão é um símbolo do rei, por isso, ninguém pode matar esse animal, a não ser na sua companhia e com a sua autorização. Um capitão que matara um leão, enviou o animal morto ao Quiteve antes deste o saber por outras vias com a explicação de que o animal tentara matar a mulher-grande do rei. Frei João diz que se safou assim o capitão, por saber falar por metáforas. Aqui mostra uma especial agudeza na compreensão das correspondências simbólicas, alegóricas desta cultura.

Como os espíritos não são reconhecidos pela igreja católica, toda a acção que lhe é atribuída, ainda que eficaz, por exemplo, era do lado da Igreja conotada com os demónios. Assim numa grande cerimónia em





que o rei fala com o seu pai defunto e lhe pede informações e vaticínios sobre o seu futuro e o dos seus “vassalos”, o tempo, as colheitas, etc., seguindo o nosso relator,

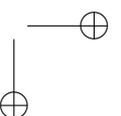
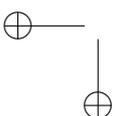
[...] se mete o diabo em um cafre daquele ajuntamento, dizendo que é a alma do rei defunto, pai do rei vivo que ali está fazendo aquelas exéquias, e que vem falar a seu filho. O cafre endemoi-nhado fica logo como quem tem o diabo no corpo, estirado no chão, feio, mal assombrado e fora do seu juízo, e desta maneira fala o diabo pela sua boca, todas as línguas estrangeiras doutras nações de cafres que muitos dos que estão presentes entendem. E, além disso, começa logo a escarrar e a falar como falava o rei defunto que representa, de modo que parece ser o próprio, assim na voz como nos meneios, pelos quais sinais conhecem os cafres que já é vinda a alma do rei defunto, como eles cuidam¹².

Frei João utiliza um esforço constante de sistematização e de universalização dos comportamentos observados. Neste sentido, a maior parte das coisas observadas corresponde a categorias já conhecidas. Assim, enquanto os africanos, como ele diz, “os cafres”, falam com o demónio pensando que estão a falar com as almas dos seus defuntos, há chineses que os consultam directamente. Estabelece-se assim uma escala ou hierarquia para este fenómeno, como o fizera para a crença em Deus. Coisas exóticas, como um homem que deita leite, são cotejadas com exemplos metropolitanos da mesma coisa. Há um esforço de reduzir o vário, o diverso, ao já visto.

A “crença numa vida após a morte” é realçada¹³, não só no culto dos antepassados, mas também em hábitos como a morte, eventualmente por suicídio com o “lucasse”, de serviçais e mulheres, na ocasião da morte do rei, para o acompanharem na sua vida no túmulo. Acreditam que os antepassados andariam por perto dos crocodilos. Dão crédito a feitiços que alguns conseguem realizar. Por exemplo, numa guerra

¹² Frei João dos Santos, *Etiópia Oriental*, *ibid.*, p. 28.

¹³ *Ibidem*, p. 31.





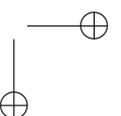
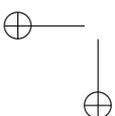
contra os portugueses ia no exército do Mongás uma feiticeira com o fim de cegar o capitão.

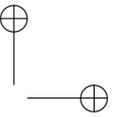
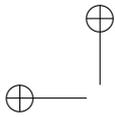
Curiosamente, embora as mulheres-grandes do rei tivessem que morrer com ele, o harém era um órgão político da maior importância, pois o resto do harém, que incluía as filhas e, mesmo, as irmãs do rei, numa relação incestuosa que só a ele era permitida, seria herdado pelo novo rei e tinha um papel importante na sua confirmação. Se não fosse aceite pelo harém, a sucessão tornar-se-ia problemática. Era através das mulheres que se fazia a ligação entre o rei e as outras linhagens do reino. Por isso, os capitães de Tete, Sena, Sofala e Moçambique recebiam o título de “mulheres-grandes”, de Monomotapa ou de Quiteve. A este respeito, relata o caso do sucessor indicado pelo rei de Sedanda antes de se suicidar que não foi aceite pelas mulheres e perdeu o direito ao trono.

A pessoa do rei tem de ser saudável, pois considera-se um risco ter um rei doente. Por isso, o suicídio é a única opção para um rei doente. Frei João refere o caso do rei de Sedanda, que, tendo contraído lepra, suicidou-se com a peçonha, mas também o caso dum rei de Quiteve que, tendo partido um dente da frente, mandou anunciar por todo o reino que não se mataria, pois continuava a considerar-se saudável.

As atitudes do rei, no que respeita a tributos, multas e direitos estão sempre sob a suspeita da “vigarice”. Os exemplos citados são vários. Há dias sagrados que são chamados de “muximos”, em que não se pode trabalhar por ordem do rei. Um português que mata uma vaca, rapidamente sofre uma penalização e uma multa, que consiste em deixar apodrecer o animal e sofrer-lhe o cheiro e pagar uma multa pesada em cinquenta panos.

Há um preconceito genérico contra os cafres que conduz a leitura que faz do que vê e ouve. A preguiça dos “cafres” – argumentada a partir, por exemplo, da constatação da divisão sexual do trabalho – em que concede que alguns cafres não renegam o trabalho agrícola que pertence, contudo, essencialmente às mulheres, entra em contradição com a informação que nos dá sobre o trabalho mineiro e a produção que se

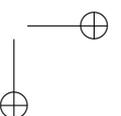
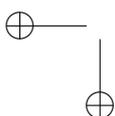




desenvolve nas redondezas das terras onde moram os cristãos e os portugueses. “São muito preguiçosos e amigos do ócio, e dados a cantar, a dançar e a folgar”. Os cafres são acusados de desumanidade por abandonarem doentes à sua sorte, no caso de não serem seus parentes nem amigos. A nudez e a pouca complexidade material da sua civilização levam-no a considerar os “cafres” como semelhantes a bichos.

A grelha de Frei João dos Santos está, pois, fortemente impregnada de elementos de cultura medieval europeia. O vocabulário que utiliza diz respeito à sociedade europeia. Por exemplo, as relações de subordinação são caracterizadas como de “vassalagem”, o que é próprio da cultura de nobreza senhorial típica que era a portuguesa no final do século XVI. A cultura católica orienta a interpretação que faz dos factos que lhe chegam como relevando do Diabo ou de Deus, mas não daquilo em que acreditavam os africanos. Tem uma atitude de desconfiança relativamente aos habitantes originários de África. As diferenças são necessariamente hierarquizadas, quer a propósito da religião, quer da crença no rei. Faz um relato distante. Apesar de, por vezes, dizer “nosso”, “os nossos conquistadores”, a maior parte das vezes refere “portugueses”. Os preconceitos que tem contra os africanos radicam na sua própria missão de os converter a cristãos através da palavra divina.

O texto da Universidade Mondlane simplifica as oposições e parece ignorar tendencialmente a complexidade de interesses, para tudo dispor à volta da oposição entre os portugueses e os outros. Ao considerar certos levantamentos contra os portugueses, ignora que, antes dos portugueses, a guerra foi dirigida contra outros chefes africanos. Se todos pretendem obter vantagens com o tráfico, por que considerar apenas dois lados? Tudo o que for contra os portugueses, há-de entrar na categoria da resistência à penetração dos portugueses. Tal hipótese não é consentânea nem com os movimentos em si nem com o desenvolvimento posterior em que chefes de incursões a dado passo começam a comerciar e a cooperar com os portugueses, como é o caso dos Marave e do rei Mauruça, cuja aventura é narrada por Frei João dos Santos. No esforço de criar uma oposição global anti-portuguesa, a obra da UEM

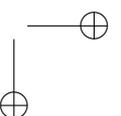
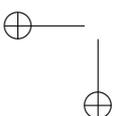


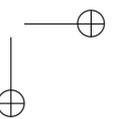
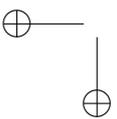
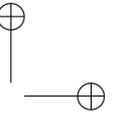
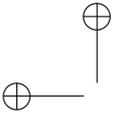


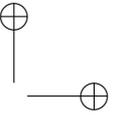
*A leitura d'A Etiópia Oriental de Frei João dos Santos
na actual História de Moçambique*

51

retira muita da diversidade de elementos caracterizadores do passado dos povos de Moçambique, como é o caso perturbante dos Zimbas e do rei Mauruça.







Imagens da Guiné no século XVII

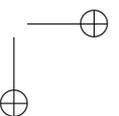
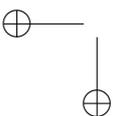
Fernanda Carrilho

“[...] cuanto mejor se conoce uno a sí mismo, tanto más fácil se hace el acceso al outro, y el conocimiento del outro, por su parte, obra retroactivamente sobre la comprensión del yo com un efecto esclarecedor.”

Urs Bitterli, *Los “salvajes” y los “civilizados”*, p. 89

“Para nos apercebermos das diferenças existentes no real é preciso distinguir pelo menos três eixos sobre os quais podemos situar o problema da alteridade. É, em primeiro lugar, um juízo de valor (um plano axiológico): o outro é bom ou mau, gosto dele ou não gosto (...) Em segundo lugar, existe a acção de aproximação ou de afastamento em relação ao outro (um plano praxiológico): assumo os valores do outro, identifico-me com ele, ou então assimilo o outro a mim (...) Em terceiro lugar, eu conheço ou ignoro a identidade do outro (seria o plano epistémico).”

Tzvetan Todorov, *A Conquista da América*, p. 227



O contacto entre os povos trouxe consigo a consciência da diversidade cultural e o desejo e necessidade de mimetizar a realidade alheia e de descrever o “outro”¹⁴ enquanto ser socialmente distinto¹⁵. Através da produção documental escrita, os viajantes tentam dar a conhecer as suas experiências, levando até aos seus leitores curiosos os relatos mais ou menos idealizados, ou supostamente reconhecidos na sua novidade, para que os seus leitores partilhassem dessas novidades em viagens de imaginação fantasiada. E é assim que foram surgindo os primeiros relatos, acompanhando de perto as primeiras viagens dos portugueses, as descrições e os roteiros, movidos por interesses práticos e “pela necessidade de representação e apreensão do mundo conhecido”¹⁶.

Em Portugal, a exploração ultramarina e o contacto com o novo mundo representam um marco importante na Literatura de Viagens, pois não só vão ressuscitar o interesse pelos antigos livros de viagens (narrativas, mapas, diários, romances, lendas, gramáticas, cartas, ensaios, entre muitos outros), como incrementar a sua produção. Se a quase ausência de tradição dos portugueses em perpetuar os seus feitos

¹⁴ José Augusto França refere que a palavra *outro* destrói a semelhança existente entre “celui-ci” e “celui-la” que se encontra na língua francesa, daí preferir as designações “est’outro” e “aquele’outro” por não criarem uma ruptura tão acentuada entre duas realidades que, apesar das diferenças, têm muitos pontos de contacto (José Augusto França, “Est’outro e aquele’outro” in *Actas do 1.º Simpósio Interdisciplinar de Estudos Portugueses – Dimensões da Alteridade nas Culturas de Língua Portuguesa – O Outro*, vol. I, Lisboa, Faculdade Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1985).

¹⁵ A noção de alteridade já remonta à antiguidade clássica; cite-se o caso de Heródoto, apelidado por Cícero como “pater historiae” [De Legibus, I, 5]. Este historiador, oriundo de uma família abastada, viajou pela Ásia, África e Europa e, durante essas viagens, recolheu inúmeros materiais que deram origem à grande obra da sua vida, *Historiae* composta por nove livros a que deu o nome de nove musas. A tentativa de imparcialidade atravessa toda a obra, sobretudo quando não presenciou determinados factos. Criticado por falta de cronologia, prefere optar por uma lógica associativa dos factos.

¹⁶ José Manuel Herrero Massari, “Leitura e Leitores da Literatura de Viagens Portuguesas do Século XVI e XVII, Uma aproximação” in AAVV, *Literatura de Viagem, Narrativa, História, Mito*, Lisboa, Cosmos, 1997, p. 173.



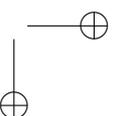
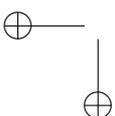
heróicos através da escrita levou Garcia de Resende a tecer uma longa crítica no Prólogo do *Cancioneiro Geral*, o mesmo não se pode dizer relativamente aos séculos subsequentes. O panorama da Literatura de Viagens vai sofrer uma mudança e estes textos começam a surgir de uma forma intensa e regular.

Trata-se de um vasto *corpus* da autoria de marinheiros, viajantes, missionários e exploradores que foram registando, com o aparelho teórico conceptual que a sua formação lhe permitia, as impressões das terras, das gentes e dos costumes. A partir dessa altura, a escrita e a leitura começam a ser uma necessidade que, até então, não se tinha feito sentir de uma forma tão premente. A importância destes documentos é inegável, pois através deles se dão a conhecer novos espaços, outras gentes e outros costumes. São, de facto, “os escritos que verdadeiramente descobrem o que os navegadores acham”¹⁷.

É dentro deste contexto de viagens, exploração, apreensão e divulgação de mundos ao mundo, que surgem os textos em torno dos quais se desenvolve o presente trabalho. *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*¹⁸ compreende dois textos do século XVII redigidos, em Santiago de Cabo Verde, por Francisco de Lemos Coelho. A primeira descrição data de 1669 e foi feita a pedido do então Governador da Guiné e Cabo Verde, o senhor Manuel da Costa Pessoa, que pretendia “lhe fizesse por escripto huma descrição de toda esta costa, donde muy por extenso lhe demostrasse todos seus portos, rios, negocios, reynos, nações, e seus costumes, e crença” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 3). A sua escrita não se deve a um estímulo próprio, mas surge na sequência do cumprimento de um dever.

¹⁷ Hernâni Cidade, *A Literatura Portuguesa da Expansão e a Expansão Ultramarina: as ideias, os pretos, as formas de Arte, séculos XV e XVI*, vol. I, Coimbra, Arménio Amado, 1964, p. 197.

¹⁸ Francisco de Lemos Coelho, *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1990. No decorrer deste trabalho, a obra será citada através da abreviatura *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*.



Na segunda descrição o autor confessa que

me obrigou a força do amor de hum irmão e amizade de muitos parentes e amigos, a quem devia obedecer, a por este epitome em estillo e modo que pudessem ter conhecimento da dita costa, portos e rios, levados alguns delles dos dezejos de os hirem ver e navegar; e para que o pudessem fazer com bastante lume e não fossem a olhos serrados; e juntamente saberem as crenças, seytas e costumes de tanta gentildade com que determinarão viver e comerciar (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 91).

Nesta, parece ter estado presente a vontade própria, desenhando-se no espírito do seu autor o desejo de dar a conhecer aquele espaço a um público mais vasto e heterogéneo. Estamos, assim, perante uma mesma realidade, a Guiné, escrita e descrita, tendo em perspectiva diferentes destinatários. A razão para os dois textos se encontrarem na mesma obra deveu-se ao facto de estudos, encetados por Damião Peres, o terem levado a adoptar a tese de se tratarem de escritos do mesmo autor, embora até então tivessem sido dados como pertencendo a autores diferentes devido a dificuldades na leitura das respectivas assinaturas.

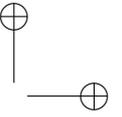
Pode-se considerar que foi este historiador que retirou os textos do obscuro anonimato em que qualquer um deles se manteve praticamente até à data da sua publicação, em 1953, posto que só esporadicamente lhes eram feitas referências, todas elas relativas à descrição de 1669.

O autor, Francisco de Lemos Coelho¹⁹, terá sido um homem de origem portuguesa²⁰, de família pertencente à elite de Santiago de Cabo Verde²¹. Aí terá, provavelmente, nascido por volta de 1630. Ainda jovem, ou próximo da idade adulta, terá embarcado para a Guiné. Ficou,

¹⁹ Sobre a biografia, ver José da Silva Horta, *A Guiné do Cabo Verde*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2002.

²⁰ Conforme ele próprio se auto-caracteriza: “Eu fui o primeiro branco que me atrevi a hir lá e que descobri este caminho, o qual ja vaõ por elle hoje todos os moradores do rio Grande” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*).

²¹ Cite-se o exemplo por ele referido em ambas as descrições, o seu tio-avô, “Diogo Henriques de Souza, irmão de minha Avó, e avo materno de Fernão de Souza



inicialmente, em casa de familiares e, mais tarde, teve a sua própria casa, primeiro na Guiné “comessei a ter caza e foi a primeira que tive en Guine” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 170) e depois em Cacheu (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 147). Durante esses vinte e três anos levou uma vida itinerante, não se fixando muito tempo em cada localidade, o máximo terão sido quatro anos no rio de Gâmbia (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 109), três em Cação (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 121) e dois na Ilha de Bissau (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 168).

A sua principal actividade terá sido o comércio. O tráfico de escravos alcançou uma posição cimeira (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 39), embora também se dedicasse ao comércio de cola, couros, entre outros produtos. Não trabalhava por conta de outrem, antes tinha embarcação própria e mercadores a trabalhar para ele²², facto que demonstra um certo desafogo alcançado à sua custa, visto nunca ter aceite de parentes mais do que “hospicio e agasalho” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 186).

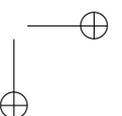
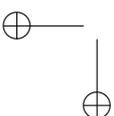
Depois da permanência na Guiné por mais de duas décadas, regressaria a Santiago no início dos anos de 1660. O prestígio que a sua família já possuía, aliado àquele que ele próprio alcançou por aquelas paragens, fizera dele um homem muito conceituado e conhecedor, como poucos, da realidade guineense. Daí que, na perspectiva do Governador, Lemos Coelho fosse a pessoa mais indicada para elaborar a referida descrição.

O último documento oficial de que dispomos com data de 1693 identifica-o como juiz ordinário da Câmara da Ribeira Grande²³. Acerca da sua morte, mantém-se a incógnita quanto à data e ao local em que terá ocorrido. Terá sido posterior à assinatura do referido documento

Coutinho, que agora morreo acabando de governar Pernambuco” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*).

²² Conforme se pode deduzir das suas palavras: “Eu mandei o meu navio tres vezes, [...] a carregar, com o que fiz bom negocio” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 110).

²³ José da Silva Horta, *A Guiné do Cabo Verde*, op. cit..

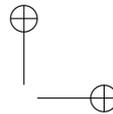
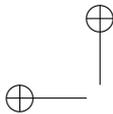


(1693) e, possivelmente, em Santiago de Cabo Verde. Homem determinado, nunca escondeu que o desejo de enriquecer foi como um móbil no seu percurso “tratando o tempo que lá assisti de me aproveitar mais dos logros que o negocio e terra me offerecião, que de lembranças que me poderão ajudar agora a este dezempenho” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 3). A tenacidade e o facto de não se vergar perante as intempéries da vida, sobretudo quando foi alvo de elevadas perdas, foram os principais responsáveis pelo sucesso que obteve durante a sua permanência na Guiné.

Audaz, intrépido e com um vincado espírito de aventura, protagonizou diversas situações em que estes aspectos são evidentes. Foi pioneiro na descoberta e exploração de caminhos e mais não fez por determinação régia ou por patriotismo. Foi igualmente o primeiro branco a aventurar-se por determinadas regiões, como o “Rio dos Tambalís” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 56) e, em jeito de conclusão, refere “a tudo me arriscava” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 190).

Pelo que atrás ficou exposto, facilmente se percebe que Francisco de Lemos Coelho foi um indivíduo que passou por um processo de aculturação, recebendo até final da juventude influências da terra natal e, nas duas décadas subsequentes, vivendo no espaço guineense que o aproximou mais daquela realidade, atenuando o grau maior ou menor de estranheza que inicialmente pudesse ter existido, não só ao nível da terra, como das gentes, dos seus usos e costumes.

O longo período de permanência naquele espaço, aliado à facilidade de adaptação e às relações económicas e humanas que travou, ajudaram a enriquecer o seu espírito e permitem-lhe ver essa realidade de uma forma mais próxima do que o simples navegador ou viajante que se demorava somente uns escassos dias, impedido de estabelecer um tipo de relação mais profundo e, conseqüentemente, uma visão mais próxima da realidade. Trata-se, portanto, da redescoberta de um espaço



já conhecido²⁴. Mas não sendo exactamente um estrangeiro²⁵, não era também um homem da terra, facto que se irá reflectir nos seus escritos.

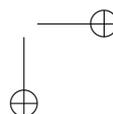
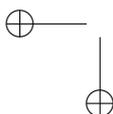
A descrição vai assumir nestes textos um papel fundamental, pois é através dela que o autor-narrador representa o espaço, transformando assim o legível em *visível*. Sendo aquela uma realidade que não é conhecida do grande público²⁶, torna-se essencial traduzi-la para que não se criem brancos semânticos na recepção da mensagem. Em *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné* a descrição assume uma função didáctica, apoiada no desejo firme de dar a conhecer a costa da Guiné, na tentativa de vencer a opacidade a que este território estava votado.

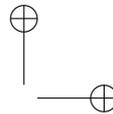
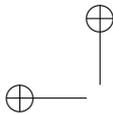
Contudo, descrever o “outro” não implica despojar-se de todos os valores que ao longo dos anos lhe foram inculcados, da sua herança cultural, mas em sair de si próprio para o compreender e apresentar num discurso que o assuma como diferença. Jamais perdendo de vista a perspectiva do destinatário, em torno do qual se organiza todo o discurso, Francisco Lemos Coelho vai descrever aquilo que, por vezes, não sendo estranho ao seu olhar, o é do ponto de vista do receptor. As matérias que apresenta não surgem por temas, p. ex., fisionomia, tradições, paisagens, mas seguindo sempre a lógica espacial Norte/Sul, e em cada local elegendo os aspectos que lhe parecem mais pertinentes para

²⁴ Mesquitela Lima indica três tipos de adaptação que podem acontecer no processo de aculturação de um indivíduo a outro meio: “adaptação por harmonização com o meio físico e as condições materiais de existência, adaptação por submissão às condições sociais e às formas de vida em sociedade num novo contexto (acomodação) e, finalmente, adaptação por adopção das normas de conduta ou, pelo menos, de certos valores.” (Augusto Mesquitela Lima *et alii*, *Introdução à Antropologia Cultural*, Lisboa, Presença, 1987, p. 198). Em Francisco Lemos Coelho coexistem o primeiro e o terceiro casos numa simbiose de integração do indivíduo no meio.

²⁵ “extranjero aparece como «el que viene hoy y se queda mañana»” (Josetxo Beriain, “La construcción de la identidad colectiva en las sociedades modernas”, in Josetxo Beriain y Patxi Lanceros, *Identidades Culturales*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996).

²⁶ “sahir a publico com huma materia sobre que ninguem athe agora tem escrito” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*).





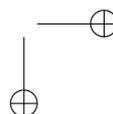
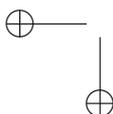
a prossecução dos seus intentos, sejam eles religiosos, económicos²⁷ ou outros.

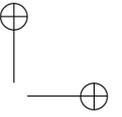
Na descrição dirigida ao Governador, é mais importante dar a conhecer os espaços com grande interesse comercial, bem como a tipologia das populações, do que as características físicas e os costumes dos indígenas. Este aspecto é claramente evidente aquando da descrição do rio da Gâmbia até aos seus limites, com a indicação de todos os portos e produtos que aí se encontram e aqueles que lhe são necessários. De facto, o conhecimento daquele rio, como de muitos outros, é de inegável importância do ponto de vista económico. Aqui, o conhecimento está aliado ao poder, pois quanto mais se conhece melhor se pode dominar e exercer soberania. Os elogios da terra sucedem-se:

O porto de Cação he muito aprasivel, [...] nella vivem os brancos com mayor liberdade, [...] A terra he de muito negocio, assim de couros como de negros, roupa e algum marfim. Vendesse belissimamente colla; tem muitos mantimentos, [...] grande quantidade de caças, assim agreste como volatil, de muitas castas. Assim que tudo para passar a vida humana se acha nesta terra com muita abundancia e regallo (*Duas Descrições Seiscen-tistas da Guiné*, pp. 121-122).

Todo o ufanismo presente na descrição do espaço atinge o seu auge com o longo panegírico em torno da Serra Leoa. O autor lança-se numa encomiástica descrição que ocupará cerca de um terço do primeiro texto e pouco mais de um quarto no segundo. Esta descrição aproxima-se das que são mais comuns a respeito do Brasil, e assenta em dois tópicos essenciais, sedução e persuasão. Através do acumular de características positivas do local, nem sempre isentas de um tom hi-

²⁷ Para Alfredo Margarido a questão económica sobrepõe-se a todas as outras (Alfredo Margarido, “Du commerce, à l’écologie capitaliste”, in *Studia*, n.º 47, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989).





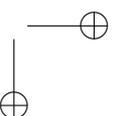
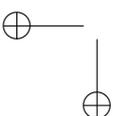
perbólico, vai construindo um espaço que se pretende seja desfrutado pelos portugueses, não só numa perspectiva económica como vivencial:

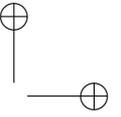
[...] ella he a terra tão fértil [...] sendo tão abundante de arroz e o melhôr [...] ella cria em si tão viçozo tudo [...] vi canas de assucar de incrível grossura [...] seus frutos tão perfeitos [...] seus campos são cheyos ou de arvorezinhas que deleitão ao gosto com seus temperos, ou de frutas que satisfazem ao apetite com seu gosto, e ao olfacto com seu cheiro; as bananas são tantas, e tão preciozas [...] os ananazes há matos delles, que sem ser cultivados são perfeitissimos; seus rios, e costas do mar são tão abundantes de pescado [...] o mais saborozo peixe [...] as melhores ostras [...] ha em toda a terra engraçadas ribeiras de agua doce que nascem neste paraizo de naturaes delicias (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, pp. 66-67).

No que diz respeito à geografia humana, embora se apresente menos detalhada do que a física, ela fornece dados muito importantes acerca dos habitantes dos espaços guineenses. Relativamente à fisionomia, a descrição situa-se sobretudo ao nível do plano estético, “bem parecidas” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 8) ou ainda “gente he formozissima” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 11). Poucos mais dados são fornecidos além da cor da pele, mais amulata ou mais escura, e do tipo de cabelo, mais crespo ou mais escorredio²⁸.

No plano da compleição física, o negro surge, de um modo geral, como destro e possuidor de uma grande elasticidade corporal, o que lhe permite fazer coisas inacreditáveis que até “parece nascerão sem ossos” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 101). E são esta robustez e destreza que traçam umas das características que marcam a

²⁸ A simplicidade dos penteados destes povos está longe da sumptuosidade referida por Serpa Pinto: “No país do Huambo começa na costa de oeste o grande luxo nos penteados, tanto em homens como em mulheres, e tenho visto alguns que difficilmente seriam executados pelos melhores cabeleireiros da Europa” (Serpa Pinto, *Como Eu Atravessei a África*, vol. I, Mem-Martins, Europa-América, 1998, vol. I).





diferença entre os azenegues e os negros, entre os povos a norte e a sul do rio Senegal.

Os aspectos físicos que parecem mais dignos de nota são as que se identificam como escoriações de alguns povos no rosto e no corpo:

[Na Serra Leoa] riscaõ se assim homens como mulheres na cara, e poem sinais na testa, abrindo primeiro com huma ponta de faca, e depois pondo huma tinta que nunca se tira (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 68);

As molheres riscaõ muito a cara, e [...] furaõ os narizes entre as ventas (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 208);

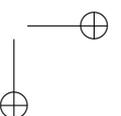
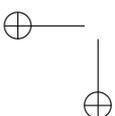
[Boulões] e he o mais fermoso desta nasçaõ, e não se riscaõ tanto como os Manés (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 229).

Do ponto de vista moral existem vários povos cuja honestidade está bem patente, seja ela na luta ou no comportamento diário, ou vistos à luz de uma conduta repudiada:

[...] nasçaõ Bagas, e he a nasçaõ dos negros mais valentes que tem todo o Guine: são os negros somente que pelejaõ em batalha campal; e primeiro que vaõ dar guerra a seus contrarios, lhe mandaõ avizar o tempo e dia em que hão de hir, para que não digaõ que os tomaõ despercebidos nem de sobresalto (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, pp. 205-206);

He gente esta muito verdadeira, e todo o mal que lhe fazem não tomãõ d'elle vingança deixando-o a Deos (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 132);

o gentio de todo este rio [...] não toma nada a ninguem, e pode dormir na rua o dinheiro (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 133);





[Falupos] mãos, e salteadores no caminho e grandes ladrões, que não está pessoa algúa segura com elles en todo este caminho (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 114).

Tomadas a partir de estereótipos europeus, a sujidade e a luxúria são completamente condenadas. Neste e noutros casos, Francisco Lemos Coelho não consegue superar a observação exterior, desintegrando do seu espaço estas práticas estranhas aos olhos de um europeu:

[todigés] En tudo o mais são muito viciozos ambos os sexos e dados a luxuria (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 118);

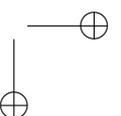
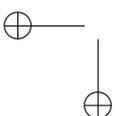
As mulheres são sugissimas e pouco de cobiçar; e todos elles he gente suja e porca (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 206).

No que se refere ao vestuário, ou à ausência dele, são apresentados três tipos referentes a três localidades distintas:

[No Recife] não vestem se não de branco todos em geral de roupa que fazem elles mesmos (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 8);

[mulheres bigajós] na sua terra vestem sayas de palha que lhe dão até ó joelho, que ellas mesmo fazem de cordinhas como de molho de deciprinante tão juntas que com ellas ficão muy compostas, e honestas, e he traço que lhe parece muito bem (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 43);

[Aldeia do porto de Benár] as mulheres [...] andaõ nuas e sómente trazem dois coros redondos pouco mayores que a palma da mão cada hum, com que cobrem as partes vergonhozas hum diante, e outro de traz, mas taõ mal cubertas, que mal cobrem as duas vias (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 58).



O que ressalta das descrições e dos comentários que as acompanham é a incompreensão do autor perante o fenómeno do vestuário, pois quanto mais reduzido ele é, maiores são as críticas²⁹. Veja-se o último exemplo citado em que refere andarem nuas quando usam uns pequenos couros. Os padrões europeus estão, neste ponto, muito presentes no espírito do autor, incapaz de se reportar ao espaço a que está irremediavelmente ligado³⁰.

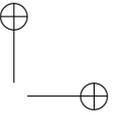
Para Francisco Lemos Coelho o cobrir o corpo, quase na totalidade, continua a ser um denominador de civilização. Embora adopte muitos dos costumes indígenas, nada consta que ele adira à redução do vestuário. Existem autores que sabem operar a diferença cultural e é a essa luz que justificam a nudez. Outros, como Francisco Lemos Coelho, não conseguem despir os preconceitos europeus e seguem na linha de Egídio Romano, quando apresenta o vestuário como a segunda das quatro coisas de que o homem naturalmente precisa³¹.

No que respeita aos elementos que dão substância às tradições, está patente a forma como determinados rituais, nomeadamente a circuncisão e a excisão, são descritos sem pudor, o que reflecte um grande

²⁹ “A oposição nu/vestido tem abundante representação iconográfica. A nudez é sinal de repressão relativamente ao colectivo. A nudez masculina é associada à animalidade, à loucura; a feminina à luxúria. A roupa, protecção e ornato, serve além disso como meio de identificação social.” (Diane Owen Hughes, “As Modas Femininas e o seu Controlo”, in Georges Duby e Michel Perrot, *História das Mulheres no Ocidente*, vol II, Porto, Afrontamento, 1993).

³⁰ Conforme refere Umberto Eco, “a linguagem do vestuário, tal como a linguagem verbal, não serve apenas para transmitir certos significados, mediante certas formas significativas. Serve também para identificar posições ideológicas, segundo os significados transmitidos e as formas significativas que foram escolhidas para os transmitir” (Umberto Eco, *Psicologia do Vestir*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1989).

³¹ “Lo segundo: ha menester vestiduras de que se vista para conservar se dela calor e del frio complidamente. Ca a todas las animalias dio vestidura syno al omne. Ca dio alas aues pluma: e a las bestias lana: e así commo vestidura natural. Mas al omne porque es de mejor complexiõ: e mas ayna le podra empesçer el frio: o el destemplamiento del tiempo. Por ende cõuino que ouiesse mejores vestiduras que las otras animalias.” (Egídio Romano, in *Regimiento de los Principes*, Sevilha, 1.^a parte, cap. I, fol. LXXV, 1494).



conhecimento destas práticas e dos passos que as envolvem. Relativamente à circuncisão, faz somente uma breve alusão a este período da vida dos adolescentes que marca a passagem para a vida adulta. O autor, desculpabiliza-se da descrição detalhada pelo facto de se tornar demasiado extensa, e não por desconhecimento:

Os homeñs não lhe consentem os velhos terem os nossos trato nem comonicação com as molheres, senão como são ja homeñs perfeitos, e pera isso primeiro lhe fazem grandes cerimonias que, por proluxas, não relato, e a mayor erronia que tem he a dos fanados³² (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, pp. 178-179).

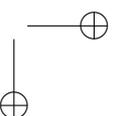
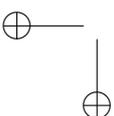
No que diz respeito à excisão, apesar de se situar dentro do universo feminino, não deixa de ser descrita com um certo pormenor realista:

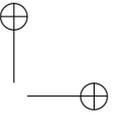
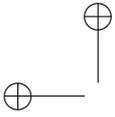
As molheres se circuncidão como os homens, cortando hua piquena de carne, da que tem no meyo da parte vergonhosa; e as circuncizões poem a seccar ao Sol, e depois fazem dellas ramais que tem em muita veneração (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 118).

Num artigo intitulado “As Primeiras Referências Escritas à Excisão Clitoriana no Ocidente Africano”, António Carreira refere que Lemos Coelho foi o primeiro a descrever esta prática, “tão do agrado dos povos mandingas e mandinguizados e fulas e fulanizados”³³. Acrescenta que só mais tarde em 1688, quando o holandês Dapper escreve a *Description de L’Áfrique*, se faz alusão à circuncisão para os homens e para as mulheres. Contudo, acerca desta última (excisão), mostra-se mais incompleta do que a apresentada em *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, pois somente menciona “les circoncit [as raparigas] en

³² Circuncidados, como se anotou.

³³ António Carreira, “As Primeiras Referências Escritas à Excisão Clitoriana no ocidente africano”, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XVII, n.º 70, 1963, p. 310.





leur écorchant les parties que la pudeur défend de nomer”³⁴, deixando assim algumas dúvidas quanto à parte exacta a que se refere.

Dois anos mais tarde, António Carreira irá, na mesma obra, rectificar o que dissera anteriormente quanto ao pioneirismo de Francisco Lemos Coelho ao tratar esta matéria, porque, entretanto, teve oportunidade de ler o texto do Padre Manuel Álvares, *Etiópia Menor ou Descrição Geográfica da Serra Leoa*, de inícios do século XVII, na qual esta prática já aparece referenciada³⁵. Apesar das referências devidas a este religioso, as informações de Francisco Lemos Coelho não deixam de ser importantes, na medida em que apresentam esta prática de maneira bastante detalhada, permitindo alargar a informação de *Etiópia Menor* sobre as práticas privadas, como estas, do povo guineense.

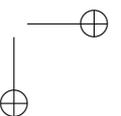
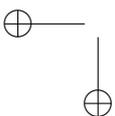
Relativamente a cerimónias que envolvem o casamento não existem quaisquer referências, embora sejam recorrentes as alusões à prática da poligamia, “ha negros que tem vinte e trinta molheres, e nenhu tem hua sò” (*Dois Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 178), não demonstrando ver o que quer que seja de pecaminoso nisso, pois é observado em função do espaço africano e não europeu.

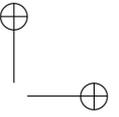
Se, por um lado, a poligamia é aceite em determinadas sociedades, como a africana, e Francisco Lemos Coelho não a condena, o adultério é sempre visto como um crime, daí a sua intolerância para com esta prática:

quando morre algu negro grande, o parente que hade herdar a

³⁴ *Ibidem*, p. 312.

³⁵ “As mulheres – diz Álvares – não trazem nada sobre si antes de serem circuncidadas; só trazem todas as cabeças cobertas com seus barretes de pano ou seda, cada uma segundo sua possibilidade; o mesmo os homens. Trazem pela cintura um fio de pedraria da Índia, fêmea, cortada; cossouro tosco, brandil e laqueca. O abuso da circuncisão é das Sousas, Fulas, Jalofas e Mandingas. É também costume na Serra das Rendacorosas. [...] A circuncisão das mulheres é de idade de 16 e 17 anos. Fazem neste tempo grandes festas [...] porque dali as levam os maridos para casa, dando-lhe neste tempo os quatro e cinco vestidos.” (António Carreira, “As Primeiras Referências Escritas à Excisão Clitoriana no Ocidente Africano”, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XX, n.º 78, 1965).





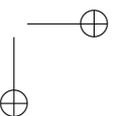
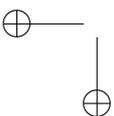
casa hade ser escolhido e nomeado pellas molheres do morto; o qual se he rico tem muitas; assim que aquelle que as molheres nomeão [...] e a graça he que sabem ellas ja ante tempo qual hade satisfaser melhor a seus appetites torpes; porque, como o marido morto tenta tantas, e as veses são bem velhos, tem ellas liberdade, apesar delles, a fazerem a experiencia antes que chegue a hora de eleyção, mas com tanta sagacidade que o não sayba o marido por que, se o souber, logo matará ou mandará matar os delinquentes (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, pp. 187-188).

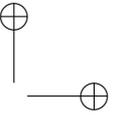
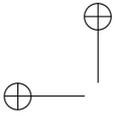
Dos rituais fúnebres Francisco Lemos Coelho destaca três, um de uma casta de negros judeus, um da Ilha de Bissau e outro dos Bijagós:

[...] quando morrem não nos enterrão, dizendo que a terra não hade concentrir Judeos, e assim os metem no ôco de huma arvore (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 26);

En toda esta ilha, quando morrem os reis e fidalgos grandes lhe matão escravos que, dizem, os vão là servir na outra vida; e em meu tempo, morando eu aly, morreo o Rey Grande, [...] matarão cento e quatro pessoas [...] cuja matança dura hum anno, que no cabo delle se fecha a boca da cova; e estes todos que matão he gente fermozissima e mancebos, os quais são tão barbaros que vão ao suplicio muito alegres, cantando e bailando, se bem os embebedão; e a morte que lhe dão he a que nos damos aos porcos em Portugal (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 169);

quando morre algu negro grande, o parente que hade herdar a casa hade ser escolhido e nomeado pellas molheres do morto; o qual se he rico tem muitas; assim que aquelle que as molheres nomeão [...] e a graça he que sabem ellas ja ante tempo qual hade satisfaser melhor a seus appetites torpes; porque, como o marido morto tenta tantas, e as veses são bem velhos, tem ellas liberdade, apesar delles, a fazerem a experiencia antes que





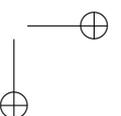
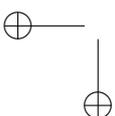
chegue a hora de eleyção, mas com tanta sagacidade que o não sayba o marido por que, se o souber, logo matará ou mandará matar os delinquentes (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, pp. 187-188).

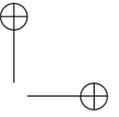
As diferenças encontradas entre eles conotam a grande demarcação de caracteres entre as várias etnias que constituem a Guiné. Se, por um lado, a descrição e as marcas enunciativas se reduzem ao mínimo de dados, visto a objectividade diminuir o grau de estranheza, o mesmo não acontece relativamente ao segundo exemplo. As cerimónias ocorridas no seu tempo e em testemunhos directos, mostram-se estranhas e incompreensíveis aos seus olhos, sobretudo porque se trata de “gente fermozissima e mancebos” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 169).

A zoomorfização do acto sugerida por evocação do vocábulo “matança”, que associa de imediato às matanças do porco em Portugal, em torno das quais se fazem festas de vários dias, é um indício do que, nele, reflecte os contornos da distanciação cultural. Recusa aceitar e não compreende como podem cantar e bailar perante a morte iminente. A justificação para tal alegria deve-se, segundo ele, ao facto de estarem ébrios, o que lhes faz perder a dimensão real dos acontecimentos. Porém, esta justificação não passa, ao que cremos, de uma tentativa falhada de explicar aquilo que, de facto, não compreende, não tolera e continua a ver como absurdo, e daí o tom depreciativo com que a descreve.

Através das poucas incursões no âmbito da sexualidade percebe-se, por vezes, alguma estranheza por parte de quem as apresenta, nomeadamente acerca da procriação entre os Bijagós:

[...] marisco [...] principalmente de hum que chamão longueirão, que he da mesma especie que os nossos mixilhões [...] arros, de que devem nascer serem as mulheres tão fecundas e os homeñs tam potentes, que ha negros que tem vinte e trinta mulheres, e nenhu tem hua sò (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 178).





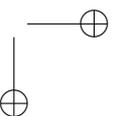
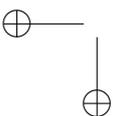
Perante um facto, por ele verificado, referente à facilidade com que aquele povo procria, tira ilações um pouco superficiais acerca da capacidade sexual dos homens que, por vezes, têm mais de vinte mulheres e, destas, a facilidade com que concebem. Na falta de explicações fisiológicas encontra o argumento das qualidades afrodisíacas do marisco.

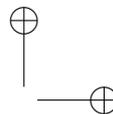
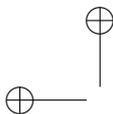
O facto de, entre os Bijagós, serem as mulheres que tomam a seu cargo não só as tarefas domésticas, e cumulativamente a subsistência de toda a família, parece ser outro dado que Francisco Lemos Coelho não consegue integrar no seu quadro mental. Percebe-se pelo acumular da copulativa “e” e pela expressão “e com todo este serviço...” que reprova esta tradição:

Ellas são as que lavrão as terras, fazem sementeiras, e as cazas em que morão que, ainda que piquenas, são muito limpas e alegres, e com todo este serviço vão todos os dias ao mar buscar marisco, [...] para dar de comer aos maridos e irmãos e mais familia (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 178).

Este aspecto é visto como a inversão do quadro de valores tradicionais europeus, onde as tarefas mais pesadas são desempenhadas pelos homens e não pelo chamado sexo frágil. A feitiçaria como sinónimo de bruxaria é, de um modo geral, repudiada por estes povos. Nas pequenas notações que apresenta, Francisco Lemos Coelho limita-se a indicar que essas práticas são mal aceites na grande maioria das sociedades e, pontualmente, refere os procedimentos que se tem para com os indivíduos que as praticam:

Aborrece esta nação toda tanto os feiticeiros, que em se conhecendo algum, logo o rei o vende, e a toda a geração d'elle da parte materna, porque dizem que os feiticeiros he casta, e que o trazem por herança, e assim não perdoão a algum; e os reis circumvezinhos, se há na sua terra parente dos taes, tambem os vendem, e nenhu fica; e com tudo não faltão feiticeiros na terra (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 198).





Aqui, como em muitas outras situações, o autor apresenta no final da descrição ou exposição uma sensata advertência:

[...] o branco que for morar lá neste rio dito não tenha que fazer com as mulheres cazadas, nem chame a nenhu negro ladraõ nem feiticeiro, que lhe custará caro (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 201).

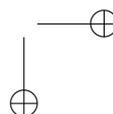
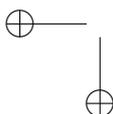
Neste caso concreto, embora nunca tenha proferido quaisquer juízos de valor que permitam vislumbrar qual o seu ponto de vista, relativamente a este caso, estes conselhos denunciam o seu conhecimento sobre os valores dessa sociedade, que não devem ser ignorados sob pena de se correr risco de vida. A feitiçaria não se confunde com a utilização de determinadas plantas e produtos naturais cujas propriedades terapêuticas permitem curar doenças, se aplicados por alguém que os saiba manusear correctamente, pois são repositório de um saber secular guardado entre eleitos.

O cepticismo ou descrédito com que Francisco Lemos Coelho relata determinadas práticas contrasta com o pragmatismo de outras que, pela sua eficácia comprovada, o impedem de duvidar delas. Neste sentido, não se coíbe de elogiar os ervolários que lhe curaram uma dor ciática de que padecia:

Os negros são muito amigos do branco, como todos os deste rio, e muito grande ervolarios, como eu o experimentei, por que com ervas simples me curaraõ hua siatica, de que eu estive bem atromentado, e elles ma curavaõ com bem facelidade (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 192).

A utilização de ervas e outros produtos naturais, para curar ou matar, era uma prática frequente, não só em África, como em Portugal³⁶.

³⁶ Um estudo de Maria Benedita Araújo revela que nos séculos XVII e XVIII as drogas de origem vegetal apresentavam uma posição cimeira, seguidas das de origem animal. Pouco usadas eram ainda as de origem mineral e muito raramente as de





O poder das ervas pode também ser aplicado contra o inimigo. O arsenal bélico ofensivo destes povos resumia-se a azagaias que, quando envenenadas (ervadas) se revelavam armas poderosíssimas. Este aspecto, desde sempre, impressionou os viajantes pela eficácia da sua actuação e continua a ter o mesmo efeito aos olhos de Francisco Lemos Coelho:

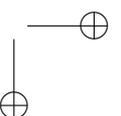
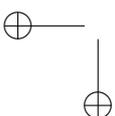
Suas armas he frecharia de pao, as quais ervão (quer dizer, envenenaõ com ervas) com huã erva taõ bem conficionada a seu modo que naõ tem contra, o que tanto experimentaraõ os primeiros descobridores portugueses que foraõ a este rio, pois com ellas perderaõ muitos a vida, que aqui foi a batalha de Nuno Tristaõ (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 192).

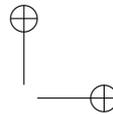
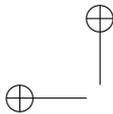
Além de ofensiva, o recurso à feitiçaria pode, igualmente, funcionar como arma defensiva:

As armas com que cobrem os corpos são uns camizões que lhe fazem os feiticeiros, [...] Estes camizões lhe cobrem todos os corpos the os pes e estão cheyos de bolcinhas de couro, que elles chamão nominas, em que poem papeis com caracteres, e dizem que isto defende das armas de seus inimigos (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, pp. 107-108).

No que se refere à alimentação, Francisco Lemos Coelho mostra, mais uma vez, a sua capacidade de adaptação, característica do português, ao comer alimentos, de origem animal ou vegetal, de uma enorme diversidade e diferentes dos consumidos em Portugal. O “mesmo” perante outros sabores revela-se seu apreciador. E, pela sua experiência, mostra não haver incompatibilidade entre as dietas alimentares africana

origem química (in *O Conhecimento Empírico dos Fármacos nos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Cosmos, 1992, p. 36) que “encontravam ainda desconfiança e a sua acção estava longe de ser considerada apodíctica” (*ibidem*, p. 39). Acrescenta ainda esta autora: “A eficácia da utilização das propriedades terapêuticas destas ervas era reconhecida como benéfica pelas autoridades religiosas, uma vez que «cabe na ordem da natureza o curar pela virtude das hervas»” (*ibidem*).





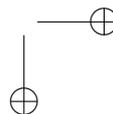
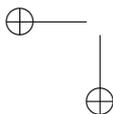
e europeia. Como nota de curiosidade, apresenta ainda um breve guia de culinária para confecção de produtos, como “inhames” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 167), “mafafa” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 184) e abóboras: “creyo as não deve haver milhores nem mais saborozas, pois pera se comerem por regalo, ou asadas ou cozidas, não he necessario tempero algum” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 214).

Muitos são os ditos e escritos acerca da antropofagia, sem curiosamente existirem testemunhos presenciais efectivos de viajantes ou marinheiros. Esta é uma atitude dos ocidentais responsável pela distância entre os dois mundos, onde o medo não permite a aproximação daqueles que acreditam nessas tradições. De igual modo, os dois apontamentos de Francisco Lemos Coelho, acerca deste tema, também não foram testemunhados por ele, limitando-se a transmitir o que outros lhe contavam. Contudo, o sentimento de medo está ausente porque ele está inserido naquele espaço e não vive em função de especulações:

[No Porto de Guinalà] hum fidalgo desta ilha de Sanctiago [...] matou aleivosamente sobre materia de negocio a hum irmão deste Diogo Henriques, [...] vendo os negros [que o assassino] se hia ja livrando metido em huã caixa; [...] quebraraõ os negros a caixa, [...] e achando-o foi tanta a sua ferocidade, que a sepultura que lhe deraõ foi as suas barrigas deles, cousa que nunca se vio em Guine, [...] mas aqui obrou o odio e vingança, a fonte de toda a ferocidade (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 195);

[...] dizem que esta gente dos Boulos e Manes, quando vieraõ conquistando era gente ferós e que comia carne humana (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 230).

No primeiro caso, a situação apresenta-se como “admirável caso” e rapidamente desculpabilizada, pois foi o intuito de vingança e punição que esteve na sua origem. Dela se deve tirar a ilação de que os negros têm os seus princípios e melhor é não os ferir, pois corre-se o risco de





obter deles atitudes menos reflectidas, se instigados a tal. No segundo caso, embora diga “não duvido” e a apresente como “couza certissima” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 230), refere que na sua época tal já não acontecia.

Se os seus relatos não registam indignação nem condenação destas práticas, compreende-se que as descrições não contenham pormenores mais ou menos macabros capazes de ferir susceptibilidades no destinatário, ou de gerarem o receio em possíveis futuros visitantes. As suas descrições e comentários, neste e noutros assuntos, vindas de quem viajou muito e conhece bem o local, funcionam como atestado de veracidade.

O branco sente pavor desta prática e abomina-a. No plano ético julga-a como acto cruel de selvajaria e nunca integrada na ordem cultural a que se refere. Contudo, o negro não comeria homens indiscriminadamente, tal como refere Marcuse: “Há pessoas que se comem e pessoas que não se comem”³⁷. Existiriam certamente códigos que regulavam essas práticas, daí Jean Pouillon ver nelas “tanto um modo de pensar como um modo de comer”³⁸. O canibalismo não poderá nunca ser visto como um acto isolado, pois está directamente relacionado com rituais ancestrais que comandavam a vida dos povos em sociedade.

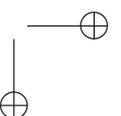
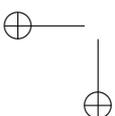
Aqueles que o praticavam acreditavam que, ingerindo certas partes do corpo de outra pessoa (fígado, miolos, etc.), as respectivas faculdades eram incorporadas neles. Para Freud, o canibalismo situa-se no mesmo plano de outros rituais e na mesma linha se situam os minuciosos estudos de René Girard³⁹. Neste sentido, não deve ser visto como um fenómeno de inversão mas de integração dentro do próprio grupo cultural⁴⁰.

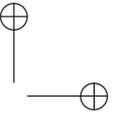
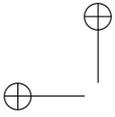
³⁷ A. Marcuse, “Canibalismo”, in *Enciclopédia Einaudi*, n.º 30, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, p. 96.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, pp. 97-99.

⁴⁰ Os brancos também tinham, junto dos negros, a fama de comerem humanos, assim o relata Cadamosto quando manda perguntar por que razão os indígenas os atacam: “A sua resposta foi que, pelo nosso passado, tinham obtido algumas notícias





Em relação a algumas crenças, como é o caso da chamada Rocha do Ouro, que se dizia encantada, desejava que tal fosse verdade e que o seu tesouro estivesse guardado para os portugueses (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 121). Quanto a outras, como a Rocha de Nicolao Sàquedo, a experiência demonstrou-lhe que não passava de uma crença infundada:

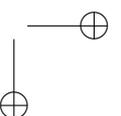
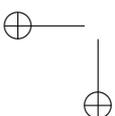
Esta rocha, dizem os negros, he encantada, e que toda a pessoa que for por este caminho a primeira ves hade bailar despido diante della, se não que antes de acabar a viagem hade morrer; mas eu por ella passei, e sem baillar nem consentir que nenhu fizese esta cerimonia, graças ao Senhor, ainda sou vivo (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, pp. 126-127).

Em certos casos, como o anterior, sobreleva a mentalidade eurocêntrica que consegue distinguir a lenda da realidade, outras vezes percebe-se que o envolvimento com o meio é de tal forma profundo que o impede de ver com os olhos de um europeu.

No que diz respeito à religião, já não mostrava a mesma compreensão. A falta dos *preceitos* católicos leva-o a recriminar todo e qualquer tipo de adoração animista dos indígenas, como no seguinte exemplo:

Os miseraveis não adoraõ em couza nenhua. Saõ taõ barbaros que vaõ por hum caminho, e se nelle achaõ hua pedrazinha liza e bem feita trazem-na para casa, em a qual barrem hum lugarzinho para a porem, e logo lhe oferecem duas collas e hum piquena de farinha de arros, e dizem he o seu corafim, que em sua lingua he o mesmo que o seu Deos, e isto mesmo fazem a hum pao

do nosso praticar com os negros de Senegal: os quais não podiam ser senão maus homens, pretendendo a nossa amizade; porque eles tinham, por certo, que nós, Cristãos, comíamos carne humana, e que só comprávamos negros para os comer; e que, por isso, não queriam a nossa amizade de forma nenhuma: antes, nos queriam matar a todos, que, depois, das nossa coisas fariam presente ao seu senhor, dizendo [mais] que ele estava distante três jornadas, e que ali era o país de Gambra e aquele, enorme e caudaloso rio, dizendo-me o [seu] nome, do qual não me recordo” (in AAVV, *O Confronto do Olhar*, Lisboa, Caminho, 1991).





que fazem com hua faca, com figura humana, ou de marfim, sem mais ceremonias nem sacrificios que estes que tenho dito (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, pp. 236-237).

Denominados de “miseráveis”, são apresentados como seres que não adoram nada. Os muitos comentários mostram, por um lado, intolerância e incompreensão perante a religiosidade alheia, a incapacidade de a aceitar por não lhe conhecer os fundamentos reais e, por outro, o preconceito de superioridade religiosa cristã que almeja ver aqueles povos cristianizados. As frequentes alusões à sua apetência para a conversão, notada a respeito dos gentios (mas não dos macometas), são um bom exemplo disso.

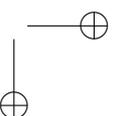
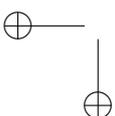
Do ponto de vista comercial alguns povos demonstram possuir um certo nível de desenvolvimento, chegando o autor a aproximar alguns mercados guineenses dos europeus. Mas se Francisco Lemos Coelho parece compreender o sistema de trocas africano, nomeadamente quando não considera estranha a pouca importância que é dada ao ouro⁴¹, esse raciocínio não se aplica a outros produtos, como no caso da cola, acerca da qual profere um juízo de valor crítico:

Quis Deos que estes barbaros tivessem esta cegueira para que os brancos tirassem com ella os interesses que tirão (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 158).

Quanto à eficácia dos procedimentos, para se averiguar a verdade em determinadas questões, o tom assertivo marca-lhes a descrição:

[...] pugnão grandemente o homicídio, e a feitiçaria, o seu juizo he tomarem ferro quente nas mãos, e lamberem-no com a língua estando em fogo vivo, e se se não queimão estão livres, e ja ouve branco que se vio tão apertado nestas partes que o tomou e se não queimou (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 10);

⁴¹ Contrariamente a Colombo que não percebe que o “ouro [...] não é mais valioso do que o vidro, que isso só se passa no sistema de trocas europeu” (in Tzvetan Todorov, *A Conquista da América*, Lisboa, Litoral Edições, 1990).





[...] quando os juizes não podem averiguar a cauza certa, huã agoa vermelha, [...] a qual da o mesmo rei aos letigantes, e aquelle que primeiro a vomita, este tem a sentença por si, e pode amarrar o seu contrario, que raras vezes escapa que não morra, e aos mais da sua geração da parte da mai, que a parte do pai não se tem por parentes (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 196).

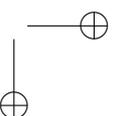
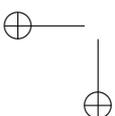
Eram formas tradicionais de apurar a verdade dos factos que Francisco Lemos Coelho não descreve com um olhar estranho, pelo facto de parecer estar relativamente familiarizado com elas, dando inclusivamente o exemplo de um branco que se submeteu a este tipo de julgamento. Neste contexto, a forma como a apresenta revela agora um elevado grau de aculturação.

Um aspecto que expõe de forma inquestionável o seu relacionamento com o espaço respeita ao conhecimento sobre os protocolos a que se deve obedecer de acordo com os reis de cada região, facto que ele não apenas aceita e respeita como incentiva a respeitar:

São os portuguezes que aqui morão obrigados, senão são empedidos da doença, a hirem vezitar o rei da terra todos os annos hua ves e levarem-lhe muito bom presente [...] o rei lho gratefica e lhe dá muitas vezes mais do que val o que lhe leva, conforme o acha e he sua fortuna (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 100);

Entrando pello rio de Borçallo [...] antes de chegar ao porto, [...] Ainda em navio se manda recado ao rey com hum presente, o qual diz o mandador o dia que hade vir; e enquanto não vem ninguem compra nada. Vindo o rei vê a fazenda toda que tras o navio, e as vezes sò elle o despacha porque vende muitos negros e fermozos (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 106).

Em Zurara, “o conhecimento do *Outro* [...] não implica ainda identidade nem identificação, mas também não determina ainda a imposi-





ção da sua própria imagem”⁴². As descrições posteriores já encenam essa aproximação do “outro” ao “mesmo”, na sua grande maioria numa tentativa de anulação desse “outro” como pessoa. Em Francisco Lemos Coelho pode-se dizer que essa situação foi ultrapassada devido à longa convivência com aquele universo que não deixa no entanto de encerrar alguns mistérios. Além da aceitação, é relevante o esforço e o desejo de entender o “outro”⁴³, comportamento não homogêneo porém, como se viu, por coabitação do viajante com o autóctone.

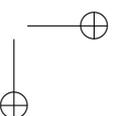
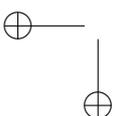
O negro que aparece em *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné* nunca é um ser vituperado, salvo se a sua conduta for repreensível, como ladrão, mau, desonesto. A visão dele está longe do seu entendimento como “peça” do negócio escravagista, ou do conceito de racismo que surgiria séculos mais tarde, no desenvolvimento do colonialismo, altura em que desaparecem o trato amigável e o respeito para com o negro. O tom eufórico que envolve as descrições transporta consigo efectivas marcas de empatia, apesar das críticas, contrastando com a forma disfórica como ele será tratado posteriormente.

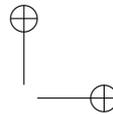
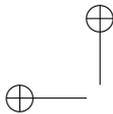
A ideia difundida de “Negros (...) de quem não se espera música”⁴⁴ acaba por ser contrariada pelo autor, uma vez que, em alguns casos, chega a colocá-los num estatuto superior ao do europeu. Tambores que “não são tão grandes como os nossos, se bem que os tangem melhor que os mais peritos tambores da Europa.” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, pp. 230-231). São deveras frequentes expressões como “bons” e “honestos”, desde que presida a lealdade, seja na guerra, no comércio, ou em outras situações, onde se expõe o sentido da simpatia, afecto e respeito.

⁴² Maria Leonor Carvalhão Buescu, “A Viagem e a Fala”, in *Prelo*, n.º 19, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1991, p. 9.

⁴³ Tzvetan Todorov, *id.*, p. 300.

⁴⁴ Palavras do redactor do diário da viagem de Vasco da Gama, acerca dos Khoi-khoi, citado por José Augusto Nunes da Silva Horta, “Representações do Africano (séculos XV a XVII)”, in Fernando Cristóvão, *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens: Estudos e Bibliografias*, Lisboa, Cosmos, 1999, p. 278.





Geralmente não é a conduta de um indivíduo isolado que merece a reprovação do autor, mas o grupo ou a casta que, por motivos endógenos, tem um comportamento irreduzível à relação de sociabilidade, como no caso dos Jalofos, Mandingas, Xercos, Felupes, Sacalates, entre outros⁴⁵. Esta relação, seja ela vista no plano axiológico, ou praxiológico e epistémico⁴⁶, nasce do saber acerca dos indivíduos que povoam aquele espaço.

A grelha avaliativa das apreciações obedece a vários paradigmas a que submete os negros em si e de acordo com os seus comportamentos, com especial relevo para o plano religioso.

São os Jalofos todos maometanos e por isso ruins, sob vários aspectos (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 101);

– ético: “porto de Achum tambem de Beafares, e tambem roim gente, que não ha que fiar delles, e eu o experimentei bem navegando por ali que mandando confiado á terra sem dever nada me amarrarão 8 mossos que para os haver outra vez foi por via de resgate” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 49);

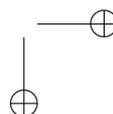
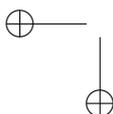
– estético: “As mulheres são sugissimas e pouco de cobiçar; e todos elles he gente suja e porca, assim no seu comer como no mais tracto” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 206);

– e social: “o gentio he o mais pessimo para o branco de toda esta nação” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 103).

Por serem inacessíveis à conversão religiosa cristã, a descrição do “outro” não será nunca isenta de preconceito, nem separada dos objetivos que orientam o discurso, como sejam a política de ocupação do território, com vista ao seu aproveitamento económico, e a conversão daqueles povos ao catolicismo. Se, juridicamente, Portugal tem o direito àquelas terras o mesmo não equivale a que se subjuguem os seus

⁴⁵ Os Jalofos e os Mandingas são igualmente motivo de crítica por parte de Duarte Pacheco Pereira, *Esmeraldo de Situ Orbis*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1988, cap. 27 e 29.

⁴⁶ Tzvetan Todorov, *ibidem*.





habitantes. Tudo poderá ser feito com base na cordialidade e no trato amigável⁴⁷.

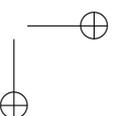
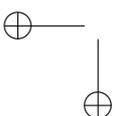
Daí que, para além do obstáculo religioso, na ideologia mercantil de *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné* o negro não apareça “desfigurado”⁴⁸, antes frequentemente elogiado, não só sob o ponto de vista físico, cultural ou moral, quando a sua conduta o justifica, havendo mesmo situações de identificação entre o “outro” e o “mesmo” justificadas pelas similitudes.

Um aspecto que merece destaque é o reconhecimento do “outro” com a qualidade de pessoa humana plena, embora culturalmente diferente. Apesar de nem sempre ser claramente visível, torna-se perceptível no autor a noção do valor coextensivo de tipo “a” e “b” e nunca de “a” e o inverso de “a”⁴⁹. Este sentido de alteridade, por vezes reconhecida, mas nem sempre exposta na sua plenitude, percorre as descrições de algumas práticas que, aos olhos europeus, poderiam parecer estranhíssimas, pelo autor anotadas com um significativo apagamento enunciativo.

⁴⁷ Autores, como Las Casas, lamentam a forma desequilibrada como se deu o encontro com o *outro*: “Si aquellos indígenas hubiesen sido tratados, desde su descubrimiento, con amor y justicia, como manda la razón natural, habiéndose seguido siempre, en el trato con ellos, el camino de un comercio pacífico y moderado, y, por añadidura, sujeto al espíritu cristiano, cuán legítimamente habríamos obtenido en el intercambio todo el oro y demás riquezas que había en abundancia, con nuestras baratijas sin valor, y cuánta paz y amor reinaría entre nosotros, y qué segura y fácil, en consecuencia, fuera su conversión a Cristo, y cuánto se regocijaría la Iglesia universal de tener tal infinidad de hijos.” (Bartolomé de Las Casas citado por Urs Bitterli, *Los “salvajes” y los “civilizados”, El encuentro de Europa y Ultramar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998).

⁴⁸ Alberto Carvalho, “Magia e Tradições Literárias na Escrita da História”, in *Dedalus – Revista Portuguesa de Literatura Comparada*, n.º 5, Lisboa, Associação Portuguesa de Literatura Comparada, 1995, p. 103.

⁴⁹ François Hartog, *Le miroir d’Hérodote, Essai sur la représentation de l’autre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 132.



Muitos são os outros exemplos de tratamento elogioso do negro que se apresenta de conduta superior à dos europeus:

Dizem que quando se despedem da sua terra vão seus capitães falar ao rey, o qual lhes diz que se lembrem que vão por terras alheas e que digão a sua gente que fechem a boca e cosão as barguilhas, e que se lhe fizerem mal algu que o deixem com Deos. Sentença he esta não de barbaro mas de muito grande filosofo (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 132).

A analogia de estatutos entre “bixirim” e “legislador de ley de Mafoma” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 106) equivale a uma certa valorização do “outro”. O mesmo se aplica a propósito de Reinos, onde “o mayor delles he como emperador” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 40). O facto de serem políglotas, “os mais delles, fallão a nossa lingoa e a flamenga e franceza” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 100), vai contra a ideia de que o negro não tem propensão para aprender outras línguas e eleva-os a um estatuto superior que não passa pela denominação de “bestas”, presente em Duarte Pacheco Pereira.

Pode-se dizer que Francisco Lemos Coelho respeita integralmente as hierarquias indígenas religiosas, militares ou sociais, sendo por isso frequentes as advertências aos portugueses para não as transgredirem. As palavras insertas no prólogo da descrição de 1684, dirigidas àqueles que decidam ir para lá, espelham bem o seu espírito humanista:

[...] virem com muitos bons costumes e serem muitos manços, benignos e bem aconicionados, e imaginarem que são hospedes e peregrinos, e que estão em terras alheas (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 92).

Se o “outro” africano é em parte elogiado são poucas, mas incisivas, as críticas ao “mesmo” europeu, devido à sua repreensível conduta, sejam eles holandeses, franceses e ingleses, ou alguns portugueses (*Duas*



Descrições Seiscentistas da Guiné, p. 132, 207), devido a incompatibilidades políticas e económicas.

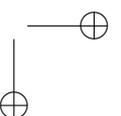
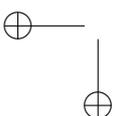
Um dos problemas que se colocava frequentemente aos viajantes era a falta de tradutores, avolumando a barreira linguística que impedia a melhor aproximação ao “outro”. Para Francisco Lemos Coelho esse problema já não se colocava em resultado da sua longa estada por aqueles locais. A utilização de palavras, expressões e provérbios de origem africana, ou ainda a explicação de certos vocábulos⁵⁰ mostram um conhecimento do africano que se consolida com o acesso aos sentidos pragmáticos da realidade objectiva⁵¹.

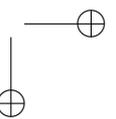
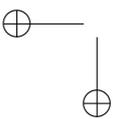
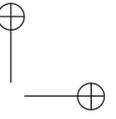
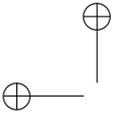
Não deixa de ser cuidadoso o “discurso antropológico”, ou o olhar analítico com que Francisco Lemos Coelho vê o “outro”, à luz de alguns estereótipos da época. Em *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné* são por isso desmistificados certos preconceitos de adaptação, devido à índole das povoações, ao clima, a incompatibilidades de dieta alimentar e desse suposto canibalismo dos povos.

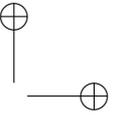
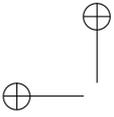
Apesar da sua longa convivência com os autóctones, continua ainda nítido o desfasamento em aspectos que, filtrados pelos padrões europeus, traduzem a impossibilidade de compreensão do negro, em particular, como vimos, no domínio das convicções religiosas, assim como em aspectos que se ligam a envolvimento sistemáticos e intensos dos membros que a integram.

⁵⁰ Como exemplo, citam-se a explicação de dois nomes: “Tubabo Sita”, que significa “Porto de Branco” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 131), e o nome da Rocha de Nicolao Sàquedo, que significa “Nicolao está quieto” (*Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*, p. 126).

⁵¹ Rui Loureiro, “A Visão do Mouro nas Crónicas de Zurara”, in *Mare Liberum*, n.º 3, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1991.







A escrita/relato de uma missão ao Daomé

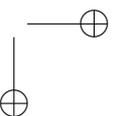
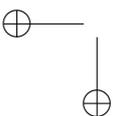
Carla Louro

“ce qui se passe» dans le récit n’est, du point de
vue référentiel (réel), à la lettre: *rien*; «ce qui
arrive», c’est le langage tout seul, l’aventure du
langage”.

Roland Barthes, “Introduction à l’analyse structurale
des récits”, in *Communications* 8, p. 33

1. Autor e Texto

Sem valor propriamente literário, os primeiros textos de literatura de viagens associam-se ao desenvolvimento da ciência náutica, nomeadamente durante o século XV, ao mesmo tempo que se dedicavam à divulgação do conhecimento sobre as novas terras encontradas. De tudo informando a insaciável curiosidade do mundo europeu, os textos



do viajante/autor deste tempo denunciam a avidez do conhecimento e da revelação de novos mundos e novas formas de vida, mas também coincide, este atentar no mundo e na vida, com a grande lição europeia do Humanismo renascentista, continuado pela evolução das ciências que atingiam o seu ponto de maior amplitude no século das Luzes.

Nesta cronologia insere-se o texto do Padre Vicente Ferreira Pires⁵², de 1800, na esteira da divulgação do saber e do conhecimento etnográfico, que o autor enuncia logo no prólogo. Assumindo o estatuto de observador e historiador de uma realidade desconhecida, Ferreira Pires propõe-se dar a conhecer “a relação de costumes de povos não tratados, célebres⁵³ (ainda que bárbaros) e dignos de se saberem, só porque se não sabiam”⁵⁴. O autor assume o discurso ideológico da época, como sujeito de uma escrita documental de onde irradia, já não a curiosidade do homem quinhentista mas, como anotámos, o desejo de informar, com o intuito pedagógico de alargar o saber acerca do Daomé⁵⁵.

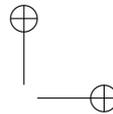
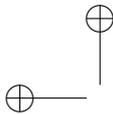
Denominada *Viagem de África em o Reino de Dahomé*, a obra integra-se na série das narrativas muito contaminadas pelas intrusões

⁵² “Vicente Ferreira Pires, natural da Bahia, partiu d’esta cidade a 29 de Dezembro de 1796 como Enviado de S.A.R. o Príncipe Regente de Portugal, em companhia de D. João Carlos de Bragança*, Embaixador Ethiope do Rei de Dahomé. Foi a Dahomé, e voltou à Bahia, onde chegou a 5 de Fevereiro de 1798. Escreveu, e offereceu ao Principe Regente em 1800 a *Viagem de Africa no Reino de Dahomé* – manuscrito em 4º que pára na Real Bibliotheca da Ajuda.” (Cardeal Saraiva, *Os Portugueses em Africa, Asia, America e Oceania: obra classica*, Lisboa, Typ. de Borges, 1850). (* Nome que o embaixador etíope recebeu ao ser convertido e baptizado em Lisboa).

⁵³ O lexema “célebre” tem no texto o sentido de “curioso”, “estranho”, “original”, e não, p. ex., “notável”, “famoso”, “ilustre”, actualmente mais comum.

⁵⁴ Vicente Ferreira Pires, *Viagem de Africa em o Reino de Dahomé*, 1800, p. 4. As citações da obra do autor serão doravante mencionadas sob a sigla VARD, seguida do número da página. A numeração das páginas refere-se à fixação do manuscrito inclusa no vol. II da Dissertação de Mestrado em Literaturas Brasileira e Africanas de Língua Portuguesa, de título “Uma viagem da Bahia ao Daomé”, realizada sob orientação do Professor Doutor Alberto Carvalho, e apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

⁵⁵ O antigo Daomé é hoje o Benim, país da África Ocidental, na costa do Atlântico (Golfo do Benim).



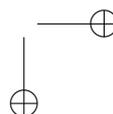
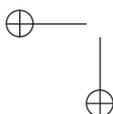
autobiográficas. No essencial, esta viagem realiza-se entre 1796 e 1798, sendo o autor incumbido de uma missão de duplo objectivo. Em primeiro lugar, enquanto elemento do clero, com a função apostólica de converter o rei africano e seus súbditos à religião católica e, em segundo lugar, com o objectivo de propiciar as relações favoráveis ao incremento do tráfico de escravos, no âmbito da retribuição de uma embaixada enviada pelo rei de Daomé a Portugal no ano de 1795. O texto inscreve-se, assim, numa tríade diplomática⁵⁶ por iniciativa do reino africano, onde a viagem do sacerdote constitui uma resposta de Portugal no quadro da diplomacia, revelando a importância que o Daomé assumia ao lado de Angola e Moçambique, apesar de não ser colónia portuguesa. Para além de garantir a manutenção de um mercado para o tabaco cultivado no Brasil a troco de mão-de-obra escrava, era no Daomé que se encontrava o Forte de S. João Baptista de Ajudá⁵⁷, dependência portuguesa desde o século XVII até meados do século XIX, sob a alçada do governo geral da província de S. Tomé e Príncipe.

Em ambos os planos, diplomático e religioso, a missão do Padre Vicente Ferreira Pires saldou-se por um duplo fracasso, em virtude da morte do rei Adarunzá VIII⁵⁸. A anulação do objecto da missão religiosa torna, então, impossível o processo de cristianização do rei, objectivo que, uma vez alcançado, traria melhores condições de segurança

⁵⁶ A missão de Ferreira Pires insere-se na segunda embaixada de um conjunto de três iniciativas diplomáticas encetadas pelo rei de Dahomé e orientadas para a Bahia, com o objectivo de aumentar o comércio com Portugal, propondo que o porto de Ajudá se tornasse o mercado exclusivo da Costa da Mina no fornecimento de escravos para o Brasil. É em 1750 que tem lugar a primeira embaixada, a segunda em 1795 e a terceira em 1805. É, pois, na segunda investida diplomática que à Bahia chegam os embaixadores do Daomé que o Padre Vicente Ferreira Pires terá de acompanhar de regresso ao seu reino, enquanto emissário do futuro Príncipe Regente.

⁵⁷ O Forte foi fundado por D. Pedro II, em 1680, destinando-se a substituir o antigo estabelecimento de São Jorge da Mina, possessão portuguesa usurpada pelos holandeses, durante o domínio filipino.

⁵⁸ O rei Adarunzá VIII aceitou com satisfação os mandamentos do catolicismo, sob a forma de catecismo manuscrito, que os sacerdotes missionários lhe remeteram, mas morreu envenenado, vítima de uma conspiração, antes de haver recebido o baptismo.



para o comércio da Costa da Mina e facilitaria a expansão da influência portuguesa naquele ponto. Assim, ao fracasso religioso da não conversão do rei africano ao catolicismo, acresce o insucesso diplomático da missão, agravado ainda por um acontecimento desagradável ocorrido entre o Padre Vicente e o Director do Forte de S. João Baptista de Ajudá⁵⁹, que tornaria ainda mais difíceis as relações entre os dois países.

Com o sentido de disfarçar o desprestígio do insucesso da acção diplomática, o texto do Padre Vicente Ferreira Pires procura resgatar a sua imagem e, a partir daí, converte-se num auto-panegírico para também fundamentar os argumentos necessários à obtenção de uma recompensa. Deste ponto de vista, a escrita tem por objectivo primeiro justificar e provar a competência do seu autor, enquanto agente qualificado para uma tão nobre e delicada tarefa, em condições tão difíceis quanto se verificou serem inexecutáveis, de tal modo grandes eram os obstáculos.

Em boa retórica intensificadora de efeitos favoráveis à recepção da mensagem, o protagonismo do Padre Vicente distribui-se por duas his-

⁵⁹ Na sua narrativa, Ferreira Pires dá conta da incompatibilidade com o então director do Forte de Ajudá – Manoel de Bastos Varela Pinto Pacheco –, pela falta de apoio e conveniente assistência que deste recebeu no regresso de Daomé. Vendo-se obrigado a nova incursão ao interior do Reino de Daomé para obter o apoio do rei, Ferreira Pires apresentou-lhe queixas do director do forte português. Quer movido pelas informações desfavoráveis que lhe dera o padre, quer pela ostentação de poder, estimulada em parte pelas precárias condições do equipamento do forte português, o facto é que o Rei de Daomé ordenou a expulsão do director do forte, em situação deveras humilhante, como informa o ofício do Governador da Bahia, D. Fernando José de Portugal, para D. Rodrigo de Sousa Coutinho: “Dos insultos que este Potentado praticou com o suplicante não posso duvidar, sendo um deles fazê-lo retirar da Fortaleza, mandando-o meter pelos seus cabeceiras a bordo de uma embarcação nossa, em que para aqui se transportou, depois de o amarrarem e despirem como é público e notório e se manifesta da sentença de justificação que juntou.” (Doc. 20.931 in *Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar de Lisboa*, organizado para a Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro por Eduardo de Castro e Almeida, tomo III, Bahia (1786-1789), Rio de Janeiro, Officinas Graphicas da Biblioteca Nacional, 1914).



tórias encadeadas, a primeira como narrativa da missão de Estado em terras de Daomé e, a segunda, como “viagem” discursiva em terras da Bahia (após o regresso). Ao construir-se como história-argumento em favor de uma compensação por bons serviços prestados, a “viagem” discursiva desempenha também uma função persuasiva endereçada expressamente ao Príncipe Regente⁶⁰.

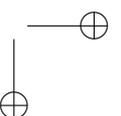
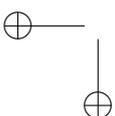
Daí que se torne tópico recorrente a preocupação do autor em configurar na escrita um exercício contínuo de esclarecimento da sua *praxis*, tendo em vista que o insucesso da missão se desdobra num discurso justificativo de uma dupla contrariedade, primeiro no terreno, depois na obtenção da recompensa. No entanto, o Padre Pires não confina a sua escrita aos limites dos seus interesses pessoais. Isso seria demasiado redutor para quem revela mover-se também por intenções pedagógicas colaterais à ideia de que “algum proveito ao público” (VARD, p. 3) o escrito há-de conceder, desígnio reabilitador do seu nome, supostamente já tão enxovalhado e, se possível, engrandecedor da sua personalidade individual.

2. Estilo Reportagem

Não obstante a composição compacta do texto, com poucos parágrafos e sem uma divisão em capítulos, a narrativa é passível de ser dividida em três partes, segundo o critério da repartição espacial: a primeira ocupa-se do relato da viagem por mar e por terra, desde a Bahia até Canamina, cidade no interior do reino de Daomé; a segunda parte dá conta da permanência dos sacerdotes portugueses⁶¹ na Corte

⁶⁰ D. João VI que, por doença insanável de sua mãe a rainha D. Maria I, assumiu o governo em 1792, tomando o título de Príncipe Regente em 1799.

⁶¹ Ferreira Pires foi acompanhado nesta missão ao Daomé por Cipriano Pires Sardinha, também ele sacerdote e designado, por incumbência real, para o exercício das funções de enviado apostólico no Daomé. O padre Cipriano faleceu, contudo, no



Daomeana, no cumprimento da sua missão diplomático-religiosa; a terceira parte, por sua vez, relata sumariamente o regresso do Padre Pires à Bahia e o encerramento das suas funções diplomáticas em Lisboa.

Com esta distribuição formal ganha especial relevo o investimento discursivo do sujeito enunciativo, abordando em primeiro lugar a discursividade de reportagem e o efeito de exaustividade do relato, o estilo humorístico e a ostentação do jogo entre o registo da oralidade e da escrita.

Muito dominada pela representação autobiográfica, *Viagem de África em o Reino de Dahomé* é uma narrativa de acontecimentos passados com um marcado grau de presença do registo elocutivo, com evidente manipulação do aparelho discursivo, com vista à consecução dos interesses pessoais, acabando por interligar as duas instâncias heterogéneas do relato e da redacção da obra. Quer no relato da viagem ao longo da costa, quer na descrição do percurso por terra, o narrador parece que abdica da sua função de escolha e de direcção da narrativa, deixando-se aparentemente governar pela recorrência da realidade, pela presença daquilo que vê e que exige ser mostrado.

Da Bahia à Praia de Daomé, os focos de interesse que ocasionam o esbatimento da presença narrativa são a descrição do gentio que primeiro se dá a ver, as negociações em que toma parte nos pontos de ancoragem do navio e os preços praticados, o Castelo de São Jorge da Mina, a Fortaleza de Cabo Corso e, por fim, o obstáculo de um banco de areia que, posto como prova de efeito dramático ultrapassada com sucesso, permite finalmente alcançar o ponto terminal da viagem na Praia de Daomé.

No relato do percurso terrestre, o relato centra-se nas muitas particularidades da topografia e na surpresa do vislumbre de personagens indígenas de aparência singular e, por isso, polarizadoras da atenção, dignas de registo descritivo, como são os casos do Cabeceira Cahó, do

Forte de Ajudá após o regresso de Canamina (cidade onde se situava a Corte Daomeana) vítima do impaludismo, doença designada no texto de Ferreira Pires por “carneirada”.



Cabeceira Buni e do Ganjó, capazes de suscitar a curiosidade do destinatário por mediação do efeito de exotismo.

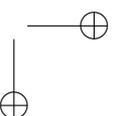
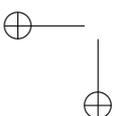
Desta forma, o locutor adopta uma estratégia de observação fílmica, que motiva o arrastamento do narratário, levado pela mão de um narrador-cicerone “dotado de grande liberdade que vai mostrando ao leitor o que entende que este deve ver e apreciar”⁶². Assim, os eventos narrativos desfilam ante os seus olhos num movimento de vincado efeito visualizante, em favor da credibilidade que, associada ao efeito de exaustividade do relato, acentua o efeito de veridificação num discurso que aspira a simulação do real.

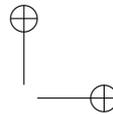
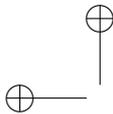
Na sequência da viagem ao longo da costa é, desde logo, visível o jogo entre o *contar* e o *mostrar*⁶³, sendo frequentemente as descrições alternadas com os momentos diegéticos assinalados pela ancoragem do navio ou pelas transacções comerciais, numa alternância permanente entre o presente e o perfeito. A todo o momento, segmentos descritivos (introduzidos por formas que pouco variam, tais como, “toda esta Costa é”, “este Gentio é”, “esses negros são”) interrompem a linearidade do plano da história, produzindo o efeito do relato em directo de acontecimentos vividos no passado, por um narrador/repórter hábil no fingimento de dar a ver e tornar presente aquilo que já aconteceu. Os factos apresentam-se, assim, com a interposição de uma instância narrativa reduzida ao silêncio. A instância superior anula-se, inaugurando uma narrativa no presente e na primeira pessoa e rasurando, desta forma, a distância inerente à narrativa retrospectiva na primeira pessoa. Esta, por sua vez, é uma narrativa virada para trás a partir do presente, onde a acção é entendida como já consumada, o que estabelece uma distância temporal reconhecida entre o tempo da história e o tempo real do narrador, ou seja, o momento em que conta esses acontecimentos.

Esta técnica de mostrar os acontecimentos, ao mesmo tempo que dilui os contornos da presença de um narrador como fonte, garante a

⁶² Aguiar e Silva, *Teoria da Literatura*, 8.^a edição, Coimbra, Almedina, 1990, p. 743.

⁶³ Gérard Genette, *Discurso da Narrativa*, 3.^a ed., Lisboa, Vega, 1995.



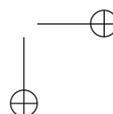
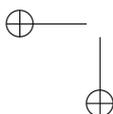


organização da narrativa (segundo Genette), evidencia a presença do locutor na sua enunciação, onde cada instância de discurso constitui um centro de referência interna, através de um jogo de formas específicas cuja função é colocar o locutor em relação com a sua enunciação, ela própria directamente responsável por certas classes de signos produzidos pela deíxis. Para além dos elementos indiciais de pessoa, de tempo e de lugar, marcam presença, como vimos, as formas verbais no presente, contínuo e coextensivo à própria presença do locutor, e todo o conjunto de “indivíduos linguísticos”⁶⁴, quer se trate de pessoas, momentos ou lugares.

Por exemplo, o enunciado “esta passagem é perigosíssima, todo o perigo consiste no que vou expor” (VARD, p. 21) fornece uma série de pormenores de forma directa, embora mediatizada por um narrador diligente na ordenação do foco narrativo, já que o assunto que prendeu a sua atenção – o banco de areia –, vai desencadear histórias, comentários, informações e advertências, que é necessário ordenar em favor da coerência do texto. Daí, as interrupções frequentes de um narrador que não negligencia o seu gesto dominador da narrativa, pelo que suspende por duas vezes o contínuo deste momento catalítico, a pretexto da explicação da difícil e perigosa passagem que o banco de areia representa na efectivação do sucesso da viagem, ao mesmo tempo que surge como uma prova de qualificação do sujeito que ingressa no espaço daomeano.

Antecipando o carácter jocoso característico de alguns momentos desta narrativa, salientamos, a este propósito, o comentário gracioso explicativo do facto dos brancos serem sempre devorados pelos tubarões, caso a canoa se vire na passagem do cordão de areia, apresentado sob a forma de raciocínio silogístico. Depois de referidas as premissas – “jamais escapa um branco que não seja devorado” e “não consta que um Etíope tenha passado por igual sorte” (VARD, p. 21) – o autor

⁶⁴ Segundo Émile Benveniste, este é o estatuto que, na enunciação, adquirem as formas designadas por “pronomes pessoais” e “demonstrativos” (cf. “L’appareil formel de l’énonciation”, in *Problèmes de Linguistique Générale* – 2, Paris, Gallimard, 1980).





conclui que não é “de bom paladar destes monstros a carne de cútis negra, e portanto amarem mais a cor alva, pois que nem um só escapa” (VARD, p. 21).

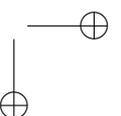
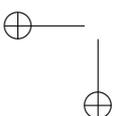
Ao longo do texto, o sujeito enunciador não oculta também a curiosidade que o contacto com gentes desconhecidas lhe suscita, não só como pretexto para descrever uma realidade nova, mas também como afirmação de um estatuto – o do viajante europeu preocupado em representar a realidade como conhecimento novo para si e para os outros, bem visível nesta passagem:

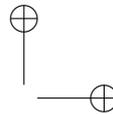
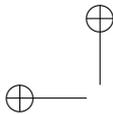
[...] eu um pouco curioso, e muito principalmente naqueles particulares, que pudessem tender, tanto à minha instrução, como a benefício do Público, não perdia momento, de me aproveitar e por algumas vigias observei, que, comumente cada um rolo de tabaco, se vende por troca de dez, a dezasseis aquís de oiro em pó nestes lugares (VARD, p. 8).

A ostentação da tarefa de indagação, levada a cabo por um sujeito dominado pela curiosidade de saber e pelo desejo de conhecer o significado da realidade que observa, legitima a sua motivação psicológica, elevando-a à condição de motor na narrativa, de efeito dignificante pela produção de conhecimento, amplificado no exercício da sua divulgação. Movido quer pela afirmação do estatuto edificante de autor, quer pela conveniência em prestar informações que justifiquem a sua função competente enquanto embaixador português no Daomé, o Padre Pires encontra no relato exaustivo a possibilidade de contar tudo, de dizer tudo, sobrecarregando a narrativa com um excesso de informação e não poupando ao leitor o mais ínfimo pormenor.

Ponto crucial na narrativa, a morte do Rei do Daomé é o acontecimento que inscreve no texto, de forma inequívoca, a discursividade de reportagem, de ampla projecção no preenchimento dos vazios da narrativa⁶⁵. Cenas singulativas marcam os momentos mais intensos

⁶⁵ Philippe Hamon, “O que é uma descrição?” in *Categorias da Narrativa*, 3.^a edição, Lisboa, Arcádia, 1979.





da narrativa e alternam com sumários não dramáticos, a desempenhar funções de espera e de ligação, contanto a inserção de descrições que interrompem o fio da história “visto que o tempo de inacção o permite” (VARD, p. 76) ou “por termos bastante demora até o dia da nossa partida” (VARD, p. 93).

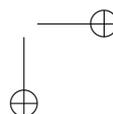
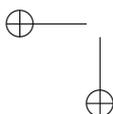
Longas catálises enunciadas no presente ocorrem logo após a morte do Rei, no momento em que a história pára, segundo Claude Bremond⁶⁶, dado que se trata de um acontecimento que elimina o objecto da missão, já anotado. A morte do Rei põe termo não só ao programa narrativo, mas também à narrativa que, contrariando aparentemente esta perspectiva, se distende largamente em páginas de descrição de carácter aleatório e compulsivo, encontrando o narrador na lógica da exaustividade a possibilidade de preencher o vazio de um discurso sem objecto específico. Assim, um excesso de informação dá o emprego possível a um discurso que esgotou a sua funcionalidade imediata e se refugia no relato exaustivo, a pretexto da divulgação de novos conhecimentos. Na impossibilidade da narrativa *mostrar* o essencial, resta *contar* o acessório, daí as informações redundantes e os pormenores funcionalmente inúteis, que segundo Barthes⁶⁷ edificam o efeito de real.

Após o momento altamente dramático da morte do Rei, a narrativa repousa na linearidade de uma ampla descrição pontualmente interrompida por acontecimentos da história, que permitem retomar o fio nuclear de uma narrativa fortemente catalizada. Os centros de interesse do narrador são agora as tradições que envolvem o enterro do Rei, a descrição do túmulo, os pormenores da publicação da morte do rei e da aclamação do novo Rei, sem deixar no esquecimento toda a descendência do falecido Adarunzá VIII.

Não é indiferente também à aplicação dos castigos aos criminosos de Estado, à venda dos cativos e aos recados do Rei. Até os costumes no

⁶⁶ Claude Bremond, “La logique des possibles narratifs” in *Communications* 8, Paris, Seuil, 1981.

⁶⁷ Roland Barthes, “O efeito de real”, in *Literatura e Realidade*, Lisboa, Dom Quixote, 1984.





serralho do Rei não escapam à pena deste narrador, que também refere os feitiços e as superstições, os castigos e execuções, a constituição do exército do Rei, o Código de Leis, a exploração da prostituição, o calendário, as feiras e os mercados. Tal prolixidade de informação verificar-se-á de novo na narrativa a preencher o período de espera até ao dia do embarque que, finalmente, remeterá o sacerdote-diplomata à sua terra natal.

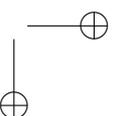
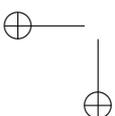
Dado que estes momentos catalíticos distendem largamente a narrativa, as intrusões do narrador assumem a dupla funcionalidade, quer na demarcação dos segmentos descritivos, quer na necessidade de reorientar a narrativa num determinado sentido, sendo frequentes enunciados do tipo:

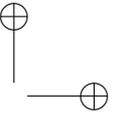
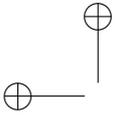
[...] quero dar a idêa de um semelhante enterro [...] Necessito fazer-te uma pintura deste Sumptuoso Túmulo (VARD, pp. 64-65);

[...] Não deixa de ser própria a ocasião para te contar o que vêm a ser os recados do Rei (VARD, p. 72).

Nesta sequência, o movimento de reportagem adquire uma melhor definição, não só no estilo directo da dominante coloquial, orientada pela relação pessoalizada (eu/tu) que o autor estabelece com o leitor, mas também pelos retornos a que obriga o movimento de vaivém a partir de uma posição-chave a que é necessário regressar a fim de retomar a ordem de sucessão dos acontecimentos. Assim, o narrador conclui algumas expansões catalíticas, dizendo “e para não abusar da tua paciência, não continuo com outras semelhantes coisas de tão pequena identidade” (VARD, p. 68) ou simplesmente “Finalmente prossigo a minha história” (VARD, p. 76).

Como mimese do discurso, o relato em directo dilui as marcas da instância narrativa dando a palavra ao *eu* sujeito enunciadador/personagem principal, que passa a comandar a narrativa, como anotámos, ao





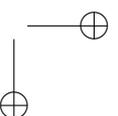
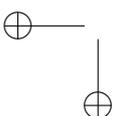
sabor dos seus pensamentos, percepções e acções realizadas ou sofridas. O destinatário mergulha assim no pensamento desse *eu* manipulador, sendo o desenrolar ininterrupto desse pensamento aquilo que, substituindo-se completamente à forma usual da narrativa, dá a conhecer o que a personagem faz e lhe acontece.

A impressão da presença e da imediaticidade é dada, como vimos, pelo presente verbal numa simulação discursiva do pensamento no seu estado nascente, numa escrita isenta de toda a organização lógica, na assunção de frases directas em vincado tom coloquial e numa articulação pouco coerente de conteúdos, mas sempre justificada pelo sujeito que, tal como o pensamento, discorre de uns assuntos para os outros, como se pode constatar através de algumas passagens:

Passando pois de Feitiços, a castigos, contarei os que por célebres sucederam no meu tempo, enquanto estive no poder daqueles bárbaros, sendo então vivo o Rei Adarunzá 8 (*VARD*, p. 83);

[...] nada mais tenho a contar do Rei, e portanto só me restam diferentes objectos, que pela sua pouca ligação, tos devo anunciar truncados, como por exemplo a respeito de animais, em que abunda tanto aquele continente (*VARD*, p. 111).

O relato em directo, com os seus instrumentos específicos, constrói na obra uma retórica persuasiva e credível, pelo efeito de rigor e verdade com que o autor fundamenta as asserções que profere, impregnadas, porém, da subjectividade do sujeito que vivenciou os acontecimentos narrados. É este carácter testemunhal o emblema de autenticidade do facto narrado, circunspecto na garantia de verdade dada pelo “vi e me disseram” (*VARD*, p. 118). Emancipado de qualquer patrocínio narrativo, o movimento de reportagem cria um efeito de persuasão e total mobilização em volta de um sentido sem intermediário, com a pretensão da subserviência do leitor/narratário aos desígnios pessoais do autor, disfarçados num projecto de escrita altruísta, enquanto divulgadora de uma realidade nova e “digna de se saber”, porém confinada





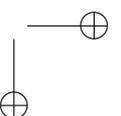
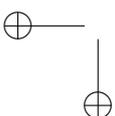
à subjectividade de um sujeito com um estatuto de predomínio factual evidente, mas que pretende justificar um passado com vista à obtenção de benefícios reais no futuro.

3. Estilo Humorístico

Também o estilo humorístico instala em toda a rede textual a naturalidade do registo e a veracidade da componente factual de que o texto dá conta, sobretudo quando os costumes daquele gentio suscitam ao autor críticas cheias de ironia e reacções psicológicas inesperadas, traduzidas num discurso espontâneo e natural, com o velado intuito de provocar reacções ao nível da recepção da obra, como veremos em momento oportuno. Concomitantes no projecto de escrita, dramatismo e comicidade evocam as palavras de Ferreira Pires justificativas do carácter compósito do texto, pela combinação de elementos simultaneamente trágicos e cómicos no relato dos seus “tristes sucessos” (VARD, p. 2), evidenciados na dedicatória quando afirma:

[...] misturarei antes com os lances mais terríveis, outros acontecimentos, que conciliem, o que há de triste, e compassivo, com jocoso estilo de pelhéria [...] (VARD, p. 2).

No conjunto das sequências estruturantes da acção, apenas a entrega da embaixada pelos sacerdotes-diplomatas e o esforço de concretização do projecto missionário sobressaem como momentos totalmente isentos da manifestação do sentido humorístico e satírico do autor, de efeito paradoxal relativamente à intencionalidade dramática e carga emocional que as conveniências do autor conferem ao texto, nomeadamente ao ponto crucial do seu relato. Também as sequências da viagem ao longo da costa e da torna-viagem surgem inteiramente destituídas do tom gracejador, tão característico da escrita do Padre Pires, que invade a instância discursiva a partir do primeiro contacto com a realidade daomeana, marcando a partir daí uma presença quase obstinada como veículo da crítica acérrima feita pelo autor ao povo e espaço daomeano.



Apenas uma ocorrência se verifica antes do sacerdote baiano desembarcar na Praia de Daomé, num segmento narrativo alusivo ao primeiro contacto com o indígena durante a curta permanência no Castelo de São Jorge da Mina. A descrição de uma dança põe a nu o estilo motejador de Ferreira Pires, como expressão fortemente depreciativa do Outro, que não encontra lugar no seu quadro axiológico de afirmado preconceito europeu. O autor justifica a inclusão deste segmento na narrativa, alegando a possibilidade de “servir de intertenimento” (VARD, p. 15), mas acrescenta-lhe os processos mais impressionantes e assaz violentos da caricatura, como veremos de seguida, ultrapassando assim a ligeireza do humor alegre e simplesmente provocador do riso: os protagonistas da dança designa-os o autor por “célebres dancistas”, “turba dançatriz” e “saltante caterva” (VARD, p. 16); aos movimentos chama “moquencos”, “extravagantes trejeitos” e “pantomima” (VARD, p. 16); sendo as suas manifestações, na óptica do padre escritor, nada mais do que um “desprepositado divertimento” (VARD, p. 16); quanto à linguagem verbal do indígena aproxima-a o autor, não raras vezes, aos sons emitidos por animais, como exemplifica a enumeração – “gritou, ralhou, grasnou, falando na sua língua” (VARD, p. 16).

Do texto se deduz serem, a permanência na Corte Daomeana e o convívio com a sua gente, momentos nucleares propiciadores de lances narrativos marcados pelo humor, umas vezes benevolente, outras sarcástico, com particular destaque nos comentários tenazes do autor aos costumes, designados como “célebres” (na acepção, já referida, de “estranhos”), do povo daomeano em cuja companhia estagiou. Assim, as recepções, os brindes, os cumprimentos, os cortejos, enfim, todo o aparato protocolar, considera-o o autor um divertimento ou simplesmente “redicularias” (VARD, p. 51).

Mesmo as idiosincrasias culturais, que o olhar etnocêntrico do autor postula como defeitos ou vícios, por exemplo, o fetichismo, a antropofagia (aludida sem testemunho de verdade), as mortandades e carnificinas praticadas em nome da tradição daomeana, são objecto de um processo de ridicularização motivado pela incapacidade do autor enten-



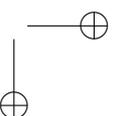
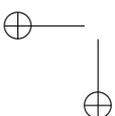
der os sinais de um código cultural que não é o seu, consequência da não aceitação do Outro na sua diferença. Destaca-se, a este propósito, o episódio de um feiticeiro negro que pretendia ministrar ao Padre Pires, como curativo para a moléstia que lhe alquebrou as forças, um tratamento pouco asseado, que exasperou o sacerdote ao ponto de reagir de forma pouco evangélica⁶⁸:

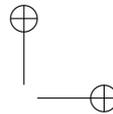
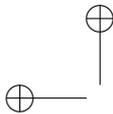
... chegou este demónio Feiticeiro ... se pôs de cócoras ... e entrou a desembulhar ... saquinhos [onde] ... trazia uma infinidade de coisas ... caroços de dendê, lisos pelos muitos esfregões que já haviam levado. ... foi botando mais para fora dos saquinhos diversos ingredientes, como raízes, cabelos, ossos, lagartixas mortas e uns bocadinhos de trapos, cada um de sua cor. ... pediu um pouco de búzio, o que lhe mandei dar ... é o que querem. ... meteu o búzio e os mais ingredientes em uma bolsa de pano encarnado, e chocalhando com ela veio muito direito à minha barriga. Eu, que até então estive vendo a cura, sem saber ao que ela se dirigia, logo que vi o cachorro do negro vir pôr semelhantes porcarias sobre o meu corpo, apresentei-lhe um pontapé nos focinhos, que ele, sem mais dizer uma só palavra, foi-se escafedendo pela porta da palhoça (VARD, p. 117).

O estilo humorístico, que se desprende do texto de Ferreira Pires, resulta da manipulação de mecanismos linguísticos geradores do cômico. Através de uma selecção lexical de carácter disfórico, a descrição caricatural representa o Outro de forma burlesca, deformando ridiculamente os seus traços característicos, para através do exagero obter um efeito humorístico. A indumentária, a compleição física da gente daomeana ou certas excentricidades funcionam como “lugares do risível”⁶⁹, pertencentes a uma tópica constituinte de uma retórica do

⁶⁸ O dito episódio, que agora se transcreve, precede um momento catalítico destinado à explicitação do fetichismo praticado no Reino de Daomé, ao mesmo tempo que marca um juízo depreciativo em jeito de sátira violenta, com o propósito de menosprezar a crença daomeana do culto de animais e objectos.

⁶⁹ R. Barthes, “L’ancienne rhétorique – Aide mémoire” in *Communications* 16, Paris, Seuil, 1970.





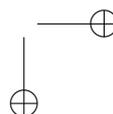
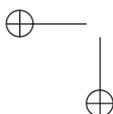
cómico, é o caso do retrato físico do Cabeceira Avogá⁷⁰ ou das recorrentes referências às recepções com que o povo de Daomé presenteia a comitiva diplomática portuguesa⁷¹.

Também a descrição dos lugares e objectos cumprem a sua funcionalidade passível de suscitar o humor, seja através do comentário irónico, seja pela configuração disfórica de um espaço assim construído para enaltecimento pessoal do autor. A ironia expressa num estilo leve e familiar quando o autor refere, por exemplo, “o nosso precioso Palácio de Canamina” (*VARD*, p. 55) ou compara as “palhoças” reais do Daomé às salas do Palácio Real de Queluz, contrasta com a representação do espaço daomeano construído, quase obsessivamente, como um espaço negativo, inóspito, onde o perigo espreita e a morte parece iminente. Daí que o autor se ocupe em descrever pormenores do seu convívio com os “imensos monstros e feras” (*VARD*, p. 30) que povoam aquele reino, tornando-o ainda mais selvagem e ameaçador, ao mesmo tempo que se qualifica a si como sujeito competente da missão que lhe foi incumbida.

Não só a expressividade do adjectivo ou a concisão do substantivo servem para construir uma imagem deturpada, também a construção metafórica, a comparação hiperbólica, a enumeração carregada de ele-

⁷⁰ O Cabeceira Avogá (ou Governador da Praia) é descrito de forma caricatural: “trazia na cabeça um barrete de pano, branco, como usam os velhos em casa, se bem que, amassado por causa do peso do chapéu, quanto à cabeça, vinha com os mesmos cortes na carapinha, e do pescoço, até à cintura, era coberto, de uma forma de camisola, com mangas fradescas, pontagudas como Frade Bento, siroilas largas à Holandesa, e ambos estes trastes, eram talhados, de bom pano da Costa” (*VARD*, pp. 25-26).

⁷¹ Porque ignora o sistema de valores do Outro, o Padre V. Pires deturpa a realidade que observa, deformando-a através do exagero: “e assim que passámos o piqueno ribeiro, que serve de subúrbio à povoação, fomos confundidos, e aturdidos, no centro de milhares de baixa, e vil plebe Etíope, que com atabaques, assobios, gaitas, Marimbas, pandeiros, chocalhos, e várias bandeiras cheias de trapos, tudo acompanhado por tiros de espingardas, toques de catanas velhas, e com esta imensa vozearia faziam uma tal combinação, que segundo a ideia do que sofrem os condenados ao Inferno, só para eles poderia servir esta harmonia” (*VARD*, p. 39).



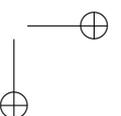
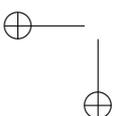


mentos e a ironia compõem, numa escrita estilizada, quer o ridículo de uma personagem, quer o exagero de uma situação. Este estilo humorístico, gerado pela linguagem, não é utilizado exclusivamente na descrição do Outro, também se verifica, como houve oportunidade de demonstrar no parágrafo anterior, nos momentos em que o autor dá conta das suas reacções psicológicas e do íntimo dos seus pensamentos, exagerados não no sentido do ridículo, mas com o intuito de superlativizar as suas acções no esforço de se construir como vítima de um processo. Desta forma, a sua participação no protocolo daomeano afigura-se a um sacrifício penoso, traduzido de forma directa em expressões de índole popular, tais como, “e nós em pé, aturámos a bucha” (VARD, p. 26) ou em comentários exagerados como este:

e então esta canalha redobraram [*sic*] os gritos e alaridos de tal maneira, que espero em toda a minha vida não ter moléstia que me suspenda os órgãos dos ouvidos, quando, desta vez, não fiquei de todo surdo neste lugar (VARD, p. 46).

Se, umas vezes, o discurso se impõe pela crueza das palavras, pelas invectivas e imprecações dirigidas às originais personalidades com quem o Padre Pires conviveu, outras vezes assinala a sua presença pelo humor espontâneo e vivo que se desprende de situações singulares, revestidas até de alguma seriedade, é o caso do momento preparatório da entrega oficial da embaixada ao Rei do Daomé, que não dispensa o ritualizado brinde de celebração, referido aqui sem o desprezo e enfado com que habitualmente o Padre Pires o relata. É, pois, mencionado desta forma:

e bebemos à saúde do Príncipe de Portugal, vindo a propósito contar uma galanteria do nosso engraçadíssimo Ganjó. E é o caso que, havendo nós bebido um copo à saúde do dito Ganjó, ele, com o tom de alegria nos disse que cada homem tinha duas pernas, e portanto devíamos beber dois copos, um para cada perna (VARD, p. 46).



Como vimos, o estilo humorístico de V. Ferreira Pires resulta de uma desenvolvida capacidade de exprimir aquilo que, não sendo divertido, é susceptível de provocar o riso, reunindo assim de forma habilidosa o que a sua narrativa tem “de triste e compassivo com jocoso estilo de pelhéria” (VARD, p. 2), tal como se propôs na dedicatória onde apresentou alguns dos seus preceitos de autor, já aludidos. À narrativa o Padre Pires confere um carácter lúdico “não porque os meus apoucados conhecimentos, se gloriem, de poder interter um Príncipe” (VARD, pp. 2 e 3), como declara a pretexto do protocolar reconhecimento de humildade literária, mas porque os “usos, e costumes daqueles Bárbaros Povos, e indómitos; são capazes pelo seu extravagante código de provocar em parte o riso, e em parte o horror, e comiseração” (VARD, p. 3). Oferecendo a “fiel narração” dos seus “tristes sucessos” ao Príncipe Regente, que designa como seu real protector, Vicente Ferreira Pires revela-se decerto ciente da eficácia do deleitar, favorável à suscitação de afectos suaves⁷² que, habilmente conjugados com o “horror e comiseração” (VARD, p. 3), se traduzem em agentes competentes na intenção de comover e “consternar, té, a alma mais Heróica de um Príncipe”.

Julgando proporcionar um momento aprazível “a quem só de um volver de olhos” (VARD, p. 2) pode sarar as feridas que vai mostrar na sua narração, o autor constrói com solidez, através da arte de *delectare*, os argumentos necessários à ilibação da sua pessoa no fracasso da missão que lhe foi delegada, com vista à obtenção de uma recompensa pelo mérito dos serviços que prestou (ou tentou prestar) em arriscada missão de luta contra o que afirma ser a barbárie e o paganismo na Costa da Mina.

⁷² H. Lausberg, *Elementos de Retórica Literária*, 4.^a ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 105.

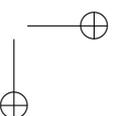
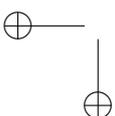


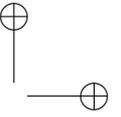
4. Ostensão, Escrita, Oralidade

Associado ao tom humorístico, o estilo coloquial, visível nas constantes interpelações ao destinatário e no afirmado recurso ao registo de oralidade, denuncia um desvio à protocolar respeitabilidade que obriga o “Humilde Capelão” a dirigir-se a Sua Alteza Real com reverência e alguma distância, ao invés do tom de familiaridade que marca a sua narrativa.

Reificado na escrita, o domínio da oralidade funda uma fala narrativa, numa reiteração permanente do acto elocutório, ou simplesmente verbalizada num discurso transposto em estilo indirecto, onde a assiduidade do emprego do verbo *falar*, a par dos verbos declarativos, compõe de forma cada vez mais nítida ao longo do texto o carácter desta narrativa descritiva oralizada. A par da utilização do presente verbal na primeira pessoa, de verbos que denotam as disposições ou operações mentais do narrador, verifica-se também um intenso recurso a construções impessoais que reafirmam a presença do interlocutor e restabelecem o sentido comunicacional que o narrador mantém vivo ao longo do texto. “É de advertir que”, “pode-se supor”, “é de saber”, “é preciso contar”, “é verdade que” são alguns exemplos das estruturas que intensificam a relação coloquial inscrita no texto pela dominância do registo de oralidade.

Opondo-se à linguagem da oralidade, sobressai uma pontuação deficitária que se traduz numa compacticidade textual, quer pela escassez de parágrafos, quer pela frequência de longos períodos sem pontuação. Parece que o gesto mnemónico do sujeito se concretiza verbalmente na fluência das palavras que se sucedem ininterruptamente, de forma que, muitas vezes, o sentido só se percebe depois de percorrida grande extensão do texto. De facto, a fluidez da memória vê-se na escrita de Vicente Ferreira Pires, na relação associativa dos vários episódios que narra ou então num confessado receio de esquecimento involuntário,





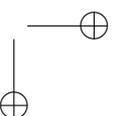
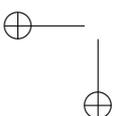
quando a propósito de um assunto afirma, por exemplo, “lembra-me”, “agora me lembro” ou “devo dizer, antes que me esqueça”.

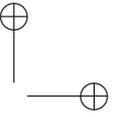
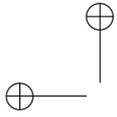
Por outro lado, são frequentes sinais de pontuação de efeito elocutório que, em conjunto com formas lexicais e sintáticas, certificam a utilização de um aparelho de funções⁷³, onde para além da asserção, a interrogação e a intimação também têm lugar, principalmente quando o enunciador se dirige ao *tu* que a figura do leitor/narratário preenche. Outros elementos que intervêm na escrita da oralidade são os parênteses curvos que, introduzindo uma voz posta como aparte do discurso, a título de esclarecimento ou mero comentário, produz um efeito intradiscursivo, numa simulação próxima do acto de contar, mas que se afasta da oralidade.

Vejamos, a este propósito, dois exemplos significativos: o primeiro aproxima-se da função ideológica do narrador, sob a forma de discurso explicativo, quando a pretexto da cristianização do rei se impõe uma intervenção didáctica, como é o caso deste enunciado: “(se ele quisesse viver e morrer na verdadeira Lei de Deus)” (*VARD*, p. 54); o segundo exemplo projecta, de igual modo, a subjectividade do narrador, sendo contudo um comentário irónico feito à típica habitação daomeana que serviu de alojamento aos sacerdotes-diplomatas, designada por “choupana”, termo imediatamente corrigido da seguinte forma: “ou Palácio (esquecia-me dar este título)” (*VARD*, p. 92).

Assiste-se ao longo da narrativa, a um movimento contínuo de orientação para o narratário, sustentado pelo objectivo comunicacional do narrador que, sempre voltado para um *tu* ausente, mas real, prima pela relação que estabelece com ele, à semelhança do contador de histórias que, não poupando esforços no investimento discursivo, torna o “ouvinte”/leitor o elemento essencial do seu discurso. Não será despropositada a primeira interpelação ao “leitor”/narratário no momento em que a comitiva diplomática abandona a Fortaleza de São João Baptista de Ajudá e enfrenta os adversos caminhos que levarão à Corte Daomeana. Feita em tom de advertência – “Prepara-te, ó Leitor, para

⁷³ É. Benveniste, “L’appareil formel de l’énonciation”, id..





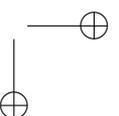
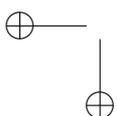
ouvires acontecimentos nunca esperados, e não creias que eu falte a um só ponto da verdade” (VARD, p. 28) –, esta interpelação marca o início dos obstáculos do programa narrativo, servindo para valorizar a qualificação do sujeito a quem compete desempenhar semelhante missão e, assim, construir o mérito inequívoco da recompensa pelo exercício das suas funções.

Todas as ocorrências do vocativo “ó Leitor” definem um matiz emocional numa linha de retórica psicológica, cuja intenção de comover, associada à finalidade de convencer pela via lógica da demonstração, constrói um material retórico de afirmada força persuasiva e recorte argumentativo, consignado na tentativa do autor demonstrar o que afirma ser a barbaridade do povo daomeano, ao qual torna imputáveis as causas do insucesso da missão.

A morte do Rei, pondo termo ao programa narrativo do Padre Vicente Ferreira Pires, faz cessar, por arrastamento, as funções do sacerdote-diplomata e leva-o a construir-se como vítima, ao mesmo tempo que procede à representação disfórica do espaço daomeano e da personagem Outro. O fracasso da missão motiva a visão negativa do Outro, determinada pela visão ideológica equívoca do sujeito, ou seja, a incapacidade de compreender o Outro e de aceitá-lo na sua diferença, dados os motivos da sua decepção.

Para além das intrusões do narrador de vincado estilo coloquial, numa configuração permanente da instância enunciativa, a obra do Padre Pires surpreende-nos também pelos investimentos de ostensão da escrita que, projectando o sujeito-autor no interior da narrativa, funda o acto da escrita como matéria textual, não consignando a função autorial do escritor aos limites da dedicatória e do prólogo, mas antes diluindo-a ao longo da narrativa numa afirmação intencional da presença do sujeito-autor, como é bem de ver neste exemplo – “e para não ficar no tinteiro o mais importante deste cortejo, vou pintar o Herói Avogá” (VARD, p. 25) – ou nesta passagem elucidativa, a nosso ver:

Mas, tornando ao caso, parece-me desnecessário descrever o cargo deste Meú, pois como Ministro privativo, sempre com ele



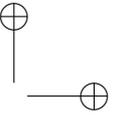
nesta história tenho andado e andarei aos tombos. Porque esta canalha é de tal qualidade, que ainda agora mesmo o achei no tinteiro, e de maneira me persegue que não há mais remédio. Vamos a ele (VARD, pp. 87 e 88).

Não querendo problematizar o sujeito como estrutura fictícia, mas antes perspectivá-lo como construção de linguagem, afigura-se a necessidade, imposta por esta última possibilidade de análise, de reconhecer como autêntico na obra do Padre Ferreira Pires a noção operatória de pacto autobiográfico⁷⁴, que faz corresponder ao nível do texto a identidade do autor, do narrador e da personagem. Com uma clara menção no título alargado da obra – *Viagem de África em o Reino de Daomé escrita pelo Padre Vicente Ferreira Pires no ano de 1800 e até o presente inédita* – e ostensivamente presente no prólogo e na dedicatória, assinada pelo autor enquanto “Humilde Capelão” de “Vossa Alteza Real”, o “ser de papel”⁷⁵ fixado pelas palavras não tem um nome na narrativa, pois o autor declarou-se explicitamente idêntico ao narrador e, portanto, à personagem, num tácito pacto inicial.

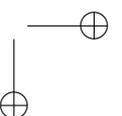
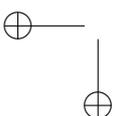
Da mesma forma, o leitor/narratário, tornado presente através de um *tu* não nomeado, facilmente se posicionará como sucedâneo de “(tu), Senhor e Príncipe Regente”, a quem o autor endereça as primeiras palavras e oferece a sua obra, como sinal de reconhecimento, mas também como derradeira forma de obter uma recompensa justa e eficaz na indemnização por todos os “trabalhos, misérias e moléstias” que conservou do serviço prestado à Coroa Real Portuguesa. Tal facto, explicará então o discurso obsessivamente depreciativo com que descreve o espaço e o povo daomeano, as tradições e os costumes por ele praticados, a insistência na moléstia contraída durante a missão e, por fim, o pedido que o pudor lhe recusa na dedicatória, quando afirma “julga, quanto por mim passou, e faz justiça; e até que ponto subsisti, no círculo de tantos males.” (VARD, p. 105), mas que não reprime

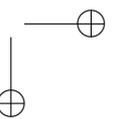
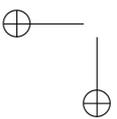
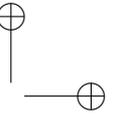
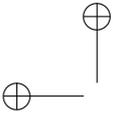
⁷⁴ Ph. Lejeune, “Le pacte autobiographique”, in *Poétique 14*, Paris, Seuil, 1973, p. 138.

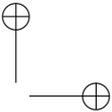
⁷⁵ R. Barthes, “Introduction à l’analyse structurale des récits”, *id.*



sob o disfarce narrativo que o consigna a mero organizador de matéria narrável.







Sobre literatura oral cabo-verdiana

Alberto Carvalho

“Os coqueiros eram os gigantes que comandavam o exército humilde da vegetação. E à noite viravam lobisomens e cumprimentavam com grandes vénias a Vila adormecida em pavor.

– Eh coqueiro, você está galalão. . .

– Boa noite, menino. Sobe no cocuruto para tu veres direito as estrelinhas do céu. . .

– E lá de cima eu pego uma estrelinha?

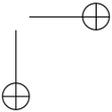
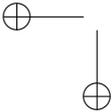
– Sim, menino, tu pegas uma estrelinha e depois viras mais rico que todo o mundo. . .

– Uá, coqueiro! Você é mau! Minha mãe é que disse. . .

– Ela enganou-se, juro pelo fim da minha alma. Sou tão pobrinho. . . espia o meu corpo magro, menino, parece-te que eu sou mau? Ladrão não é magro, ladrão é gordo, porque ladrão furta comida de pastor, de lavrador e de mesa de rei. . .

– Vou já galalão. . .”

Baltasar Lopes, *Chiquinho*, pp. 221-222





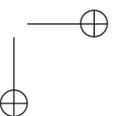
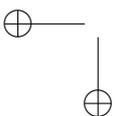
1. Crioulo, língua, cultura, escola

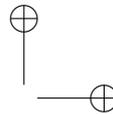
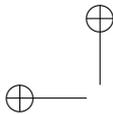
Com o seu profícuo labor de investigação na área colonial, António Carreira deixou uma obra notável de grande interesse para o conhecimento circunstanciado da formação da sociedade cabo-verdiana. Na maioria dos casos, organizadas em livros temáticos que sistematizam dados e materiais de muito trabalhosa e difícil recolha, as informações que põe à disposição dos estudiosos, pedagogicamente tratadas sem grande contaminação ideológica, constituem um repositório precioso em trabalhos ensaísticos. Destaca-se, no entanto, do conjunto o pequeno texto *O Crioulo de Cabo Verde surto e expansão* que se entrega a uma reflexão dedutiva, nas palavras do autor mais não pretendendo vir a ser “do que a tentativa de análise, numa perspectiva dominante histórico-sociológica, de uma língua [...] de extrema importância para a compreensão da sociedade escravocrata formada pelos portugueses nas ilhas de Cabo Verde, no século XV”⁷⁶.

A despeito da sugestão do título do livro e do confessado propósito que citamos, expresso na “Nota à 2.^a Edição”, o conteúdo revela-se ser, não propriamente analítico, mas uma síntese objectivamente fundamentada do “surto e expansão”, não do processo formativo intrínseco do crioulo como língua, mas da sua génese e dos protagonismos sócio-históricos que lhe foram consignados. Por esse motivo, o autor rodeia as reflexões de lúcidas cautelas, fazendo-as acompanhar de anotações que deixam à vista os limites da sua vasta erudição e, por consequência, os escrúpulos éticos em avançar por áreas de especialização que escapariam ao seu saber.

Provém o interesse do texto de A. Carreira para o estudo de que nos ocupamos, de temática literária nos domínios do conto de tradição oral, da relação homológica que permite estabelecer, com toda a

⁷⁶ António Carreira, *O Crioulo de Cabo Verde surto e expansão*, 2.^a ed., Lisboa, Gráfica Europa, 1983, 1984 [em folha de capa], ou 1983 [em folha de rosto], p. 5.





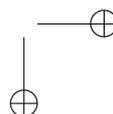
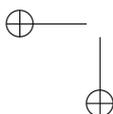
legitimidade, entre o historial da linguagem crioula e a formação da literatura popular que nela encontrou um mediador discursivo privilegiado. Numa perspectiva que associa os enfoques filológico e estruturalista, Mattoso Câmara toca obliquamente na questão ao pôr em devido relevo o facto de uma língua matriz gozar sempre da dupla condição singularíssima de, por um lado, ser o instrumento preferencial em que uma cultura se exprime e se diz e, por outro, ser ela própria um produto cultural idêntico àqueles que se encarrega de dizer⁷⁷. E é ainda esse sentido que Celso Cunha defende ao afirmar que o estudo “científico de uma língua é fundamentalmente o estudo da cultura de que ela é a forma e o produto”⁷⁸.

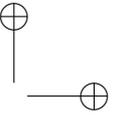
Seguramente intervêm na matriz da língua cabo-verdiana os dois *stocks* humanos por norma sempre referidos, étnicos e culturais, de origens africana sudanesa/guineense e europeia/mediterrânica. E serão também esses os que mais facilmente podem ser rastreados nas diferentes formas das manifestações folclóricas, em geral, e do conto, em particular, a despeito da ocorrência de temas e motivos com outras origens mais ou menos difusas e de difícil detecção. Por aproximação das áreas culturais linguística e literária revelam-se afinidades, de perfil paralelístico, que merecem ser indagadas para eventual definição de um espaço de trabalho, tendo por quadro de fundo e moldura a confluência daqueles dois domínios sudanês/guineense e europeu/mediterrânico.

Numa das áreas, tem-se por adquirida matéria, embora de discussão ainda longe de ser encerrada, a reelaboração das linguagens que levaram à formação do crioulo. Na outra, não deixa de ser tema de interesse, cremos, o relacionamento entre os dois ciclos populares designados de “A lebre e a hiena”, de grande vitalidade no universo afri-

⁷⁷ J. Mattoso Câmara Jr., *Princípios de Linguística Geral*, Rio de Janeiro, Livraria Acadêmica, 1967, 4.^a ed., p. 22: “Assim, uma língua, em face do resto da cultura, é – 1). o seu resultado, ou sùmula, 2). o meio para ela operar, 3). a condição para ela subsistir. E mais ainda. Só existe para tanto. A sua função é englobar a cultura, comunicá-la e transmiti-la através das gerações”.

⁷⁸ Celso Cunha, “Política e cultura do idioma”, in *Língua, Nação, Alienação*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981, p. 13.





cano da savana sudanesa/guineense (prolongando-se até à orla da floresta, onde tem início o ciclo da aranha) e de “O lobo e o cordeiro”, de tradição europeia, e o ciclo “O lobo e o chibinho” próprio do espaço cultural-literário crioulo.

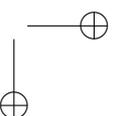
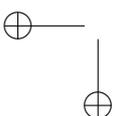
Admitindo a lição dos linguistas sobre a solidariedade no binómio “cultura/língua”, à luz da função que nele pertence à linguagem como factor de expressão e comunicação e de criação literária, parece-nos útil ao nosso propósito uma clarificação dos dados e das teses que se têm difundido em torno da vida da língua crioula. Retomando a reflexão de A. Carreira, destacamos o que convirá definir como sua situação, condições e papel na arquitectura da nação:

Foi, pois, pela acção simultânea da catequese, da educação e da instrução: nas igrejas, nas casas-grandes, e nas fazendas agrícolas, e pelo aprendizado de ofícios que se operou a formação da importante língua [...] que tão cedo melhor definiu a identidade cultural do caboverdiano. E isso foi possível com relativa rapidez pela simples circunstância da comunidade formada nas ilhas pela intuição e pertinácia dos portugueses ter reunido, talvez ocasionalmente, todo o condicionalismo que favorece a evolução de este fenómeno de entendimento entre dois grupos humanos detentores de tipos de cultura e de línguas bastante diferenciados. Em capítulo próprio resumiremos os principais factores que conduziram à obtenção de estes resultados⁷⁹.

Acentuemos, na enumeração dos principais factores expendidos pelo autor, i). o encontro de dois grupos humanos de desigual extensão numérica, de culturas e línguas muito distintas, num bem determinado espaço geográfico, ii). a fixação e estabilização demorada desses grupos num território delimitado por barreiras físicas imponentes, iii). a política de ladinização⁸⁰ de escravos e, iv). o contacto assíduo, necessário e duradouro, entre os dois grupos humanos.

⁷⁹ A. Carreira, *ibidem*, p. 54.

⁸⁰ “Ladinização” definida em termos expeditos: instrução em rudimentos de língua portuguesa e em noções de catequese para introdução do negro no grémio da Igreja,





No essencial, estes dados entram em relação de convergência com os demorados estudos de Mestre Baltasar Lopes que, sabe-se, obedecem a uma formação linguística de grande rigor filológico. Seguindo, por isso, um método oposto ao de A. Carreira, é a partir da descrição do objecto língua e dos seus limites internos que B. Lopes interroga as circunstâncias, os factos e os dados disponíveis para formular as suas hipóteses explicativas e detectar a consistência de nexos oportunos, como se observa no primeiro artigo que insere sob esta temática na revista *Claridade*:

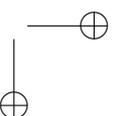
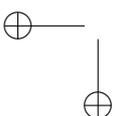
[...] a linguagem brasileira está mais perto do português de Portugal [...] por no seu processo formativo ter havido maior apor-tação do elemento metropolitano. Já no crioulo de Cabo Verde o choque foi maior, devido ao predomínio étnico do elemento afro-negro na miscigenação e ao carácter, possivelmente, menos impositivo da acção metropolitana na vida Colonial. Consequências, a meu ver, do factor económico: – o elemento português menos poderoso economicamente em Cabo Verde, terra de limitados recursos agrários, do que no Brasil, em que a casa-grande representa os grandes latifúndios e a monocultura, possíveis num regime profundamente escravocrata. De aí, ter havido maior contribuição dos grupos africanos [...] ⁸¹.

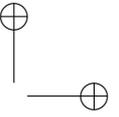
Retomando ainda este assunto nos dois outros textos que publica na mesma revista, “Uma Experiência Românica nos Trópicos I e II”⁸², é no primeiro que expande as suas considerações sobre o contexto situacional, por reiteração de algumas ideias anteriores e inovação de outras: “Salvo erro, é a história social e económica de cada zona que

recepção de um nome português e do baptismo, condições para nos lugares de destino vir a ser “escravo de dentro”.

⁸¹ Baltasar Lopes, “Notas para o estudo da linguagem das ilhas”, in *Claridade*, n.º 2, S. Vicente, Ago/1936, p. 10 (sublinhado nosso, A.C.).

⁸² Respectivamente, in *Claridade* n.º 4, S. Vicente, Jan/1947 e n.º 5, S. Vicente, Set/1947.





principalmente explicará o sentido mais ou menos *ortodoxo* da sua linguagem em relação ao reinol”⁸³. A preponderância do reinol devido à maior riqueza do Brasil entra em contraste com o que sucederia numa terra de escassos recursos onde o fulcro só podia ser o homem crioulo. Mas “preponderância” que não terá excluído os crioulistos no Brasil que, para Renato de Mendonça, certamente existiram com vida efémera, afogados no ambiente comum onde predominariam os fenómenos da *adaptação* no domínio da cultura em geral e da *aceitação* no aspecto linguístico⁸⁴.

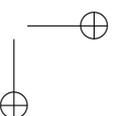
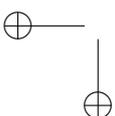
Resumindo a informação, fica claro o seu encadeamento lógico: i). conservação do português-língua devido ao maior número de metropolitanos no Brasil; ii). e, de modo inverso, carácter menos impositivo da sua acção na colónia cabo-verdiana; iii). devido ao menor poder económico não atractivo; iv). importância do historial económico e social na preponderância numérica do colono português no Brasil; v). mas preponderância incapaz de excluir o surgimento de crioulistos de vida efémera.

Dos dados e factores coligidos em A. Carreira e em B. Lopes o que mais insistentemente recorre (em textos de Baltasar Lopes) é o económico, com valor de elemento apelativo para o metropolitano, tão favorável em relação ao Brasil como desencorajador no caso de Cabo Verde. Uma das consequências directas destes estados de coisas vem a ser então a convergência, anotada pelos dois ensaístas, de uma “desigual extensão numérica” (ou do “predomínio étnico”) exposta em termos que também conotam sentidos de grande interesse para além daquilo que expressamente dizem.

Na sua “enumeração dos factores expendidos”, A. Carreira faz intervir a dedução lógica sobre dados e informações de recolha directa, aplicada com uma erudição que tem, como referimos, por caução de garantia a sua qualidade notável de investigador de fontes documentais.

⁸³ In *Claridade*, n.º 4, S. Vicente, p. 16 (sublinhado nosso, A.C.).

⁸⁴ Abreviamos a argumentação de B. Lopes, *ibidem*, p. 19-20 (sublinhado nosso, A.C.).





Em B. Lopes trabalha, pelo contrário, o clausulado dubitativo da reflexão teórica expresso em “possivelmente”, “salvo erro”, “certamente”, de acordo com a metodologia científica que se serve da lógica indutiva para circunscrever o seu objecto. Embora aflorando sempre o risco do erro, o bom fundamento desta metodologia e do seu manejo fica demonstrado no facto de ter intuído exactamente a hipótese, mais tarde confirmada, de os crioulos surgidos no Brasil terem “certamente” submergido num ambiente em tudo favorável ao português nesse imenso país.

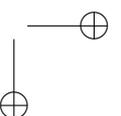
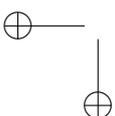
A B. Lopes terá faltado apenas especificar a causa eficiente desta submersão (que também intuiu), ao que se pode supor por carência de informações históricas (na época em que redigiu os seus textos), entretanto referidas por Celso Cunha num trabalho de 1979. No comentário aos relacionamentos entre o português e o crioulo, este linguista brasileiro cita uma epígrafe de Roland Barthes, extraída de um muito glosado ensaio de L.-J. Calvet, “Voler son langage à un homme au nom même du langage, tous les meurtres commencent par là”⁸⁵, para justificar a aplicação da tese glotofágica às línguas de passado colonial, “uma fonte de argumentos para negar as virtualidades das línguas de outros povos”⁸⁶. Recorrendo ainda a uma equivalente tese antiga, a “doutrina da língua companheira do império, enunciada por António de Nebrija em 1492”⁸⁷, pode o linguista enunciar o precedente ideológico do que ocorreu no Brasil, o golpe de morte dado na “«língua geral» do nosso país” (Brasil) por acção do Directório colonial⁸⁸. Com a Lei de 3 de Maio de 1757, aplicada primeiro ao Pará e Maranhão e depois a todo o Brasil em 1758, ficava estabelecida a obrigatoriedade da aprendizagem

⁸⁵ Louis-Jean Calvet, *Linguistique et colonialisme*, Paris, Payot, 1974, *apud* Celso Cunha, “A situação linguística de Cabo Verde e Guiné-Bissau – português e crioulo frente a frente”, in *Língua, Nação, Alienação*, *ibidem*, p. 85.

⁸⁶ Celso Cunha, *ibidem*.

⁸⁷ *Apud* Celso Cunha, *ibidem*, cf. Nota 17, pp. 90-91: *Gramática Castellana*, Edición crítica de Pascual Galindo Romeo y Luís Ortiz Muñoz, Madrid, 1946.

⁸⁸ Celso Cunha, *ibidem*, pp. 85-86.



escolar do português por todos os meninos e meninas e pelos índios capazes de instrução⁸⁹.

Ao não dispor desta informação documental, não poderia B. Lopes ter associado os referidos fenómenos de “*adaptação*” e “*aceitação*” da língua portuguesa à imposição da política pombalina na colónia brasileira, tão eficazmente que cerca de vinte anos bastaram para erradicar praticamente o uso dos falares crioulos tupi e guarani então em activo desenvolvimento. As razões dessa política seriam, de facto, o poder económico, mas em nome do Império e dos interesses das grandes companhias majestáticas erguidas à sombra do poder absoluto.

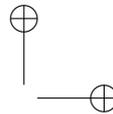
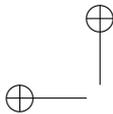
Também ao linguista Rodrigo de Sá Nogueira, autor do “Prólogo” à obra de tese de B. Lopes sobre o crioulo cabo-verdiano, a questão escolar não passa despercebida, referindo-se-lhe de forma lapidar:

Se os Brancos, desde a primeira hora, tivessem tido o cuidado de criar escolas para ensinar o Negro a falar o português, com maior ou menor correcção, e tivessem estabelecido normas de admissão dos trabalhadores, dependentes do grau de conhecimento da Língua, certamente não teriam nascido os *crioulos*, como... não teria nascido a colónia. Tais escolas, naquelas épocas, seriam impossíveis, por motivos mais que óbvios⁹⁰.

Tão incisivo quanto crítico nos seus termos, este encadeamento de proposições tem no entanto todo o ar de libelo teórico idealizado, distante das realidades factuais, p. ex., da referida política imperial portuguesa. A promulgação da Reforma pombalina do ensino nas Escolas Menores, pela Real Mesa Censória (Lei de 6 de Novembro de 1772),

⁸⁹ *Ibidem*, cf. nota 18, p. 92. Celso Cunha não alude, no entanto, ao facto incómodo de, por um lado, estar de acordo com a tese que condena a língua colonizadora (português) no papel opressor das línguas de outros povos e de, por outro, ser um utente (de boa consciência, supomos) dessa língua opressora (português), destruidora dos falares tupi e guarani.

⁹⁰ Rodrigo de Sá Nogueira, “Prólogo”, in Baltasar Lopes da Silva, *O Dialecto Crioulo de Cabo Verde*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, p. 18.



fundava 479 escolas⁹¹, cada uma com um professor, de entre as quais 17 destinavam-se ao Brasil, 3 à Ásia (2 em Goa e 1 em Macau) e 1 a cada uma das províncias africanas (Cabo Verde⁹², Príncipe, Angola e Moçambique). Proporcionalmente elevado em relação aos outros espaços ultramarinos, o número afecto ao Brasil vem confirmar a ideia de investimento privilegiado (já prognosticado por B. Lopes), ao mesmo tempo que, em conjunto, põe em causa os fundamentos da asserção de R. de Sá Nogueira quanto à dita inviabilidade prática de “tais escolas”⁹³, pelo menos a partir deste estabelecimento do ensino oficial laico⁹⁴.

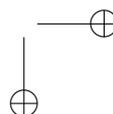
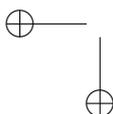
Em face da analogia das situações cabo-verdiana e brasileira, a função da escola que o autor do “Prólogo” sugere na transcrição presta-se a distintas leituras valorativas, v.g., um bem que obrigou ao enraizamento do português no Brasil, condição para se ter convertido em instrumento de unificação do país e em ícone de poder, ou um mal que, por isso, lhe aniquilou os crioulos emergentes, quem sabe se fragmentadores da unidade nacional, ou ainda um mal que, aplicado negligentemente no arquipélago cabo-verdiano se converteu num bem, por não ter neste caso destruído o crioulo em formação.

⁹¹ Rómulo de Carvalho, *História do Ensino em Portugal*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1986, pp. 454-455.

⁹² Na versão de Manuel Ferreira, *A Aventura Crioula*, Lisboa, Plátano, 1973, de certo por desconhecimento da informação aduzida por Rómulo de Carvalho, diz-se que “a primeira escola primária foi fundada em 1817, na cidade da Praia, por determinação do governador D. António de Lencastre”, Nota 1, p. 238, 1.^a ed. (p. 242, 2.^a ed.).

⁹³ Pedro Ramos de Almeida, *História do Colonialismo Português em África – Cronologia séc. XV – séc. XVIII*, Lisboa, Estampa, 1978: “Há 720 escolas primárias no país. Após o afastamento do Marquês de Pombal, muitas vieram a ser encerradas e outras entregues a religiosos” (p. 467). Não fica dito pelo ensaísta se este encerramento de escolas também abrangia os espaços ultramarinos.

⁹⁴ A respeito da Reforma pombalina diz Pedro Ramos de Almeida que a “Lei de 6 de Novembro (1772) [foi] uma das primeiras tentativas mundiais da organização do ensino primário oficial” (*ibidem*, p. 457).



Para além da componente económica, um importante factor distintivo dos crioulos brasileiros (guarani, tupi) e cabo-verdiano é de ordem humana (já notada por B. Lopes), mas a nosso ver com fortes repercussões sociais. Ao contrário daqueles, que deverão ter tido, segundo as designações, um substrato (nativo) acessório na economia da vida activa brasileira, no caso do arquipélago cabo-verdiano o crioulo terá sido principalmente animado por um estrato (negro-africano) sob vários aspectos fundamental na formação e crescimento da comunidade, com os elementos reinóis e seus descendentes a fazerem concessões nos linguajares quotidianos e a protagonizarem no conjunto social um papel sem especial relevo orientador no domínio das criações populares. São desse teor as queixas do autor anónimo de uma *Notícia* [...] de 1784, ao escrever que “Até os mesmos brancos são pouco civilizados, de sorte que são bem raros os que sabem falar a língua portuguesa com perfeição, e só vão seguindo o estilo de falar da terra”⁹⁵.

Com a ressalva de diferenças patentes no plano das realidades de “superfície” e de “manifestação” ditadas pelas circunstâncias, o modelo de poder erguido pelo colonizador em Cabo Verde constitui ainda outro caso de homologia estrutural com o seu próprio europeu, tendo por base favorável os factores proximidade geográfica entre Portugal e o arquipélago e o seu vazio de substrato humano referido pelos descobridores. Quer assentasse em mercês concedidas (donataria), ou se organizasse em dependências (capitania), ou obedecesse directamente ao Governador Geral⁹⁶, a governação tinha sempre por última instância a centralidade da administração régia⁹⁷. O Poder delegado, os seus Ser-

⁹⁵ Anónimo, *Notícia Corographica e Chronológica do Bispado de Cabo Verde*, Lisboa, Instituto Caboverdeano do Livro, 1985, p. 27.

⁹⁶ Primeiro Governador Geral, Duarte Lobo da Gama, 1592; cf. Anónimo, *ibidem*, p. 113.

⁹⁷ Cf. Christiano José de Senna Barcellos, “Subsídios para a História de Cabo Verde”, in *Histórias e Memórias da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, Nova Série, Tomo IX, Parte I, Lisboa, Typographia da Academia, 1902, p. 305: “Por mediação do «Conselho Ultramarino» (1642) e respectivas decisões políticas, louváveis ou deploráveis como, p. ex., Foi o seu reinado de tristes recordações para a história

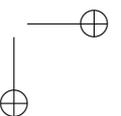
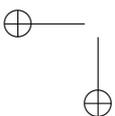


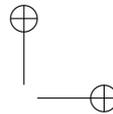
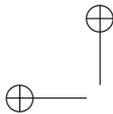
viços e forças de Ordem e os agentes de produção e comércio agrícola e mercantil formariam os pilares económicos laicos que a Igreja estava destinada a equilibrar no historial cabo-verdiano, enquanto a sociedade se estratificaria em patamares de actividade cultural desenvolvida sobre os dois eixos complementares de níveis popular e mais ou menos erudito.

Aristocracia, corpos administrativo, militar e médico-hospitalar, Igreja missionária, armadores, comerciantes, latifundiários, morgadios, pequenos proprietários, enxadeiros, meeiros, criados, artífices, servos, escravos, perfazem o essencial do tecido humano desta “sociedade de serviços” (à navegação)⁹⁸, onde se tornava prevalecte a lógica do trabalho (livre, assalariado, escravo), do lucro (terra, salinas, comércio marítimo e interno), do valor intransigente da propriedade privada, da

de Cabo Verde, pelos funestos exemplos das primeiras autoridades, em luta umas com as outras, tão perniciosos que iam infiltrar-se até às camadas populares. Não faltam latrocínios, extorsões, roubos, pilhagens, assassínios, guerras, fomes, cobardias, injustiças, iniquidades e revoltas. D. João V não meditava bem nos Despachos que dava [...]”.

⁹⁸ Sobre homologia organizativa do poder e categorias sócio-económicas e culturais, cf. notícia do “Boletim Oficial” (Boa-Vista 10 de Janeiro, de 1843: “No Domingo 8 do corrente teve logar a Vereação Geral Extraordinária, que anteriormente havíamos anunciado. Presidia á Assembleia S. Ex.^a o Sr. Governador Geral tendo junto a si o Sr. Secretario Geral, seguiam-se depois a Camara, e o Sr. Administrador do Concelho, o Reverendo Parocho da Freguezia do Rabil (o do Norte não compareceu por moléstia como fez constar d’officio), os Srs. Chefe do Estado Maior, e Commandante Militar, e Sr. Juiz Ordinário, o Sr. Primeiro Escripturario da Contadoria servindo d’Escrivão da Junta da Fazenda, o Sr. Director interino da Alfândega, o Mestre das Primeiras Letras e três Cidadãos de cada uma das classes de Proprietarios, Lavradores, Commerciantes, Maritimos, Pescadores, Mestres d’officios mechanicos, e um grande numero de Cidadãos que concorreram levados pela curiosidade”. Elucidativa esta listagem que, além da enumeração de cargos, funções, actividades, profissões, ocupações, define uma sequência hierárquica de valor protocolar.





precariedade da vida⁹⁹, da consciência de si e das suas convicções religiosas.

Com atávica vocação para o incentivo das letras, a Igreja notabilizava-se pela série escola de ladinização de escravos, escola de Latim e Moral (1555), Seminário Diocesano (1570) de vida instável, reiniciado bastante mais tarde (1783), enquanto no plano laico iam surgindo a escola régia (1773)¹⁰⁰, a Escola Principal (Brava, 1848), o Lyceu Nacional (Praia, 1859), depois incluído no celebrado Seminário-Lyceu (S. Nicolau, 1866), a escola do Batalhão de Artilharia, as escolas privadas (para meninos e meninas), as escolas privadas nocturnas de vocação comercial (para adultos), as escolas técnico-profissionais (nas últimas décadas do século XIX, algumas com extensão no Arsenal do Alfeite, em Portugal) e o Liceu (S. Vicente, 1917).

2. Cultura popular, literatura oral

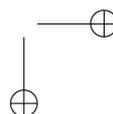
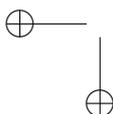
Nem a proximidade geográfica entre as ilhas e a Europa, nem o sistema de poder modelado pelo paradigma europeu e sob directo controlo da metrópole puderam entrar a lassidão administrativa e, em especial, as ocasionais conflitualidades por intriga política e por choques entre poderes, de que são eco as fontes documentais¹⁰¹. No plano em que nos situamos, pode-se encarar tal estado de coisas a partir de uma sugestão literária do Dr. Arnaldo França, começando por interpretá-la *a contrario*, num remontar dos efeitos anotados para as causas:

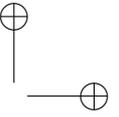
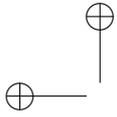
Falho de condições próprias que poderiam tornar rentável a exploração de um território geograficamente limitado e pequeno,

⁹⁹ Para além das doenças endémicas, são impressionantes os relatos das crises agrícolas de secas, fomes e mortandades dramáticas, bem como as notícias oficiais, raramente citadas, das não menos devastadoras pestes trazidas para as ilhas pelos barcos, sobretudo das carreiras do Oriente.

¹⁰⁰ Cf. Nota 92; não temos informação sobre o lugar de implantação desta escola.

¹⁰¹ Cf., p. ex., Nota 97, acima.





o arquipélago, se por um lado ganhou o justo epíteto de terra da fome, por outro, pela ausência dessas mesmas condições favoráveis, tornou-se o cadinho de uma rica experiência social [...] ¹⁰².

Na interpretação do Dr. França, a ausência de condições (económicas) favoreceu o enriquecimento da experiência humana de incidência temática na literatura realista que se veria cultuada pela estética da modernidade, a partir da década de 1930 ¹⁰³. Sob um ângulo oposto, diremos que as referidas lassidão e conflitualidades se reproduziam num avolumar da precaridade social, num rosário de crises a pontuarem o historial das ilhas não raro “entregues a si mesmas”. Corolário lógico, agora em leitura análoga à do Dr. França, seria a formação de uma consciência de destino social sem mais atenuantes, aguçando o engenho no sentido da sobrevivência ¹⁰⁴, embora precária, por demarcação da identidade específica, aqui vista como forma e substância aplicadas ao desenvolvimento da língua e de todas as espécies de cultura que a língua sustenta ¹⁰⁵. E esta é uma ideia que também desperta o olhar antropológico do cabo-verdiano Mesquitela Lima, para quem “o abandono [...] a que foi votado o arquipélago, contribuiu eficazmente para o aparecimento de uma cultura *sui generis* – a cultura crioula cabo-verdiana ¹⁰⁶.

A respeito do alcance do termo-conceito, “cultura”, os estudos etno-antropológicos são bastante generosos ao compaginarem, sem nítidas distinções, os relacionamentos entre o homem e o meio ambiente,

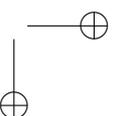
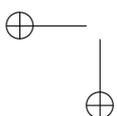
¹⁰² Arnaldo França, *Notas Sobre Poesia e Ficção Cabo-Verdianas*, Praia, Centro de Informação e Turismo, 1962, p. 7.

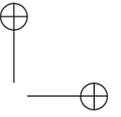
¹⁰³ Cf. Jorge Barbosa, *Arquipélago*, S. Vicente, Soc. Tip. e Publicidade, 1935; Revista *Claridade*, n.º 1, S. Vicente, “Claridade”, Mar./1936.

¹⁰⁴ Cf. a propósito desta temática o muito penetrante estudo de António Aurélio Gonçalves, “Bases para uma Cultura de Cabo Verde”, in *Ensaio e Outros Escritos*, Praia-Mindelo, Centro Cultural Português, 1998.

¹⁰⁵ Selim Abou, *L'identité culturelle*, Paris, Hachette/Pluriel-Éditions Anthropos, 1981.

¹⁰⁶ Mesquitela Lima, “Prefácio”, in João Lopes Filho, *Cabo Verde Subsídios para um levantamento cultural*, Lisboa, Plátano, s.d., p. 21.





em recíproca inter-acção no tocante à modelagem da vida pelo contexto material e ao afeiçoamento do meio às necessidades humanas. Num dos vários textos em que se ocupa desta mesma área temática, João Lopes Filho, outro dedicado cabo-verdiano, adentra-se um pouco na questão sublinhando a solidariedade, territorialmente contextualizada, entre os níveis moral e material da vida humana:

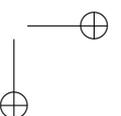
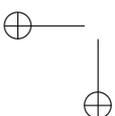
[...] tudo quanto o homem organiza (tanto no campo moral como material) é influenciado, mais ou menos directamente, pelo ambiente sócio-cultural em que estiver inserido. Aquilo que todos fazem e sentem, a rede invisível de ideias, convenções, crenças e hábitos, são assimilados inconscientemente na educação recebida e no tipo de convivência estabelecida em cada comunidade¹⁰⁷.

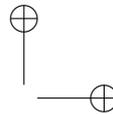
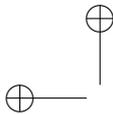
Os enfoques que, em largo espectro etnográfico, privilegiam as realidades materiais de sinalética humana ou que, mais concisamente antropológicos, enfatizam o papel do homem como agente portador e criador de cultura, não elucidam claramente a questão na perspectiva dos estudos literários. Tomamos por mais vantajoso convocarmos uma das especificações de Norberto Elias¹⁰⁸ que, sob uma perspectiva fenomenológica, distingue os aspectos materiais, de valência técnica, aprendidos conscientemente¹⁰⁹, dos que preenchem o largo acervo de bens e de valores “espirituais” (“ideias”, “convenções”, “crenças”, “hábitos”) inconscientemente adquiridos. Os primeiros definem, admitimos, os níveis e os paradigmas de civilização, ao passo que aos outros pertence integrarem o que aqui nos toca directamente, os padrões de cultura (popular e/ou erudita) de âmbito filológico e literário. E é neste segundo sentido que se terá de compreender a tomada de posição de Pedro Cardoso a propósito do estudo do folclore, ao esclarecer que “implica co-

¹⁰⁷ João Lopes Filho, *ibidem*, p. 58.

¹⁰⁸ Norberto Elias, *La civilisation des moeurs*, s.l., Calmann-Lévy, 1973.

¹⁰⁹ A “ergologia” (cf. João Lopes Filho, *ibidem*, pp. 86-103) integraria o paradigma civilização.





nhecimento perfeito do dialecto e, conseqüentemente, convivência de espaço e íntima com o povo”¹¹⁰.

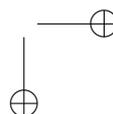
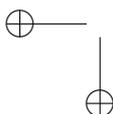
Decorre uma tal afirmação da necessidade do saber sobre o dialecto, administrado por utilização competente, do tipo de abordagem do seu estudo pioneiro, ao compilar nele composições poéticas populares de várias ilhas, textos que, em verdade, só podem ser convenientemente apreciados à luz de conhecimentos filológicos aplicados ao campo lexical, fonético, morfológico, sintáctico. Exemplifica-se assim também a tese de Mattoso Câmara, quanto à particularidade de a língua ser um produto cultural como os outros, mas com a função ainda de os veicular ou, mais exactamente neste caso, de os instituir na qualidade de objectos artísticos. Deduz-se ainda que o saber descritivo aplicado à filologia dos textos poéticos tanto comprova o historial criativo da linguagem (crioula) como lhe valoriza o carácter de emblema identitário da população utente e das formas cultural-literárias que constituem um dos seus timbres autenticadores.

No respeitante à narrativa oral, é ainda a língua que, supomos, oferece mais segura eficácia hermenêutica a respeito do referido ciclo “O lobo e o chibinho”, pensando o seu surgimento à luz da hipótese da junção dos ciclos europeu e sudanês-guineense, tendo por precedente homólogo o paradigma credenciado da formação da língua crioula pelo encontro também injuntivo, como procurámos demonstrar, dos grupos obreiros africano e europeu.

Mas com uma ressalva essencial. Ao contrário do género poesia que, enquanto símbolo aberto¹¹¹, se pode sustentar apenas da própria instância verbal (mostrada no citado estudo de P. Cardoso), a narrativa em geral nunca dispensa o conteúdo factual, ou como anota Barthes, no relato é prioritária a substância real ou supostamente acontecida que “peut être supporté par le langage articulé, oral ou écrit, par l’image,

¹¹⁰ Pedro Cardoso, *Folclore Caboverdeano*, Porto, Edições MARANUS, 1933, pp. 17-18.

¹¹¹ Käte Hamburger, *A Lógica da Criação Literária*, São Paulo, Prespectiva Editora, 1975.



fixe ou mobile, par le geste et par le mélange ordonné de toutes ces substances [...]”¹¹².

Os contos do texto que tomámos para *corpus* de trabalho ilustram esta mobilidade que, cingida embora ao campo restrito de suporte verbal-oral, não empobrece as suas mais diversas significações. Recolhidos junto da comunidade cabo-verdiana da América, oriunda de várias ilhas, foram primeiramente relatados em língua crioula à investigadora Elsie C. Parsons, depois vertidos para publicação em inglês¹¹³ e daí para português¹¹⁴.

Num total de 164 histórias de muito desigual extensão (algumas vezes uma dúzia de linhas, outras várias páginas) e de diversas temáticas, pertence ao conjunto onde o lobo intervém (cerca de 25% da obra) reunir um total de 41 contos, alguns deles variantes de outros. De acordo com a designação habitual, inscrita aliás na apresentação do conto popular de S. Nicolau, publicado em *Claridade*¹¹⁵, o título “o lobo e o chibinho” não implica apenas que se considerem, para “chibinho”, as variantes lexicais “tubinho” e “sobrinho” (Sobrinho, em grau familiar), mas ainda que se extraiam da dupla protagonista “lobo/sobrinho” as significações que decorrem da relação de parentesco aqui revelada.

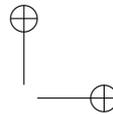
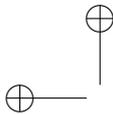
De igual modo interessante é o facto de, em alguns contos, o “sobrinho” receber o nome de Pedro quando casado, situação matrimonial que toca igualmente ao “lobo” que, então, em algumas ocorrências, aparece tributado de valores positivos, p. ex., ao tornar-se personagem elegante, ou ao ser bom trabalhador, enriquecido na emigração, investido num protagonismo em que castiga o rei e, ao fazer-se rei, ser mais forte do que o “sobrinho”. E nem por serem raros são menos significativos os contos em que a história põe em acção, i) o “lobo, a raposa

¹¹² Roland Barthes, “Introduction à l’analyse structurale des récits”, in *Communications* 8, Paris, Seuil, 1966, p. 1.

¹¹³ Elsie Clews Parsons, *Folk Lore from the Cape Verde Island*, New York, The American Folk Lore Society G. E. Strechert & Co., 1923.

¹¹⁴ Fernando de Castro Pires de Lima (Introd.), in Elsie Clews Parsons, *Folclore do Arquipélago de Cabo Verde*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1968.

¹¹⁵ In *Claridade*, n.º 2, S. Vicente, Ago/1936, pp. 8, 10.



e o cordeiro”, ii) “o lobo e o coelhinho” e, iii) o “lobo e o menino”. Em cerca de metade dos contos, como se pode presumir, as temáticas giram em torno da “comida” e da “fome”¹¹⁶, pertencendo à esfera de acção do lobo o protagonismo do glutão, estúpido, desastrado, ávido, e ao chibinho (e sua variante denominativa sobrinho) o paradigma geral do bom senso e da referência de valores positivos.

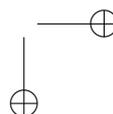
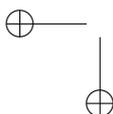
Nos três exemplos enumerados (de rara ocorrência), no primeiro o lobo é vítima da astúcia da raposa que come o cordeiro, no segundo o lobo sofre as consequências da astúcia do coelhinho desavergonhado e matreiro e, no terceiro, o lobo é enganado pelo menino num enredo muito simples que evoca uma relação de sinalética contrária à do conto com as mesmas personagens na tradição portuguesa. Pelo menos em aparência plausível, estes três exemplos relevam de diferentes tipos de mutação entre modelos anteriores, de origens certamente europeia o primeiro e o terceiro e africana da área sudanesa-guineense o segundo.

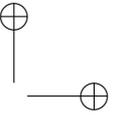
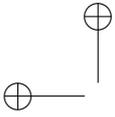
A hipótese que defendemos, já mais ou menos aflorada, consiste em admitirmos para o ciclo crioulo cabo-verdiano “O lobo e o chibinho” uma génese cultural homóloga e animada pela mesma dinâmica que forjou o nascimento da língua e, tal como ela, adequada ao espírito da territorialidade, às vivências e ao imaginário do espaço físico das ilhas.

No respeitante ao ciclo africano de “A lebre e a hiena”, e entre o muito vasto número de estudos a ele dedicados, referimos em especial o de L. V. Thomas¹¹⁷ que se ocupa de contos da região da Baixa-Casamance, uma zona de onde decerto proveio parte da população africana de Cabo Verde, e também muito frequentada ao longo dos tempos por “lançados” e por mercadores das ilhas crioulas. Nesta re-

¹¹⁶ Ao contrário do que ocorre em textos (e géneros) de muitas literaturas, que expõem temáticas eufóricas com função compensatória da realidade, v.g., ostentando abundância de comida em situações de manifesta carência, no conto oral cabo-verdiano a imaginação ficcional tende para um verismo de surpreendente poder inculturante, pintando os seus conteúdos da escassez que imperava na realidade, de busca de comida, mas não de uma qualquer fome conotadora de situações humilhantes.

¹¹⁷ Louis-Vincent Thomas, *Et le lièvre Vint, récits populaires diola*, Dakar-Abidjan-Lomé, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1982.





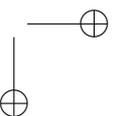
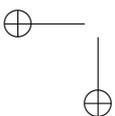
gião, como nas restantes por onde este ciclo se expande, o paradigma não sofre modificações significativas, qualquer que seja o nome atribuído ao protagonista “lebre”. Nele convergem os atributos físicos e de carácter destinados a representarem, como convém a estes tipos fabulares, o perfil humano comunitário valorizado e a rectidão moral do chefe de família, astuto, malicioso, inteligente, por oposição à hiena, medíocre, ignorante, ávida, egoísta, grosseira.

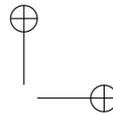
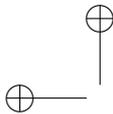
Sendo embora consensual admitir-se que a principal função dos contos consiste em divertir, nem por isso perde valor a tese que considera o aspecto lúdico como uma tática pedagógica ao serviço de outras funções essenciais. Destacamos nessas funções, p. ex., a moralidade que fecha um conto com uma sentença ou uma máxima lapidar, a etiologia de uma verdade posta no início como enigma e que a história vai esclarecendo e, na fábula, a crítica social que se veicula sob a cápsula da representação animal. Como defende P. M. Sène¹¹⁸, no essencial a fábula desempenha uma função terapêutica ao serviço da comunidade, agenciando a dinâmica que leva necessariamente à “regulação” das “perturbações” suscitadas na vida do dia a dia, mediante uma crítica transversal, velada, que reconduz os comportamentos transgressivos à boa ordem dos valores de escopo gerontocrático.

No entendimento de M. C.-Diarrassouba a lebre dá corpo ao símbolo da humildade do pequeno que triunfa sobre a insolência do grande, ao serviço da sátira da sociedade expressa nas lições que se deduzem das aventuras e das próprias personagens¹¹⁹. Um outro aspecto não menos importante do conto africano deriva do seu estatuto cultural no seio da comunidade. Ao contrário do que ocorre nas regiões de influência banto, em que o acto de contar é acessível não importa a quem, na área sudanesa-guineense esta prática está rigorosamente codificada, e detida no geral por contadores profissionais, os “dieli” (Mali, Senegal), “dji-

¹¹⁸ Papa Massène Sène, *Traditions Orales et Littérature en Afrique: Structures et mutations des récits codés sérère*, Paris, Université de Paris-X Nanterre, 1979.

¹¹⁹ Marcelle Colardelle-Diarrassouba, *Le lièvre et l'araignée dans les contes de l'ouest africain*, Paris, 10/18-UGE, 1975, pp. 69-70.





diu” (Guiné), “griot” na tradição francesa, formando um grupo próprio (castado, endogâmico) de muito grande apuro profissional e de elevadíssima qualidade artística.

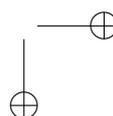
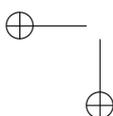
Entendida no sentido mais vasto defendido por Pierre N’Da¹²⁰, a arte do conto deve ser entendida como uma “arte total”, porque mobilizadora de várias linguagens teatralizadas (conto, canto, gesto, mímica, música, dança, onomatopeia, vestuário, adornos, máscaras, quadro cénico-espacial), tendo por elemento primordial o uso da palavra, exercício ritmado da Palavra que se investe da dimensão ontológica¹²¹ e, em determinadas circunstâncias, de sentidos cosmogónicos. Por sua vez, o papel desafiador do agente rítmico e o chamamento privilegiado dos meninos ao conto, ao acto de contar, cumprem duas destacadas funções. Além de incentivarem o entusiasmo da participação colectiva, promovem a educação aprazível dos meninos, iniciando-os no uso da Palavra e na aprendizagem da sua eficácia, à vista do que, quanto à arte da linguagem, distingue o homem de Palavra do homem palavroso¹²².

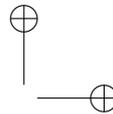
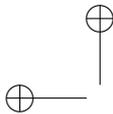
Em face deste panorama liderado pelo conto, onde o registo da oralidade é o mediador privilegiado, e não raro único, da arte verbal, e onde o conto figura como género literário de assinalável complexidade formal e funcional, as culturas europeias evoluíram em sentido diametralmente oposto. Por ter beneficiado de privilégios e de especial protecção, o registo da escrita acabou por secundarizar a estética da fala e, assim, a arte oral e o papel do conto em circulação nos meios populares. Talvez provenha daí a menor riqueza do fabulário europeu e, por tributação funcional, a diferença entre o ciclo “O lobo e o cordeiro” e o seu equivalente sudanês “A lebre e a hiena”. Embora comum a parilha do forte e do fraco, os papéis invertem-se no espaço africano em favor

¹²⁰ Pierre N’Da, “Le conte traditionnel africain”, in *Recherche, Pédagogie et Culture*, n.º 47-48, Vol. IX, Paris, Imprimerie Laboureur et Cie., Mai-Août/1980. Cf. também deste autor, *Le Conte Africain et L’Éducation*, Paris, L’Harmattan, 1984.

¹²¹ Louis-Vincent Thomas, *id.* e Amadou Hampaté Bâ, “A tradição viva”, in AAVV, *História Geral da África*, Ática, S. Paulo, 1980, pp. 181-218.

¹²² Amadou Hampaté Bâ, *id.*; cf. também Dominique Zahan, *La dialectique du Verbe Chez les Bambara*, Paris, Mouton & Co., 1963.





do fisicamente muito menos dotado, em histórias bem mais complexas e significativas do que no acervo europeu.

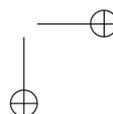
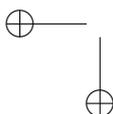
Deve-se a M. C. Thiam um estudo sobre o conto africano onde analisa e comenta o relacionamento entre a lebre (africana) e a raposa dos contos de La Fontaine, notando que, sendo ambas tipificadas pela esperteza e usando o mesmo instrumento, a astúcia, os seus fins são diversos. A raposa (europeia) faz uso da astúcia para zurzir cruamente nas suas vítimas em proveito próprio, sumamente egoísta, ao passo que a lebre (africana) o faz para defender o direito dos mais fracos. Opõem-se pela moral das histórias que estipulam, no caso da raposa, o uso da malícia para castigar a simplicidade do outro. Ora, do ponto de vista africano, é de péssimo carácter transformar em vítimas aqueles que, embora marcados com o defeito da ingenuidade e da deficiente esperteza, pertencem ao grupo dos mais fracos que, por isso, têm de ser protegidos¹²³.

Na comparação dos animais poderosos, como nas figurações do lobo (de tradição europeia) e do leão (no fabulário africano) sobressai, como diferença, o papel de valor simbólico a este reservado, não como opressor, mas como um “monarca” esclarecido que aplica justiça não arbitrária, igual para todos, inevitável e rígida, sendo porém típico no fabulário europeu, sublinhe-se isso, a prepotência do mais forte, em papéis de opressão arrogante e de destruição dos mais fracos e indefesos¹²⁴.

Se tomarmos por termo de referência o processo formativo da língua crioula, nos modos antes referidos e endossados às teses mais credíveis, poderemos retomar a ideia de terem cumprido idêntico trajecto as bagagens culturais dos dois grupos fabulares em presença. Como se anotou acima, o sistema da escrita desenvolvia-se em Cabo Verde nos espaços escolares promovidos pela Instituição, para responder às necessidades dos poderes, do exercício da soberania (administração, for-

¹²³ Mamadou Cheuf Thiam, “Des contes et des fables in Afrique Noire”, in *Présence Africaine*, n.º 4, Paris, Présence Africaine, 1948, pp. 669-670.

¹²⁴ *Ibidem*.



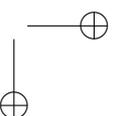
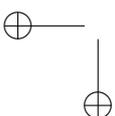


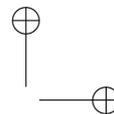
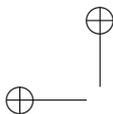
ças armadas, justiça, Igreja) e da vida urbana, mercantil e comercial, enquanto às camadas populares ficariam reservados os protagonismos, certamente desde remotos tempos, da adaptação e da aculturação (inculturação) naturalizante de formas narrativas importadas e da criação de outras próprias.

As personagens raposa, cordeiro, coelho, e o próprio conto “O mau olhado”¹²⁵ são quase raridades que, a nosso ver, conotam, por exceção à regra, alguns dos caminhos desses procedimentos aculturantes no espaço comunitário das ilhas. O cordeiro (europeu) e o coelho (lebre africana) comportam-se como um dado ainda residual de figuras que, cremos, o meio geográfico-vegetal (pastagem) não podia comportar verosimilmente, em termos de realismos factuais, a despeito das características fantasiosas do género. No conto intitulado “O mau olhado” e na sua primeira variante o cordeiro (frágil) é substituído por um menino (também frágil). Na terceira variante, no entanto, o cordeiro mantém-se como que para selar uma filiação evidente do conto na referência de Esopo, mas ainda, e talvez sobretudo, para evidenciar, pela sua unicidade, o mecanismo da impossibilidade da adaptação ecológica e da integração realista do cordeiro no arquipélago.

Os contextos geográfico (o relevo montanhoso da maioria das ilhas) e climático (a falta de pastagens de duração anual) não teriam favorecido decerto a adopção do coelho (variante lebre) ou do cordeiro para

¹²⁵ Fernando de Castro Pires de Lima (Introd.), *ibidem*. A versão do conto, propriamente dita, é acompanhada de três variantes, das quais se transcreve a segunda, atendendo ao seu interesse para a nossa leitura: “O lobo estava a beber num regato. Acima estava um cordeiro que ele queria comer. O lobo disse ao cordeiro: «Cordeirinho, disseram-me que andaste a falar de mim vai para seis meses.» – «Senhor Lobo, há seis meses eu ainda não era nascido.» – «Não me interessa! Se não foste tu, foi o teu pai.» O cordeiro estava com medo e fechou os olhos. O lobo perguntou: «Cordeirinho, porque fechas os olhos assim?» – «Senhor Lobo, se eu os abrisse, o Mundo seria destruído.» – «Deixa-os estar fechados, cordeirinho. Fecha-os com toda a força que tiveres e espera que eu fuja!» Quando o lobo ia a fugir, gritou: «Fecha bem os olhos, cordeirinho, fecha-os bem para não destruíres o Mundo!». O lobo desapareceu e o cordeiro voltou para o rebanho livre das garras do lobo” (informador, Miguel Dias, de São Vicente), p. 645.



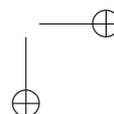
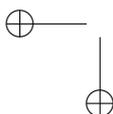


personagens populares, representantes de valores positivos identificadores da comunidade. O cabrito, pelo contrário, não apenas reúne as qualidades daqueles (porte corporal do cordeiro e manha do coelho) como na realidade (provada empiricamente) se adapta às características da paisagem nacional. No que respeita ao outro elemento da parilha, entre a hiena (africana) e o lobo (europeu) coube a este subsistir no processo adaptativo.

Nas respectivas áreas culturais dos contos, o lobo e a hiena faziam (e fazem) figura de personagens naturais da savana, investidas obviamente, como na generalidade das figurações fabulares, de muito densas valorações simbólicas. Na economia das significações reservadas ao conto oral cabo-verdiano, sendo ambos impróprios do seu parque venatório, a hiena terá desaparecido, por hipótese, em razão do carácter maléfico, hediondo e necrófago que a acompanha, calhando ao lobo subsistir apenas aparelhado com o necessário valor de comparsa de poder arbitrário, mas agora esvaziado da sua arrogância pela acção da aculturação.

Pertence à tipologia da fábula sedimentar o equilíbrio imaginativo entre a fantasia e o maravilhoso para que os animais fiquem aptos a simbolizarem seres humanos, por referência plausível¹²⁶, em vista da eficácia da crítica que tanto se pode dirigir a pessoas, como a comportamentos, atitudes ou figuras simbólicas do poder. Na segunda variante de “O mau olhado” (transcrita acima em nota de rodapé), o lobo começa por conservar os caracteres venatórios do animal europeu, vindo entretanto, a meio do texto, a entrar num processo de reconversão que, se assim se pode dizer, o ajusta à psicologia do crioulo, por substituição da insolência bruta (em versão europeia) pela ingenuidade tola que o acompanha na maior parte dos contos do ciclo cabo-verdiano de “O lobo e o chibinho”.

¹²⁶ Em edições de contos-fábula africanos não raro os animais representados nas capas dos livros têm rosto próprio e corpo humano. Cf. Louis-Vincent Thomas, *ibidem*; Birago Diop, *Les Contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence Africaine, 1961.





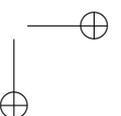
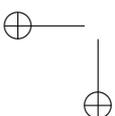
Nos ciclos africano e europeu os paradigmas simbólicos “grandes vs pequenos” tipificam-se em predação, maldade, arrogância (lobo)¹²⁷, bruteza (lobo, hiena), avidez estupidez, insensatez (hiena), ingenuidade, fragilidade (cordeiro), e agilidade, engenho, astúcia, inteligência, dureza punitiva, bom senso, respeito por valores tradicionais (lebre). Da injeção aculturante dos dois ciclos resultaram modificações que, na versão crioula, reduziram e deslocaram estes traços de caracterização e cunharam outros. Mantendo-se embora o papel do lobo, sucede no entanto a referida rasura de todos os seus atributos nefastos, passando de signo esvaziado a simbolizante autárquico por semantização com alguns caracteres não agressivos da desaparecida hiena (avidéz, estupidez, glotonice, egoísmo) e do também desaparecido cordeiro (simplismo, ingenuidade). Por eliminação ecológica da lebre, o chibinho que lhe ocuparia o lugar viria a receber vários caracteres dela (engenho, astúcia, bom senso), mas elidindo-se a dureza justiceira e o “respeito por valores” de conservantismo gerontocrático, valores comunitaristas que não se ajustavam ao sistema social cabo-verdiano em desenvolvimento.

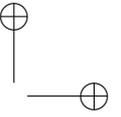
Na “Introdução” ao livro de Elsie C. Parsons, Pires de Lima cita L. de Vasconcelos para dizer que, segundo ele, “«o lobo nos contos populares é chamado compadre Lobo e entra a cada passo com a raposa». Em Cabo Verde a raposa desaparece, para dar lugar ao sobrinho”¹²⁸. Esta familiaridade de compadrio, presente em contos da tradição popular portuguesa, mas também na cabo-verdiana como se vê num conto daquela recolha¹²⁹, é um traço curioso de referência aculturante por endereço europeu. O compadrio deriva do relacionamento entre padrinho

¹²⁷ Como se sabe do fabulário europeu, e como nota Fernando Pires de Lima, nem sempre o lobo representa uma monolítica figura de brutalidade, posto que também aparece como compadre.

¹²⁸ Fernando de Castro Pires de Lima (Introd.), *ibidem*, pp. 22-23.

¹²⁹ Num dos contos da recolha de Elsie C. Parsons: “Era uma vez o Lobo e o seu Sobrinho. Eram ambos casados, o Lobo com uma porca e o Sobrinho com uma cabra. Ambos tinham um filho. O Sobrinho era padrinho do filho do Lobo e o Lobo era padrinho do filho do Sobrinho [...]” (*ibidem*, p. 151).





e afilhado (“Sou da casa. Compadre é irmão dos pais e pai para os filhos”, diz Sr. Mano Almeida, em *Chiquinho*)¹³⁰, e equivale ao que recobre nas tradições africanas (sudanesa e banto) a estrutura do avunculato que liga o tio (irmão da mãe) ao sobrinho¹³¹.

Uma vez que o animal talhado com carácter de valores positivos e, logo, representativo da comunidade popular, o chibinho, é também chamado de sobrinho e, algumas vezes, de compadre, tudo se passa como que reunindo em si a memória dos dois antecedentes, compadre-Europa + sobrinho-África. Parece justificar-se ainda com esta relação familiar o apagamento dos traços de agressividade anteriores (do lobo, da hiena e da lebre), traços que, a existirem, tenderiam para o desordenamento dos laços de fraternidade crioula ou, em situações mais extremadas, para uma agressividade fratricida também não muito própria desta sociedade.

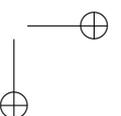
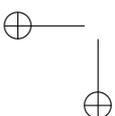
3. Análise comparativa de dois contos

Homenagem à Prof. Maria Alzira Seixo
que (naqueles tempos) nos incendiou o
entusiasmo em torno de Propp (e Barthes,
Benveniste, Todorov e outros mais).

No quadro geral que desenvolvemos como hipótese interpretativa do processo criativa do ciclo cabo-verdiano *O lobo e o chibinho*, não teria sentido metodológico a inclusão de uma análise que ilustrasse alguns dos caminhos dessa inunção. Seria uma diligência que não podia dispensar a selecção de contos dos três ciclo referidos, além de pedir a

¹³⁰ Baltasar Lopes, *Chiquinho*, Lisboa, Vega, 2006, p. 160.

¹³¹ Cf. p. ex., em Pepetela, *Lueji*, Lisboa, Dom Quixote, 1990, a deslocação da rainha para as terras da sua linhagem, do tio materno Salukunga, e em Alfredo Troni, *Nga Muturi*, Lisboa, Edições 70, 1991, o início da história.





passagem da análise descritiva a uma explanação historicista que excederia o âmbito deste estudo de incidência hermenêutica.

Mas nem por isso deixa de ser útil uma tentativa de abordagem que elucide, ainda no plano analítico, alguns aspectos de relevo da aculturação, ao contexto crioulo, de um conto de matriz exógena. Entre várias hipóteses de escolha no folclore cabo-verdiano, o conto “Os três Cedros”¹³² parece-nos ser um caso representativo, quer pelas diferenças, quer pelas afinidades, em relação a uma das formas do conto “As Três Cidras do Amor”¹³³, corrente na tradição portuguesa.

Entre outros tópicos de interesse imediato, o cotejo entre os dois textos ilustra passo a passo alguns pontos sensíveis da naturalização arquipelágica que, a nosso ver, se pode generalizar aos contos que relevem da recriação exógena e, logo, do ciclo “Lobo e o Chibinho”.

Em vista de uma elucidação atenta ao pormenor, adoptamos a lição de Propp¹³⁴, a despeito de tal proposta teórica padecer de datação epocal e de outras teorias terem entretanto surgido com mais elevado grau de elaboração conceptual. Apesar dessa verdade, cremos que a lição de Propp não perdeu ainda o mérito da sedução, quando se tem em conta o poder descritivo, a simplicidade teórica e metodológica e, sobretudo, os meios adequados a despistes interpretativos tão vastos quanto forem os objectivos pretendidos.

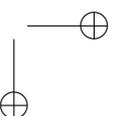
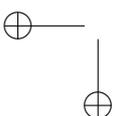
3.1. Preparação

Para o fim que temos em vista, a formalização proposta na teoria de Propp oferece francas possibilidades a uma abordagem de orientação comparativa, além de expedita no respeitante à prática de um método que lhe convenha garantidamente. Como a totalidade das funções (as

¹³² Elsie C. Parsons (org.), *Folclore do Arquipélago de Cabo Verde*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1968.

¹³³ Teófilo Braga, “As Três Cidras do Amor”, in *Contos Tradicionais do Povo Português*, 1883.

¹³⁴ Vladimir Propp, *Morphologie du conte*, Paris, Points-Seuil, 1970.



que engendram o défice inicial e as que processam a sua inversão para o resgate do equilíbrio final) se distribuem em sucessão linear, esta forma adequa-se a uma prática do método que associe o recorte das funções à própria apresentação legível dos textos dos contos.

Seguindo, aliás, um exemplo de análise de Propp, disporemos os textos lado a lado, com o recorte dos respectivos enunciados em segmentos, cada um, em cada texto, referido à respectiva função. Na prática assim aplicada, o método da comparação permite visualizar de maneira palpável os paralelismos, as semelhanças e as diferenças próprias ao trabalho analítico.

Por motivos de prática pedagógica, mas igualmente mnemónica, começamos pela inclusão de um quadro com a listagem da totalidade das funções, cada uma seguida do seu descritivo canónico. Segundo indica o sábio, tais descritivos devem enunciar formalmente a ordem da totalidade dos motivos (temas parciais) que concretizam um conto maravilhoso completo.

3.2. Sequência morfológica

Seq.	Designação	Descritivo
Chave	Abertura do conto	[...]
00	α : Situação inicial	contexto familiar satisfatório
01	β : Afastamento	ausente elemento da família (pai/mãe)
02	γ : Interdição	proibição de o filho cometer faltas
03	δ : Transgressão	desobediência do filho à proibição
04	ε : Interrogação	malfeitor inquire o filho faltoso

05	ζ: Informação	filho faltoso informa o malfeitor
06	η: Engano	filho faltoso ludibriado pelo malfeitor
07	θ: Cumplicidade	filho faltoso refém do mal/malfeitor
08-A	A: Malefício (“Méfait”)	mal feito à família
08-a	a: Falta (“Manque”)	perda por furto de um Bem familiar
09	B: Mediação	decisão (do pai) de reaver o Bem
10	C: Início da acção contrária	começo da acção para reaver o Bem
11	↑: Partida	ida do futuro herói para lugar estranho
12	D: 1ª função do doador	qualificação do candidato a herói
13	E: Reacção do herói	prova de qualificação positiva
14	F: Recepção do objecto mágico	obtenção pelo herói de um auxiliar
15	G: Deslocação no espaço	ida do herói para lugar estranho
16	H: Combate	luta com o inimigo para reaver o Bem
17	I: Marca	na luta herói recebe marca distintiva
18	J: Vitória	herói vence e recupera o Bem
19	K: Reparação	fica ressarcido o malefício/falta
20	↓: Regresso	herói em regresso a casa
21	Pr: Perseguição	herói atacado por um inimigo
22	Rs: Socorro	herói escapa ao inimigo

08 bis	A: Novo Malefício	inimigo furta o Bem ao herói
10 bis	C: Reinício da acção contrária	herói relança a recuperação do Bem
11 bis	↑: Nova partida	herói recomeça a busca
12bis	D: Nova função do doador	nova qualificação do herói
13 bis	E: Nova reacção do herói	herói novamente qualificado
14 bis	F: Recepção de objecto mágico	herói recebe novo objecto mágico
15 bis	G: Deslocação	herói parte para o lugar da busca
23	O: Chegada incógnita	herói regressa a casa ou a outro lugar
24	L: Pretensões falsas	reivindicação do falso herói
25	M: Tarefa difícil	herói realiza a prova discriminatória
26	N: Tarefa realizada	herói bem sucedido na prova
27	Q: Reconhecimento	distinguidos herói e falso herói
28	Ex: Descoberta	desmascaramento do falso herói
29	T: Transfiguração	herói ressurgue com nova aparência
30	U: Punição	falso herói castigado
31	W: Matrimónio	subida do herói ao trono
Chave	Fechamento do conto	[...]

3.3. Apresentação funcional dos contos/texto

	“Os Três Cedros”	“As Três Cidras do Amor”
Abert.	Havia	Era uma vez
00 – α	um homem que tinha um filho chamado Manel. Era rico.	um príncipe,
01 – β	(—)	(—)
02 – γ	(—)	(—)
03 – δ	Um dia uma negra passou por lá com uma casca de ovo, a apanhar feijões secos. O rapaz disse: “Não devias fazer isso.”	andava à caça:
04 – ε	Ela respondeu: “A praga que eu peço a Jesus Cristo é que	(—)
05 – ζ	adormeças e sonhes com três cedros no meio do mar. Um gozarás, dois não gozarás.”	(—)
06 – η	Nessa noite ele sonhou com três cedros.	(—)
07 – θ	(—)	(—)
08 – Aa	(—)	tinha muita sede,
09 – B	(—)	(—)

10 – C	De manhã	(—)
11 – ↑	(—)	(—)
12 – D	(—)	(—)
13 – E	pediu ao pai	(—)
14 – F	um navio bem equipado.	(—)
15 – G	Navegou três meses antes de	(—)
16 – H	encontrar os cedros. 1) Navegou num mar cor de leite. 1.1) Rachou ao meio um cedro. Saiu uma mulher. 1.2) Ela disse: “Senhor, dê-me água, senão morro!”. 1.3) Ele não tinha água para lhe dar. 1.4) Ela caiu morta. Atirou o corpo dela à água. ?(Duplicação) 1) Navegou num mar cor do sol de São João. 1.1) Rachou um cedro e apareceu uma mulher. 1.2) Ela disse: “Senhor, dê-me água, senão morro.”. 1.3) Ele não tinha água para lhe dar. 2.4) Ela caiu morta.	e encontrou três cidras; 1) 1.1) abriu uma, e logo ali lhe apareceu uma formosa menina, 1.2) que disse: – Dá-me água, senão morro. 1.3) O príncipe não tinha água, 1.4) e a menina expirou. ?(Duplicação) 1) O príncipe foi andando mais para diante, e como a sede o apertava 1.1) partiu outra cidra. Desta vez apareceu-lhe outra menina ainda mais linda do que a primeira, 1.2) e também disse: – Dá-me água, senão morro. 1.3) Não tinha ali água, 4.4) e a menina morreu;
17 – I	(—)	(—)

[20 – ↓] 18—J	2) Ele disse: “O terceiro cedro não o abrirei antes de chegar a casa.” Chegou a casa, chegou ao poço do pai, deitou água no chapéu da Madeira. 2.1) Rachou o cedro. Apareceu uma mulher. 2.2) “Senhor, dê-me água, senão morro.” 2.3) Ele deu-lhe água do chapéu	2) o príncipe foi andando muito triste, e prometeu não abrir a outra cidra senão ao pé de uma fonte. Assim fez; 2.1) partiu a última cidra, 2.2) (—) 2.3) e desta vez tinha água
19 – K	Havia um <i>polon</i> junto do poço. Ele pô-la em cima. O cabelo dela protegia-a do sol.	a menina viveu. Tinha-se-lhe quebrado o encanto, e como era muito linda, o príncipe prometeu casar com ela
20 – ↓	Ele foi para casa.	e partiu dali para o palácio para ir buscar roupas e levá-la para a corte, como sua desposada.
21 – Pr	(—)	(—)
22 – Rs	(—)	(—)
00—α	O pai tinha uma criada.	(—)
02 – β	(—)	Enquanto o príncipe se demorou,

08 - Aa	(—)	(—)
10 - C	(—)	(—)
11 - ↑	Quando ela foi ao poço	(—)
12 - D	(—)	(—)
13 - E	<p>viu o reflexo na água, e disse:</p> <p>“Madies, que linda és! Mas carregas um pote para os outros.”</p> <p>Ela partiu o pote e foi para casa. Bateram-lhe quatro vezes e deram-lhe uma cabaça de ferro para ir buscar água.</p> <p>?(Replicação)</p> <p>Ela voltou ao poço. Viu o reflexo, e disse:</p> <p>“Madies, que linda és! Mas carregas uma cabaça para os outros.” Deu com a cabaça numa pedra e feriu-se na testa. Caiu e a mulher do <i>polon</i> riuse. Ela olhou para cima e viu-a; disse: “O senhora! Atire-me cá abaixo o seu cabelo, para eu poder trepar e entretê-la.”</p>	<p>a menina olhou dentre os ramos onde estava escondida, e viu vir uma preta para encher uma cantarinha na água; mas a preta, vendo figurada na água uma cara muito linda, julgou que era a sua própria pessoa, e quebrou a cantarinha dizendo:</p> <p>– Cara tão linda a acarretar água! Não deve ser.</p> <p>A menina não pôde conter o riso; a preta olhou, deu com ela, e enraivecida fingiu palavras meigas e chamou a menina para ao pé de si, e começou a catar-lhe na cabeça</p>
15 - G	Lá no cimo da árvore	(—)

14 – F	passou a mão pela cabeça da mulher e espetou-lhe um alfinete na cabeça.	Quando a apanhou descuidada, meteu-lhe um alfinete num ouvido
16 – H	A mulher transformou-se numa pomba.	e a menina tornou-se logo em pomba.
17 – I	(—)	(—)
18 – J	(—)	(—)
19 – K	Madires ficou em cima do <i>polon</i> .	(—)
20 – ↓	No dia seguinte, Manel ia voltar.	Quando o príncipe chegou,
23 – O	(—)	(—)
24 – L	Madires tinha sete grãos de cabelo na cabeça. “Não te vais casar com essa mulher, pois não?”, perguntou-lhe o pai. “Vou.”	em vez da menina achou uma preta feia e suja, e perguntou muito admirado: – Que é da menina que eu aqui deixei? – Sou eu, disse a preta. O sol crestou-me enquanto o príncipe me deixou aqui. O príncipe deu-lhe os vestidos e levou-a para o palácio, onde todos ficaram pasmados da sua escolha. Ele não queria faltar à sua palavra, mas roía calado a sua vergonha.
25 – M	O pai tinha um capataz na sua horta. No dia seguinte passou por ele uma pomba e disse: – “Bom dia, senhor capataz!”	O hortelão, quando andava a regar as flores, viu passar pelo jardim uma pomba branca, que lhe perguntou: – Hortelão da hortelaria, como passou o rei e a sua preta Maria?

– “Bom dia, senhora Pombinha!”. – “Como estão o senhor rei e a senhora rainha, o senhor príncipe e a senhora noiva?”

– “Estão a comer e a beber, a discutir e a consolar-se.”

O capataz contou ao rei que durante dois dias a pomba tinha passado, perguntando por toda a gente. O rei deu-lhe um barril de alcatrão para apanhar a pomba.

?(Repetição)

Na manhã seguinte ela disse:

– “Bom dia, senhor capataz!”

– “Bom dia, senhora Pombinha.”. Quando ela ia a voar, os pés ficaram colados ao alcatrão. Ele levou-a ao rei. – “A pomba pertence-me”, disse o rei.

– “A pomba pertence-me”, disse a rainha.

– “A pomba pertence-me”, disse Manel

Ele, admirado, respondeu: O hortelão, quando andava a regar as flores, viu passar pelo jardim uma pomba branca, que lhe perguntou:

– Hortelão da hortelaria, como passou o rei e a sua preta Maria?

Ele, admirado, respondeu:

– Comem e bebem, e levam boa vida.

– E a pobre pombinha por aqui perdida!

?(Triplicação)

1) O hortelão foi dar parte ao príncipe, que ficou muito maravilhado, e disse-lhe:

1.1) – Arma-lhe um laço de fita.

1.2) Ao outro dia passou a pomba pelo jardim e fez a mesma pergunta: o hortelão respondeu-lhe, e a pombinha voou sempre, dizendo:

1.3) – Pombinha real não cai em laço de fita.

2) O hortelão foi dar conta de tudo ao príncipe; disse-lhe ele:

2.1) – Pois arma-lhe um laço de prata.

2.2) Assim fez, mas a pombinha foi-se embora repetindo:

		<p>2.3) – Pombinha real não cai em laço de prata.</p> <p>3) Quando o hortelão lhe foi contar o sucedido, disse o príncipe:</p> <p>3.1) – Arma-lhe agora um laço de ouro.</p> <p>3.2) (—)</p> <p>3.3) A pombinha deixou-se cair no laço; e quando o príncipe veio passear muito triste para o jardim, encontrou-a e começou a afagá-la;</p>
26 – N	Ao apalpar a cabeça da pomba notou o alfinete e tirou-lho.	ao passar-lhe a mão pela cabeça, achou-lhe cravado num ouvido um alfinete. Começou a puxá-lo, e assim que lho tirou,
27 – Q	Ela transformou-se numa linda mulher	no mesmo instante reapareceu a menina, que ele tinha deixado ao pé da fonte.
28 – Ex	(—)	Perguntou-lhe porque lhe tinha acontecido aquela desgraça e a menina contou-lhe como a preta Maria se vira na fonte, como quebrou a cantarinha, e lhe catou na cabeça, até que lhe enterrou o alfinete no ouvido.
29 – T	(—)	O príncipe levou-a para o palácio, como sua mulher



Legenda:

- A. Sequência principal, comum a “Cedros” e a “Cidras”
 - B. Sequência encaixada, protagonizada por Madres
 - C. Injunção das sequências principal comum (A) e encaixada de Madres (B)
1. Funções sublinhadas presentes apenas em “Cedros”
 2. Funções em itálico presentes apenas em “Cidras”

3.4. Comentário

3.4.1. Questões de forma

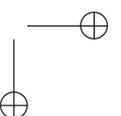
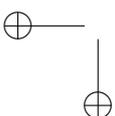
Os dois conjuntos de funções do modelo de Propp, de instauração do malefício e do resgate do Bem salutar, constituem o menor múltiplo comum de todas as funções estabelecidas teoricamente para o conto maravilhoso. Nas ocorrências concretas, o mais habitual consiste em um conto realizar apenas uma parte dessas funções.

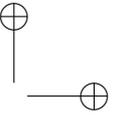
Nestes contos em análise, há funções que não comparecem em nenhum deles, enquanto outras faltam, quer em um, quer em outro. (resumimos os títulos, respectivamente, em “Cedros” e “Cidras”)

Definições:

1. Função: acção de uma personagem do ponto de vista da sua significação no desenrolar da intriga
2. Conto (maravilhoso): desenvolvimento, em ordem morfológica, que parte de um malefício, “A” ou falta “a”, passa por funções intermédias, e conclui em matrimónio “W” ou equivalente.

Conforme a regra, as funções elencadas em “Cedros” e “Cidras” formam sequências de implicação lógica consequente, com registo de algumas excepções. Em “Cedros”, a função “20-↓” (Regresso) regista duas ocorrências, uma na posição normal e outra, repetida, situada antes de “18-J” (Vitória). No respeitante às funções médias “14-F” (Recepção do objecto mágico) e “15-G” (Deslocação no espaço), e às de





epílogo “30-U” (Punição) e “31-W” (Matrimônio), o enunciado da ação altera-lhe a ordem por troca das posições, mas sem interferir na relação comparatista.

Definições

1. Sequência: encadeamento de unidades lógicas que implicam uma situação inicial deficitária, um processo de reparação do déficit e uma situação final benéfica;

1.1. num conto, cada novo malefício “A” ou falta “a” dá lugar ao surgimento de nova sequência;

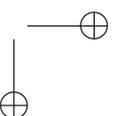
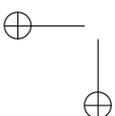
1.2. no caso de haver mais de uma sequência, a sua disposição pode-se fazer por encaixe, alternância ou encadeamento;

1.3. uma sequência que termine de forma negativa não origina um conto.

O texto de “Cedros” alberga duas sequências, sendo encaixada uma delas, mas sem formar um novo conto, por terminar de forma negativa. Irrelevante em “Cidras”, por se conformar inteiramente ao padrão maravilhoso, mas muito claramente em “Cedros”, o conjunto inicial de funções geradoras da situação de “Malefício” (A) e “Falta” (a) inscreve no texto um sentido de realismo com efeitos sociais que fornecem o motivo da sequência encaixada.

Conotam essas significações sociais, além de outros elementos a abordar mais adiante, o longo enunciado abrangido na função “13-E” da sequência encaixada, bem como a deslocação da função “30-U” para o lugar marcado em alto-relevo na conclusão do conto.

Aliás, os enunciados de “Abertura” e de “Fechamento” também apontam para a variação tipológica dos contos. Em “Cidras”, as duas chaves obedecem rigorosamente à forma canónica, “Era uma vez” e “foram muito felizes toda a sua vida”. No que respeita a “Cedros”, a fórmula simples da “Abertura” (“Havia”) tende a esvaziar o texto da carga poética de maravilhoso, ao mesmo tempo que o efeito de real invade a de “Fechamento” (“Santo Antão dá milho. Não dá feijões. Plantam milho, nasce erva. Plantam feijões, nasce feijão pobre”).





Uma vez que o lexema “feijão” também comparece no texto da história, e a história é uma concretização singular, resulta daí uma evidente redução da universalidade da fórmula por aculturação ao imaginário crioulo, especificado pelo *topos* ilhéu “Santo Antão” que pode indicar a origem do conto.

Reforça o sentido de real autárquico o estatuto sócio-económico conotado pelo sintagma “feijão pobre” do “Fechamento” projectado sobre o início da história. O homem “que tinha um filho” estabelece a esfera de acção do pai no desenrolar da acção e define um termo do paradigma “homem rico VS negra pobre” que explicita a situação da gente carenciada. Em “casca de ovo” conota-se por quantificação de sinal negativo um limiar de pobreza, agravado também por “apanhar feijões secos”, leguminosa de uma dieta de escassez.

Mas, de acordo com as regras do conto maravilhoso, não podia ser esta carência sócio-económica a instaurar a situação deficitária do início do conto mas a transgressão que a toma por motivo directo, tal como se deduz da função “03- δ ”.

Definições

1. Esferas de acção: conjuntos formais que se designam pelos nomes apostos às personagens segundo as acções que protagonizam. Na listagem de Propp constam as seguintes:

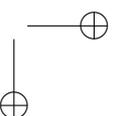
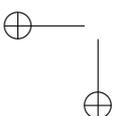
1.1. Doador: personagem que põe à disposição do herói os meios para poder agir (funções “D” e “F”);

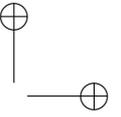
1.2. Destinador: personagem incumbida do envio do herói (“B”);

1.3. Agressor: personagem que instaura a situação de desequilíbrio inicial ou que prejudica o resgate do Bem (“Aa”, “H”, “Pr”);

1.4. Herói: personagem qualificada para fazer o resgate do Bem subtraído em “Aa” (Malefício e Falta) (funções “C” “ \uparrow ”, “E”, “W”);

1.5. Auxiliar: personagem que ajuda o herói (“G”, “K”, “Rs”, “N”);





- 1.6. Princesa e o pai: respectivamente, personagem procurada e decisor da tarefa difícil e da punição do falso herói (“M”, “J”, “Ex”, “Q”, “U”, “W”);
- 1.7. Falso herói: personagem que pretende substituir o herói e fazer-se passar por ele (“C”, “↑”, “-E”, “-L”);
- 1.8. Distribuição das esferas de acção:
 - 1.8.1. Unitária: uma esfera de acção para uma personagem;
 - 1.8.2. Cúmulo: mais de uma esfera de acção assumida por uma personagem;
 - 1.8.3. Sincretismo: uma personagem para mais de uma esfera de acção.

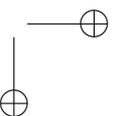
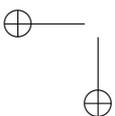
3.4.2. Explicação interpretativa

De alguns lexemas e sintagmas dos enunciados das funções “03- δ ” e “04- ε ” deduzem-se, como se referiu, os motivos que desencadeiam a acção ao mesmo tempo que instauram o referente da verosimilhança. Em “03- δ ” o acto (apanhar feijões) minimalista (casca de ovo) de pobre (negra) é um facto económico similar à “móia”¹³⁵ que torna censurável a fala do rapaz.

Antes de mais, “rebusco” constitui um direito consuetudinário crioulo (com idêntico sentido de direito tradicional, cf. “glaner”, em francês, e o termo popular “rabisco”, em português) e, depois, mais importante ainda, porque um “mais-novo” não poderia, por respeito, admoestar um “mais-velho”.

Ora, se a uma admoestação censurável deve corresponder uma fala de idêntico teor, a “praga” funciona, no entanto, como gesto de natureza verbal de magia benigna, apenas punitivo por suscitar, ou acordar,

¹³⁵ Cf. B. Lopes, “Os trabalhos e os Dias”, in *Os Trabalhos e os Dias*, Linda-a-Velha, ALAC, 1987.





no sonho, um desejo de sentido enigmático, com a função de “08-a” (Falta/carência).

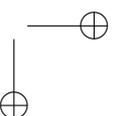
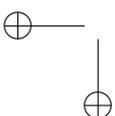
Assim, em “Cedros” a acção orienta-se singularmente para um objecto desconhecido que, como em “Cidras”, reúne no sentido de “Falta” as isotopias vitalista (água como meio) e sócio-antropológica (matrimónio como fim).

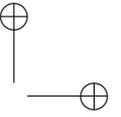
Definem uma epistemologia de afinidades e diferenças os dados relativos aos “Doadores”, um homem rico, patriarca que deve zelar pela família, pai do herói (Manel), e um rei zeloso das linhagens, pai do príncipe (herói). Em “Cidras”, andar o príncipe à caça não passa de um tópico recorrente da aristocracia, mas não no caso de Manel. No contexto subjacente a “Cedros”, não é o território das ilhas que fornece o espaço plausível para a aventura, mas o largo mar-oceano em torno do arquipélago, lugar de fascinantes apelos.

Os motivos do desejo implicados em “Falta” são os indicadores dos sentidos a preencher. Em “Cidras” domina a ironia de situação. O príncipe abre as cidras desejoso de saciar a sede e aparece-lhe uma menina a morrer de sede. Em “Cedros” intervém o desejo de decifrar o sentido da praga, mas também envolvido pela ironia do contexto. Manel racha o cedro para desvendar o enigma e aparece uma mulher com sede que morre por falta de água, no entanto com a imensidão da água oceânica em seu redor.

O lexema “praga” pode então significar o acto de pôr à prova a lucidez do “mais-novo” para resolver a contradição entre a falta de água e a abundância de água (em redor), lucidez de que não deu prova ao admoestar o “mais-velho”.

Ficando-se a dever à triplicação o correctivo da imprevidência do herói, são os diferentes espaços em que as acções decorrem que determinam a primeira divergência lógica e funcional entre as duas histórias. Ao príncipe basta procurar uma fonte sem sair do espaço em que se encontra, mas Manel afronta a impossibilidade de obter água doce no mar e o risco de não a encontrar na terra das ilhas onde rareiam as fontes.





Por isso, a função “20-↓” (Regresso), devido à sua antecipação, torna ambivalente a casa do pai, familiar por pertença, mas como se fosse estranha, para respeitar a lógica da sequência:

“20-↓”: regresso a casa (significação: encontrar água em lugar seguro)

“18-J”: salvar a mulher

“19-K”: pô-la em cima do *polon*

“20-↓”: ir para casa.

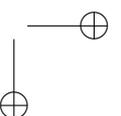
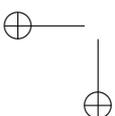
Comparando esta fase de desenvolvimento dos dois contos fica à vista o número de ocorrências divergentes. Em primeiro lugar, a função “20-↓” (Regresso) em “Cidras” ocupa o devido lugar, com o príncipe a partir para o palácio no seguimento de ter salvo a menina.

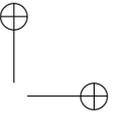
Em “Cedros”, como acabamos de ver, chegar “a casa do pai, ao poço do pai” permite rachar em segurança o último cedro, dar água à mulher e colocá-la em cima do *polon*. Como na acção tudo se passa no âmbito da função “16-H” pode-se restaurar em seguida a série funcional (“20-↓”) “ele foi para casa” em paralelo com “Cidras”.

Neste conto o Regresso (função “20-↓”) constitui um alibi para novos desenvolvimentos (tal como em “Cedros”). Do ponto de vista funcional, o Regresso corresponde à “ida e vinda” do príncipe ao palácio a fim de “ir buscar roupas [para a menina] e levá-la [vestida a preceito] para a corte”.

A inscrever na ordem dos implícitos da acção é, em si mesmo, o facto plausível de o príncipe esconder a menina ou de Manel pôr a mulher em cima do *polon*. Procurava-se garantir a segurança delas, tendo de ficar sozinhas e, em consequência, protegê-las de novos malefícios durante as ausências.

Ora, é exactamente neste ponto da acção que se instala a maior ambivalência funcional dos contos. Por terem má conduta (exporem a sua presença pelo riso) a menina e a mulher inutilizam a eficácia das diligências cautelosas. Mas, sem esta má conduta, e consequente





encantamento e desencantamento, os contos não incluíam a série onde o maravilhoso se envolve em primores lúdicos e estéticos.

Dito de outro modo, a imprevidência do riso é uma necessidade interna que podia, com um novo malefício, relançar a acção do herói na sequência encaixada “VIII bis-XV bis”. Mas tal não sucede, nem em “Cedros”, nem em “Cidras”.

Neste ponto da história emergem, por comparação, diferenças significativas entre “Cidras” e “Cedros”. Em “Cidras”, o episódio suscitado pelo riso envolve dois momentos. Primeiro, julgar a preta que era sua a linda cara reflectida na água é instalar-se no tópico do mito de Narciso.

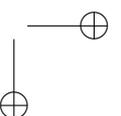
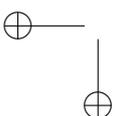
Raciocinando em boa exegese sócio-cultural sobre a relação entre ético e estético, a preta só podia concluir que “não deve ser” possível associar trabalho e (qualidade de) mulher bonita. Em vez de terminar em pura decepção, o desmoronar da ilusão anima o desejo egoísta da vingança para formar um complexo nó na história.

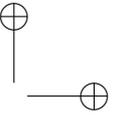
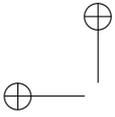
Em toda a coerência lógica, a preta assimila o tópico da inveja (Branca de Neve) para dissimular o desfavor de ser “preta e suja” e, desalojando por feitiço a menina, ocupar o seu lugar.

De acordo com o devir da intriga, a função da preta difere da do falso herói (que tem por missão disputar a princesa ao herói), facto também demonstrado pelas mortes finais (da preta, e de Madres), de significações diversas da que toca ao falso herói.

Por relação histórica deverá ser o conto português a fornecer as matrizes formais e semânticas explicativas da versão cabo-verdiana. Mas nem por isso nos parece inadequado seguir o caminho inverso no tocante à esfera de acção da mulher negra.

No início de “Cedros”, a frase informativa “um homem tinha um filho” corresponde à função “0- α ” (Situação inicial) relativa às esferas de acção, respectivamente, do “doador” e do futuro “herói”. Mas sucede que depois da função “19-K” (Reparação), após Manel ter colocado a mulher em cima do *polon* reaparece a mesma frase em simples variante, “o pai tinha uma criada”.





Se a primeira ocorrência inaugura a acção com “doador” e do futuro “herói”, a segunda ocorrência (paralela à anterior) não pode deixar de desencadear nova sequência com, aliás, o mesmo “doador” e, agora, outro “herói-2” (contra-herói) com o seu próprio percurso.

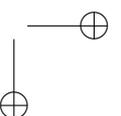
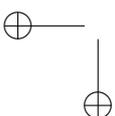
Definições

1. “herói” (em sentido canónico): personagem representativa dos atributos éticos valorizados no horizonte de um escalão superior da comunidade;
2. “anti-herói” (oposto): personagem investida de atributos marginais num escalão inferior da comunidade (cf. farsante, “pícaro”);
3. “contra-herói” (contrário): personagem representativa dos atributos éticos valorizados no horizonte de um escalão superior da comunidade, alternativos (diametralmente distintos) em relação aos do herói nesse mesmo escalão.

Na micro-sequência da função “13-E” os predicados verbais “ir ao poço/à fonte” e “ver um rosto reflectido na água” da modalidade “fazer” desencadeiam a activação modal do “ser” judicativo e, logo, investidos semanticamente da recusa da situação injuntiva actual, de “fazer” e “ser”, mas com diferenças assinaláveis entre os contos.

Em “Cidras”, a micro-sequência conforma-se ao tópico bucólico “ir à fonte com uma cantarinha”, enquanto em “Cedros” se impregna de realismo dramático. Em conformidade com a função (“13-E”), a personagem também se incumbe da busca de um bem (água vital), diferenciada no entanto pelo vínculo do “dever” inscrito no lexema “criada” de estatuto social similar ao de um escravo.

Deve-se exactamente a este predicado verbal repressivo o nó de enlace das diferenças. Se em “Cidras”, o juízo formulado pela preta se confina à metonímia (“cara tão linda a acarretar água! Não pode ser”), no texto crioulo esse juízo inclui na totalidade da sinédoque o núcleo-nome identitário e a situação (“Madies, que linda és! Mas carregas um pote para os outros”).





Deduz-se da comparação dos juízos formulados que a natureza da recusa se refere ao tópico trabalho. Em “Cidras” a preta recusa-o como conceito e, em “Cedros”, Madires nomeia-se para o repudiar como actividade alienante em consequência do estatuto social que lhe esvazia a personalidade.

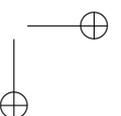
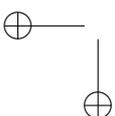
Nos termos em que definimos “anti-herói” e “contra-herói”, não serve a Madires a função de “anti-herói”. Embora evidente a relação vertical entre os escalões consignados, “criada” < > “serva” do senhor, a conduta da criada não se identifica com o “farsante” individualista, ao mesmo tempo que é reivindicativa de estatuto afim do de senhor, a começar por ter nome de registo civil (sabe-se em Cabo Verde que diferenças relevam da evocação do “nome de Igreja”, do “nominho” de afecto familiar, do nome de rua ou da simples função).

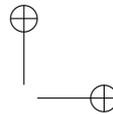
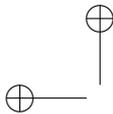
Não nos parece excessivo recortar, na globalidade da função de Madires, os indícios de uma tensão bastante agressiva de endereços recíprocos. Formalizando os predicados verbais da micro-sequência, tem-se em “Ela partiu o pote e foi para casa” uma decisão de servo em fase de rebeldia e insubmissão, e “Bateram-lhe quatro vezes e deram-lhe uma cabaça [...]” a correspondente reacção do senhor que não tolera manifestações de desobediência.

Da solução discursiva que impõe à personagem a replicação da série predicativa resultam ainda dois desígnios sobrepostos em níveis e harmonizados por significação de conteúdo (fundo) e de expressão (“forma”).

Devendo-se a replicação à necessidade de juntar novos dados à acção de “ir buscar água”, são determinantes, aos olhos da mulher escondida em cima do *polon*, o cómico de situação engendrado pelos predicados verbais “feriu-se na testa. Caiu” e “a mulher riu-se”.

Longe do enunciado da psicologia feminina que, em “Cidras”, resolve a desilusão por recurso à vingança em assuntos de beleza, o discurso conciso de “Cedros” põe em realce outra ordem de factos tirados por cotejo entre as duas deslocações ao poço.





Na primeira, a visão do rosto na água foi causa suficiente para a recusa da injunção entre a beleza e o trabalho (como em “Cidras”) em proveito de outros objectivos. Na segunda, a descoberta da dona do rosto foi causa suficiente para a acção ardilosa, “revolucionária”, segundo a máxima, sob o efeito da ilusão da beleza: “não podendo vencer opositor a solução consiste em alienar-se nele”.

Pertence aos predicados verbais injuntivos, “trepár” (com ajuda dos cabelos) e “entretê-la”, servirem de tática a uma dialéctica que visava levar a criada a investir-se, por substituição, na função própria do Bem a resgatar e a concluir em “31-W” (Matrimónio). (a preta em “Cidras” substitui a menina por vingança, sob um impulso modal do tipo “ser/parecer”, ao passo que Madres reage movida por uma série de frase predicativas, a despeito de idêntico impulso modal, como se verá mais abaixo).

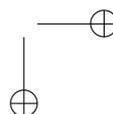
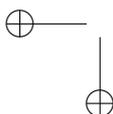
Parece-nos acertado atribuir à solução discursiva da replicação funcional (ausente em “Cidras”), ida ao poço, um entroncamento de dois caminhos. No estético inscreve-se o plano da expressão (forma) que permite a troca da mulher por Madres, enquanto no semântico se refractar um conteúdo (fundo) tópico contextualizado de dissídio que se enraíza na estrutura social.

Da substituição da menina e da mulher resultam figurações sem interesse funcional, mas de valoração estética, com a fealdade (vs beleza) negada pelo pai (destinador) (“Não te vais casar com essa mulher, pois não?”) e pelas gentes da corte “onde todos ficaram pasmados pela sua escolha”.

Definições

Na reformulação da teoria de Propp, Greimas substitui as “esferas de acção” pelos “actantes”, agora apenas seis:

1. Destinador: junção de “Doador” e “Destinador”;
2. Destinatário: equivalente ao “complemento indirecto de uma proposição gramatical” (beneficiário da acção) (ausente em Propp);

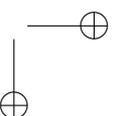
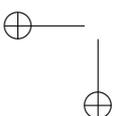


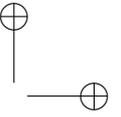
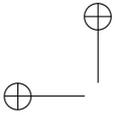


3. Sujeito: no lugar do “Herói” (equivalente ao sujeito de uma proposição gramatical). O “Falso herói” é também um actante sujeito;
4. Objecto: no lugar da “Princesa” (equivalente ao complemento de objecto directo de uma proposição gramatical);
5. Adjuvante: no lugar do “Auxiliar” (equivalente a um complemento circunstancial de uma proposição gramatical);
6. Oponente: ausente na teoria de Propp (equivalente a um complemento circunstancial de uma proposição gramatical);
7. Actante: conjunto formado por uma classe de actores (personagem em Propp);
8. Actor: equivalente a personagem (assim como em Propp: na sua teoria a personagem tem estatuto ambíguo);
9. Distribuição dos Actantes, como em Propp as “esferas de acção”:
 - 9.1. Unitária: um actante para uma personagem;
 - 9.2. Cúmulo: mais de um actante assumido por uma personagem;
 - 9.3. Sincretismo: uma personagem para mais de um actante.

Os conceitos operatórios “Doador” e “Destinador” definidos por Propp para o maravilhoso puro (apropriados para “Cidras”) parecem inadequados ao “realismo” de “Cedros”. Em vista disso atribuímos a “Destinador”, de maior poder explicativo, mais englobante, as duas esferas de acção “Doador” e “Destinador”. Por outro lado, ainda em “Cedros”, a função “25-M” (Tarefa difícil) não incide, como na óptica de Propp, sobre a prova de destreza para distinguir, entre os heróis, o verdadeiro e o falso.

Em “Cedros” (como em “Cidras”) atribuímos à função “25-M” (Tarefa difícil) a prova, igualmente distintiva, entre as usurpadoras e as verdadeiras, menina e mulher.





Ora, entre as usurpadoras instala-se a diferença já assinalada no caso de “Cedros”, onde o “fazer-criada” e o “ser-Madires” definem estatutos a que atribuímos determinado alcance reivindicativo social. Usando conjuntamente os conceitos (de Greimas) de sincretismo e de actancialidade podemos dizer que a reivindicação do nome conota o sincretismo que atribui a Madires as actancialidades de Destinator da tal acção de alcance reivindicativo, de Sujeito que a executa em seu nome e de Destinatário do hipotético benefício.

Por cotejo dos desenvolvimentos da função “24-L” (Pretensões falsas), vê-se que a maior expansão em “Cidras”, além de abrandar o andamento da acção, se abre ao luxo (Barthes) catalítico, prolongado aliás em “25-M”. Nesta função o luxo da distensão liga-se ao lúdico da triplicação de efeito simbólico graduado em nobreza, primeiro a “fita”, depois a “prata” e, obviamente, por fim o “ouro” principesco.

Não basta ser bucólico nos dois contos o ambiente do jogo, pois logo distinguem, em jardim (de lazer) e horta (produtiva), o hortelão que cuida de plantas e flores e o capataz que, por definição, manda trabalhar os outros.

Através do filtro das adaptações contextuais só parece haver de lúdico (em “Cedros”) a forma de tratamento que a pombinha ensina ao hortelão, certamente para conservar o efeito poético pela rima. A necessidade do termo “rainha” para rimar com “pombinha” implica que a designação “homem” (da situação inicial) seja substituída pelo título de rei (rainha implica rei) e Manel pelo de príncipe:

“Cidras”

– Hortelão de hortelaria,

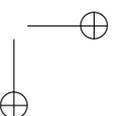
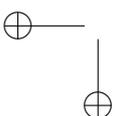
Como passa o rei e a sua preta Maria?

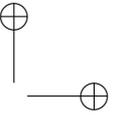
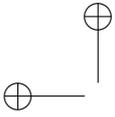
“Cedros”

– Bom dia senhora pombinha!

– Como estão o senhor rei e a senhora rainha,

o senhor príncipe e a senhora noiva?





Em oposição à distensão devida ao jogo cortês amplificado pela triplicação (“Cidras”), a brevidade da função “24-L” e das seguintes imprime ao texto de “Cedros” um andamento de tempo semiológico interno (Barthes, ainda) que prenuncia a valorização do desenlace.

Conforme a regra canónica, por atribuição retórica das posições, a função de desenlace intensifica-se em relevo pelo facto de ocupar a última posição da sequência, posição que em “Cedros”, como se viu, violenta a regra para privilegiar a função “30-U” (Punição).

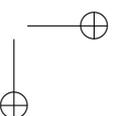
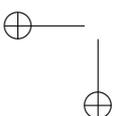
Pode-se dizer da vingança da menina/princesa para punir a preta (em “Cidras”) que se confina a um cliché simbólico, hiperbolizado apenas no aproveitamento da pele e dos ossos para uns objectos de serviço, tambor e escada.

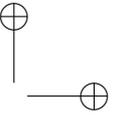
Com a rasura da função “31-W” relativa ao Matrimónio, o texto (de “Cidras”) economiza a inenarrável beleza do enlace, só retendo na chave de fechamento a asserção positiva (do Matrimónio), como augúrio de alcance institucional para exorcizar as contingências do dia-a-dia: “e foram muito felizes toda a sua vida”.

Diferentes são as funções conclusivas de “Cedros”, subsumidas pelas isotopias económica e social-autoritária. No tocante à função “31-W” emerge uma dupla de sentidos, o histórico da crença católica da comunidade, em boa forma ritualizada na publicitação dos banhos e, depois, no casamento, e o poder económico para essa opulência.

Precisemos a questão. Se não puder ser considerado o elevado número de padres, oito e dezasseis, respectivamente, pelo lado da necessidade litúrgica, uma tal quantidade converte-se em conotador dos valores simbólicos, prestigiantes, do acto religioso e da riqueza que através dele se ostenta.

Pode-se deduzir desta hipótese de leitura que o conto dispõe de duas funcionalidades conclusivas (em vez de uma, em “Cidras”). Na função “0- α ” (Situação inicial) o sintagma “Era rico” (informação de aparência inútil) constitui uma antecipação que justifica, no plano da verosimilhança realista, o poder económico, “pediu ao pai um navio bem equipado”, na função “14-F” (Recepção do objecto mágico).





Dado que a quantificação hiperbólica de padres serve de âncora à última manifestação de riqueza (a primeira foi “Era rico” no início do texto), o lugar de ocorrência no fim do conto encerra esta isotopia e dá por concluída a sequência englobante de “Os três cedros” com Manel no lugar de herói

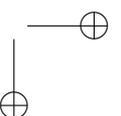
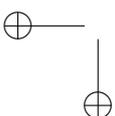
Incumbe à sequência encaixada, com começo em “0- α ” (“O pai tinha uma criada”), equacionar a significação ambivalente da função “criada”. Primeiro, deve a acção da “criada” obedecer ao domínio do “Destinador”. Depois, tendo implícitas a função “02- γ ” (Interdição, desobedecer à ordem) e a função “03- δ ” (Transgressão da ordem), a criada envereda pela insubmissão (partiu o pote e foi para casa), que evolui para a função prática (14-R), de sentido maléfico (16-H) para concretizar o engano (18-J), daí resultando uma punição (“30-U”) comparável à da preta de “Cidras”.

Na nossa leitura, como temos visto, a acção projecta-se para um nível superior, aquele em que a “criada” se auto-nomeia “Madies”. Por efeito do sincretismo que distribui por Madies os três actantes “Sujeito”, “Destinador” e “Destinatário”, no âmbito de um projecto pessoal nomeado, o acto de insubmissão converte-se em rebelião.

Passar de “criada” a “Madies” consiste em subir da situação real de “serva” para uma situação virtual que significa o “desejo” (Greimas) do “Sujeito”, orientado pelo “Saber” (idem) determinante de um “Destinador” (Madies “sabe” destinar-se como sujeito de desejo de alguma coisa para si).

Atendendo a que no plano social moderno (mas não no mítico) o “saber” e o “poder” se relacionam por aliança, Madies/Destinador projecta-se para o nível superior para afrontar formalmente, mas sem estar municiada, o “saber” do “Destinador” (homem, pai de Manel) e o seu “Poder” económico instalado (Era rico).

Uma vez suscitada a isotopia social-autoritária no momento da insubmissão (Bateram-lhe quatro vezes), o seu fechamento adquire o sentido do exemplar ajuste de contas com a rebeldia ostentada contra a ordem estabelecida.





Por isso, no lugar marcado pela finalização do conto, a punição reúne vários tópicos magnificantes, v.g. o simbolismo do auto-de-fé (associado à isotopia eclésica), a quantificação dos meios utilizados em sinal de rigor, e a espectacularidade para que conste, como moral da história, o preço a ser pago pela audácia.

Finalizando

Para além da intenção lúdica ou outras também benignas da criação popular que engendrou a forma e o sentido de “Cedros”, subsiste a intencionalidade do texto, nem sempre apenas amável.

No contexto cabo-verdiano, onde o imaginário maravilhoso não pode deixar de se descentrar do paradigma europeu, a contaminação realista deverá ser tomada por conta dos marcadores de genuinidade.

Um destes marcadores, direccionado pela “praga” para o “meio do mar”, lugar de acção do herói, tem de implicar o mar, o oceano, simbolicamente contraditório no imaginário popular.

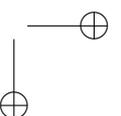
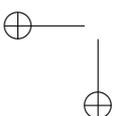
A um tempo, o grande mar é um caminho que leva às vivências com o outro, mas também é o que no poema “Terra Longe” de Pedro Corsino Azevedo dizem alguns dos seus versos inspirados:

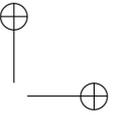
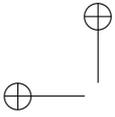
Terra longe tem gente-gentio, gente-gentio come gente.

Madres configura no conto um estrato social desfavorecido, de consciência advertida para direitos contrários aos que lhe impunham, podendo ser intenção da história representar os dois aspectos opostos dessa realidade (riqueza/pobreza), conforme as normas estéticas do cânone literário popular, oral.

Resta a intencionalidade textual que permite formular, no plano teórico, a tripla actancialidade dessa figuração, mas de validade que se esgota nos limites das significações internamente desenvolvidas.

Ou seja, como o conto não representa uma praxis ideológica, o interesse dessa actancialidade, nos termos em que a formulámos, só reside

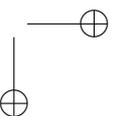
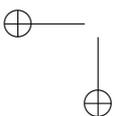


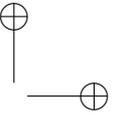
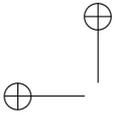


no facto de expor os riscos de fracasso, devidos ao facto de obedecer à regra do sincretismo.

No romance *Seara de Vento*, Manuel da Fonseca representa esse sincretismo e o seu fracasso explicado na fala de Amanda Carrusca:

– Digam à minha neta! Digam-lhe que ela tem razão! Um homem só não vale nada!





Cónego António Manuel da Costa Teixeira: Vida e Obra

João Lopes Filho

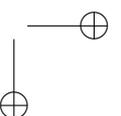
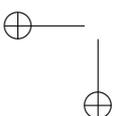
1. O Homem

O Cónego António Manuel da Costa Teixeira, filho de Manuel da Costa e Maria Francisca Teixeira Costa¹³⁶ nasceu em 1865, na ilha de Santo Antão, de Cabo Verde, vindo a falecer a 15 de Março de 1919 na cidade do Mindelo, em São Vicente, com 54 anos de idade¹³⁷. Entrou para o Seminário-Liceu de São Nicolau, em 1880 (com 15 anos), tendo-se ordenado sub-diácono¹³⁸ em 1889. Um ano depois foi ordenado sacerdote e nesse mesmo ano ascendeu a presbítero sendo então colocado como pároco na ilha da Boavista, onde permaneceu até 1895.

¹³⁶ Certidão de Óbito, Conservatória dos Registos de 1.ª Classe de S. Vicente, Cabo Verde, Livro 11, fl. 100v, n.º 90.

¹³⁷ *Ib.*, *ibid.*

¹³⁸ *Boletim Oficial do Governo da Província de Cabo Verde*, n.º 38, 21/8/1889.



Regressou a São Nicolau, onde exerceu as funções de prefeito e professor do seminário, para além de capitular da Sé Catedral e pároco da freguesia de Nossa Senhora do Rosário da mesma ilha. No âmbito da actividade docente, destacou-se como exímio professor de música. Durante a sua estadia na Boavista, demonstrou grande interesse pela difusão do ensino, tendo mesmo fundado naquela ilha a *Associação Escolar Esperança*, em 1894, com o objectivo desenvolver a instrução e a educação em geral.

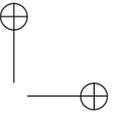
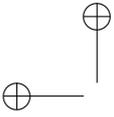
No contexto sociocultural anunciou, em 1912, a intenção de fundar um jornal com o nome de *O Progresso de Cabo Verde*, que talvez esteja na origem do jornal com o mesmo nome que surgiu na Praia, em 1912. Apesar de sacerdote católico, como era comum na época em Cabo Verde, teve vários filhos, facto que mereceu referência num relato do Padre João Simões Estima, enviado ao bispo da diocese, em 1904, acerca da “*moralidade e ciência do clero d’esta diocese*”, que inclui a seguinte passagem:

O Teixeira cónego capitular, ex-pároco d’essa freguesia e professor do Seminário, professor de música tão exímio, que este à chegada a voz do seu tenor e aos certeiros lamirés da sua batuta se tem erguido novos seres aí, aquele na Boavista, os quais cantam hinos [...] ao seu musical progenitor¹³⁹.

Contudo, o Cónego Teixeira acabou por ser afastado do exercício das suas funções, ao constar ter aderido ao culto do Espiritismo, como se deduz pela seguinte carta, enviada pelo Cabido da Sé ao bispo da diocese, em 17 de Novembro de 1909:

[...] em resposta ao ofício de V. Ex.cia n.º 315 de 15 de Novembro corrente, cumpre-me informar que o reverendo Capitular António Manuel da Costa Teixeira não faz, absolutamente, falta nenhuma ao serviço.

¹³⁹ Vide anexos in *Ilha de São Nicolau, de Cabo Verde. Formação da Sociedade e Mudança Cultural*, Lisboa, Ministério da Educação, 1996, vol. II, pp. 457-472.



Como é do conhecimento de V. Ex.ma Rev.ma, o mais fútil pretexto, visando sempre o desprestígio da Corporação, lhe serve para se eximir ao cumprimento dos seus deveres e com tanta frequência lança mão de miseráveis subterfúgios, não sendo nunca sincero nas causas, por ventura alegadas, que este cabido tudo dispõe sem contar com a sua colaboração.

Por este lado, a sua ausência antes regulariza a vida d'esta corporação sempre embaraçada pela insídia e sempre desgostosa com um membro que a não honra.

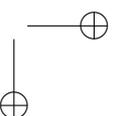
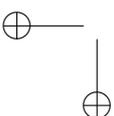
A paz, Ex.mo Snr., que é uma das melhores venturas da terra, tanto na vida moral como na social, será sempre para nós uma aspiração frustrada enquanto não for arredado o referido capitular que a boa fé d'um Prelado elevam a tão alta dignidade que os seus actos irregulares desprestigiam.

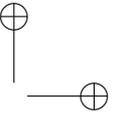
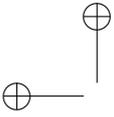
Seria um benefício para esta ilha onde tem semeado frutos veníficos de intriga que é a arma favorita dos rebeldes e para a Corporação, a que nos honramos de pertencer o maior dom, o retirá-lo, por tempo indeterminado, d'este meio que traz enredado e desedificado com o seu proceder em que se não veslumbra parcela de dignidade nem temor de Deus¹⁴⁰.

De facto, Costa Teixeira entrou para o Racionalismo Cristão, participando no “Centro Espírita Caridade e Amor”, nos inícios de 1911, altura em que o médium Augusto Messias de Burgo se deslocara do Brasil para o arquipélago a fim de distribuir alimentos pela população assolada pela crise. A partir dessa altura Costa Teixeira colaborou no jornal *A Tribuna*, de linha Cardecista e, em virtude desta actividade paralela ao sacerdócio, acabaria por ser excomungado pelo Papa Pio X, em 1912, para cuja defesa escreveu um relatório à Santa Sé, no qual refere ter sido movido *anti-paroco Loff*¹⁴¹.

¹⁴⁰ *Espiritismo Nacional e Científico Cristão*, 2.^a ed., Rio de Janeiro, [...], 1927, p. 118.

¹⁴¹ *Id.*, *ibid.*.





O cónego viria a estabelecer contacto com o espiritismo em primeiro lugar através dos livros católicos que o combatem, por ter tido um contacto mais próximo com esta realidade considerou-o “*uma realidade objectiva, iniludivelmente palpável, hoje em toda a parte e até espontaneamente na residência de quem tenha vontade de observar, e mesmo sem essa vontade*”¹⁴². Do contacto com os médiuns brasileiros, realizou um estudo sobre o Espiritismo, no qual afirma:

[...] estes agentes não são somente os espíritos maus, mas também, às vezes, exclusivamente, os espíritos bons, enviados pelo próprio Deus, infinitamente poderoso, justo e misericordioso, para a instrução e regeneração da humanidade, para a conversão dos incrédulos, iludidos e transviados do caminho da fé e da moral descortinando-se e apalpando-se como que materialmente a realidade e modalidades da vida espiritual a verdadeira vida activa, progressiva eterna¹⁴³.

Nele Costa Teixeira confessa-se

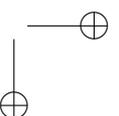
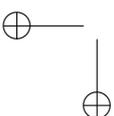
[...] espiritualista, porque não sou materialista; e porque o que antes por princípios eu cria [...] e sou espírita, porque creio na realidade dos factos ou manifestações espíritas, reais, palpáveis, tangíveis, iniludíveis, ao alcance de todas as observações experimentalmente verificadas, cientificamente exactas, não entrando, porém, em controvérsias subtis e infecundas, nem pretendo perscrutar os mistérios divinos ou princípios eternos, ainda escondidos à nossa condição actual, mas recebendo só aquilo que se me dá, e agradecendo e comunicando tudo que recebo¹⁴⁴.

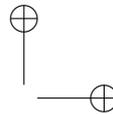
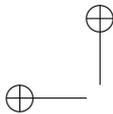
Ao longo das suas actividades manteve algumas polémicas com diversas personalidades, nomeadamente com Aurélio Martins acerca dos casamentos religiosos e civis que este, com o seu ateísmo, defendia.

¹⁴² *Id.*, p. 119.

¹⁴³ *Id.*, *ibid.*.

¹⁴⁴ *Id.*, p. 122.





Destaca-se, também, uma polémica com Augusto Miranda no jornal lisboeta *O Ultramarino*¹⁴⁵. Para além da sua actividade sacerdotal, Costa Teixeira empenhou-se na escrita, tendo colaborado em publicações como o *Novo Almanaque de Lembranças Luso-Brasileiro* e n' *O Ultramarino*, de que era correspondente em São Nicolau. Fundou, em 1895, o *Almanaque Luso-Africano* (assunto a que voltaremos), e no qual escreveu vários artigos.

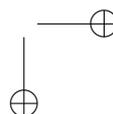
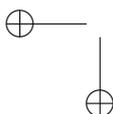
Um dos objectivos que Costa Teixeira pretendia atingir era criar, fomentar e desenvolver o gosto pela literatura, tendo em conta os princípios da vernaculidade e bom gosto, do civismo e da expansão do espírito africano. Desta maneira, procurava complementar, de algum modo, a modesta instrução dos cabo-verdianos, ao mesmo tempo que melhorava a sua formação através da leitura.

Acresce que aquele sacerdote desejava divulgar não só a cultura de Cabo Verde, mas ainda os trabalhos de homens das letras além-fronteiras, objectivo que concretizou com a publicação do *Almanaque Luso-Africano*, onde chegou a promover um concurso de composição literária dirigida a todos os interessados e não apenas aos mais letrados. Como todo o bom cabo-verdiano, o cónego Teixeira cultivava um forte sentimento de esperança como suporte para enfrentar a problemática das múltiplas adversidades, bem expresso na utilização do termo “Esperança” para denominar diversas manifestações sócio-culturais.

O Cónego Teixeira elegeu como missão pessoal combater o analfabetismo, pelo que ao ser colocado na ilha da Boavista como pároco, ali reencontrou José Lopes da Silva, seu contemporâneo no Seminário, com cuja colaboração avança para a criação da “*Associação Escolar Esperança*”, em 1894, destinada a difundir a instrução e a educação. Desde logo compreendeu que era necessário estudar e ensinar o crioulo, por ser o melhor caminho para ajudar os alunos cabo-verdianos a ultrapassarem as dificuldades e a compreender melhor o português.

Mais tarde e com o mesmo objectivo criou e dirigiu no Mindelo uma escola particular de instrução primária complementar e superior,

¹⁴⁵ *O Ultramarino*, 6/3/1889 a 21/12/1902.



que em 1912 se transformou num colégio com internato. Pelo facto de a educação ser um tema demasiado caro a este homem, o estudo da Psicologia Infantil revelou-se-lhe da maior importância. Havia já aplicado alguns princípios na *Cartilha* que elaborou, pois nesse tempo se queixava da deficiente qualidade do ensino em Cabo Verde. Daí, após vários anos de ensino, o Cónego propor que a escola fosse um local de aprendizagem, não só, mas, também, o local de conhecimento, por excelência, bem como do desenvolvimento do espírito crítico e do estímulo, para a aquisição de novos conhecimentos.

O Cónego acrescenta, ainda, a definição dos objectivos da *Cartilha* como uma espécie de primeiro livro da aprendizagem ou de uma grande síntese, visto não servir apenas para ensinar somente a ler sílabas e palavras, sendo antes a primeira gramática da nação, ou o primeiro catecismo. Apesar do incremento da educação das populações de Cabo Verde ter sido uma das suas grandes batalhas, o seu interesse concentrou-se na língua, considerando-a o meio de comunicação através do qual os homens se entendem, aprendem, compreendem e evoluem.

Assim, o Cónego Teixeira foi um dos pioneiros no estudo da língua cabo-verdiana e desde sempre defendeu o ensino bilingue do crioulo e do português. Sendo um profundo conhecedor da Língua Portuguesa, na explicação dos vocábulos em crioulo revela sempre uma preocupação pedagógica relacionada com a origem, a significação e as regras do uso das palavras.

Não se mostra muito claro o seu posicionamento político, mas num artigo publicado no *Boletim Oficial de Cabo Verde*, de 11 de Dezembro de 1900, Costa Teixeira tece duras críticas aos candidatos a deputados nas eleições para Assembleia Legislativa de Cabo Verde, por serem impostos pelo próprio governo. Na sua opinião,

[...] o deputado ultramarino não significa hoje mais do que uma formalidade [... A política deveria ser:] eleger um deputado que “auxilie” o governo provincial e metropolitano a fazer-nos todo o bem possível. Se esse deputado pode ser um “patrício”, co-

nhecedor, cordato, prudente, sábio e imparcial, será “ouro sobre azul” [...] Deixemos a “deputado-mania” do fim do século, e adoptemos antes a “caboverdianomania” que traduz o bem da província em que nascemos [...]¹⁴⁶.

Costa Teixeira apela, desta maneira, a um maior empenhamento dos seus conterrâneos na defesa do arquipélago, não descurando a hipótese de o deputado ser natural das ilhas ou não, mas que deveria trabalhar, acima de tudo, em nome do progresso de Cabo Verde. Interessou-se pelo folclore do arquipélago, como se pode comprovar nos trabalhos publicados no *Almanaque Luso-Africano* e aderiu, também, às políticas do nativismo em voga nos finais século XIX. Em relação à publicação do *Almanaque*, este destinava-se a um público especializado, no geral da classe média¹⁴⁷, grupo que talvez pudesse inserir no mesmo.

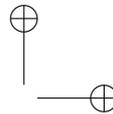
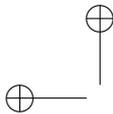
A primeira edição do *Almanaque Luso-Africano*, em 1895 revelou-se um enorme sucesso a avaliar pelas congratulações transcritas no *Almanaque* de 1899, onde foi muito bem recebido, conforme várias cartas oriundas de Portugal continental, Cabo Verde, Guiné, S. Tomé, Angola, Moçambique, Brasil, Estados Unidos da América e Índia. Em 1901, Costa Teixeira fez sair um suplemento literário do *Almanach*, a revista *A Esperança*, editada em colaboração com o cónego Oliveira Bouças e com direcção repartida entre a vila da Ribeira Brava (ilha de São Nicolau) e a cidade de Braga (Portugal). Essa revista surgiu em consequência do elevado número de artigos que foram entregues e que não puderam ser publicados no *Almanaque Luso-Africano*, do qual só saíram duas edições.

A Esperança era mensal, e saiu durante um ano, reunindo artigos considerados de carácter literário e em complemento do *Almanaque Luso-Africano*. Assim, foi uma publicação dedicada

a todos os que desejam saber e não têm DINHEIRO para possuir,
nem tempo para ler MUITOS LIVROS, JORNAIS E REVISTAS

¹⁴⁶ *Boletim Oficial do Governo da Província de Cabo Verde*, n.º 43, 11/12/1900.

¹⁴⁷ “Almanaques”, in *Dicionário de História de Portugal*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1984, p. 114.



e consagrada, em especial, à JUVENTUDE COLONIAL e PROFESSORADO PRIMÁRIO DE PORTUGAL E BRASIL¹⁴⁸.

Após a sua ordenação, Costa Teixeira efectuou uma viagem à antiga metrópole, onde se mostrou muito interessado em ampliar os seus já vastos conhecimentos:

No anseio com que se informava do movimento escolar, dos processos de ensino, dos melhoramentos que a moderna arte de ensinar, a pedagogia, tem introduzido para o aperfeiçoamento da instrução, revelou o jovem eclesiástico a inclinação do seu espírito todo devotado ao apostolado da propagação da instrução em Cabo Verde¹⁴⁹.

Costa Teixeira regressa a Cabo Verde com a consciência que terá desempenhado a sua função com base naquilo que apreendera em Portugal continental¹⁵⁰. Na fase final da sua vida, o cónego Teixeira foi afastado das funções sacerdotais com a justificação de que se tinha convertido ao Espiritismo, como já referimos. Nessa situação foi professor interino no Liceu, em S. Vicente a partir de 1917 durante três anos, passando depois para o ensino particular e vindo a falecer naquela ilha em precárias condições económicas.

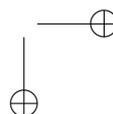
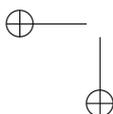
2. O Professor

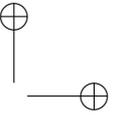
O ensino constituiu algo de muito importante para Costa Teixeira, pois em sua opinião era nele que deveria residir o avanço das sociedades, promovendo-se para isso uma cultura geral, pensamento que foi

¹⁴⁸ *A Esperança*, ano 1, n.º 1.

¹⁴⁹ *Id.*, ano 1, n.º 8, p. 122.

¹⁵⁰ *Id.*, *ibid.*.





um dos grandes objectivos da sua vida pessoal e profissional, bem como os que nortearam a publicação do *Almanaque Luso-Africano*. Por isso, alguns artigos da sua lavra tiveram como princípio fundamental promover a instrução e, no *Almanaque*, Costa Teixeira escreveu dois artigos sobre este assunto: “Instrução Secundária (em Cabo Verde)” e “O Menino Modelo (Às Escolas Primárias)”.

No primeiro artigo, tece uma breve resenha das consecutivas tentativas para a criação de um Seminário no arquipélago de Cabo Verde, destacando as iniciativas levadas a cabo no século XIX. Porém,

em 1844 começa o governo português a lançar os alicerces da instrução oficial nas Colónias, com o decreto de 20 de Setembro, que, para além de criar escolas primárias, estabeleceu na sede de cada província uma escola principal, como curso de instrução média, e providenciando sobre a habilitação dos professores e provimento das cadeiras, sob vigilância de conselhos inspectores¹⁵¹.

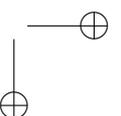
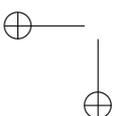
Após a publicação desta lei, muitas outras lhe seguiram, de modo a proporcionar, na opinião de Costa Teixeira,

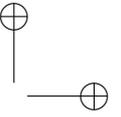
um verdadeiro curso médio as cadeiras das escolas principais, que, pela sua importância intrínseca, podem ser consideradas de instrução secundária, pois compreendem as disciplinas de: 1^a cadeira: Português, Francês (Inglês ou Árabe), Geografia Comercial e História Pátria; 2^a cadeira: Matemática, Agrimensura e Escrituração Mercantil, Ciências Naturais; 3^a cadeira: Economia Política e Industrial, Agricultura e Economia Rural e Desenho Linear. Começara também neste decénio a evolução do ensino secundário, propriamente dito¹⁵².

Esta passagem revela o agrado que aquela lei provocou em Costa Teixeira, que, seguramente, vinha de acordo com os seus objectivos, no

¹⁵¹ *Almanaque Luso-Africano*, 1899, p. 73.

¹⁵² *Id.*, *ibid.*.





sentido da promoção da instrução da população cabo-verdiana, porque as disciplinas eram abrangentes (desde o campo da teoria à prática), promovendo uma cultura geral e uma preparação para o desempenho de determinadas profissões. Considera, portanto, que o Seminário-Liceu cumpria, deste modo, a função de fornecer à sociedade cabo-verdiana clérigos e leigos com uma formação que se destinava também à vida pública.

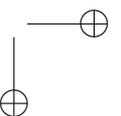
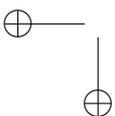
O segundo artigo de Costa Teixeira é um poema com dezasseis quadras traçando o perfil de um menino modelo. Deste modo, o poeta talvez pretendesse aconselhar os mais novos e os próprios pais para a melhor condução da educação de uma criança em idade escolar, visto o dedicar a todas as escolas primárias.

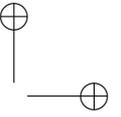
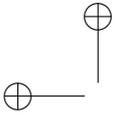
2.1. Associação Escolar Esperança

Na missão de combater o analfabetismo, ao ser colocado na ilha da Boavista, como pároco, António Manuel da Costa Teixeira, avança com a criação da “Associação Escolar Esperança”, em 1894, como referimos. Pretendia, assim, difundir a instrução e a educação, por compreender ser necessário estudar e ensinar o crioulo, como o melhor caminho que levaria o aluno cabo-verdiano a ultrapassar as dificuldades e a compreender melhor o português. Ao ser transferido para São Nicolau, leva esta Associação consigo¹⁵³.

Os objectivos desta associação estão consignados no *Almanaque Luso-Africano* de 1899 e, curiosamente, na página onde o artigo se inicia está escrito à mão no topo da página com caligrafia da época a seguinte frase: “Contra o Analfabetismo”. Os Estatutos da mesma

¹⁵³ João Nobre Oliveira, *A Imprensa Cabo-verdiana 1820-1975*, Fundação de Macau, 1998, p. 156.





foram publicados no *Boletim Oficial de Cabo Verde* n.º 52 de 26 de Dezembro de 1914. Tinha um Director Geral

que é o centro de todo o movimento da Associação, haverá em cada província ou circunscção regional um director regional; – em cada círculo territorial ou ilha um director circular e um conselho circular; – em cada paróquia ou centro um director local, mesa grande, conselho zelador, deputados e zeladores¹⁵⁴.

2.2. O Colégio Esperança

Com o mesmo objectivo criou e dirigiu uma escola particular, o *Colégio Esperança*, de instrução primária complementar e superior, no Mindelo, instituição que, em 1912,

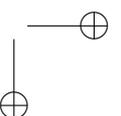
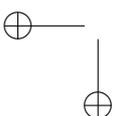
É autorizada a transformação em colégio, com internato, da escola particular de instrução primária complementar e superior, que o cónego António Manuel da Costa Teixeira, fundou e dirigiu na ilha de S. Vicente, desde que fique sujeito à necessária fiscalização das autoridades competentes¹⁵⁵.

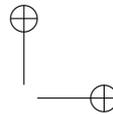
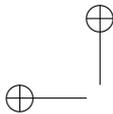
Os seus estatutos estão publicados no *Boletim Oficial de Cabo Verde*, n.º 52 de 26 de Dezembro de 1914, considerando-o um instituto “*particular português, de educação e ensino neutro, com internato*”¹⁵⁶. Para tanto o cónego António da Costa Teixeira teve de fazer um pedido ao Ministério das Colónias a 21 de Agosto de 1913, acompanhado do plano do Colégio Esperança que se dividia em três partes: Plano Peda-

¹⁵⁴ *Id.*, p. 356.

¹⁵⁵ *Boletim Oficial do Governo da Província de Cabo Verde*, n.º 38, 21/9/1912.

¹⁵⁶ *Ibid.*, n.º 52, 26/12/1914, p. 474.





gógico, Plano Regulamentar e Plano Financeiro. O Colégio considerava-se uma instituição apartidária e o emblema do instituto

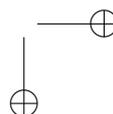
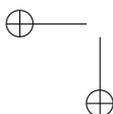
[...] era uma âncora verde, sob o escudo nacional, inscrito numa estrela de cinco raios em azul e amarelo, com fundo vermelho nas insígnias, e branco, circular, na bandeira que é das cores nacionais¹⁵⁷.

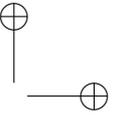
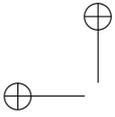
No plano financeiro, o colégio dependia das mensalidades pagas pelos alunos, de subsídios ou doações ou outras iniciativas que revertessem a favor da instituição. No entanto, os alunos mais pobres estavam dispensados do pagamento da respectiva mensalidade, e havia uma tabela de pagamentos variável consoante o grau de ensino que os alunos frequentassem. Os programas e os livros eram iguais aos do ensino oficial de modo a proporcionar aos alunos uma “*educação cívica, física, moral, literária e científica, com a nítida compreensão da vida prática e social*”¹⁵⁸. Com a preocupação de preparar os alunos para a vida futura, o Colégio possuía um gabinete de leitura e uma biblioteca, para a qual Costa Teixeira ofereceu mais de quinhentas obras em várias línguas.

Para auxiliar os alunos mais pobres, o cónego pretendia fundar uma Caixa Económica e deste modo despertar o espírito de solidariedade em auxílio dos que mais necessitam. Finalmente, o fundador do Colégio pretendia deixar a instituição, após a sua morte, à Câmara Municipal da ilha de S. Vicente.

¹⁵⁷ *Id.*, *ibid.*.

¹⁵⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 475.





3. Aspectos Educacionais

3.1. Cartilha Normal Portuguesa

O cónego Teixeira publicou uma *Cartilha Normal Portuguesa*, em 1902, ou seja, a primeira *Cartilha* cabo-verdiana, destinada ao “Ensino primário completo”. Era constituída por duas partes: I – Ensino do Conhecimento das Letras (Valor Normal); II – Valor Relativo. Integrava, ainda, o quadrante horário, a caixa de Thollois, o compêndio métrico, o contador misto de Chaumeil, um poema sobre o “Menino Modelo” do autor da *Cartilha* e um outro de Castilho. Costa Teixeira escreveu também uma carta ao professor, definiu os objectivos da *Cartilha*, forneceu o programa oficial, assim como exercícios e os Estatutos da *Associação Escolar Esperança*.

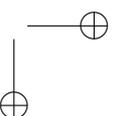
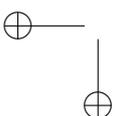
Para a melhor compreensão do livro e o dos seus objectivos, num prólogo dirigido ao professor, o autor apontava algumas das características das crianças com cerca de cinco anos: “*temos diante de nós uma criança [...] que nos suplica, com o seu olhar inocente e meigo, o pão do espírito*”¹⁵⁹, com alguns conhecimentos adquiridos na sua curta experiência de vida. A aprendizagem era feita a partir dos

[...] instrumentos pessoais do estudo, como a boca, os ouvidos, os olhos, as mãos, e os gestos de todo o corpo. [...] Já sabe observar, com atenção e reflexão, a maior parte dos objectos reais que o cercam, e os fenómenos que chamam a sua atenção no mundo exterior¹⁶⁰.

Questionava-se, Costa Teixeira, acerca do comportamento da criança quando chegava à escola, pois nada sabia do que a esperava neste

¹⁵⁹ António Manuel da Costa Teixeira, *Cartilha Normal Portuguesa*, Porto – Cabo Verde, Victorino da Motta & Commandita, 1902, p. I.

¹⁶⁰ *Id.*, *ibid.*.



edifício. Para ela a escola era “*prisão, o suplício, o castigo das suas travessuras, e os pais a mandam para a escola para se verem livres dela*”¹⁶¹. Já nesta altura, Costa Teixeira se queixava da deficiente qualidade do ensino em Cabo Verde, pois, após vários anos de ensino, a criança ficava “*cada vez mais parva, cada vez menos hábil e habilitada para a vida prática*”¹⁶². Para resolver tal problema, propunha que a escola fosse não só um local de aprendizagem, como também um local de conhecimento, por excelência, para a criança se “*assenhorear da misteriosa chave que lhe há de abrir a grande porta de todo o saber, de todo o viver*”¹⁶³.

Nesta frase desvenda-se o pensamento inovador que norteava a *Cartilha*. Assim, cabe ao professor transformar a criança num “*grande homem, bem formado de coração e bem dotado de conhecimentos*”¹⁶⁴, da mesma maneira que actualmente se apela no sentido de preparar homens de hoje, como homens do futuro. Teixeira acrescenta, por outro lado, a definição dos objectivos da *Cartilha*, que pretendia ser uma espécie de primeiro livro da aprendizagem, ou seja, a grande síntese, alertando contudo que a *Cartilha* não devia servir apenas para *ensinar somente a ler sílabas e palavras*¹⁶⁵.

A organização da *Cartilha* partia do que é mais simples para o mais complexo, procurando entretanto estabelecer as relações entre as matérias da forma mais adequadas, pelo que o professor ao ensinar devia ter em conta as suas características especiais, bem como as do próprio aluno e “*ainda do estado particular da educação do meio em que se vive*”¹⁶⁶, que é o princípio de integração da criança no meio sócio-cultural que a rodeia. No entanto, deixava para o professor a responsabilidade de escolher os métodos de ensino mais adequados, desde que

¹⁶¹ *Id.*, *ibid.*.

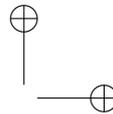
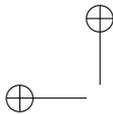
¹⁶² *Id.*, p. II.

¹⁶³ *Id.*, *ibid.*.

¹⁶⁴ *Id.*, p. III.

¹⁶⁵ *Id.*, *ibid.*.

¹⁶⁶ *Id.*, p. IV.



fosse respeitado o sistema lógico, sem se deixar cair na “pretensão de métodos e processos infalíveis, perfeitos”¹⁶⁷.

Para Costa Teixeira, “O professor primário é o primeiro homem do seu país; é quem prepara o futuro da pátria, é quem elabora a força e a grandeza de sua terra”¹⁶⁸, devendo ensinar de modo a não criar monstros porque, na sua opinião, estes seriam homens sem qualquer educação. Assim, o professor tinha como função educar e ensinar, preparando as crianças para o seu futuro e para o bem do país onde viviam, pois na sua opinião, o professor que não cumprisse bem a sua função seria “réu de lesa-nação, o homem que se transforma em professor, com o simples intuito de ganhar a vida, sem preparação nem educação, sem patriotismo nem dedicação”¹⁶⁹.

Consciente da sua dura tarefa e responsabilidade o autor da *Cartilha* pretendia prestar todo o apoio aos professores, de modo a facilitar-lhe a vida, pelo que falava da sua experiência e ao ter-se decidido “oferecer este trabalho, meditado noite e dia, feito e desfeito e refeito na escola, com o único fim de ser útil à nossa pátria”¹⁷⁰, demonstrando como seu objectivo final, a “extinção do analfabetismo intelectual e moral da nossa pátria”¹⁷¹.

Esclarecia ainda que a “*Cartilha: é o resultado do estudo e aplicação dos modernos métodos de leitura nacionais e estrangeiros*”¹⁷², pois recorreu a outros estudiosos do assunto, tais como Júlio de Castilho, Caldas Aulete, João de Deus e Claudino Dias. Uma das pessoas que estudou pela *Cartilha* do Cónego Teixeira foi o conhecido escritor cabo-verdiano Manuel Lopes, que nos diz:

Parece que sou o único sobrevivente da escola particular do celebrado cónego Teixeira, que aconselhava os alunos [a estudar pela

¹⁶⁷ *Id.*, p. V.

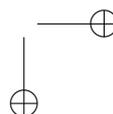
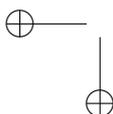
¹⁶⁸ *Id.*, *ibid.*.

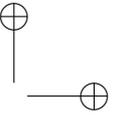
¹⁶⁹ *Id.*, p. VI.

¹⁷⁰ *Id.*, *ibid.*.

¹⁷¹ *Id.*, *ibid.*.

¹⁷² *Id.*, p. VII.





sua cartilha crioula], que incluía rudimentos de gramática, uma pequena brochura policopiada, que chegamos a ter em nosso poder. Eu não passava dos oito ou nove anos de idade nessa altura, mas lembro-me que cheguei a pôr os olhos na tradução que ele fizera das primeiras estrofes do primeiro cantos de “Os Lusíadas”, escrita a lápis numa folha de papel almaço¹⁷³.

3.2. Língua

De acordo com o comentário de Baltazar Lopes, sobre qualidades que também podem ser extensivas a outras figuras cabo-verdianas, era atributo do Cónego Teixeira

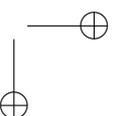
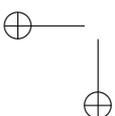
[uma] autêntica vocação de linguista e um dos pioneiros do estudo do crioulo, a quem só fez minguá (o que foi pena) uma preparação filológica baseada nos princípios formulados por Frederico Diaz, esse, o cónego Teixeira, que me conste, apenas tem o seu nome lembrado numa rua da vila da Ribeira Grande¹⁷⁴.

De facto, Costa Teixeira foi não só um dos pioneiros no estudo do crioulo cabo-verdiano, como desde sempre defendeu o ensino bilingue em Cabo Verde. Exemplo disso é a publicação na *Revista Portuguesa – Colonial e Marítima*, de uma tradução em crioulo da ilha de Santo Antão de Cabo Verde, do Canto IX e XIII dos *Lusíadas*, referente à “Chegada às Ilhas de Cabo Verde”, que ainda para Baltazar Lopes,

[...] do mais interesse naquela tradução parece-me ser o dezuf-nóde/assinalados, em que, ao que se me afigura o tradutor, numa atitude meta-textual perfeitamente legítima, enriqueceu o conteúdo do termo português (assinalados), conferindo-lhe, homólogo crioulo, uma conotação de dinamismo voluntário do quotidiano humano.

¹⁷³ Manuel Lopes, Entrevista, in *Artiletra*, n.º 14/15, Mindelo, Abr-Mai/1994.

¹⁷⁴ Baltazar Lopes, “Varia Quedam”, in *Ponto & Virgula*, n.º 4, Mindelo, Ago-Set/1983.



Mas, ainda, para além deste interesse restrito, a referência àquela tradução ensanchas para a proposição de uma problemática maior, qual seja a possibilidade e a vantagem de tradução em crioulo de textos de outras línguas, nomeadamente, pelo menos “rebus sic stantibus”, isto é enquanto se mantiverem operantes os condicionalismos actuais, a tradução em língua portuguesa¹⁷⁵.

Um texto publicado por Costa Teixeira no *Almanaque* de 1895, em co-autoria com Livramento e Silva, conta uma conversa entre duas crianças à porta da escola, em que ambas mantêm um diálogo acerca do seu professor e comentam como seria bom que ficasse doente para não terem aulas e poderem, assim, jogar ao taco e ao pião.

Esse diálogo é escrito em crioulo, traduzido literalmente do português e, no final, Costa Teixeira explica o significado de algumas palavras crioulas, com o intuito de esclarecer acerca da sua fonética¹⁷⁶, bem como da relação da mesma com o latim¹⁷⁷ e os regionalismos portugueses¹⁷⁸. Esta linha de pensamento de Costa Teixeira prossegue no *Almanaque* de 1899, com maior preponderância para o estudo da língua, tendo em conta o aumento do número de artigos publicados nesta obra onde, além de Costa Teixeira, também outros se debruçaram sobre o mesmo assunto.

Face ao seu interesse pelo estudo do crioulo, o Cónego Teixeira correspondia-se com Leite de Vasconcelos¹⁷⁹ e, em duas cartas que tivemos acesso, a “conversa” mantém-se à volta deste tema. Numa das

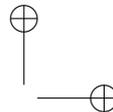
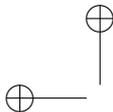
¹⁷⁵ *Id.*, n.º 6, Mindelo, Dez/1983.

¹⁷⁶ “A letra J – soa em muitos casos, quasi como no inglez.” (in *Almanaque Luso-Africano*, 1895, p. 150).

¹⁷⁷ “Jungutuba – pela significação d’esta palavra (estar de cócoras), parece que vem de ajoujar (português), adjúngere ou jungum (latino)” (*Id.*, ibidem).

¹⁷⁸ “«Ch» sublinhado soa como em Trás-os-Montes na pronúncia popular da palavra chumbo” (cf. *id.*, p. 151).

¹⁷⁹ Ambas fazem parte do espólio daquele cientista existente no Museu Nacional de Arqueologia. José Leite de Vasconcelos (1858-1941) cresceu na zona do mosteiro cisterciense de S. João de Tarouca, isto é entre a vila de Ucanha, Mondim da Beira, Salzedas, onde um padre o iniciou em latim e um tio em francês. Em 1886, licenciou-se na Escola Médico-Cirúrgica, mas só exerceu a nova profissão um ano,



cartas promete que lhe enviará em breve o estudo sobre o crioulo cabo-verdiano, e aproveita para oferecer-lhe a *Cartilha*, da qual solicita uma crítica a Leite Vasconcelos, dado ser um especialista na matéria de filologia, acrescentando que um comentário seu num jornal *mais lido da capital, servirá de recomendação ao público ou de orientação segura para o autor*.

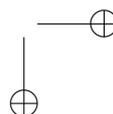
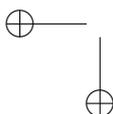
Costa Teixeira chama atenção do filólogo para a questão das palavras agudas e graves, adiantando que considera esta terminologia incorrecta, porque deverá antes corresponder ao canto, tendo em conta a escala musical de sons graves e agudos. Assim, substitui a palavra grave por palavra normal (pela razão de terem acento na penúltima a maioria dos vocábulos portugueses), a palavra aguda por palavra Jamba, uniformizando a expressão e evitando o hibrismo taxológico, de que ainda está pejada a pedagogia geral.

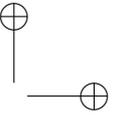
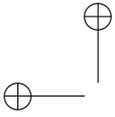
A comparação da voz com os sons musicais é bastante curiosa e deixa transparecer os conhecimentos do cónego no campo musical. Na segunda carta, Costa Teixeira escreve a Leite de Vasconcelos acerca do modo como devia processar-se a ortografia do crioulo e dá conta de já ter pronta uma gramática completa para o crioulo “*com o vocabulário simples, e frases e rifões usados no falar usual*”.

Demonstra o cónego Teixeira em ambas as cartas uma grande admiração pelo filólogo e revela ter pena de não viver em Portugal, pois com Leite Vasconcelos poderia aprender e aperfeiçoar

[...] o que constitui o principal objecto dos seus estudos [acrescentando o desejo de] arranjar um lugarinho aí, para quem deseja

o de 1887, no Cadaval. Na verdade, a própria tese de licenciatura, *Evolução da linguagem* (1886), se focava já nos interesses de letras que ocuparam a sua longa vida. Doutorou-se na Universidade de Paris, com *Esquisse d'une dialectologie portugaise*. Escreveu na *Revista Lusitana* que fundou, dirigiu e semeou de artigos, notas, resenhas, necrológicos. Outra das revistas por si fundadas se deve lembrar: *O Archeologo Português*, 1895-1931 (1.^a série), órgão do Museu Etnológico (mais uma criação sua, de que são hoje continuadores o Museu de Arqueologia, nos Jerónimos, e o Museu de Etnologia, no Restelo).





trabalhar, estudar e servir o seu país, eu já estava aí, contentando-me mesmo com o pouco, com o suficiente.

Para terminar, fazemos nossas as palavras de Baltazar Lopes

revertendo no cónego Teixeira, não seria perda de tempo (muito pelo contrário) proceder a uma paciente recolha da sua colaboração, em português e em crioulo, em jornais e revistas, o que dariam *corpus* importante de documentação de incontestável valia para o conhecimento da nossa história específica¹⁸⁰.

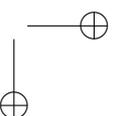
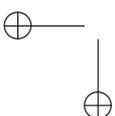
4. Considerações Finais

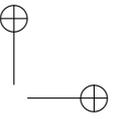
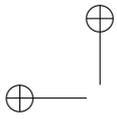
O cónego António Manuel da Costa Teixeira foi um homem dinâmico e polifacetado sempre preocupado com todos aqueles que o rodeavam, principalmente os mais necessitados. Mas a sua principal preocupação centrava-se em fornecer os instrumentos necessários para que pudessem singrar na vida, a formação que, segundo o cónego, constitui o meio mais eficaz para atingir esse fim.

Daí ter sido professor e criar instituições de ensino que permitissem a aplicação dos princípios por ele defendidos. Relativamente a publicações iniciou com o *Almanaque Luso-Africano*, do qual saíram duas edições (1895 e 1899) e, em virtude do excedente de artigos com índole literária, criou a revista *Esperança*, na qual colaboraram autores já conhecidos pelo *Almanaque* e outros novos.

Ao intuito de divulgar a cultura cabo-verdiana estava ligada a ideia de melhorar o ensino em Cabo Verde, pelo que fundou a Associação *Esperança* e depois o Colégio com o mesmo nome. Relativamente ao

¹⁸⁰ Baltazar Lopes, “Varia Quedam”, in *Ponto & Virgula*, n.º 6, Mindelo, Dez/1983.

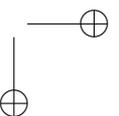
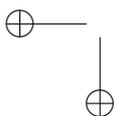


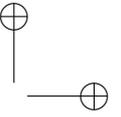
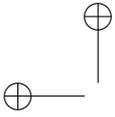


significado simbólico de esperança não esqueçamos o valor desta palavra num território abandonado pela antiga metrópole. Esperança é uma das virtudes teologais, e como membro da Igreja Católica associava a sua recorrência aos ideais cristãos.

Costa Teixeira também preparou e editou uma *Cartilha*, à semelhança do caso de João de Deus. Com ela o Cónego Costa Teixeira pretendeu revolucionar o ensino e dar ao professor os meios mais eficazes que, na sua opinião, melhor poderiam conduzir o aluno na eficaz aprendizagem. Contudo, Costa Teixeira também se interessou pela área da língua cabo-verdiana, chegando até a trocar correspondência com Leite de Vasconcelos, a fim de melhorar os seus conhecimentos neste campo.

Portanto, muito para além de um homem da Igreja, o cónego Costa Teixeira contribuiu activamente para o progresso cultural do arquipélago, através das instituições que fundou e da acção em prol da afirmação e divulgação da cultura cabo-verdiana nas suas diversas publicações.





Os jornais de Angola na transição do século XIX para o século XX

Helena Barrinha

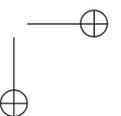
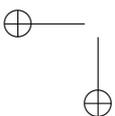
Quando naquela tarde abafada de Junho Alfredo Trony entrou na loja de Caninguli, todos se precipitaram em direcção a ele, incluindo o barbeiro que, limpando às pressas as mãos sujas de espuma, fez questão de o felicitar num apertado abraço.

No dia anterior o afável Marimont havia surpreendido a clientela habitual com um exemplar do *Diário da Manhã*, que todas as semanas recebia de Lisboa, trazendo na segunda página um folhetim intitulado “Nga Muturi – Cenas de Luanda”. Assinava-a Alfredo Trony.

José Eduardo Agualusa, *A Conjura*, pp. 40-41

Em 16 de Setembro de 1907, no editorial do primeiro número d’*O Angolense*, dirigido por Velasco Galeano e Alfredo Mântua¹⁸¹, o exer-

¹⁸¹ Na fundação deste jornal terão colaborado também Pedro da Paixão Franco, Augusto Silvério e Francisco Castelbranco (cf. Luís Kandjimbo, “Literatura Angolana – Verbetes de Escritores”, http://www.nexus.ao/kandjimbo/pedro_paixao.htm).



cício do jornalismo era apresentado como “um grande factor da educação popular” e a “verdadeira missão da imprensa”, segundo os directores deste periódico, devia ser a de “exercer a sua didáctica influencia” no meio da “escuridão” com que caracterizava o ambiente cultural da época, fruto de “Orientações erradas, acções mal dirigidas, [e] aspirações impropriadas”.

Assim se definia a importância e o papel da chamada “Imprensa Livre”¹⁸², bem como o seu público-alvo, nos anos de transição entre os séculos XIX e XX, em Angola. Estas aspirações pedagógicas da elite intelectual luandense encontram as suas raízes, por um lado, na experiência iniciada pelo *Boletim do Governo Geral da Província de Angola*, em 13 de Setembro de 1845 – primeiro periódico a ser impresso em Luanda – e pelas publicações que se lhe seguiram, por outro, na efervescência reivindicativa de um espaço próprio onde a burguesia africana emergente fizesse ouvir a sua voz.

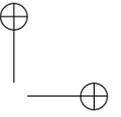
A partir da abolição do tráfico negreiro, pelo decreto de 1836, de Sá da Bandeira, com a consequente substituição gradual da fonte de receita constituída pelo comércio de escravos além Atlântico por uma economia baseada no desenvolvimento agrícola e outros tipos de comércio, a sociedade angolana ter-se-á estabilizado, em Luanda, dando origem a essa burguesia africana¹⁸³. Teria sido no meio do “choque diário” entre esta elite africana e a sociedade colonial, como nos revela Costa Andrade¹⁸⁴, ou através de uma mestiçagem quer biológica quer cultural, como nos diz Mário António¹⁸⁵, que emergiram as primeiras

¹⁸² Designação atribuída por Júlio de Castro Lopo ao período entre 1866 e 1923 (in: Júlio de Castro Lopo, *Jornalismo de Angola – Subsídios para o seu Estudo*, Luanda, Edição do Centro de Informação e Turismo de Angola, 1964).

¹⁸³ Carlos Ervedosa, *Roteiro da Literatura Angolana*, 2.^a ed., Lisboa, Edições 70, 1979, p. 23.

¹⁸⁴ Cf. “Literatura Angolana: Uma Visão Socio-Histórica”, Palestra aos estudantes latino-americanos em Belgrado 29/5/1966 (Costa Andrade, *Literatura Angolana (Opiniões)*, Lisboa, Edições 70, 1980, pp. 45-48).

¹⁸⁵ Mário António Fernandes Oliveira, *A Formação da Literatura Angolana (1851-1950)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.



manifestações da Literatura Angolana, ou, hipótese mais provável, da interligação dos dois factores?

Uma das primeiras caracterizações da sociedade angolana do século XIX surge em 1857, pela pena de Bernardino Freire de Figueiredo Abreu e Castro, numa carta redigida em Mossâmedes, contendo a sua “Opinião” sobre a abolição do comércio de escravos, pedida pelo governador de então, José Rodrigues Coelho do Amaral, e que se publicou, entre outras, no número 611 do *Boletim Official*¹⁸⁶. Bernardino Freire divide os europeus em três classes:

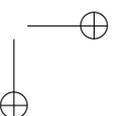
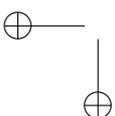
A de empregados publicos: a de homens que vem procurar fortuna: a de degredados. A primeira classe, que é a mais numerosa, bem sabido é que se compõe de pessoas, que não vem á Africa para tomar ares, mas para fazer seus interesses; pois que o amor da patria, e do seu augmento, e o de conseguir gloria, constitue hoje limitada excepção a esta regra. [...]

A segunda classe e dos que vem procurar fortuna e como esta se obtinha por meio do embarque de escravos, claro está ser a idea dominante até ha poucos annos: posso dizer, sem perigo de errar, que o numero dos que não são ainda hoje d’ella affectados não é o maior; e que os que se dirigem á cultura precisam lutar com quazi insuperaveis difficuldades, ter paciencia mais que ordinaria, e vontade de ferro para não desanimar logo no principio. [...]

A terceira classe é a dos degredados, os quaes quazi todos são soldados, e não é a menos útil, pois não servem mal, e melhor o fariam, se não tivessem tanta demora nas prisões do reino, cuja escola lhes ensina o que muitas vezes ainda não sabiam, e os torna de má saude, e habitos ociosos¹⁸⁷.

¹⁸⁶ O periódico do Governo sofre uma alteração de título, a 3 de Julho de 1847, para *Boletim Official do Governo Geral da Província de Angola* e a partir de 27 de Junho de 1951 passa a intitular-se *Boletim Official de Angola*.

¹⁸⁷ *Boletim Official de Angola*, n.º 611, Loanda, Sábado, 13/6/1857, pp. 5-6.



Sobre os indígenas, seus costumes e relações de poder, também dá um retrato pormenorizado, no qual salienta a falta de hábitos de trabalho, as tendências para a bebida, o desrespeito pela propriedade privada e o carácter bélico, acabando por concluir que a responsabilidade na manutenção, senão na decadência, destes costumes cabe aos portugueses: “Costumes, religião, e governo do gentio são quazi geralmente os mesmos da primitiva, só com a diferença de que nada de bom lhe tem ensinado os europeos, antes comunicado os nossos vícios”¹⁸⁸.

Se fora de Luanda as populações autóctones se mantêm, salvo raras excepções, na situação descrita por Bernardino Feire, nesta cidade assiste-se, na segunda metade do século XIX, a uma aproximação íntima entre o português e o “agregado africano, com o qual se cruzou e constituiu família, determinando uma sociedade em que o mestiço, [...] gozou duma certa relevância”¹⁸⁹. Como nos revela Mário António, a composição dessa sociedade, que designa por “crioula”, era heterogénea no que dizia respeito à cor da pele e origem sócio-cultural:

Seu representante típico foi Joaquim António de Carvalho e Mezezes, um quase branco, como os jornalistas e escritores José de Fontes Pereira, um mestiço, e os quase negros Joaquim Dias Cordeiro da Matta, Pedro da Paixão Franco e António de Assis Júnior, até meados do século XX¹⁹⁰.

É com estes nomes, entre outros, que se constitui a

[...] primeira elite [intelectual] angolense, que, desenvolvendo a sua actividade profissional no comércio, no funcionalismo público e no foro, encontra no jornalismo florescente [...] o primeiro veículo para a expressão das suas aptidões literárias¹⁹¹.

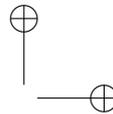
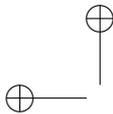
Aptidões divulgadas de forma mais sistemática a partir de 6 de Dezembro de 1866, com a publicação do semanário *A Civilização da*

¹⁸⁸ *Id.*, p. 6.

¹⁸⁹ Carlos Ervedosa, *id.*, p. 24.

¹⁹⁰ Mário António Fernandes Oliveira, *id.*, p. 24.

¹⁹¹ Carlos Ervedosa, *id.*



África Portuguesa, fundado por Urbano de Castro, Alfredo Mântua, João F. Pedreneira, Francisco Bayão e Francisco Pereira Dutra, no que foi designado por Castro Lopo como o “segundo período do jornalismo em Angola”¹⁹².

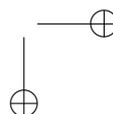
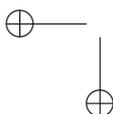
Para a aquisição destas competências, não terá sido alheio o papel fundamental da instrução pública, cuja carência, denunciada no primeiro número d’*A Civilização da África Portuguesa*, ainda seria sentida em 1907 pelo exposto no editorial d’*O Angolense* referido no início deste trabalho, e durante os anos seguintes por vários periódicos, urgia resolver. Várias terão sido as acções nesse sentido, ao longo da segunda metade do século XIX, embora nem sempre com o êxito desejado. No entanto, a apetência dos naturais pelas letras está bem expressa nalguns dados estatísticos sobre a frequência de aulas de gramática latina e de instrução primária, quer em Luanda quer em Benguela, publicados no *Boletim Oficial*.

Para exemplo, registem-se as informações contidas no número 76, de 20 de Fevereiro de 1847, segundo as quais, em Luanda, na “Aula de Grammatica Latina” do professor Antonio da Conceição Carvalho e Rego, existem à data dezasseis estudantes, na sua totalidade nativos e a “Aula de Instrução Primaria”, do professor José dos Santos Silva, conta com sessenta e cinco estudantes, sendo cinquenta e três nativos e sete europeus. Em Benguela, a “Aula de Instrução Primária”, do professor Luiz Antonio de Sequeira, conta com quarenta e nove estudantes, todos eles nativos¹⁹³.

Quanto às preocupações portuguesas a esse respeito, um longo “Comunicado” anónimo, publicado em 1856 no número 541 do *Boletim Oficial*, dá-nos conta delas, bem como do levantamento das condições de habitabilidade em Luanda, inserindo-as no panorama mais vasto do

¹⁹² Júlio de Castro Lopo, *id.*, pp. 19-20.

¹⁹³ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 76, Sábado, 20/2/1847, p. 2.



desenvolvimento de Angola. A conclusão do autor do comunicado, é a seguinte:

Quereis que Angola vá por diante, que seja o emporio do commercio?, diminui-lhe a mortandade e as doenças, promovei-lhe o ensino, os bons costumes, os casamentos, e a Religião, – dai-lhe estradas e pontes, constitui o Sertão em Municipios, e pondo-lhe boa administração de justiça, garanti-lhe a liberdade e propriedade, pertendei [sic] saber a fundo as necessidades deste humilde povo, reunindo um Conselho Provincial ou Junta Geral de Districto, visto que o paiz não póde por ora ser visitado por todos. Acabae com a rotina de seculos, e obrigae a mocidade a ir ás Escólas, e augmentae estas¹⁹⁴.

Estabilização social, criação de uma elite burguesa e alfabetização são, assim, os três pilares fundamentais sobre os quais se edificará a “missão” pedagógica da Imprensa na criação e desenvolvimento de cultura, no sentido de possibilitar a emergência da Literatura em Angola, neste período de transição entre os séculos XIX e XX. O acesso à alfabetização permitirá, por exemplo, que a leitura se torne em Luanda “um dos passatempos preferidos pelos grupos sociais”, à semelhança do que acontecia na Europa: “Jornais locais, (ou menos frequentemente) nacionais e boa literatura europeia eram, pois, presenças obrigatórias nas casas dos membros das elites luandenses”¹⁹⁵.

A par da leitura, que permitiu o contacto dos angolanos com as ideias e correntes estéticas em voga na Europa, outros hábitos culturais e mundanos se iam então desenvolvendo, desde os bailes do Palácio do Governo, amplamente divulgados nos periódicos da época e aos quais concorria toda a elite burguesa, até às representações teatrais amadoras, que atraíam actores das mais diversas classes profissionais e um público

¹⁹⁴ *Boletim Oficial de Angola*, n.º 541, Sábado, 9/2/1856, pp. 5-8.

¹⁹⁵ Maria João Rodrigues Martins, *São Paulo de Luanda (1870-1910). Alguns Tópicos Sobre Saúde, Urbanismo e Quotidiano*, Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1994, p. 308.

entusiasta. Com a divulgação dessas representações no (ainda) *Boletim do Governo Geral da Província de Angola*, a partir do número 58, de 17 de Outubro de 1846, começa a surgir, também, o exercício da crítica cultural.

Geralmente representava-se, na mesma noite, um drama e uma farsa ou, mais tarde, comédia, escritas para a ocasião ou do repertório português já conhecido, como o drama *O Cativo de Fez*, representado em 5 de Agosto de 1848 no Teatro Providência. Não raro, o espectáculo prolongava-se até altas horas da noite. Nesse ano de 1848, surge uma nova companhia, a Associação Prazer Dramático, cujos actores “manchebos na sua quasi totalidade da classe do commercio” revelam “muita aptidão para a scena”¹⁹⁶.

De quando em vez, representações teatrais com repertório estrangeiro decorriam a bordo de navios fundeados ao largo de Luanda, como nos dá conta a notícia da representação do “vaudeville” em cinco actos *Le Tourlourou*, de MM. Warin e Desverges, a bordo do brigue de guerra francês “Le Mercure”, capitaneado por Mr. Gabet, para a qual foram convidados, além do Governador Geral, muitos dos ilustres representantes da burguesia luandense.

Dois nomes se destacam nestas representações teatrais, ambos portugueses, mas com acções relevantes em prol do desenvolvimento da literatura e da imprensa em Angola. O primeiro é Arcénio Pompílio Pompeu de Carpo, madeirense, ex-comerciante de escravos, colaborador no jornal inglês *Cruzeiro Britânico*, e no português *A Revolução de Setembro*, autor de vários poemas, entre os quais um panegírico a D. Pedro V, publicado em apêndice no número 536 do *Boletim Oficial*, em 4 de Janeiro de 1856, e do livro *O Dedo do Pigmeu*, publicado em Lisboa em 1853, e mais tarde (1887) republicado no jornal *O Futuro de Angola*.

Identificado como “poesias íntimas” mas “de intenção polémica”, *O Dedo do Pigmeu* é caracterizado por Mário António como um li-

¹⁹⁶ *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola*, n.º 129, Sábado, 26/2/1848, p. 3.

vro essencialmente autobiográfico¹⁹⁷. Chegado a Angola em 1824, Arcénio Pompílio Pompeu de Carpo tinha feito fortuna primeiro com o comércio de escravos e depois com outros “produtos”. Em 1849 oferece uma tipografia ao Governo, com todo o equipamento necessário à impressão, por “supor que a tipografia do Estado era insuficiente para as necessidades de publicação”¹⁹⁸. Além disso, participa activamente como actor em vários espectáculos públicos, recompondo o seu nome a partir das personagens que interpreta¹⁹⁹.

N’*O Futuro de Angola*, fundado em 1882 pelo filho, Arcénio de Carpo, Pompílio Pompeu é caracterizado “como um valente campeão, [que] zombava do despotismo do governo e autoridades subalternas, estabelecendo uma luta pertinaz e enérgica, em que ficava sempre triunfante, apesar dos cárceres, dos prejuízos e das afrontas que os seus cruéis e implacáveis perseguidores o obrigavam a sofrer”²⁰⁰. O segundo será Urbano de Castro, a quem se deve o início da segunda fase do jornalismo angolano, segundo Castro Lopo, através da fundação, em 6 de Dezembro de 1866, do semanário *A Civilização da Africa Portuguesa*, inaugurando o período designado por “Imprensa Livre”, numa linha editorial distinta da que até aí se praticava no *Boletim Oficial*, caracterizada por uma prática jornalística polémica, muitas vezes inflamadamente romântica, através do qual eram postos em acesa discussão os problemas económicos, políticos e sociais da colónia.

Apresentado por Júlio de Castro Lopo como “símbolo dos jornalistas do século XIX” e “um dos maiores valores intelectuais e mentais que passaram pelo jornalismo de Angola”²⁰¹, Urbano de Castro desem-

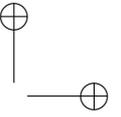
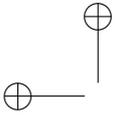
¹⁹⁷ Mário António Fernandes Oliveira, *id.*, p. 34.

¹⁹⁸ Júlio de Castro Lopo, *id.*, p. 15.

¹⁹⁹ Isabel Castro Henriques, *Percursos da Modernidade em Angola – Dinâmicas comerciais e transformações no século XIX*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica e Tropical e Instituto da Cooperação Portuguesa, 1997, p. 527.

²⁰⁰ Artigo intitulado “O comendador Arsénio Pompílio Pompeu do Carpo”, *O Futuro de Angola*, Luanda, 2, 19, 19 de Dezembro de 1885, *apud*, Mário António Oliveira, *id.*, pp. 35-36.

²⁰¹ Júlio de Castro Lopo, *id.*, pp. 29-30.



barca em Angola em 1859, onde se torna, primeiro, escrivão de Direito da comarca e, depois, escrivão do Tribunal da Relação de Luanda, além de actor, advogado e jornalista incómodo, dado a cenas de “pugilato” segundo uma caricatura publicada no número 12 do jornal *O Pharol do Povo*, dirigido por Arantes Braga, em 28 de Abril de 1883²⁰².

O carácter inflamado e polémico do novo estilo jornalístico praticado por europeus e africanos, nesta nova fase da imprensa periódica, está bem patente no editorial do primeiro número d’*A Civilização da África Portuguesa*, no qual se dá conta, além dos objectivos do jornal, da promulgação do decreto do Marquês de Sá da Bandeira, de 1 de Outubro de 1856, sobre a liberdade de imprensa nas colónias, como tendo sido a “semente do progresso” que, lançada ao solo africano, germinara, dando forma ao jornal que se publica:

Sim! *A CIVILISAÇÃO DA AFRICA PORTUGUESA*. Riam-se e mofem, perguntem-nos quem somos? D’onde vimos? O que nos propomos? E disparem sobre os corajosos empresarios d’esta publicação uma estrepitosa gargalhada de incredulidade e desprezo!

Dar-lhes-íamos muita consideração, se nos irritassemos por isso.

Quem somos? Dil-o-emos; porque não ha na nossa vida um dia, uma hora, um acto, um pensamento, que precisemos esconder.

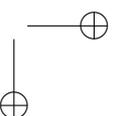
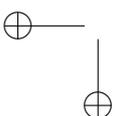
Somos uns homens, que ao talento, á sciencia, ao trabalho, á virtude tributamos profundo respeito; e não poupamos o mais sentido dó ás miserias oppostas.

D’onde vimos? Das lidas honradas do foro; do gabinete dos estudos juridicos [sic], onde sobre os livros consumimos os dias e velamos as noites.

O que nos propomos?

Acrescentar fadigas ás fadigas, estudo ao estudo; roubar ao descanso os poucos momentos, que até agora podíamos dar-lhe;

²⁰² Mário António Oliveira, *id.*, p. 60.



aventurar, sem intenção mercantil, n'uma precaria empresa as tenues economias da nossa profissão; e affrontar por patriotica, por humanitaria, por generosa, mas atrevida resolução, os numerosos riscos, as syllas e carybdes, que antevemos, mas não tememos.

Vimos a um laborioso, audaz, mas bello commetimento.

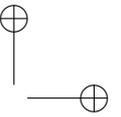
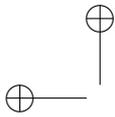
Vimos, numa vastissima região, pouco mais que semi-barbara, hastear o estandarte do progresso: levantar a tribuna da discussão; abrir a via ferrea do pensamento; inaugurar o telegrapho da opinião; assentar e sagrar a mais acelerada, a mais poderosa, a mais productiva machina da civilisação moderna: a instituição da imprensa. [. . .]

Ser-nos-ha, entretanto, licita a satisfação de sermos os primeiros a installar aqui a imprensa livre, qual a precisa a provincia, para concorrer com ella e com a metropole, com as diligencias governativas e com as particulares, na empresa patriotica do progresso da provincia mais rica e mais vasta da monarchia portugueza?

Obscuros operarios, do progresso, não é a perfeição do trabalho, mas o amor delle, que propomos á imitação²⁰³.

De inspiração romântica pela emotividade transbordante, além da função referencial de carácter jornalístico, perpassa neste texto uma função poética, pela figuração metafórica, a conferir-lhe certo cunho literário. Está dado o tom que marcará uma boa parte das publicações jornalísticas subsequentes. Com efeito, mesmo em artigos de cobertura de eventos, assistiremos, a partir daqui, a uma certa forma de tranfiguração poética do real, de modo a dar conta não só dos factos em si, mas também do envolvimento dos autores dos textos no próprio discurso, e do seu compromisso tanto na defesa de valores ideológicos com os quais se identificam, como na discussão dos problemas mais prementes com que se debatem no quotidiano.

²⁰³ *A Civilisação da Africa Portuguesa*, (Redactores e proprietários: Urbano de Castro e Alfredo Mântua), n.º 1, Loanda, 6/12/1866, p. 1.



Mais do que simples notícias, estes artigos assumem um carácter ora de crónica ora de manifesto, onde o tom de exaltação patriótica se mistura com a ironia mais contundente. É o caso, por exemplo, e para citar apenas dois entre muitos, da narrativa do escândalo constituído pela fraude eleitoral em 1881, aquando das eleições para a Câmara Municipal de Luanda, à qual se candidatara Mattoso da Câmara, em que se verificou ter havido manipulação dos resultados, com o objectivo de impedir que um africano pudesse vir a ser presidente da Câmara. *N'O Echo de Angola*, fundado em 12 de Novembro de 1881, o primeiro jornal dirigido totalmente por africanos, essas eleições são analisadas e comentadas em pormenor.

No número 4, de 3 de Dezembro do mesmo ano, a par de um longo artigo intitulado “Escândalo Monumental”, da autoria de Mattoso da Câmara, proprietário e redactor principal do jornal, encontra-se uma outra narrativa sobre o mesmo assunto, da autoria de Salles de Almeida, intitulada “Que Victoria!”. Nela, o acontecimento eleitoral é alvo de uma transfiguração novelesca de tom discursivo hiperbólico, onde não falta o cenário tipicamente romântico do *locus horrendus* nem a sintaxe a evidenciar semelhanças com a oratória de Padre António Vieira:

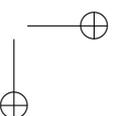
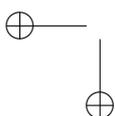
A sala das eleições parecia um antro de feras!

Atacavam-se, mordiam-se, estrangulavam-se, no meio de vozeria infernal.

E todo este estrangularem-se, morderem-se, atacarem-se, provinha do vilismo proceder de serem os mortos substituídos na urna eleitoral, por carregadores de machila, descalços, meio nus, que compareciam a lançar um voto que não lhes competia!

De qualquer partido que se praticasse o acto, é de si repugnante e nojento.

Não ha, não consta, nos fastos eleitoraes de Angola, um canibalismo mais atroz.



Desacatou-se a lei, desprestigiou-se a autoridade, e foi calcada aos pés a lealdade²⁰⁴.

N’*O Futuro d’Angola*, um artigo intitulado “Parae, Creaturas Insensatas”, provavelmente da autoria de Arcénio de Carpo, denuncia-se a corrupção, em tom muito próximo do manifesto político:

O povo não pode, não deve pagar mais impostos, enquanto se não liquidarem as responsabilidades dos empregados de fazenda que transformaram a administração do paiz n’uma sociedade anonyma para exploração do povo.

Assistimos ao espectáculo das syndicancias e abusos confessados, sem que da parte da autoridade se levante um exemplo de moralidade, sem que apareça um homem, uma energia, uma vontade que nos levante da terrível prostração em que nos achamos²⁰⁵.

Neste mesmo jornal, no número 206, publicado em 14 de Junho de 1894, uma adaptação da *Marselhesa*, da autoria de Teixeira Bastos, dá-nos conta da identificação ideológica de alguns membros da elite intelectual luandense com os ideais liberais que inspiraram, primeiro, o liberalismo monárquico e, mais tarde, o republicanismo, tendo como pano de fundo os princípios orientadores da revolução francesa.

Embora não existam dados que permitam identificar, com clareza, qual o grau de envolvimento da elite intelectual luandense nas associações maçónicas, introduzidas em Angola por volta de 1860, sabe-se que estas eram constituídas, maioritariamente, por “comerciantes, agricultores, advogados, médicos, funcionários públicos, militares e empregados do Banco Nacional Ultramarino”²⁰⁶. Embora a Maçonaria tenha aí desempenhado uma actividade irregular durante os finais do século

²⁰⁴ *O Echo de Angola*, (Principal redactor-proprietário, Innocêncio Mattoso da Câmara), n.º 4, Loanda, 3/12/1881, p. 2.

²⁰⁵ *O Futuro D’Angola*, (Redactor Principal, Arcenio de Carpo), n.º 106, Loanda, 14/6/1894, p. 1.

²⁰⁶ Castro Lopo, *id.*, pp. 51-56.

XIX, alguns ideais maçónicos, terão também inspirado os intelectuais que pugnavam pela justiça e pelo progresso das colónias, bem como pelo direito à igualdade entre naturais e portugueses, no acesso a cargos públicos²⁰⁷.

Segundo Oliveira Marques e Joel Serrão, a Maçonaria terá organizado, desde o século XIX, em Angola, “um associativismo integrador de europeus e de alguns africanos, preconizando, através da educação, a defesa dos ideais republicanos do Progresso, da Igualdade e da Justiça”²⁰⁸, sendo também responsável pelo financiamento de grémios e clubes que promoviam a educação, ao mesmo tempo que serviam como grupo de pressão na defesa desses ideais, por vezes inspirados por grupos maçónicos estrangeiros, como o Grémio Salvador Correia, ligado à franco-maçonaria²⁰⁹. A apropriação da maçonaria, por parte dos africanos, implicará a sua renomeação para Kuribeka que, segundo Castro Lopo, significa “exibir”, relacionando-se deste modo com a estratégia de afirmação dos naturais.

Nos jornais publicados tanto no primeiro período como no segundo, a par das notícias, figuram textos literários propriamente ditos e crónicas, diários ou relatórios de viagem pelo interior de Angola. Num desses relatórios de viagem, o do Governador-Geral General Adrião Acácio da Silveira Pinto, publicado no número 204 do *Boletim Oficial*, inclui-se um soneto panegírico da autoria de Bernardino da Costa Ferreira.

No número 600 do mesmo *Boletim*, de 28 de Março de 1857, publicou-se a tradução do relato da viagem de Livingstone através do vale do Zambeze, e foi da oficina tipográfica deste jornal que saiu o primeiro livro de poemas publicado por um autor angolano, *Espontaneidades da Minha Alma*, de José da Silva Maia Ferreira, que além de ter escrito este volume, também colaborou no *Boletim Oficial* n.º 208, de 22 de

²⁰⁷ Em 1903, surgirá *A Defesa de Angola*, jornal dirigido por Sebastião Magalhães Lima que, em 1907, se tornará grão-mestre do Grande Oriente Lusitano.

²⁰⁸ Oliveira Marques e Joel Serrão, *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Africano 1890-1930*, Vol. XI, Lisboa, Estampa, 2001, pp. 407-408.

²⁰⁹ Castro Lopo, *id.*, pp. 54-55.

Setembro de 1849, com dois poemas panegíricos, um em louvor do Príncipe D. Pedro, por altura das comemorações do seu aniversário, e outro em louvor do Governador-Geral Silveira Pinto.

Sobressaiu ainda, no jornalismo angolano da segunda fase, o advogado português e autor de *Nga Muturi*, novela sobre os costumes africanos, Alfredo Troni, criador de três periódicos: o *Jornal de Loanda*, fundado em 7 de Julho de 1878, o *Mukuarimi*, cuja data de fundação se desconhece e *Os Concelhos de Leste*, fundado em 1 de Maio de 1891²¹⁰. É ainda da sua autoria, segundo Mário António, a primeira crítica literária, feita no *Jornal de Luanda*, 30 anos depois da publicação de *Esportaneidades da Minha Alma*. Curiosamente, Alfredo Troni considera os versos “mediócras [...] palidíssimo reflexo da compilação de poesia denominada *O Trovador*”²¹¹, que corresponde apenas “a um dos momentos do Romantismo Português”²¹².

Outros grandes nomes cuja obra já foi alvo de aprofundados estudos, e que se notabilizaram nesta época, são Joaquim Cordeiro da Matta, Pedro Machado e Pedro da Paixão Franco. O primeiro, por vezes considerado “pai da literatura nacional angolana”²¹³, poeta, romancista, historiador, filólogo, pedagogo e autor de trabalhos etnográficos, colaborou n’*O Arauto Africano* e n’*O Pharol do Povo*, além do *Almanach de Lembranças*²¹⁴.

O segundo notabilizou-se pela poesia e pela publicação do romance *Scenas d’África*, primeiro na *Gazeta de Portugal* e depois, em 1907, em folhetim, no jornal *O Angolense*. Do terceiro, conhece-se a polémica que o opôs a Velasco Galiano, Castelbranco e Silvério Ferreira, a propósito de um artigo d’*O Angolense*, no qual colaborava, recriada nas páginas de *História de Uma Traição* (1911), e o seu contributo na pu-

²¹⁰ *Id.*, pp. 35-39.

²¹¹ Alfredo Troni, *Apud*, Mário António Oliveira, *id.*, p. 24.

²¹² Mário António F. Oliveira, *id.*, nota de rodapé, p. 24.

²¹³ *Id.*, p. 85.

²¹⁴ Carlos Ervedosa, *id.*, pp. 31-33. Veja-se também o estudo a ele dedicado por Mário António, in *A Sociedade Angolana do Fim do Século XIX e Um Seu Escritor*, Luanda, Ed. Nós, 1961.

blicação de *Luz e Crença* e *Ensaio Literários*. Estas últimas, segundo Mário António, terão sido as “duas únicas publicações que no início do século manifestaram as tendências literárias da sociedade crioula”²¹⁵.

Além de notícias, de maior ou menor carga figurativa, consoante o entusiasmo retórico ou a veia poética dos autores, nos jornais mencionados, entre outros, encontram-se, à semelhança do que se verifica no *Boletim Oficial*, publicações ocasionais, frequentemente “A Pedido”, de poemas avulso, cujos autores ora se identificam completamente, ora se ocultam em pseudónimos ou em simples iniciais. Além destas publicações esparsas, de temáticas diversas e carácter umas vezes panegírico outras caricatural, o género textual mais profícuo terá sido o folhetim. A partir de certa altura, já poucos jornais dispensavam essa secção em rodapé, com textos de vária índole, desde romances a crónicas em prosa poética ou em verso, nos quais os autores davam largas à sua imaginação criativa ou acutilância satírica.

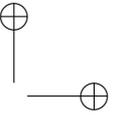
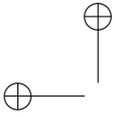
Por vezes, esta acutilância dava origem a “consequências” inesperadas, como o caso relatado por um leitor, em “Carta à Redacção” do semanário *A Civilização da África Portuguesa*, leitor que teria sido confundido com o autor de uns folhetins arrasadores e, por via desse facto, sofrido na pele a reacção do leitor incomodado:

Eu, senhor redactor, – homem tão tolerante, [...] creatura tão pouco ambiciosa, [...] homem retirado n’um recanto da nossa aldeia, – e poupado até o extremo de, redusindo-me aos *artigos*, julgar a *preposição* uma coisa inutil, e não usar já da *conjunção*, – acabo de ser indecorosa e infamemente provocado, calumniado, ameaçado.

Pois não se me attribuem dois, tres, ou não sei quantos maldictos folhetins, que no seu periodico só agora sei que appareceram?

E esta? ... sr. Redactor!... – Eu!... auctor de folhetins, [...]

²¹⁵ Mário António F. Oliveira, *Para uma perspectiva crioula da Literatura Angolana – História de uma Traição*, Sep. da revista *Ocidente*, vol. LXXXII, Lisboa, Tip. da Ed. Império, 1972.



Vinha eu, hontem, 26, recolhendo-mo [sic] da travessa do Cotovello, para a calçada da Cara, [...] quando de cara dou tambem com um sujeito, estreito e comprido como um safio, vestido todo de preto, bigodinho retorcido, e chaile-manta, que salta sobre mim, lesto e avido como gato em jejum sobre uma posta de goraz, e fila-me, e sacode-me tres vezes pelas asas da casaca, e rebomba-me, como quatro trovões, [...]: – *Até que te encontrei, tractante!*

Quiz gritar; mas não poude, gelado e asphixyado pelo terror.

Quando recobrei o animo, tinha nas unhas, em vez da bengalla, – que com o susto me cahira das mãos, – uma carta com esta *adresse*: “*senhor Zacheu Viviano Pandora.*”

Era evidente para mim: encostei-me a uma parede, abri; li.

Horror!

Disia assim:

“A Zacheu, folhetinista.”

“És tu mesmo, sei-o já pela polícia hespanhola, – és tu, patife, biltre, Tartufo, Scapin...” (seguiam-se a estes adoraveis qualificativos, duas paginas, em letra miudinha, de ephitetos hediondos, proprios de certos paschoaes), “és tu mesmo o miseravel auctor de umas diatribes aos narises e calvas”.

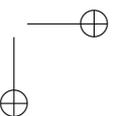
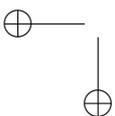
Aqui d’el-rei, sr. Director!

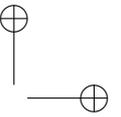
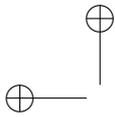
Invoco as leis da imprensa.

Declarae que estou calumniado, que não sou o auctor destes perigosos e abominaveis escriptos.

Salve-me, sr. Redactor, – salve o ultimo dos Zacheus Vivianos Pandoras: olhe, que ainda não tenho assegurado a minha successão; e não deve perder-se uma raça de homens como este. Faça o que lhe peço, que prometto favorecel-o nas primeiras eleições com todos os cabos da minha freguesia²¹⁶.

²¹⁶ *A Civilização da Africa Portuguesa*, (Director político – Urbano de Castro), n.º 101, Loanda, 22/10/1868, p. 2.



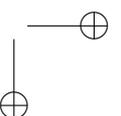
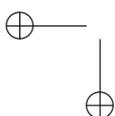


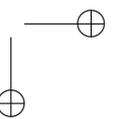
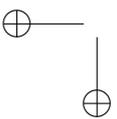
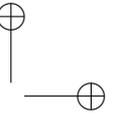
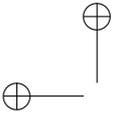
Apesar do panorama exposto, ainda se fazia sentir, em 1886, a necessidade de uma publicação periódica dedicada exclusivamente à literatura. Surgiria então, nessa data, o jornal mensal *O Serão* – literário, noticioso e charadístico, dirigido por Álvaro Gonçalves Lima –, juntando-se, nos objectivos, ao *Almanach de Lembranças*, de periodicidade anual, que já incluía participações de autores africanos desde 1851. No editorial d’*O Serão*, expõe-se o objectivo de praticar a literatura como “agradável e inofensivo passatempo que abrevie e torne suportáveis estas longas e enfadonhas noites”²¹⁷.

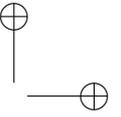
No século seguinte, adensar-se-ão, como observámos no início deste trabalho, as preocupações em torno da necessidade de instrução pública, e as reivindicações dos naturais continuarão a fazer-se ouvir, quer através do jornalismo que, a partir de 16 de Agosto de 1923, com a fundação d’*A Província de Angola*, entrará no seu terceiro período²¹⁸, quer ainda através da colectânea *Voz de Angola Clamando no Deserto* (1901), até se tornar uma actividade quase clandestina, na sequência das restrições à liberdade de imprensa impostas no primeiro governo de Norton de Matos, a partir de 1921.

²¹⁷ Carlos Ervedosa, *id.*, p. 37.

²¹⁸ Castro Lopo, *id.*, p. 19.







A conquista da cidade na narrativa de Luandino Vieira

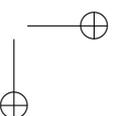
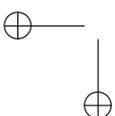
Carla Ferreira

“Mudaram, assim, a nossa biblioteca, a nossa enciclopédia, os nossos mapas, os nossos «programas» e eventualmente as nossas axiologias ética, estética, ou ideológica, ou aspectos delas; o tempo que passou entre as duas leituras não é um tempo vazio ou imóvel, é o tempo histórico”

Manuel Gusmão, “Da Literatura Enquanto Construção Histórica”,
in *Floresta Encantada*, p. 204

1. Moldura funcional

Constitui objectivo deste trabalho proceder a uma abordagem das configurações assumidas pela temática do espaço urbano nas narrativas breves de Luandino Vieira, incluídas nas obras *A Cidade e a Infância*



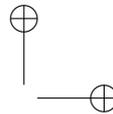
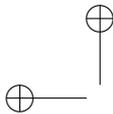
e *Vidas Novas*²¹⁹. Para tornarmos o *corpus* suficientemente representativo, faremos incidir o nosso trabalho nos textos “Encontro de acaso”, “Fronteira de asfalto”, “A cidade e a infância”, “Despertar” e “O fato completo de Lucas Matesso” e “À espera do luar”.

Um outro aspecto que condiciona o sentido da nossa leitura deriva da própria forma de indagação dos textos. Interessa-nos orientá-la, em sentido experimental, para os pressupostos de um trabalho, de âmbito escolar, no horizonte das Literaturas de Língua Portuguesa no seio do terceiro ciclo do Ensino Básico e no Ensino Secundário, nas modalidades previstas nos respectivos programas de Língua Portuguesa e Português. E, uma vez que a Instituição concede aos docentes das disciplinas de Língua Portuguesa e de Português a possibilidade de trabalharem o universo das Literaturas de Língua Portuguesa, justifica-se o desafio de uma abordagem que associe o objectivo do desenvolvimento do gosto de ler à descoberta destas literaturas.

De entre os argumentos em favor desta orientação, parece-nos importante, com efeito, destacar os que, na perspectiva da motivação dos alunos, assumem maior relevo na actividade de descoberta que estas literaturas proporcionam, descoberta do Outro, da Língua e de Si. Entendidos no sentido da interactividade entre leitura e texto, concorrem certamente para uma renovação da vitalidade daquelas disciplinas. Assim enquadrados, e analisados na perspectiva temática adequada à finalidade indicada, os textos podem ser tomados por instrumento valioso no desenvolvimento dos objectivos consagrados àquelas disciplinas, com particular relevo no respeitante à consciencialização da “vivacidade plástica da língua portuguesa”²²⁰. A partir desta base pode-se conjecturar a possibilidade de abertura a outros mundos possíveis que nestas literaturas se representam, bem como a apreensão da diversa ri-

²¹⁹ O corpus desta reflexão será composto pelas seguintes obras do autor: José Luandino Vieira, *A Cidade e a Infância*, 2.^a ed., Lisboa, Edições 70, 1978; *id.*, *Vidas Novas*, 3.^a ed., Lisboa, Edições 70, 1976.

²²⁰ Alberto Carvalho *et alii*, *Programa de Literaturas de Língua Portuguesa*, 12.^o ano, Ministério da Educação, disponível em www.dgidec.min-edu.pt.



queza cultural e humana das comunidades implicadas, das que lêem e das que se dão a ler.

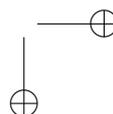
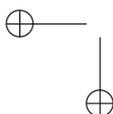
Pelas suas características estéticas e temáticas, que lhe facultam um específico lugar no contexto geral da Literatura Angolana e, por extensão, no conjunto das Literaturas de Língua Portuguesa, a obra de Luandino Vieira poderá ser considerada como exemplar enquanto parte integrante de um processo histórico e cultural que designamos de construção da identidade nacional.

Também o seu percurso biográfico²²¹, com especial relevo para os anos passados em reclusão, o empenho na luta pela libertação de Angola, e a sua evolução artística justificam, no contexto da aprendizagem da literatura no ensino Não Superior, um exercício de reflexão e análise sobre os seus textos. Para além de outros aspectos, podem constituir um pólo de atracção junto dos jovens alunos para o conhecimento de literaturas que, sendo estrangeiras, utilizam, recriando-a, a língua portuguesa e representam universos onde os portugueses foram actores.

Salientamos, pois, quanto aos objectivos enunciados, os planos temático e discursivo das obras de Luandino Vieira, pelo facto de mais directamente exprimirem a especificidade de lugar, ao mesmo tempo ético e estético, em sentido realista, como refracção dos mundos humanos envolventes e de uma vasta gama de problemas²²². Contudo,

²²¹ Embora tenha nascido em Portugal, em Vila Nova de Ourém, foi com seus pais para Angola com apenas três anos. Viveu e sentiu os contrastes resultantes de uma sociedade colonial existentes na cidade de Luanda e nos seus musseques. Ao contrário de muitos outros elementos da sua geração, Luandino não seguiu estudos universitários, tendo, logo a seguir à conclusão do sétimo ano do liceu, ingressado no mundo do trabalho. Grande parte da sua vida na fase criadora foi passada na prisão, nomeadamente em Luanda e no Tarrafal, onde esteve preso de 1961 a 1973, por envolvimento com o M.P.L.A. e onde escreveu parte considerável da sua obra. A cadeia, espaço vivido, foi, no entanto, motor de viagem pelo conhecimento, onde Luandino progrediu, tanto criativa como cientificamente, pelas leituras realizadas e diálogos com os companheiros que ali se encontravam.

²²² Maurice-Jean Lefebvre, *Estrutura do discurso da poesia e da narrativa*, Coimbra, Almedina, 1980: “[...] a obra literária é lugar de uma dupla intenção ou de um duplo movimento: um primeiro movimento que poderíamos dizer *centrífugo* e pelo



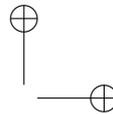
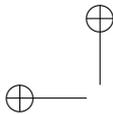
longe de serem obras que apenas representem os reflexos, de maneira mais ou menos directa, dos factos que compõem a realidade, os seus textos abrigam uma bem determinada idealização do mundo como real projectado, por meio da apreensão de uma visão da sua totalidade objectiva²²³.

Por norma, as narrativas de Luandino Vieira desenvolvem-se como refacção de um quadro epocal e social inteiramente marcado no plano político, facto que lhe confere uma especificidade muito própria no interior da ordem colonial portuguesa na sua fase derradeira, por isso num tempo de questionação que progressivamente se aprofunda. Daí que o autor e o seu discurso se coloquem no lugar de agenciamento do olhar privilegiado na leitura da realidade, dando-a a compreender através de uma escrita problematizante, como que fazendo da ficção um espaço de actualização crítica do universo humano contemporâneo do autor.

A realidade vivida, e diversamente representada nos textos, encerra uma atitude ideológica que, no plano discursivo, significa também um testemunho, declaração de princípio, de não-aceitação da sociedade colonialista. O autor refractado nos textos como que se dá então a ver num lugar de protagonista empenhado, atitude comum à generalidade dos intelectuais angolanos, com a missão de arauto das mensagens e do diálogo com a sociedade em que as mensagens circulam, de bandeira dos ideais nacionais vividos no tempo que oferece às obras o seu fundo de tempo histórico mais imediato.

qual ela se abre ao mundo exterior e aos seus problemas, e o visa pondo-lhe a questão da sua «realidade»; um outro movimento, agora *centrípeto*, que tende, pelo contrário, a fechar a obra sobre si mesma, a constituí-la como seu próprio fim e como seu próprio sentido, num esplêndido isolamento” (p. 14).

²²³ Georg Lukács, “Trata-se do realismo”, in João Barrento (org.), *Realismo, Materialismo, Utopia (uma polémica 1935-1940)*, Lisboa, Moraes, 1978: “A praxis literária de qualquer verdadeiro artista mostra a importância da totalidade objectiva no contexto social, assim como a «exigência da universalidade» necessária para a apreender realmente” (p. 40).



Desde a publicação de *A Cidade e a Infância* que a obra de Luandino se constituiu como um elemento integrador da identidade nacional, pois aí circulam já os valores do ideal de angolanidade²²⁴. Surgem, então, a partir desse momento, dados analíticos pertinentes para o estudo do conjunto da produção literária do autor, atendendo a que, segundo o próprio, “nenhuma estória é uma ruptura em relação às primeiras de *A Cidade e a Infância*”, pois “nas primeiras estórias já está tudo”²²⁵.

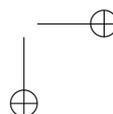
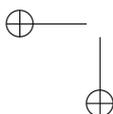
A experiência de vida do próprio autor, criado na cintura envolvente da cidade de Luanda, fornece-lhe pois o universo no qual se desenrolam as suas estórias. O mundo ficcional dos textos não pode deixar de contemplar o testemunho das alterações do espaço geográfico, social e humano sofridas pela cidade (Luanda), significativamente mais visível a partir da década de quarenta. O saber literário, sedimentado pela prática literária, converte-se em veículo do saber dizer (e fazer) político, apreendido pelo testemunho directo e expresso pela voz de um narrador surgido da vivência da experiência empírica.

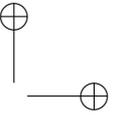
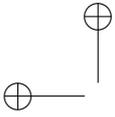
Sendo a sua escrita elucidativa do paradigma típico da representação do universo humano do musseque, realidade espacial específica da cidade de Luanda e, por isso, imbuído de verosimilhança ao ser representado na ficção, é importante fazer notar que “a fenomenologia das vivências dos autores constitui um dado da escrita da maioria deles, por fornecer um vigoroso conteúdo de imaginário pessoal”²²⁶, devendo

²²⁴ Temos em vista o conceito de angolanidade em José Carlos Venâncio, *Uma Perspectiva Etnológica da Literatura Angolana*, Lisboa, Ulmeiro, 1993: “Um sistema novo de significantes é a angolanidade, cujo substrato sócio-histórico é fornecido pelo colonialismo português, vector de integração das culturas africana e europeia. A angolanidade surge [...] vivendo numa certa instrumentalização do português por influência das línguas africanas” (p. 16).

²²⁵ Michel Laban, “Encontros com Luandino Vieira, em Luanda”, in AAVV, *Luandino, José Luandino Vieira e a sua obra (Estudos, Testemunhos, Entrevistas)*, Lisboa, Edições 70, 1980, pp. 9-82.

²²⁶ Alberto Carvalho, “A Discursividade da Narrativa de Luandino Vieira”, in Marília Mendes (ed.), *A Língua Portuguesa em Viagem*, Frankfurt am Main, Verlag Teo Ferrer de Mesquita, 2003, p. 166.





o leitor constituir-se numa atitude atenta a tal questão. Assim, pela abertura da escrita à historicidade e à sociedade da sua terra angolana, Luandino concretiza um dos objectivos que, na perspectiva dos seus testemunhos, devem orientar o trabalho do escritor – o despertar da consciência.

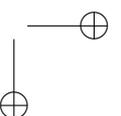
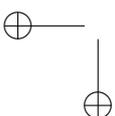
2. Vivência urbanas

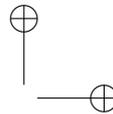
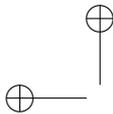
O universo urbano e, dentro dele, especificamente a cidade de Luanda, revela-se, como já o referimos, o lugar privilegiado e eleito pelo autor para a moldura espacial das suas narrativas, exprimindo a relação do homem com o seu meio ambiente e veiculando uma forma singular e específica de sentir um espaço partilhado. Ao seleccionar a cidade como cenário narrativo, o autor/narrador transmite o seu grau de atenção concedido ao mundo em geral²²⁷, exprime a relação do homem com o seu meio ambiente e veicula uma forma singular e específica de sentir um espaço partilhado por diferentes culturas – a africana (angolana) e a portuguesa.

Sendo ele próprio um espaço humano gerado pela indefinição, o universo urbano construído nas narrativas não se integra de forma inequívoca na cidade ou no campo, antes se deixa tocar pela evolução. Caracteriza-o a presença de uma conflituosidade gerada por duas culturas em confronto, conflitualidade apresentada na perspectiva angolana onde se baseia o discurso literário nacional, colocando-se como alternativa ao discurso literário colonial²²⁸. Concorrem para a especificidade deste discurso nacional, de tonalidade nacionalista, não só os conteúdos temáticos, de que a cidade constitui um núcleo, como também o seu estilo e a ideologia que o enforma.

²²⁷ Cf. Vítor Manuel Aguiar e Silva, *Teoria da Literatura*, Coimbra, Almedina, 1986, p. 165.

²²⁸ Inocência Mata, “O texto colonial: uma questão estético-ideológica”, *Silêncios e Falas de uma Voz Inquieta*, Lisboa, Mar Além, 2001, pp. 46-58.





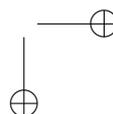
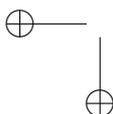
Em *A Cidade e a Infância*, a problemática centra-se na observação crítica do espaço, nomeadamente dos lugares que vão desaparecendo à medida que nasce uma cidade europeizada e descaracterizada, e na evocação nostálgica da infância. Já em *Vidas Novas*, o autor evidencia o processo evolutivo e renovador empreendido pelos angolanos, contribuindo, através do seu saber, enquanto escritor, para a identificação dos modos de construção da identidade nacional e de luta contra o destino imposto pela sociedade colonialista.

Na sua textualização, a cidade comporta uma certa ambiguidade, envolvida ao mesmo tempo pelo registo descritivo e pela observação interpretativa²²⁹. Deve-se por isso atender, no estudo da representação da cidade nas narrativas de Luandino Vieira, por um lado, à encenação da realidade material concreta e, por outro, a uma humanização que se sustenta das experiências do espaço vivido, a par das funções sociais que distinguem a tipologia espacial urbana, muito diversamente catalizadas nas estórias que povoam os textos²³⁰.

Nas narrativas de Luandino, a representação do espaço que nelas se reelabora concretiza-se, como se referiu, a partir do conhecimento e das vivências pessoais do autor, conotando o sentido da apreensão

²²⁹ Cf. Jean Rémy e Liliane Voyé, *A Cidade: Rumo a uma Nova Definição*, Porto, Afrontamento, 1997, p. 13.

²³⁰ Atentemos nos conceitos apresentados por Jean Rémy e Liliande Voyé, *Ibidem*: “Evocado de forma descritiva, o conceito de cidade organiza-se à volta de vários elementos. Evoca primeiramente uma certa densidade de habitat e uma dominância do construído sobre o não construído; ela é um espaço no qual a natureza se pode mais ou menos inscrever, mas que, em todo o caso ela não estrutura” (p. 14). “Além do mais esse espaço essencialmente construído articula-se mediante vários tipos de oposições: a oposição entre o interior e o exterior da cidade [...]; a oposição entre um centro [...] e bairros [...]; a oposição ainda entre espaços «privados» [...] e espaços abertos a todos e cada um” (p. 14). “A cidade surge desde logo como sendo uma unidade social que [...] desempenha um papel privilegiado nas trocas [...] e no processo de inovação” (p. 15). “Lugar a partir do qual se estrutura o campo das actividades sociais, a cidade também confere uma dimensão sistemática à cultura regional circundante; pode também, pelo contrário, ser, em certos momentos, um lugar de ruptura e de inovação” (p. 15). “Outra abordagem interpretativa centra-se na dimensão sócio-afectiva [...]” (p. 15).



face à evidente transformação dos lugares de vida infantil outrora feliz (tema aliás recorrente na obra do autor). É em torno do discurso testemunhal²³¹ sobre a transformação da cidade de Luanda, e consequente perda de identidade, que se desenvolverá grande parte da temática dos textos que elegemos para este nosso estudo²³².

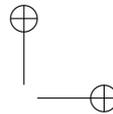
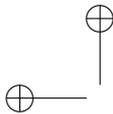
Admitimos que a cidade, para além de uma realidade em si mesma, se concebe nas narrativas de Luandino Vieira como um real idealizado pelo olhar de afecto, daí derivando, a nosso ver, um dos aspectos mais interessantes para a análise literária. Assim, sobre a base da sua concretude, a cidade será também, ou sobretudo, a experiência vivenciada de uma territorialidade humana que, presente na generalidade das histórias, se configura como uma temática recorrente, autenticadora. A narrativa ficcional indicia, afinal e também, a relação entre o homem

²³¹ Mário Pinto de Andrade, “Uma nova linguagem no Imaginário Angolano”, *Luandino*, Lisboa, Edições 70, 1980, pp. 219-227: “É num “musseque”, o do Braga, que Luandino Vieira passa a sua infância. A sua obra de ficção testemunha um conhecimento vivido do universo deste bairro periférico” (p. 221).

²³² Vários testemunhos demonstram a realidade factual acerca da evolução geográfica da cidade de Luanda: Orlando Ribeiro, *A colonização de Angola e o seu fracasso*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1981: “Como mudara Luanda! Quase uma metrópole de altas torres de cimento, um trânsito intenso, um núcleo branco que fazia lembrar mais Lisboa nova do que uma cidade africana [...]” (p. 25); “Uma arquitectura «colonial» e ecológica fora substituída por estruturas arrojadas e arrogantes, onde se empilham em prateleiras escritórios ou moradores – a sensoria da triunfante civilização de massa” (p. 26).

Ilídio do Amaral, *Ensaio de um estudo geográfico da rede urbana de Angola*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1962: “Luanda, que até 1938 conservou o aspecto de uma cidade antiga paralisada, que tinha um ar de decadência, é brusca e despertada dessa letargia, para se transformar na capital dinâmica e buliçosa, animada por ondas contínuas de imigrantes e actividades múltiplas” (p. 51).

Irene S. van Dongen, “Physical, Human, and Economic Setting”, *Portuguese Africa – A Handbook*, London, Pall Mall Press, 1969, pp. 1-28: “The capital city of Luanda, which almost doubled its population between 1950 and 1960, has long fulfilled the functions of the chief economic and social center of Angola. Luanda, with over 250.000 residents in 1960 and more than one-third of all Angola’s white and mestiço population, is easily the third largest city in the whole Portuguese community after Lisbon and Oporto” (p. 7).



e a evolução urbanística de Luanda, incidindo, como marca relevante, nos custos que tal evolução acarretou para os naturais de Angola²³³.

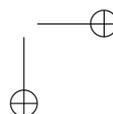
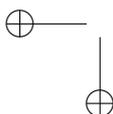
No plano conceptual (literário), pode-se assumir que a representação do espaço beneficia de uma valorização onde intervém, em termos gerais, a recriação simbólica de “espaces vécus, espaces momentanés, évanescents et strictement locaux, liés à des situations précises”²³⁴, mais ou menos repercutida, por elaboração do trabalho textual, num singular “équivalent textuel de l’espace vécu”²³⁵. Tendo agora em conta os destinatários desta experiência de leitura, acima referidos, de níveis etários mais jovens movidos por específicos interesses, sublinhamos o facto de numa literatura tão rica como a angolana (e africana, em geral) a cidade poder ainda implicar a ordem das referências metafóricas. Num primeiro plano evocador, assume particular relevo a expressão convival do imaginário infanto-juvenil, enquanto em outros planos se devem reelaborar abordagens de transposição para valores simbólicos, associados à ideia de cidadania, não alheados dos sentidos e funções de “transgressão”, “prisão” e “rua” como fronteira de interditos.

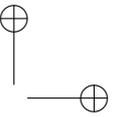
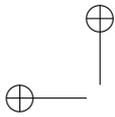
Nas narrativas *corpus*, a cidade configura-se como um espaço permanentemente actualizado pela memória. Circunstâncias do presente provocam, no narrador ou nas personagens, a evocação do tempo passado, do espaço vivido, como anotámos. Tal acontece desde a primeira narrativa de *A Cidade e a Infância*, “Encontro de Acaso”, em que o encontro entre o narrador/sujeito e o antigo chefe do bando de amigos da infância traz à memória esses tempos, escondidos por aspectos es-

²³³ Mário Pinto de Andrade, *Idem*: “[...] Luanda, cidade à medida da nação angolana, totalmente aberta aos novos ventos do mundo, capital administrativa, foi progressivamente envolvida por uma cintura de miséria, com os bairros a crescerem em número e população, segundo a vontade da colonização e imigração brancas. O povo chamou a estes bairros «musseque», o que, originalmente, designava simplesmente a areia avermelhada do terreno” (p. 221).

²³⁴ Frederik Tygstrup, “Espace et Récit”, *Littérature et Espaces*, Limoges, Pulim, 2003, pp. 57-63.

²³⁵ *Idem*, p. 60.





paciais. E este é exactamente um caso em que o dimensionamento do espaço surge filtrado pela visão evocadora do imaginário desse escalão etário, proporcionada pela aproximação entre os amigos de outrora, provocando no Eu/narrador o sentimento de nostalgia do tempo e da memória de lugares.

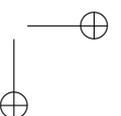
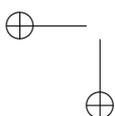
Caracterizados como espaços de concretização de sonhos e poderes imaginados, lugares como a “Grande Floresta”²³⁶ refiguram-se em centro do mundo e eixo crucial do tempo feliz. E é ao serem tocados pela subjectividade que os lugares da infância se tornam reveladores da memória afectiva e, através de uma utilização dos atributos do discurso infantil, povoados de imagens com contornos de grandiosidade.

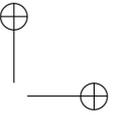
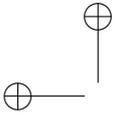
Por outro lado, quando trazido à actualidade pelo encontro cruel, o mundo da infância é também recordado com dor, mediado pela consciência da distância entre o passado, época do exercício do poder (ainda que imaginário) e da inocência, e o presente, tempo agora preenchido pela decadência e pela nostalgia. Mas em uns e em outros casos, da infância evocada prevalece o sentido partilhado da vivência, tocada pela solidariedade do grupo, indexada ao nós (passado) que se opõe à individualidade do Eu (presente), assim se resgatando os lugares antigos pela valorização afectiva, lugares que, por força também da alteração geográfica, já não existem no presente. Caracterizada de modo a expressar o seu efeito cruel, a transformação da cidade, devido à acção colonialista, evidencia então a ausência de espaços outrora amáveis, motivadores do imaginário infantil, repletos de convivialidade, hoje feridos de morte.

Na narrativa que dá o nome ao livro, “A Cidade e a Infância”²³⁷, o tempo juvenil surge na evocação da personagem Zito que, doente, recorda e reflecte sobre os sítios onde cresceu e que foram sendo progressivamente substituídos por lugares outros, devido à referida política de incremento colonialista. Organizando-se o espaço num sistema

²³⁶ Luandino Vieira, “Um Encontro de Acaso”, *A Cidade e a Infância*, 2.^a ed., Lisboa, Edições 70, 1978, pp. 61-66.

²³⁷ *Id.*, pp. 101-116.





que opõe o passado ao presente, deduz-se desse paradigma conflitual um jogo que confirma a correspondência entre passado, apreensão feliz de lugares-tempo de infância, enquanto no presente se inscreve o estranhamento e desconhecimento, sob o signo da falta de referentes de familiarização emblemática, a areia vermelha da rua, o edifício do Lima e o Musseque do Braga (substituído pelo limpo e luminoso Bairro do Café).

A memória de Zito vem a constituir, assim, o lugar de inventário dos conteúdos do musseque autenticador, lugar de brincadeiras, de familiaridade e de aprendizagem no contacto com as histórias contadas pelo pai, representativas da tradição oral por todos respeitada. Se, na sua consciência floresce a tristeza desta realidade actual, deve-se reconhecer na substituição da areia vermelha dos caminhos pelo asfalto das ruas o principal marcador dos novos tempos colonialistas.

3. Simbologias/Transgressões

Por ser tida por prisão, a cidade identifica-se nos textos “A cidade e a infância”²³⁸ e “Encontro de acaso”²³⁹ com os espaços de conotação disfórica, vazios do afecto sentido nos tempos de outrora. Mas, embora objectivamente espaço de privação de liberdade, a prisão é também um motivo de descoberta, de reflexão sobre a realidade e de despertar da consciência. Tal sucede com a personagem do conto “Despertar”²⁴⁰, que considera a privação “de grande utilidade”²⁴¹, tendo nas “noites de intensa vigília”²⁴² readquirido a auto-confiança e o reconhecimento de que “o caminho não estava irremediavelmente escuro”²⁴³.

²³⁸ *Id.*, *ibid.*.

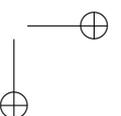
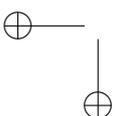
²³⁹ *Id.*, pp. 61-66.

²⁴⁰ *Id.*, pp. 69-75.

²⁴¹ *Id.*, p. 75.

²⁴² *Id.*, *ibid.*.

²⁴³ *Id.*, *ibid.*.



Assim vivida, a prisão assume uma conotação simbólica de lugar de oportunidade de aprendizagem e maturidade, subvertendo a sua disfórica finalidade primordial. Local de todas as negações²⁴⁴, a prisão é recuperada para uma função positiva, como elemento que contribui para a aprendizagem para a vida, em proveito do sentido da libertação a que leva o processo de conhecimento e de regeneração durante o tempo de clausura.

Porém, em *Vidas Novas*, e sobretudo no texto “O fato completo de Lucas Matesso”²⁴⁵, a prisão assume uma dimensão especialmente violenta, de uma ilimitada agressividade e, por isso, a sua representação caracteriza-se pela subjectividade presente na visão do narrador ao avaliar estes processos. Não pretende o narrador descrever o espaço físico, mas sim valorizar as acções que nele decorrem, ostentando o seu carácter de agressividade, mediante metáforizações do tipo “rio de fogo”²⁴⁶ e “fogo de jindungo”²⁴⁷, ou ironizando em “o chefe a sorrir bondoso”²⁴⁸, duas maneiras de enunciar a violência exercida e vivida nas prisões em Luanda, também expressa de maneira crua em lexemas como “chicote”²⁴⁹, “apanhando”²⁵⁰, “bater”²⁵¹ e “berrar”²⁵².

O espaço funciona ainda como motivo de transgressão, através do fascínio que exerce sobre as personagens. Tal acontece com João Ma-

²⁴⁴ Florence Paravy, “Espace carcéral, espace littéraire”, *Littératures et espaces*, ibidem, pp. 149-155: “Ce qui caractérise le lieu carcéral, ce sont des structures spatiales et mentales absolument exceptionnelles qui placent l’individu dans ce qui apparaît souvent comme le lieu de toutes les négations: ni vie, ni mort, / mais une non-vie, dans un non-lieu et un non-temps” (pp. 149-150).

²⁴⁵ L. Vieira, “O fato completo de Lucas Matesso”, *Vidas Novas*, Lisboa, Ed. 70, 1976, 3.^a ed., pp. 111-138.

²⁴⁶ *Id.*, p. 128.

²⁴⁷ *Id.*, ibid..

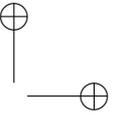
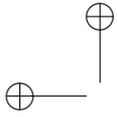
²⁴⁸ *Id.*, ibid..

²⁴⁹ *Id.*, ibid..

²⁵⁰ *Id.*, ibid..

²⁵¹ *Id.*, ibid..

²⁵² *Id.*, ibid..



tias Kangatu²⁵³, personagem que falha no cumprimento da missão que lhe fora designada, ao deixar-se deslumbrar pelo espaço da noite estrelada, esquecendo o discurso do velho Zuza e, assim, levado a morrer por imprevidência. De facto, João Matias, jovem corajoso e desejoso de colaborar na luta de libertação de Angola, e que, encarregado de entregar um pacote na praia, é avisado pelo velho Zuza dos perigos que correria se não realizasse a missão de acordo com as suas orientações. Mas João, não resistindo à paisagem da praia, à visão do céu e à música do vento, esqueceu, com um resultado fatal, os conselhos do amigo mais velho. E é esse o preço da luta em nome da libertação nacional.

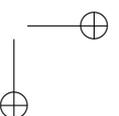
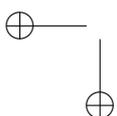
No texto, o léxico concorre de forma determinante para o relevo do papel assumido pelo espaço no destino da personagem, conferindo-lhe um efeito hipnótico que a leva a assumir uma atitude contemplativa que, como afirmámos, se revelou fatal. Representando desse modo o destino de João Matias, o autor contribui para o exercício de uma função formativa dos seus leitores, os de ontem e os de hoje, que se apoia na apresentação dos perigos envolvidos na adopção de atitudes transgressoras de um ideal colectivo.

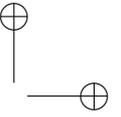
Uma outra configuração assumida pela representação do espaço nas narrativas de Luandino Vieira consiste na fronteira, com várias funções e níveis de sentido. Em “O despertar”²⁵⁴, a linha de fronteira, figurada na janela do quarto, ergue-se dividindo o mundo exterior do mundo interior, com uma conotação simbólica, presente já no título do texto, associada ao despertar da consciência para a realidade envolvente, e marcada pela distância apreendida entre a realidade e o ideal, entre a vida e o sonho.

Também a categoria temporal possui uma dimensão subjectiva simbólica, pois o presente/hoje estabelece uma fronteira entre a não-vida e a vida, apresentando duas diferentes visões e interacções da personagem com o universo. Mas, como já vimos, face a antagonismos a consciência revela-se apenas após a vivência na prisão. É, no entanto,

²⁵³ L. Vieira, “À espera do luar”, *id.*, pp. 25-41.

²⁵⁴ L. Vieira, “O Despertar”, in *A Cidade e a Infância*, *id.*, pp. 69-75.





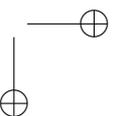
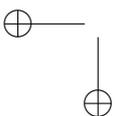
no conto “Fronteira de asfalto”²⁵⁵ que ocorre o melhor exemplo de conotação simbólica da figura de “fronteira”. Nele, a fronteira instaura a diferença entre os dois universos que num mesmo território se integram, o musseque e a sua vizinha cidade do asfalto, representados pelas personagens Ricardo, jovem negro, e Marina, criança branca, oriunda da burguesia portuguesa instalada em Luanda.

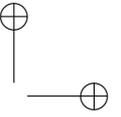
Embora pertencentes a campos distintos, em crianças fora-lhes possível construir a ponte da amizade, expressa no companheirismo e no percurso diário para a escola, consentido por todos. Chegados à adolescência, tal comunhão seria interrompida pela intervenção da mãe de Marina, obrigando a filha a desistir da amizade com Ricardo. A análise do título não deixa de sugerir a contextualização das categorias de espaço, a que se associam, na urdidura da acção, as conotações de referência ideológica. Ao signo “fronteira” aderem, de modo evidente, as interferências que o contexto fornece sobrecarregadas de valor ideológico e económico na demarcação de dois mundos.

De facto, existe no texto uma fronteira que institui a divisão entre dois universos antitéticos, em relação metonímica, distantes nas vivências das duas personagens: Ricardo pertence ao universo africano, ao musseque, de terra vermelha e Marina ao universo europeu, no texto, separados pela rua asfaltada, colocando de um lado as casas de pau-a-pique do musseque e do outro as vivendas dos brancos.

Elemento civilizacional europeu, o elemento asfalto, visa uma representação que associa os valores metafórico e metonímico à coordenada temporal. O “asfalto” remete a sua significação para o espaço colonizador e para o tempo histórico, onde deixou de existir uma salutar convivência entre negros, mestiços e brancos, restando o constrangimento e separação, embora todos presentes no mesmo território. Assim, a divisão interna da cidade entre universos distintos acentua a ruptura social e a supremacia aparente do mundo branco contra os valores representados pelo espaço do musseque.

²⁵⁵ L. Vieira, “Fronteira de asfalto”, *id.*, pp. 89-97.





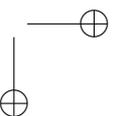
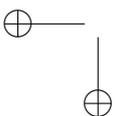
No texto, o tempo histórico é vivido e apreendido pela angústia de Ricardo que não resiste às contradições do mundo colonial, de uma infância feliz que deu lugar à falta de espontaneidade no relacionamento humano. O percurso realizado diariamente na infância antes da instituição da fronteira é, pela simbologia de que se reveste, a um tempo, material e espiritual, objectivo e subjectivo. Funcionalmente convertido em muro-fronteira, torna-se um operador de dicotomias ao longo do texto, tais como:

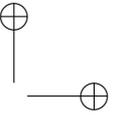
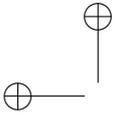
tempo infantil vs mundo adulto, inocência-ingenuidade vs consciencialização,

felicidade vs amargura, cumplicidade vs hostilidade, igualdade vs diferença²⁵⁶.

Com a aceção de fronteira, introduzida pelo mundo branco, a viagem/percurso de Ricardo na travessia da rua asfaltada valoriza-se por notabilizar a separação entre o musseque/negro e a cidade/branca. Valorizada a rua com o estatuto de fronteira, a sua travessia sem salvo-conduto corresponde a uma transgressão num contexto que se avalia pela natureza da consequência punitiva. Sendo mortal a punição, como na história, o contexto revela contornos de radical agressividade repressiva.

²⁵⁶ Alberto Carvalho, “A Discursividade da Narrativa de Luandino Vieira”, *id.*: “[...] no tempo histórico representado a rua desempenha a função de barra (Lacan) de um interdito «intransponível». Espaço por definição polissémico, ele é antes de mais um caminho transitável de percurso que, depois, também funciona como lugar de travessia condicionada, como filtro regulador de relações, umas devidas, outras permitidas e outras ainda interditas entre dois mundos distintos, o dos negros, no musseque, e o dos brancos, no bairro residencial” (p. 167).





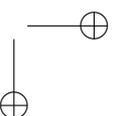
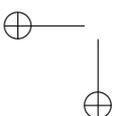
4. Musseque/Valores

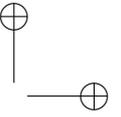
O facto de ser um espaço da infância e de ingenuidade valorizadas nos textos, o musseque agrega igualmente a qualidade de espaço de carácter aculturante, de tipo “iniciático”. Nele circulam valores que repercutem os ecos da cidade e valores que conservam substâncias tradicionais, de hábitos e de sabedoria popular, veiculadas pelos mais velhos. Em muitos textos de Luandino Vieira, cabe a Don’Ana a função de veículo das histórias de Luanda antiga, de uma cidade que “já morou no Makulusu e no Braga”²⁵⁷, recolhidas da experiência de vida e da actividade de quitandeira.

As histórias de Don’Ana veiculam essencialmente a vivência de um tempo que já não existe e de um espaço alterado, agora apenas subsistente na ordem dos discursos, mas também valendo como memória e testemunho oral, incumbidas da sabedoria gerontocrática de outros tempos. Incluída nos textos de Luandino Vieira, Don’Ana confere-lhes um timbre de autenticação ao serviço da função pedagógica que se dirige aos mais novos para os fazer viver a cidade de Luanda e determinados bairros cenários de uma história (História) feliz, como o Makulusu e o Braga.

Mas, em *Vidas Novas*, a figuração do espaço modifica-se, adquirindo o musseque uma significação, de lógica narrativa, de confrontação. Não será, decerto, alheio a esse facto o tempo histórico da história se situar imediatamente após a eclosão da luta armada pela independência de Angola, assim como as circunstâncias de produção da obra, no tempo em que o Autor se encontrava detido na prisão. O musseque, local de residência do povo, conquista nas narrativas de *Vidas Novas*, uma nova dimensão ideológica. O tempo de presente é o que oferece o registo de todos os contos da referida obra e, em prejuízo da catalisação

²⁵⁷ L. Vieira, “Bebiana”, *Id.*, pp. 117-125.





espacial, é o eixo da narrativa que se encontra valorizado para conferir à acção das personagens o máximo relevo.

Assim, a representação do espaço nos textos de *Vidas Novas* torna-se claramente secundária em favor da actancialidade onde, por definição, se concentra o fazer que se identifica com o empenhamento ideológico. Enquanto espaço de confrontos, de invasão, gerador de medo e insegurança, o musseque mostra-se agora dependente do efeito de sugestão, colocando em evidência o temor das populações ameaçadas pelas incursões dos jipes da autoridade. Representativos da superioridade das forças policiais, os jipes simbolizavam, por força da sinédoque, o contraste entre a força bruta e a fragilidade das construções onde o povo mora²⁵⁸.

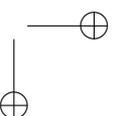
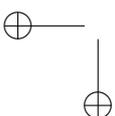
Aprender o espaço, quer pela vivência, quer pela observação, é o meio por que as personagens acedem à consciência da situação sob o regime colonial, consciência que se torna o embrião da necessária acção revolucionária. Mais do que por discursos de consciencialização, é do ambiente opressivo vivido pelas personagens que surge a consciência, primeiro grau na escala de um percurso activo²⁵⁹, que se orienta para a luta revolucionária.

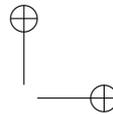
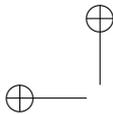
Como sugerimos, um dos factores relevantes na análise da obra literária de L. Vieira prende-se com a data da sua escrita e do contexto que enforma os textos. No caso de *A Cidade e a Infância*, as estórias foram escritas entre 1954 e 1957, época de consciencialização em ordem a um sentimento nacional, enquanto os textos de *Vidas Novas* se encontram já balizados pela época de luta activa, cerca de 1962.

São notoriamente as circunstâncias externas, e não a livre criatividade ficcional, que comandam a ordem da escrita, submetida aliás na segunda obra do *corpus* à necessidade de circulação da mensagem da construção de um ideal que afirmasse os valores nacionais, afirmativa

²⁵⁸ L. Vieira, “O Feitiço no Bufo Toneto”, *Vidas Novas*, *id.*, pp. 61-90.

²⁵⁹ Alphamoye Sonfo, “Le roman: Essai d’esthétique romanesque”, *Colloque sur Littérature et Esthétique Negro-Africaines*, Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1979: “[...] les étapes de lutte révolutionnaire: la prise de conscience, la création du parti clandestin, la lutte et la défaite, l’espoir” (p. 149).





de uma ideologia de funcionalidade urgente²⁶⁰. Sem por isso prescindir da dimensão artística, a sua obra assume assim uma função prática e social²⁶¹ seguindo exactamente a cadência política do seu tempo. Encontram-se, de facto, nas duas obras em estudo conjuntos de valores ideológicos latentes no tecido narrativo, visíveis na organização segregadora do espaço, nas temáticas emergentes e nos discursos que as materializam. Daí que a principal mensagem narrativa fique enformada de uma ideologia arreigada aos valores da identidade nacional, sustentada por textos que têm por intencionalidade a eficácia e o comprometimento epocal.

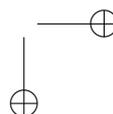
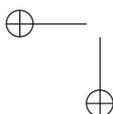
Constrói-se a afirmação de tais valores por via de vários elementos e níveis das narrativas: as temáticas reiteradas, os discursos recuperadores de tradições orais, a ancoragem a determinados mundos de referência positiva, bem como a linguagem do narrador e das personagens no horizonte de um novo paradigma, destinado a minar por dentro a linguagem em português padrão. Os temas mais salientes dos textos demonstram a preocupação a respeito de um mundo que não deixa de se inscrever em filigrana nas estórias, como no caso de “Faustino”, informando a esse propósito o narrador que “esta história eu vi mesmo, outra parte foi ele mesmo que contou”²⁶².

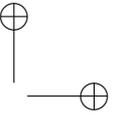
A literatura configura, em Luandino Vieira, um espaço de circulação da ideologia nacional, como acabamos de ver, na tessitura narrativa do novo discurso literário. No entanto, algumas estórias, nomeadamente em *A Cidade e a Infância*, não deixam de intertextualizar,

²⁶⁰ Maurice-Jean Lefebvre, *id.*: “Qualquer narrativa só é compreensível a partir de uma ideologia (um conjunto de valores) na qual se apoia, que confirma ou que contesta [...] as acções e as personagens podem ser mais ou menos reveladoras ou comprometidas. A ideologia pode ser francamente denotada ou simplesmente conotada” (p. 226).

²⁶¹ Eduardo Prado Coelho, “Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade e estruturalismos”, in *Estruturalismo*, Barcelos, Portugal, 1968: “[...] definiremos ideologia como um tipo de conhecimento onde predomina a *função práctico-social*, dada a necessidade de dar aos homens uma visão do mundo que permita a integração social” (p. XX).

²⁶² L. Vieira, “Faustino”, *A Cidade e a Infância*, *id.*, pp. 137-145.





ou apenas sugerir, informações estéticas e discursivas oriundas do movimento literário do Neo-Realismo²⁶³. Uma literatura define-se como nacional pelo modo como naturaliza, recriando, em sentido nacional, os elementos oriundos de todas as literaturas do mundo.

Notas finais

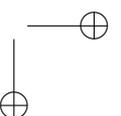
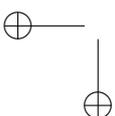
O discurso literário concretizado pelo autor, como verificámos, ao enraizar-se no real angolano e ao evocar, nos mundos narrativos, o universo vivido pelo povo, pode ser gerador de um efeito de solidariedade e proximidade entre a figura do autor e o homem comum, passando a mensagem da necessidade de acção e de todos os homens se constituírem como sujeitos na luta nacional²⁶⁴.

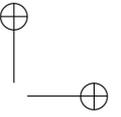
A obra de Luandino sugere, como tentámos demonstrar, um percurso de análise enriquecedor para os alunos dos ensinos básico e secundário, nomeadamente no entendimento do espaço urbano enquanto:

i) universo de experiências vividas que se caracterizam pela sua diversidade;

²⁶³ Cf. Carlos Reis, *O Discurso Ideológico do Neo-Realismo Português*, Coimbra, Almedina, 1983: “[...] três características fundamentais [...] subjacentes a toda a prática literária informada pelos princípios neo-realistas: o privilégio de temas do contemporâneo do escritor, mesmo que esse privilégio implique a reconstituição dos cenários históricos que antecederam o presente; a valorização de uma representação de tipo dinâmico, adequada, como tal, a seguir a transformação do homem concreto / projectado para um futuro que beneficie dessa transformação; a subordinação da dinâmica referida a procedimentos de natureza dialéctica [...]” (pp. 40-41).

²⁶⁴ Étienne Balibar e Pierre Macherey, “Sobre a Literatura como Forma Ideológica”, in Maria Alzira Seixo (Dir.), *Literatura, Significação e Ideologia*, Lisboa, Arcádia, 1976: “E qual é o efeito do texto literário [...]? É provocar outros discursos ideológicos, que podem eles próprios, na devida altura, ser reconhecidos como literários, mas que são, a maior parte das vezes, «simples» discursos estéticos, morais, religiosos e políticos, onde se realiza a ideologia dominante. Podemos dizer, portanto, que o texto literário é o operador de uma reprodução da ideologia no seu conjunto” (p. 48).



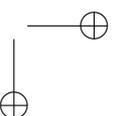
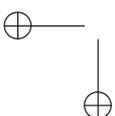


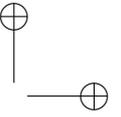
ii) espaço de concretização de aprendizagens, quase sempre resultantes do sacrifício do interesse pessoal e individual em nome de um ideal comum;

iii) meio de abertura à novidade, trazida pelos espaços representados, pela linguagem e pela compreensão da riqueza linguística e da significação estética do português;

iv) lugar de circulação de mensagens, evidenciando-se a importância que a linguagem e a literatura podem assumir em contextos históricos diversos e

v) elemento onde se valoriza a experiência e o saber dos mais velhos.





Imagética surrealista na poesia de Birago Diop

Marisa Salvador

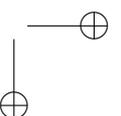
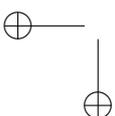
À memória de meu Pai,
que nunca nos enganou...

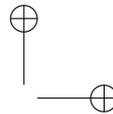
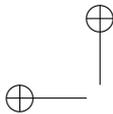
“A África é o último continente surrealista”

Mário Cesariny, 1985, p. 283

Segundo uma asserção de Mário Cesariny de Vasconcelos, “[p]ode-se ser surrealista sem se ter lido Breton. Pode-se ler Breton e não se ser surrealista. Pode-se ser surrealista e não se ser, realmente, mais nada”²⁶⁵. Falarmos de surrealismo, e, note-se, não do movimento surrealista, num autor senegalês, poderá parecer, logo à partida, a junção problemática de duas posições antagónicas, apesar de Birago Diop ter

²⁶⁵ Mário Cesariny, *as mãos na água a cabeça no mar*, 2.^a ed., Lisboa, Assírio e Alvim, 1985.





realizado a sua formação académica (científica) em França e de ter, mais cedo ou mais tarde, por envolvimento no meio africanista de Paris, contactado de perto com o ambiente surrealista.

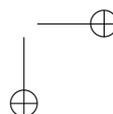
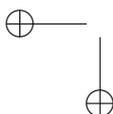
A pergunta que se impõe é a do que é que existe de surrealista em Birago Diop? A resposta iremos tentar abordá-la ao longo deste breve texto. Birago Diop, nascido em 1906, morreu em 1989, no Senegal. Visivelmente influenciado por poetas franceses do final século XIX, como Verlaine ou Baudelaire, Diop faz da sua poesia uma busca do *negro* em todas as suas dimensões existenciais, em busca, sobretudo, do *lugar do negro no(s) mundo(s)*, imagem que irá reger toda esta obra poética.

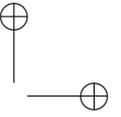
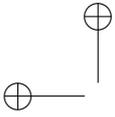
É mediante a figuração imagética, materializada pela analogia, que o poeta nos confronta com uma realidade interior, reelaborada pela ficção com recurso às tradições africanas. De facto, a alusão permanente ao *negro* torna-se uma espécie de processo de redenção, ou de caminho salvífico para que o negro possa ascender à imagem plenamente realizada da sua tradição, a qual lhe foi vedada pela colonização europeia:

La définition de la Négritude semble balancer entre deux interprétations antinomiques, l'une mythique, l'autre idéologique. La première revendique avec la redécouverte du passé antécolonial, la pérennité des structures de pensée et d'une explication du monde mises à jour dans un effort de retour aux sources qui signifie la revitalisation du temps cyclique perturbé par l'intervention du temps linéaire occidental, l'autre propose des schémas d'action, un mode d'être noir et d'imposer une Négritude agressive au Blanc, en fonction de situations historiques, psychosociologiques, etc., communes à l'ensemble des Noirs colonisés²⁶⁶.

Nesse sentido, o conceito de negritude assume em Diop a primeira corrente avançada por Lecherbonnier, a da revitalização do tempo cí-

²⁶⁶ Bernard Lecherbonnier, Gérard Durozoi, *O surrealismo*, Coimbra, Almedina, 1976, pp. 26-27.





clico, uma vez que os ancestrais africanos não morrem, mas sobrevivem ao tempo cronológico, através do sonho e do sono original cíclicos, na perenidade do mundo envolvente. A face dos antepassados, dos ancestrais, torna-se, assim, um potencial renascer do negro, que culmina em Birago Diop no poema “Espoir”:

Le Rêve s'enfuit qui paraissait réel
Et le Silence pesant trouble l'Âme
Qui dormant du long Sommeil originel
Pensait y trouver un suprême Dictame.

Le Feu sacré s'allume et jette la Flamme
Subtile qui brûle le Sang essentiel.
Le Voile se déchire, le Corps se pâme
L'œil un soir aperçoit l'Immatériel.

Les Morts ont gémi sous le Poids de la Terre
Et l'Âme peureuse sondant le Mystère
Tressaille et pleure à l'irrésistible Appel;

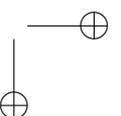
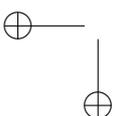
Mais dans le Future que hante leur Misère
Plane encor l'Espoir Baume liminaire
Vainqueur du Destin, créateur d'Éternel²⁶⁷.

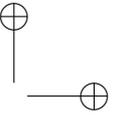
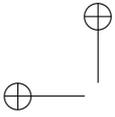
Este poema torna-se, assim, a ficcionalização do renascimento inevitável – é necessário dar continuidade à tradição purificada pelo fogo: “Le Feu sacré s'allume et jette la Flamme / Subtile qui brûle le Sang essentiel”²⁶⁸.

É a transmissão do “sangue essencial” pelos mortos que permitirá o ciclo analógico da vida: “Les Morts ont gémi sous le Poids de la

²⁶⁷ Birago Diop, poema “Espoir”, in *Leurres et Lueurs*, Paris, Présence Africaine, [2002], p. 54.

²⁶⁸ *Id.*, *ibid.*.





Terre / Et l'Âme peureuse sondant le Mystère / Tressaille et pleure à l'irrésistible Appel"²⁶⁹.

A imagética que Diop utiliza neste percurso poético aproxima-se largamente da imagem surrealista, e, neste caso em particular, a analogia, ideia também defendida por Senghor. A visão do mundo e da sociedade que o poeta transmite na sua poesia espelha-se na imagem do mundo dos mortos que idealiza e acredita. A busca da unidade num conjunto hierarquizado, tornou-se, efectivamente, uma das prioridades de Diop, nesta busca de legitimação da cultura africana:

L'image négro-africaine n'est donc pas image-équation, mais *image-analogie*, image surréaliste. Le Négro-africain a horreur de la ligne droite et du faux "mot propre". Deux et deux ne font pas quatre, mais "cinq", comme dit le poète Aimé Césaire. L'objet ne signifie pas ce qu'il représente, mais ce qu'il suggère, ce qu'il crée²⁷⁰.

Por conseguinte, o que Diop constrói é um mundo fictício em que os referentes reais são constituintes desse universo hierarquizado conforme a cultura negra, mas sempre em planos diferentes da realidade, em que o objectivo é a comunhão pura e plena entre todos os seres, segundo a tradição africana, e, nomeadamente, wolof:

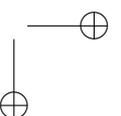
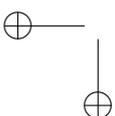
Sans souvenir, sans désirs et sans haine
Je tournerai là-bas au pays,
Dans les grands nuits, dans leur chaude haleine

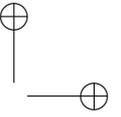
Enterrer tous mes tourments vieillis.
Sans souvenirs, sans désirs et sans haine,

Je rassemblerai les lambeaux qui restent
De ce que j'appelais jadis mon cœur

²⁶⁹ *Id.*, *ibid.*.

²⁷⁰ Léopold Sédar Senghor, "L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine" in *Présence Africaine*, n.^{os} 4-10, Paris, *Présence Africaine*, Jun-Nov/1956, p. 59.





Mon cœur qu'a meurtri chacun de vos gestes;
Et si tout n'est pas mort de sa douleur
J'en rassemblerai les lambeaux qui restent.

Dans le murmure infini de l'aurore
Au gré de ses quatre Vents, alentour
Je jeterai tout ce qui me dévore,
Puis, sans rêves, je dormirai – toujours –
Dans le murmure infini de l'aurore²⁷¹.

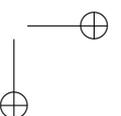
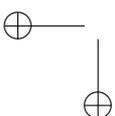
A sociedade wolof, à qual Birago Diop pertence, é característica do Senegal tradicional na sua estruturação social e na tradição oral expressa no seu hábito cultural de utilização de provérbios e contos. Os wolof evitam a todo o custo o confronto social e, quanto mais alta a posição na hierarquia social, mais importante se torna manter a dignidade, mesmo que para tal seja necessário recorrer à mentira. Estas particularidades tradicionais não se coadunam com a tradição ocidental e católica.

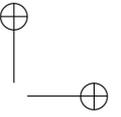
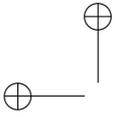
Assim, assiste-se aqui a um desejo de afastamento da civilização europeia e ocidental, enquanto viagem física (“Je tournerai là-bas au pays”), numa tentativa cosmogónica de procura, se quisermos, do maravilhoso, em que o espaço deixa de ser somente geográfico para passar a ser sobretudo mental, à semelhança da contemplação da arte primitiva²⁷², seguindo sempre a tradição wolof: “Sans souvenirs, sans désirs et sans haine”. A legitimação da cultura negra faz-se, essencialmente, através da analogia entre o espaço geográfico e o espaço mental, ou, por outras palavras, a legitimação e autenticidade do conceito *negritude* faz-se, efectivamente, pela conceptualidade de um mundo real num plano fictício.

Em *Leurres et Lueurs*, como o próprio título indica, assistimos à visão, enganosa ou não, da vida, na sua verdadeira essência, isto é, africana. Os mortos acompanham sempre a poesia de Diop e são eles

²⁷¹ Birago Diop, poema “Sagesse”, *id.*, p. 33.

²⁷² Bernard Lecherbonnier, Gérard Durozoi, *id.*, pp. 228-233.





que permitem a visão, no sentido místico do termo, uma vez que os antepassados são aquilo que nos rodeia, e não propriamente os seres que nos rodeiam, materializado pelo sopro:

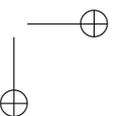
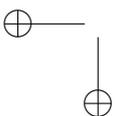
Écoute plus souvent
Les choses que les Êtres
La Voix du Feu s'entend,
Entends la Voix de l'Eau.
Écoute dans le Vent
Le Buisson en sanglots:
C'est le Souffle des ancêtres.

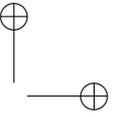
Ceux qui sont morts ne sont jamais partis:
Ils sont dans l'Ombre qui s'éclaire
Et dans l'ombre qui s'épaissit.
Les Morts ne sont pas sous la Terre:
Ils sont dans l'Arbre qui frémit,
Ils sont dans le Bois qui gémit,
Ils sont dans l'Eau qui coule,
Ils sont dans l'Eau qui dort,
Ils sont dans la Case, ils sont dans la Foule:
Les Morts ne sont pas morts²⁷³.

A libertação, a *catarsis*, neste caso, dá-se através do sopro dos ancestrais, que os libertam para o mundo e para uma nova vida, como se o universo se unisse aí, no sopro. Como podemos ver no poema, o sopro que se sente na “voz do fogo”, na “voz da água” e no “vento” no plano real assume-se como a voz dos antepassados, ou seja, o “sopro dos ancestrais” no plano ficcional.

Neste sentido, a poesia de Diop aproxima-se daquilo a que Ernesto Sampaio apelidou de “hiper-consciência”: “As coisas, para que possam ser, separam-se. A um nível superior, transformam-se na sua virtualidade e unem-se de novo. Aquilo a que chamo «hiper-consciência» é

²⁷³ Birago Diop, poema “Souffles”, *id.*, p. 64.





uma consciência virtual, quer dizer: unificada ou em vias de unificação”²⁷⁴.

É neste nível superior da realidade que o poeta nos revela que ser negro é atingir o paradoxo, *regressar* e *ser* o sono original; este sopro é, também ele, uma consciência no plano imagético virtual. Em última análise: “Tudo nasce do caos para ao caos regressar; o espaço que medeia entre o nascimento e a morte – ao princípio, antes da *queda*, uma só Lei, uma só acção, um só sentido orgânico – é a oportunidade que o homem tem para, em sofrimento e em sacrifício, se conhecer, se *salvar*, se libertar da sua natureza degradada e conquistar o Silêncio”²⁷⁵.

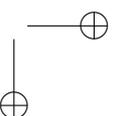
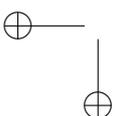
A imagética surrealista em Diop é demonstrada através, sobretudo, da função que a linguagem assume nesta obra poética, a de (re)criação de um mundo credível, referencial: “A função da linguagem para o surrealismo não é, pois, a de descrever ou a de retratar fidedignamente o mundo, mas a de suscitar, a de desvelar, a de indiciar, numa palavra, a de, por meio do desejo, criar esse mundo”²⁷⁶. Neste universo poético em concreto, esse mundo é-nos representado mesmo através da estrutura repetitiva, cíclica, onde os Mortos não estão Mortos, mas antes fazem intrinsecamente parte da sociedade:

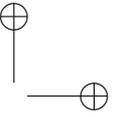
Quand nos Morts sont vènus avec leurs Morts
Quand ils nous ont parlé de leurs voix lourdes;
Comme nos oreilles ont été sourdes
A leurs cris, à leurs appels les plus forts
Comme nos oreilles ont été sourdes,
Ils ont laissé sur la Terre leurs cris.
Dans l’air, sur l’eau, ils ont tracé leurs signes
Pour nous Fils aveugles sourds et indignes

²⁷⁴ Ernesto Sampaio, *Luz central*, Lisboa, Hiena Editora, 1990, nota 2, p. 39.

²⁷⁵ *Id.*, pp. 103-104.

²⁷⁶ Fernando José Fraga de Azevedo, *Texto literário e ensino da língua: A escrita surrealista de Mário Cesariny*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho, 2002, p. 60.





Qui nous voyons rien de ce qu'ils ont mis
Dans l'air, sur l'eau où sont tracés leurs signes²⁷⁷.

Nessa estrutura analógica, a nível imagético, a cor negra é uma constante ao longo da obra. Indicadora de uma “fase inicial duma evolução progressiva, ou, inversamente, o estado final duma evolução regressiva”²⁷⁸ a cor negra é apresentada no poema como uma forma vaga, que se funde com a noite:

Une forme vague s'enfuit
Dans le clair-obscur du lourd soir
Et lentement descend la nuit
Qui enveloppe tout de noir.
Au loin une lampe qui luit
Maire l'ombre où je crois voir
Son ombre qui glisse sans bruit
Dans le clair-obscur du lourd soir
Où la forme vague s'enfuit²⁷⁹.

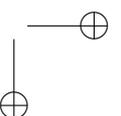
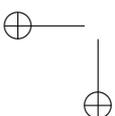
De facto, existe na poesia de Diop uma espécie de dissídio entre a cor negra e o *negro*, que não é conseguido. A convivência com os ancestrais denuncia um conceito mais abrangente, o conceito de Negritude: “Elementos constitutivos da cosmovisão da *Négritude* são o modo de vida simples, o instinto, os hábitos ancestrais, as manifestações espontâneas, a inocência e pureza originais da raça e da cultura. Dividido entre duas culturas, desenraizado, entre a *civilização* de que descrê e o ancestral fundo negro, o negro expressa o desejo de regresso às origens, o “*retour au pays natal*”, recusando aos opressores (“eles”) a dominação do corpo, do espírito e do espaço”²⁸⁰.

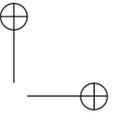
²⁷⁷ Birago Diop, poema “Vanité”, *id.*, pp. 73-74.

²⁷⁸ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicionário dos símbolos*, Lisboa, Teorema, [1994], p. 469.

²⁷⁹ Birago Diop, poema “Vision”, *id.*, p. 11.

²⁸⁰ Pires Laranjeira, *A negritude africana de língua portuguesa*, Porto, Afrontamento, 1995, p. 87.





Segundo Pires Laranjeira, “Na tradicional filosofia banta, em relação aos Antepassados, postula-se a comunhão entre mortos e vivos, em que os mortos não *vivem*, mas *existem*”²⁸¹. Esta unificação entre mortos e vivos está igualmente presente na filosofia tradicional dos wolof.

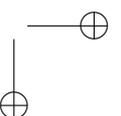
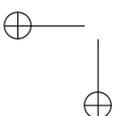
A *negritude* assume, assim, a forma de intervenção, além de poética, sobretudo política, social e espiritual, que culmina, em Diop, numa espécie de ascese poética através da dimensão dos valores culturais. É a (re)criação e transformação da sociedade que está nas fundações do surrealismo, tal como na poesia de Diop, apesar deste não ter por objectivo o anamorfismo da sociedade nesse processo de mutação. A linguagem que suporta a imagética do universo literário de Birago Diop é consistente com as formas de expressão surrealistas, ainda que outros processos da literatura surrealista não estejam aqui presentes.

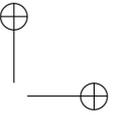
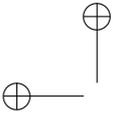
Birago Diop, no limite, anuncia uma espécie de tradição maldita, em vez de ser um poeta maldito de herança simbolista. Numa perspectiva rimbaldiana, não diz “JE est un autre”, mas *eu sou a minha tradição, e faço o (meu) caminho através dela*: “O Surrealismo deseja a liberdade do espírito humano; atingir o âmago do ser é lutar pela sua liberdade integral, em todas as frentes, em todas as horas. O que é o Surrealismo senão a realidade absoluta: fusão do real e do imaginário?”²⁸². É nesta tentativa universal e cosmogónica de união entre o real e o imaginário que reside a imagética surrealista de Diop.

Por fim, só me resta tomar por minhas as palavras de Manuel de Castro, em 1961: “O poder da palavra, a eficácia do Verbo, provém da sua permanência após a criação. Só o espírito é móvel; as palavras estão escritas e aguardam. Apenas o que com elas contacta pode ser alterado. // A verdade artística não o é, como a maioria das nossas verdades científicas, por estatísticas mas gnóstica e relativa. // A ardente areia do tempo vai cobrindo estas obras, das quais tanto mais nos afastamos, quanto mais tentamos enquadrá-las no nosso pequeno

²⁸¹ *Id.*, p. 89.

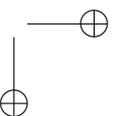
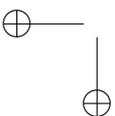
²⁸² Marilda de Vasconcelos Rebouças, *O surrealismo*, São Paulo, Editora Ática, 1986, p. 23.

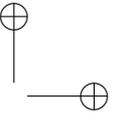




período. Elas porém não são redutíveis a um inconsiderável fragmento de eternidade. Exigem-nos que saibamos viajar noutra dimensão: o espírito”²⁸³.

²⁸³ Manuel de Castro, “Apontamentos sobre Hermetismo e Religião na Poesia (2)”, in “Diálogo Artes e Letras”, suplemento literário do *Diário Ilustrado*, 06.07.1961.



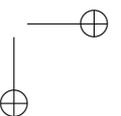
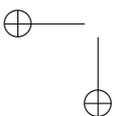


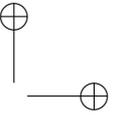
O escritor-contrabandista entre dois mundos

Mariana Boca

África, tida como espaço cultural produtor de mundos ficcionais, está hoje muito mais presente no imaginário global do que há cinquenta ou sessenta anos, com uma história *sui-generis* e com um dinamismo interno dependente dos seus mediadores, entre quais os escritores se afirmam, muitas vezes, como os preferidos do público contemporâneo; com efeito, eles são mais credíveis que os políticos, mais profundos que os jornalistas, mais acessíveis que os antropólogos ou os sociólogos.

Durante o século passado, a relação entre o escritor branco (colonialista, viajante, emigrante em África ou aí nascido) e o continente africano define, sem dúvida, o encontro ou o desencontro – isto é, a convivência entre a cultura ocidental e o mundo africano. Quando põe em movimento as linguagens do modelo cultural europeu para relatar a realidade africana, essa convivência torna-se tradutora da vida e culturas africanas – um espelho relativo e contraditório, interrogativo e imperfeito, mas sempre aberto a um intercâmbio de imagens, ideias, símbolos, experiências que tenta reflectir a alteridade africana através da identidade europeia. A este nível, o escritor é um intermediário entre





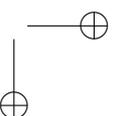
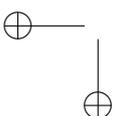
dois territórios semióticos diferentes pela disjunção, buscando sempre os sinais antónimos, complementares ou mesmo sinónimos, que poderiam juntar os dois mundos num plano de comunicação fragmentária e todavia optimista.

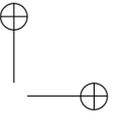
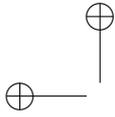
Mas torna-se então necessária a questão: África como alteridade mediada chega a impor-se como identidade autónoma nas ficções dos escritores brancos ou fica sempre uma reflexão, embora autêntica, da consciência ocidental? Quem controla esse jogo: o mediador ou o mundo mediado? Somente os próprios discursos, os textos, podem dar uma resposta, uma vez que eles testemunham sobre a mentalidade do escritor e sobre a metamorfose da mentalidade colectiva ocidental.

A África subsahariana entrou no imaginário do romance moderno durante a época colonial, no início especialmente com as obras dos escritores brancos de expressão inglesa. No *Out of Africa*²⁸⁴, Karen Blixen é o mediador perfeitamente credível do mundo africano, pois ela viveu lá: “I had a farm in Africa at the foot of the Ngong Hills. . .” Usando a linguagem do modernismo europeu autobiográfico, a mediação de Karen Blixen não é crítica, nem cúmplice, mas um produto representativo da contemplação intuitiva, típica do intelectual ocidental dos anos ‘30. A mistura do esteticismo analítico com o sensualismo realista faz uma leitura estetizante do real africano, ao mesmo tempo concreta, sensitiva:

The geographical position and the height of the land combined to create a landscape that had not its like in all the world. There was not fat on it and no luxuriance anywhere; it was Africa distilled up through six thousand feet, like the strong and refined essence of a continent. The colours were dry and burnt, like the colours in pottery. The trees had a light delicate foliage, the structure of which was different from that of trees in Europe, it did not grow in bows or cupolas, but in horizontal layers, and the formation gave to the tall solitary trees a likeness to the palms, or a heroic

²⁸⁴ Karen Blixen, *Out of Africa and Shadows on the Grass*, New York, Vintage International, 1989.





and romantic air like full rigged ships with their sails furled, and to the edge of a wood were faintly vibrating... The views were immensely wide. Everything that you saw made for greatness and freedom, and unequaled nobility²⁸⁵.

O livro de Karen Blixen cria uma imagem paradigmática de África, de grande sucesso, porque traduz num discurso próprio do realismo subjectivo do século XX um arquétipo para além do literário: a África mítica, a África pura, território da inocência ancestral perdida. A expectativa sub-consciente do leitor é totalmente satisfeita. Leitor e narrador solidarizam-se na identificação do africano com “le bon sauvage” e da terra africana com a lembrança do paraíso. E a consciência ocidental relaxa-se, libertando-se parcialmente da culpabilidade – essa carga moral e emocional obrigatória no comportamento cultural europeu do último século, nascida no confronto do complexo de superioridade racial e de nostalgia pelas origens.

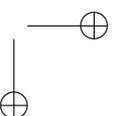
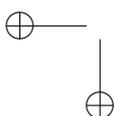
Pertencendo ao espírito ocidental cosmopolita da primeira metade do século XX, Karen Blixen ultrapassa a obsessão da monocultura nacional, transforma o horizonte mental europeu num termo de referência passiva e abre-se à paisagem e humanidade africanas, na posição do “bom branco” – a consciência europeia que reconhece a existência diferente e auto-suficiente de África. O discurso afirma uma percepção admirativa e simpatética, mas simultaneamente a voz narrativa fica exterior, marcando aquela distância típica do conquistador dum mundo mágico:

Up in this high air you breathed easily, drawing in a vital assurance and lightness of heart. In the highlands you woke up in the morning and thought: Here I am, where I ought to be²⁸⁶.

É evidente que o escritor-mediador do espaço mágico descoberto controla a expressão da alteridade dele pela força da sua subjectividade. E, mais ainda, esse mundo mágico africano é a projecção do

²⁸⁵ *Id.*, pp. 8-9.

²⁸⁶ *Id.*



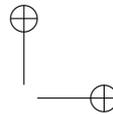
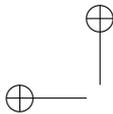
imaginário ocidental sobre uma África mais mítica que real, não se constituindo numa ficção directamente africana sobre África. A terra africana neste género de literatura é um território único onde age a curiosidade sensível do sujeito observador, implicado na realidade, mas sempre dominando a sua recepção.

A geração pós-colonial multiplica as ficções sobre África²⁸⁷, num ritmo que detalha e complica as distâncias entre o pensamento europeu e as realidades africanas. Mia Couto é actualmente o mais importante escritor moçambicano. De um livro para outro, alimenta o imaginário romanesco, não só de expressão portuguesa, mas de dimensão global, com um outro tipo de ficção sobre a África negra, abrindo outros paradigmas estéticos e éticos do mundo africano, outras articulações e outros sentidos da língua que falam os símbolos, as imagens, as atitudes do homem africano.

O que estrutura a substância subversiva da obra de Mia Couto é uma outra consciência moral e estética, que participa na revolução filosófica-estilística do pós-modernismo literário. Mia Couto usa a ficção e o conto como territórios lúdicos, depositários da memória ancestral e activos na tessitura dramática e superficial, lírica e grotesca do presente. Mas o escritor moçambicano não é adepto do esteticismo contemplativo que inibe a atitude ética. O jogo imprevisível dos mundos ficcionais colabora com o jogo da linguagem e o movimento dos signos para transmitir o criticismo polémico do escritor, a sua visão radical sobre os criadores e os controladores da história, sobre o monopólio e impotência dos modelos políticos euro-americanos, sobre o conflito entre o homem africano que politiza cegamente a sua comunidade e o homem africano que escolhe o passado como uma forma de libertação.

O radicalismo lúdico pós-moderno de Mia Couto concretiza-se na habilidade estilística dum comportamento narrativo tanto mais natural

²⁸⁷ Diana Brydon, *Postcolonialism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, vol. 3, Routledge, New York Felter Lam, London, 2000.



como paradoxal²⁸⁸. A comunicação sensível, as meditações contemplativas da consciência épica e a intuição duma outra língua – o novo português – tornam possível a metamorfose da África moçambicana em contos únicos onde o imaginário não retém a perspectiva crítica, mas fortalece um patetismo paródico e visionário, mágico e realista, que caracteriza a especificidade da ficção em Mia Couto. Mia é o mediador crítico, não só com os modelos e a presença europeia, mas também com o homem moçambicano e com as comunidades africanas.

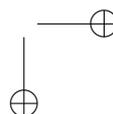
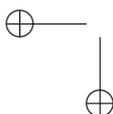
O escritor conhece e afirma a sua condição de mediador entre dois mundos opostos: “[...] funciono como um contrabandista entre dois mundos: o mais profundo, de África, ao qual não pertença, ou melhor, pertença em certos momentos da minha vida, e o ocidental”²⁸⁹. Um escritor contrabandista revoluciona o comércio das histórias e a circulação das ideias porque a sua política é o desafio das fronteiras e das regras que separam e dominam os espaços entre quais ele se move.

Valorizando este estatuto de transição – privilegiado e ingrato ao mesmo tempo – Mia Couto quer criar uma mudança radical no discurso ficcional sobre África pela inversão dos papéis: o mediador não controla mais o mundo mediado, antes porém torna-se no instrumento híbrido da sua identidade. E a própria identidade da consciência narrativa, definida entre a origem europeia e a infância africana, muda de estatuto e assume intencionalmente a posição de alteridade dinâmica e receptora:

Sou moçambicano da primeira geração. Nasci aqui, nunca saí daqui, mas não posso invocar raízes porque os meus pais eram europeus. Mas na infância percebi que havia uma sabedoria e que o lado menos visível do mundo me fascinava. Não o sentia como um drama, mas, para contar histórias, tive de me recorrer

²⁸⁸ Linda Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism: Hystory, Theory, Fiction*, New York, 1988; Frederic Jameson, *Postmodernism or, The Cultural Logic of Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1992.

²⁸⁹ Mia Couto, entrevista, in *A Capital*, Lisboa, n.º de 25/05/2002.



dos cruzamentos e da mestiçagem de que a língua portuguesa está a ser alvo aqui em Moçambique [...] ²⁹⁰.

A pureza da língua portuguesa, como herança totalmente europeia, transmitida pelo colonialismo, é recusada. O que Mia Couto escolhe é uma linguagem diferente e nova, que recusa simultaneamente o mito da África negra pura, aquela África virgem de Karen Blixen. A língua da mestiçagem moçambicana testemunha a África negra híbrida, essa África do final do século XX, contemporânea da pós-modernidade euro-americana e implicada num globalismo muito agressivo.

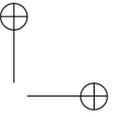
Nesta perspectiva, Mia Couto constrói no romance *O Último voo do flamingo* (2000) a imagem duma identidade africana híbrida e dramática que perdeu a ilusão da pureza negra arcaica, mas sem ganhar uma outra simplicidade – aquela moderna, trazida pelos modelos políticos europeus, e conservando toda uma memória espiritual não-histórica, criadora de paradoxos trágicos. Ser mulato significa mesmo esta condição transitória entre mais culturas e idades históricas, condição na qual medita o tradutor de Tizangara, herói-narrador do romance, buscando a identidade verdadeira do moçambicano:

mulatos, não somos todos nós? Mas o povo em Tizangara, não se queria reconhecer amulatado. Porque a ser negro – ter aquela raça – nos tinha sido passado como nossa única e última riqueza. E alguns de nós fabricavam sua identidade nesse ilusório espelho ²⁹¹.

Em *O Último voo do flamingo* Mia Couto imagina um cenário com potencial parabólico, capaz de desenvolver a relação entre o escritor-mediador e essa África negra mestiçada, figurada pela vila Tizangara de Moçambique, onde, após a guerra civil, se instalam os capacetes azuis das Nações Unidas para vigiar a paz e a normalidade. Toda a energia narrativa do romance é concentrada num acontecimento insólito: os soldados das tropas internacionais começam a explodir. Para

²⁹⁰ *Id.*

²⁹¹ Mia Couto, *O último voo do flamingo*, 2.^a ed., Lisboa, Caminho, 2000, p. 61.



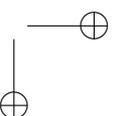
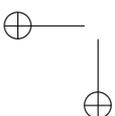
que a perplexidade seja maior, além do texto, e para que a ficção receba um grau superior de credibilidade e fascínio, Mia Couto confessa numa entrevista que a história seria real e que ele a ouviu contar:

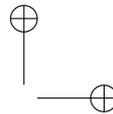
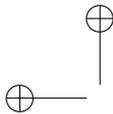
Houve uma altura, na transição da guerra para a paz, em que trabalhei nas zonas rurais e isso implicava que eu percebesse a situação das minas nos sítios aonde me deslocava. Como não havia um mapa de minas, contactava com os motoristas da Onu-moz [soldados das Nações Unidas enviados para Moçambique]. Certa vez, ouvi uma estória, contada entre eles. Tinham morrido uns militares zambianos da ONU. Explodiram, diziam. Fiquei curioso, pensei que era algo relacionado com minas. “Não, não são minas, é outra coisa, uma coisa da nossa tradição”. Levou tempo até eles me confessarem, mas acabaram por me contar: quando os zambianos se metiam com as mulheres na zona de Chakwé havia ali um feitiço e eles, no acto do amor, quando estavam no climax, explodiam e nada restava²⁹².

Por conseguinte, Mia Couto instala no centro do campo temático do romance duas questões de extrema actualidade: de um lado, o controlo político e militar das nações pequenas, reclamado pelas autoridades internacionais ou pelas grandes poderes; do outro, a reacção das populações autóctones, submetidas a uma intervenção estranha à sua cultura. Com este núcleo conflituoso, a ficção podia facilmente tornar-se num discurso ideológico. Porém, isso não acontece, embora seja evidente que *O Último voo* [...] ataca a dependência do mundo africano do factor político e a dominação, a obsessão do político na sociedade global. Todo o romance parece navegar num mar intensamente politizado que é o nosso mundo comum.

Mia Couto revela em *O Último voo* [...] uma consciência inteiramente pós-moderna. Como muitos escritores do pós-colonialismo, Salman Rusdhié, por exemplo, Mia capta e realça os sintomas e os

²⁹² Pedro Dias de Almeida, *O Último voo de Mia*, Revista *Visão*, Lisboa, n.º de 1/6/2000.





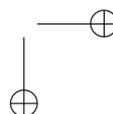
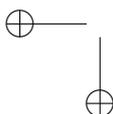
elementos estruturais que descrevem o processo de politização da sociedade e este desenho representa o esboço do fundamental da narração, em diálogo com o primeiro plano. Um italiano, Massimo Risi, chega a Tizangara como relator das Nações Unidas. A sua missão é resolver o mistério das explosões e os desaparecimentos dos soldados, mistério este que produz confusão e impotência ao nível da administração local moçambicana e das autoridades internacionais.

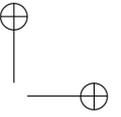
Frente à delegação dos responsáveis da ONU, Ana Deusqueira, a prostituta visionária do romance, voz da consciência colectiva, pergunta directamente: “Morreram milhares de moçambicanos, nunca vos vimos cá. Agora, desapareceram cinco estrangeiros e já é o fim do mundo?”²⁹³. É uma pergunta com valor retórico e simbólico, integrando o romance num debate global sobre a relação entre os limites e as responsabilidades dos poderes políticos que pretendem controlar os problemas do mundo actual e estabelecer as regras da normalidade universal.

O administrador de Tizangara figura o racismo da minoria negra que governa os países africanos na época pós-colonial, tema tabú das sociedades africanas. Pelo cinismo monstruoso dos relatórios do administrador, o autor atinge um outro tema tabú: a incompatibilidade e eficácia dos modelos políticos ocidentais com a cultura e as comunidades africanas. No primeiro “escrito”, o administrador da vila, Estêvão Jonas, diz:

Na véspera de cada visita, nós todos, administradores, recebíamos a urgência: era preciso esconder os habitantes, varrer toda aquela pobreza. Porém, com os donativos da comunidade internacional, as coisas tinham mudado. Agora a situação era muito contrária. Era preciso mostrar a população com a sua fome, com suas doenças contaminosas. Lembro bem as suas palavras, Excelência: a nossa miséria está render bem. Para viver num país

²⁹³ Mía Couto, *id.*, p. 34.





de pedintes, é preciso arregaçar as feridas, colocar à mostra os ossos salientes dos meninos²⁹⁴.

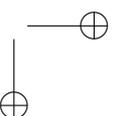
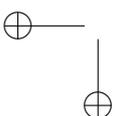
Os discursos do administrador são totalmente transitivos, a linguagem exclui toda a conotação e significado metafóricos. Se há uma conotação paródica e caricatural, ela é sub-textual e pertence à consciência narrativa, cúmplice da consciência leitora. O efeito estilístico-ético é surpreendente. Transcrever o pensamento autêntico dos governantes locais torna-se um exercício de conhecimento. A sinceridade pura destas personagens representa o delírio controlado, a loucura pragmática. E o delírio do poder amoral, racista e elitista:

O povo fala sem nenhuma licença, zunzizando sobre as explosões. E dizem que a terra está para arder, por causa e culpa dos governantes que não respeitam as tradições, não cerimoniam os antepassados. Eles falam assim, citado e recitado. Que posso fazer? São pretos, sim, como eu. Contudo não são da minha raça. Desculpe, Excelência, pode ser que eu seja um racista étnico. Aceito. Às vezes, até me pesam por vergonha que tenho neles. Trabalhar com as massas populares é difícil. Já nem sei como intitular-lhes: massas, povo, populações, comunidades locais. Uma grande maçada, essas maltas pobres, se não fossem elas até a nossa tarefa estaria facilitada. . . . o inferno já não aguenta tantos demónios [disse o padre Muhando]. Estamos a receber os excedentes aqui na Terra. . . E nós, os antigos revolucionários, fazemos parte desses excedentes. . . fomos socialistas aldrabões, somos capitalistas aldrabados [. . .]²⁹⁵.

Através dos discursos do administrador nota-se a transformação dos modelos políticos e sociais do Ocidente em falsos modelos culturais. Formas sem fundo, as aplicações autóctones dos modelos ocidentais perdem toda a substância reformadora, falsificando a comunicação entre o mundo europeu e as comunidades africanas. Ser socialista ou ca-

²⁹⁴ *Id.*, p. 77.

²⁹⁵ *Id.*, pp. 97-98.



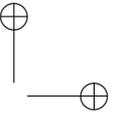
pitalista não significa mais nada; as ideologias produzem apenas comportamentos anti-ideológicos de essência autocrática. As administrações pós-coloniais parecem governar para além de toda a política, no culto do poder puro. A solução política vinda do Ocidente, de uma determinada orientação, produz uma improvisação sem fim, um teatro popular.

Tudo é explorado com estratégia meticulosa, para benefício dos governantes. O vazio dos relatórios testemunha o falecimento de uma alternativa política, uma solução para a crise pós-colonial africana. Este é um primeiro nível de leitura aplicado por Mia Couto à realidade moçambicana: a rede do político, figurada no processo da politização acelerada do Moçambique pós-revolucionário. Na caricatura indirecta do fenómeno político moçambicano, Mia Couto revela uma visão desiludida e irónica, que põe em dúvida a energia de qualquer fenómeno político, pretendendo fabricar e controlar a história – presente e futura. As ideologias políticas parecem dirigir-se para o grotesco e os sistemas políticos funcionam como engrenagens redundantes e auto-suficientes, desdenhando o mundo real²⁹⁶.

A crítica interrogativa do Mia Couto não pára aqui. O imaginário romanesco indica a realidade política como dimensão passageira e superficial do mundo visível. Há um outro nível, superior, de leitura aplicada à sociedade moçambicana por Mia Couto; ultrapassando a evocação crítica, constrói um exercício de conhecimento, abrindo o caminho para o lado invisível ou menos visível do mundo africano. “Há muita coisa escondida nestes silêncios africanos”²⁹⁷, avisa o administrador Estêvão Jonas. De facto, o romance é uma viagem iniciática dentro desse mundo africano pouco visível, invisível pelos moçambicanos ou ocidentais – isto é, pelas consciências dependentes do concreto enganador. Os protagonistas dessa viagem são o investigador das explosões, Massimo Risi, e o tradutor de Tizangara.

²⁹⁶ Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, Minneapolis, University of Minneapolis, 1987.

²⁹⁷ Mia Couto, *id.*, p. 76.



O primeiro seria a testemunha credível pelo mundo ocidental, enquanto o segundo representa o mundo moçambicano. Inventando este par de mediadores, Mia Couto exprime através de dois alter-ego da própria consciência épica a tensão entre a sua origem/educação europeia e a vivência africana. No sub-texto do romance desenha-se o fio vermelho do idealismo céptico que indica a possível complementaridade virtual entre dois mundos opostos. É muito significativo que o tradutor seja convidado pelo italiano a traduzir não a língua, mas o mundo moçambicano (“Eu posso falar e entender. Problema não é a língua. O que eu não entendo é este mundo daqui.”²⁹⁸), encetando com ele a mesma busca iniciática da verdade.

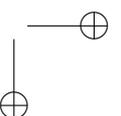
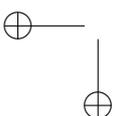
A lógica narrativa cultiva a ideia que, por detrás do mistério das explosões, há um sentido escondido que poderia conduzir à natureza íntima do mundo moçambicano. Convicção ou não, esta tensão aciona como regra a busca iniciática do par privilegiado: o tradutor e o italiano. Mais aparições e encontros com personagens de estrutura dramática (Ana Deusqueira, Temporina, a mãe do tradutor, o feiticeiro Andorinho, o pai do tradutor) compõem entradas e saídas de cena, marcadas por diálogos e monólogos, num mosaico só aparentemente em desordem. Não há acontecimentos importantes, mas há contos ditos pelos mensageiros – porque cada uma destas personagens é um mensageiro credível da verdade escondida. E cada um traz no seu conto um pedaço da mensagem central, como num romance policial. É por isso que todo o romance, desde a cena inicial do “sexo avultado e avulso”²⁹⁹ até à imagem final do “infinito buraco”³⁰⁰ onde desapareceu Moçambique, se apresenta na forma dum cenário complicado, real e mágico, fantástico e sério, grotesco e lírico.

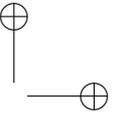
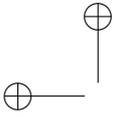
A leitura politizada do mundo africano visível não é senão a antecâmara da leitura lúdica do mundo invisível – igual ao território da memória da cultura dos antepassados. O tradutor e o investigador es-

²⁹⁸ *Id.*, p. 42.

²⁹⁹ *Id.*, p. 17.

³⁰⁰ *Id.*, p. 219.

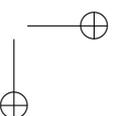
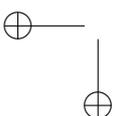


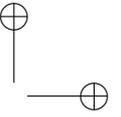


tão implicados em identificar e recompor a verdade através de sinais fragmentários. Em perfeito acordo com a mentalidade pós-moderna de origem euro-americana, o cenário iniciático apropria-se do desenrolar duma aventura lúdica. Tizangara lembra um labirinto onde o par de mediadores busca o caminho certo. Há uma moça-velha que prende o italiano de amores, uma mãe que fala por parábolas, inventa a lenda do flamingo e não pode visualizar o seu filho senão antes de morrer; há soldados que explodem no acto do amor sem deixar rasto, uma tia Hortênsia que, embora falecida, prepara todos os dias a comida para o seu sobrinho; existe um pai que não pode matar flamingos, anda a aprender a língua dos pássaros e antes de deitar, se libertava do esqueleto para melhor dormir e que no final desaparece numa canoa, voando no buraco infinito.

Os protagonistas contam estórias e a sua linguagem é oculta e metafórica, irónica e fantasmagórica, ignorando o pensamento denotativo ou acrescentando à realidade denotativa com dimensões oníricas e distorções fantásticas que não anulam a coerência primária. Por outro lado, as confissões projectam um imaginário que muda o funcionamento do real, transferindo-o para um espaço supra-real. Todos os contos, todas as estórias movem-se entre lendas, mitos, rituais, hábitos ocultos, crenças mágicas que são destruturadas e transmitidas em fragmentos, como símbolos meio-ditos. A destruturação das mensagens espirituais conservadas na combustão do mundo invisível, reflecte a ignorância do homem moderno, africano ou europeu. Como o tradutor e o investigador, a consciência moderna e pós-moderna não recebem da memória ancestral senão fragmentos de verdade. Embora expressão lúdica, a destruturação não perde o dramatismo. O dever dos mediadores seria adivinhar ou imaginar a parte escondida da verdade, as partes não ditas dos contos para reganhar a integridade da mensagem central. Saber a mensagem constitui-se numa promessa para a reestruturação do mundo que entrou em confusão e desordem.

Mas o processo não pode ser tão simples, já que os mensageiros, todos os conhecedores da tradição, que falam ao tradutor e ao italiano,





conhecem bem toda a verdade, embora não a digam. Parecem saber tudo sobre a comunicação entre os vivos e os falecidos, sobre a morte e a vida, os ritmos da terra, sobre o equilíbrio entre a alma e o corpo, entre o imponderável e a matéria. Eles sabem que a chave de todos os mistérios, e sobretudo a presença da ambiguidade que destrutura o mundo real se encontra no desequilíbrio produzido pela revolta dos antepassados contra o esquecimento das tradições, o gosto dos vivos pela ignorância. A culpa daqueles que conhecem a tradição é a de não a respeitarem. Antes que os mediadores – tradutor e investigador – descubram a mensagem integral e a sua importância, a revolta dos antepassados transforma-se em castigo apocalíptico. Moçambique desaparece no buraco imenso. No último relatório, Massimo Risi escreve:

Cumpre-me o doloroso dever de reportar o desaparecimento total de um país em estranhas e pouco explicáveis circunstâncias. [...] todo este imenso país se eclipsou, como que por golpe de magia. Não há território, nem gente, o próprio chão se evaporou num imenso abismo [...] ³⁰¹.

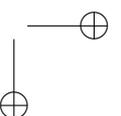
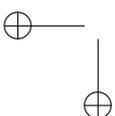
Porque os vivos não merecem a terra, uma explosão põe em suspensão a ideia de espaço e de tempo. Sem sabedoria e sem a ossatura trans-real entre o primeiro homem e a última geração, o mundo perde completamente a razão de existência.

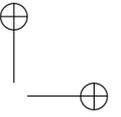
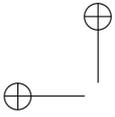
Descobrimo pela primeira vez a solidariedade sincera, o tradutor de Tizangara e o italiano, juntos, ficam à espera de um outro voo do flamingo sinal do início de um outro mundo possível:

Face à neblina, nessa espera, me perguntei se a viagem em que tinha embarcado meu pai não teria sido o último voo do flamingo. Ainda assim, me deixei quieto, sentado. Na espera de um outro tempo. Até que escutei a canção de minha mãe, essa que ela entoava para que os flamingos empurrassem o sol do outro lado do mundo ³⁰².

³⁰¹ *Id.*, p. 223.

³⁰² *Id.*, pp. 224-225.

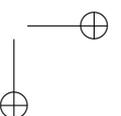
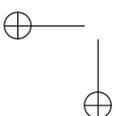


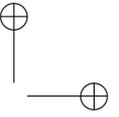


O par de mediadores falhou o jogo. Eles são os sobreviventes condenados à espera e à contemplação de um Moçambique ausente. Os mediadores falharam o entendimento dos contos e a busca iniciática da verdade. De facto, falharam a única oportunidade de se tornarem heróis. A aventura lúdica acaba num silêncio apocalíptico. O tradutor e Massimo Risi são anti-heróis pós-modernos, consciências cândidas, abertas e generosas, mas incapazes daquela energia heróica que refaz a coerência do mundo e assegura a salvação dos caminhos perdidos. O único poder deste tipo de consciência é a energia lúdica do espanto e da contemplação. Há todavia uma promessa no seu espírito – provavelmente, estarão preparados para reconhecer o novo mundo³⁰³.

O que Mia Couto revela no romance *O Último voo do flamingo* é o princípio seguinte: a história não pode ser controlada. A ficção histórica pertence a um destino cósmico que ultrapassa toda a vontade humana; quando o homem perde ou ignora a sabedoria recebida através dos seus antepassados desde o início do mundo, ele entra numa idade apocalíptica.

³⁰³ Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique*, Paris, Seuil, 1982.





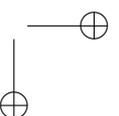
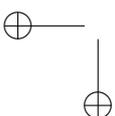
Onde a palavra é música e dança

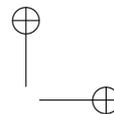
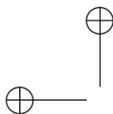
Maria João Coutinho

“On peut dire aussi que les formes de l’art africain ont ceci de caractéristique qu’elles sont rarement pratiquées dans le seul but de divertir. En effet, si elles comportent souvent une part de divertissement, ce n’en est pas l’aspect le plus important. C’est ainsi que dans les cérémonies masquées, l’essentiel est le caractère rituel de la représentation, ce qui n’empêche que la dance elle-même, ou parfois la poursuite simulée des spectateurs par les porteurs des masques, comporte une part de divertissement. La dance elle-même est rarement pratiquée à titre de pur divertissement [...]”.

Ola Balogun, “Forme et Expression dans les arts africains”,
in *Introduction à la culture africaine*, p. 59.

“Le point de départ du rythme esthétique négro-africain est biologique et naturel: c’est le rythme binaire, le rythme respiratoire. Ce rythme, analogue au mouvement de l’horloge,





appartient au déterminisme de la nature – Dans notre tradition ce
rythme n'est pas esthétique.

Le rythme par lequel l'homme exprime sa créativité est refus
du déterminisme de la nature. Au mouvement binaire et pair,
il oppose des rythmes impaires. Il les combine; il crée des
antithèses et des syncopes. Il engendre des rythmes composées
inconnus de la musique occidentale classique”.

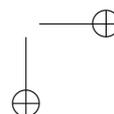
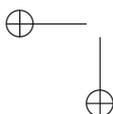
Père Engelbert Mveng, “Les problèmes d'une esthétique négro-africaine”,
in *Colloque Sur Littérature et Esthétique Negro-Africaine*, p. 44.

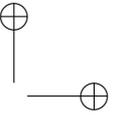
O presente trabalho propõe uma reflexão sobre a tradição oral, música e dança no continente africano, o seu entrelaçar ontológico ou, como revela o título, *onde a palavra é música e dança*³⁰⁴.

A dança e a música, em sociedades fundamentalmente orais, têm a função de uma “literatura”, pois explicam e descrevem a história, a visão do mundo, a organização da sociedade, as suas crenças do ponto de vista religioso e várias outras funções como a de fortificar o grupo e o conhecimento da comunidade sobre ela mesma. A África contemporânea é um frutuoso contexto do pensamento sobre a condição humana.

³⁰⁴ “Graças ao som, a música desliga-se da forma exterior e da sua perceptível visibilidade e tem necessidade, para a concepção das suas produções, de um órgão especial, *o ouvido*, que, como a vista, faz parte não dos sentidos práticos, mas dos teóricos, e é mesmo mais real do que a vista” (G. W. F. Hegel, *Estética. Pintura e Música*, 2.^a ed., Lisboa, Ed. Guimarães, 1974, p. 181). Na visão do Hegel, a música é “profunda interioridade subjectiva” (*id.*, p. 182) que confere o “carácter geral da música” (*ibidem*, p. 185).

“Music is a uniquely phenomenon which exists only in terms of social interaction; that it is made by people for other people, and it is learned behaviour. It does not and cannot exist by, of, and for itself; there must always be human beings doing something to produce it. In short, music cannot be defined as a phenomenon of sound alone, for it involves the behaviour of individuals and groups of individuals, and its particular organization demands the social concurrence of people who decide what it can and cannot be.” (Alan P. Merriam, *The Anthropology of Music*, s.l., s.n, 1964, p. 27).





A sua diversidade e riqueza linguísticas evidenciam que o homem para o ser de facto, utiliza a linguagem como primeira manifestação criativa da sua mente, tendo criado, por exemplo, mais de 2500 línguas neste continente.

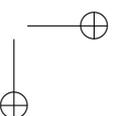
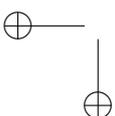
Para construirmos o nosso pensamento, necessitamos de palavras, de normas de utilização e assim chegamos ao outro e especialmente à realidade objectiva, natural. Vivendo neste mundo palpável, somos tentados a crer que o mundo no qual vivemos é um mundo exterior, embora, de facto, este seja um mundo criado pela nossa mente como um mundo semântico³⁰⁵. Seguindo o pensamento de Eugenio Coseriu³⁰⁶, colocamos na base da qualquer manifestação humana a linguagem. Assim, torna-se mais fácil entender as razões que levam os especialistas da dança e música nos diversos países africanos a evidenciar a importância do sentido criado através destas manifestações profundamente humanas. Tudo tem um sentido, que, na realidade, se resume a um texto semântico, com uma enorme carga simbólico-mítica³⁰⁷:

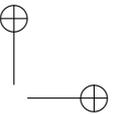
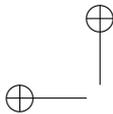
Nas nossas tradições, “o verbo “ possui três elementos que o determinam e que permitem a sua colocação seja entre as formas artísticas, seja na comunicação interpessoal. Três são as formas nas quais o “verbo” se manifesta: a palavra, que caracteriza a expressão interior e exterior do pensamento, a música que expressa

³⁰⁵ A sentença dos sensualistas: “nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu” foi substituída por outra mais fértil: “nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus”, na nossa interpretação vamos mais além, dizendo: “nihil est in realia, quod non prius fuerit in sensu, nisi ipse realia”.

³⁰⁶ Eugenio Coseriu, *O homem e a sua linguagem. Estudos de teoria e metodologia Linguística*, trad. de Carlos Alberto da Fonseca e Maria Ferreira, Rio de Janeiro, Presença, 1988.

³⁰⁷ “Na linguagem, na religião, na arte, na ciência, o homem não pode fazer mais do que edificar o seu próprio universo – um universo simbólico que lhe dá a capacidade de compreender e interpretar, articular e organizar, sintetizar e universalizar a sua experiência humana” (Ernest Cassirer, *Ensaio sobre o homem. Introdução à filosofia da cultura humana*, Tradução de Carlos Branco, Lisboa, Guimarães Editores, 1960, p. 369).





a beleza e, por fim, a dança, que é em função seja dos ritmos dos instrumentos, seja do ritmo interior do “verbo”³⁰⁸.

Tomando a tradição oral como factor primordial para o conhecimento das culturas africanas, compreende-se como a comunidade recorda e constrói as suas memórias, bem como tece a sua identidade enquanto sujeito étnico.

As fontes orais são sempre sedimentadas pela memória, formando assim um triângulo entre a experiência do passado, o contexto presente e a cultura que se recorda, para dar vida a um novo contexto mais apropriado com as realidades sentidas e desejadas por uma dada comunidade.

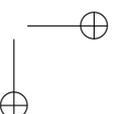
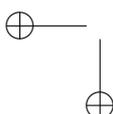
A organização e a estruturação da comunidade vai ser movida e impulsionada principalmente, pela Palavra, pois é na troca dessas vozes, desses saberes acumulados que se redefinem as práticas da vida comunitária, agrícolas, a ocupação da terra, a redistribuição da produção, a organização do território da caça, do espaço sagrado interdito a não-iniciados. A sociedade-comunidade encontra-se alicerçada em segredos preservados pela memória dos mais-velhos, repassados pela tradição oral.

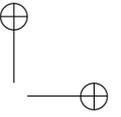
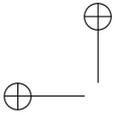
Uma família precisa de contar com outras, para que possam subsistir, todas contam igualmente com a terra como garantia comunitária de meio de vida³⁰⁹.

A trama da rede de entendimento nas comunidades de forte tradição oral é fruto da linguagem na construção do pensamento e no diálogo, tecido pouco a pouco, ponto a ponto pela palavra. Através da oralidade vão acontecendo sucessivos encontros e desencontros das diversas histórias de vidas que foram tecidas por essas vozes, o modo de vida e o

³⁰⁸ Samuel-Martin Eno Belinga, *La Littérature orale africaine*, S.I., Ed. Classiques Africains, 1993, p. 11.

³⁰⁹ Maria de Lurdes Bandeira, *Território negro em espaço branco*, São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 141.





conhecimento dessas comunidades. Nesse contexto, todos acabam por viver juntos uma mesma história.

Assim, a tradição oral, além de fortalecer relações entre pessoas e comunidades, cria uma rede de transmissão de tipos distintos de conhecimentos e de modos de vida. Essa relação de aprendizagem informal é importante na estruturação e consolidação dos vários grupos comunitários.

Nestas sociedades, as palavras ilustram a quinta essência humana, transformando-se em acção. Mais que uma actividade comunicativa, essa relação de cumplicidade contador/ouvinte, essa performance significa para os envolvidos a partilha de valores que lhes foram e são significativos e, que, acima de tudo, nunca devem deixar de ser postos à margem e principalmente preservados.

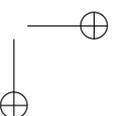
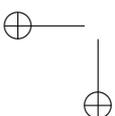
Estas sociedades primam pelo respeito à palavra falada, pois, para além da cumplicidade colectiva entre os seus membros, nesse acto de contar circulam palavras que não foram herdadas aleatoriamente, mas sim da cadeia dos ancestrais, dos mais-velhos, os grandes depositários da palavra nas comunidades orais. Como depositários dessas palavras, os anciãos, além da memória e testemunhos vivos da sociedade, devem garantir, no acto de contar, a socialização dessas palavras/memórias.

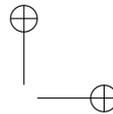
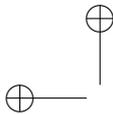
Os veneráveis relatos dos velhos que narram aos jovens em volta os eventos da sua longa vida, de modo a exortá-los à virtude. Virtude e verdade coincidem³¹⁰.

O acto de contar, nessas sociedades, mais do que presentificar a tradição oral, significa, então, transmitir, de boca em boca, todas as experiências que a ancestralidade dessa comunidade adquiriu, no seu caminhar pelo mundo material e imaterial/sobrenatural. Recuperar essa oralidade estimula os laços de solidariedade e integração social que sustentaram e sustentam essa memória colectiva.

O homem moderno vem ao longo de sua trajectória histórica desaprendendo a beber desta sabedoria e, principalmente, usar a voz como

³¹⁰ Paul Zumthor, *A letra e a voz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994, p. 86.





meio de transmissão desse saber. O papel dos detentores da palavra é o de propor, através dela, as virtudes que venham a auxiliar a manter o laço social da comunidade; são eles que vão alimentar toda a rede imagética dessa sociedade e, por outro lado, como porta-vozes da tradição oral, as palavras dos contadores, griots, podem contribuir na redefinição do lugar do homem no seu grupo.

Para Zumthor, ele é aquele homem que aprendeu a interiorizar as vozes poéticas, uma vez que para ele “*não há arte sem voz*”. Pela palavra, vai descortinando os traços fundamentais da sua cultura, pois é a sua voz, uma vez ritualizada e reescutada, que dá a perceber ao público a unidade deste mundo, bem como afectar profundamente a sua sensibilidade enquanto ser humano integrado numa comunidade.

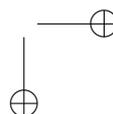
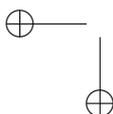
Além do processo de socialização pelos valores que estão contidos nas histórias, nas mensagens que elas transmitem, a própria situação de contar a história é um momento de socialização, pois propicia a convivência e a troca de experiência entre os participantes do evento [...]³¹¹.

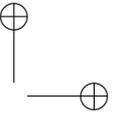
A percepção/construção da imagem do homem começa na infância, onde as narrativas assumem papel preponderante, e se alongam para o resto de sua vida.

Y si los cuentos constituyen en su inmensa variedad, y todos los “relatos del mundo” com ellos, el espejo en el cual nuestra vida inscribe desde la infancia secretos inalcanzables, los poemas “realmente nos dejan ver” lo que somos sin nuestra máscara. [...] También en ella hay, em su doble movimiento de imaginación cuando puede ser suscitado y mantido, una especie de equilibrio, por completo indispensable para que la “novela familiar” de cada niño, y por consiguiente de cada adolescente y de cada hombre, sea constantemente puesta en duda y reinventada, en ese plano del lenguaje como en todos los demás³¹².

³¹¹ Beth Rondelli, *O narrador e o vivido*, Rio de Janeiro, s.n., 1993, p. 30.

³¹² Jean Georges, *Los Senderos La Imaginación Infantil: los cuentos. Los Penas. La Realidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 169.





A palavra adquire uma ressonância singular investindo e inscrevendo o sujeito que a manifesta ou a quem se dirige num ciclo de expressão, poder e educação. Nesse circuito da tradição, que guarda a palavra do ancião, e no da transmissão, que a ritualiza e a movimenta no presente, a palavra é sopro, dicção, acontecimento. Essa oralidade torna-se uma pedagogia porque, constantemente, reedita esse saber na performance do contador/narrador e na resposta da comunidade.

A palavra proferida é investida de um poder de realização, isto porque vem imbuída de hálito de vida, da carga emocional, da história pessoal e do poder daquele que a profere, ao contrário do texto escrito, que guarda a palavra solitariamente para o seu leitor, que com ela estabelece ou não vínculo de prazer, de saber e de reescrita. Como um sistema dinâmico de aprendizagem, no circuito dessa linguagem oral, proferir uma palavra, uma fórmula, é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados e pronunciados no decorrer de um dado ritual.

À palavra junta-se, nestas comunidades, a mesma dinâmica de expressão dada a outras abordagens de vida: a música, o gesto e a dança.

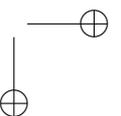
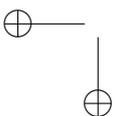
Children learn folk tales and legends as well as the history of their people, not from reading books, but by taking part in acting out communal dances. They are taught the customs, the traditions, the ethics of group living by the direct method of working out their precepts in ritual dance³¹³.

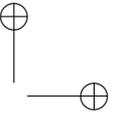
E uma dinâmica se impõe através do corpo do dançarino ou do músico:

[...] O músico não produz apenas sons, move também as mãos, dedos, a cabeça, os ombros, as pernas, com determinados movimentos coordenados, durante todo o processo musical [...]³¹⁴.

³¹³ Beatrice Landeck, *Echoes of Africa*, New York, David McKay, 1961, p. 13.

³¹⁴ Gerhard Kubik, *A abordagem intracultural na metodologia de estudos africanos*, in “Novas perspectivas em etnomusicologia, Seminário, Lisboa, 16-20 de Maio de 1983, p. 34.





Explica-se assim a razão porque cada parte do corpo se movimenta com um ritmo diferente – os pés seguem a base musical, nunca saindo do chão, pois dele recebem as forças telúricas, vivenciadas como elemento materno e vão sendo acompanhados pelos braços que equilibram o balanço dos pés. O corpo pode ser comparado a uma orquestra que, tocando vários instrumentos, os harmoniza numa única sinfonia.

[...] It has been said that the African is born with music, lives with music, and dies with music. Indeed, both birth and death are accompanied with ritual singing, drumming, and dancing in a communal ceremony; and throughout life itself virtually every act of daily living is animated with music [...]³¹⁵.

A dimensionalidade da dança africana tem a capacidade de se exprimir através de todo o aparelho sensorial.

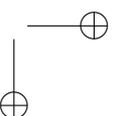
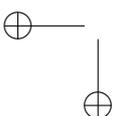
[...] The extraordinary elasticity of the wrists and the power of the arms and shoulders in executing complex rhythms on drums, and the suppleness of the body in mastering acrobatic feats in dance attest to the African's preparation for the dedication to this aspect of his culture [...]³¹⁶.

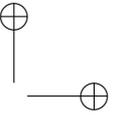
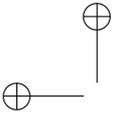
A sua relevância é dada pela transmissão da harmonia que cada grupo tenta levar a cabo, harmonia essa que liga algo de dentro para fora e vice-versa, o corpo e o espírito, a natureza e o homem. A música e dança fazem parte integrante de todas as funções formais e informais. Essenciais na administração da lei e da ordem, nas cerimónias de coroação, de iniciação, de nascimento e morte, de invocação ou de meras festas familiares, são muitas vezes dramatizadas, reinterpretando experiências reais ou imaginárias.

A repetição do padrão musical, tal como acontece nas histórias dos contadores, griots, as suas notas não são afinal uma simples repetição, os gestos que os acompanham são praticados um sem número de vezes,

³¹⁵ Beatrice Landeck, *id.*, p. 13.

³¹⁶ *Id.*, p. 13.





dando à acção um carácter de intemporalidade, de criação contínua. O corpo, cópia das energias cósmicas, centro de forças opostas, ar, fogo, terra e água, é a expressão das energias da natureza em unidade com o mundo que o abrange.

Ao mesmo tempo, o corpo adquire um sentido especial na interacção com o espaço e o tempo, espaço esse atravessado pelas energias telúricas que colocam cada elemento em relação com o outro, propondo uma visão do mundo que liga a comunicação entre os seres humanos e tudo o que gira à sua volta.

Movimentos corporais servem para delimitar o espaço sagrado da dança, nos quais se concentram as energias da natureza, um espaço mágico onde os dançarinos já não são donos do seu próprio corpo físico, afastam ou aproximam os espíritos da comunidade, invocam as forças da natureza, expressam as suas dúvidas, acalmam as suas ânsias e temores.

A sua exteriorização pode ser caracterizada por movimentos corporais ténues ou mais dramáticos, sensuais, vigorosos, consoante a finalidade da dança.

[...] As in all ancient cultures, music and dance are inseparable...³¹⁷

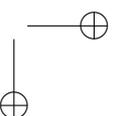
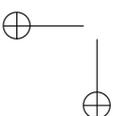
ou

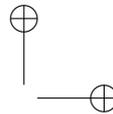
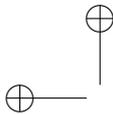
[...] A stepp evokes a rhythm as a song involves a dance figure
[...]³¹⁸.

Por tal motivo, a polirritmia em determinadas sonoridades pode ser tal que impossibilita o corpo de encontrar uma pausa nos seus movimentos; outras, expressam movimentos mais amplos, mais lentos, que podem querer invocar ou preparar os dançarinos para a sua aproximação com os espíritos. O ritmo sagrado dos tambores, eles próprios pro-

³¹⁷ *Id.*, p. 13.

³¹⁸ *Id.*, *ibid.*.





tagonizadores de sons/palavras, vai ampliando o movimento corporal do dançarino, que pode investir uma máscara ou traje invocativo,

[...] La signification d'un masque – comme d'ailleurs celle d'une statue d'ancêtre, de roi ou de divinité – n'est en aucune façon la même pour un esthète européen et un pratiquant du culte dont ces objets sont les instruments...³¹⁹,

... Un chef bamileke, à qui je disais q'un tambour royal sculpté était beau, me répondit: "il est fort [...]"³²⁰

e alcançar a meta desejada pela sua dança.

O sentido profundo de muitas danças, como de rituais se tratassem, não podem, em geral, cair no domínio público, sendo muitas vezes somente perceptíveis pelos iniciados, salvo aquelas do sentido comum da vida.

Através da música, a dança, como nos revela Leopold Senghor, "*Je danse l'autre, donc je suis*"³²¹, permite a possibilidade de conhecer o outro; ao dançar, o homem exprime o lado mais profundo e misterioso do ser, ligando-se na essência do outro³²². Esse outro que pode ser encontrado dentro de nós, dançando. Os poemas devem ser ritmados pelo corpo, mesmo dançados, "*On chante le poème en dansant*". Sob o impulso do Presidente-Poeta senegalês Léopold Sédar Senghor, Maurice Béjart criou a Companhia de Dança Mudra Afrique, em Dakar.

[...] Ce n'est par hasard que la troupe s'appelle le Ballet du XX^e Siècle. C'est qu'il a choisi, lui aussi, de créer une danse intégrale, qui est une poésie unissant en symbiose, la parole, le chant, la musique et la danse [...]"³²³.

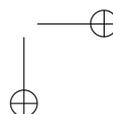
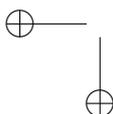
³¹⁹ Pierre Alexandre, *Les Africains*, Paris, Lidis, 1981, p. 168.

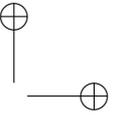
³²⁰ *Id.*, p. 168.

³²¹ Leopold Senghor, *Poèmes Les Nègres*. Cf. René Descartes, *Oeuvres et lettres, textes présentés par André Bridoux*, Paris, Librairie Gallimard, p. 15. "*Cogito ergo sum*", "*Je pense, donc je suis*", "*Penso, logo existo*".

³²² Martin Buber, *Ich und Du*.

³²³ Cf. www.poissonsvolants.com/documentaires/senghor/musique.htm.





E é pelo corpo que o ser humano inicia o caminho do conhecimento íntimo de si mesmo e o papel por ele desempenhado na sociedade, tal como na palavra. A dança, a sua coreografia, a sua estreita aliança com o ritmo musical levam o homem a interagir num espaço e tempo que se querem sagrados, para a harmonização do plano de existência terrestre. Como explica Pierre Alexandre na obra já citada:

[...] L'art classique africain, art plastique, art musical, art de la parole, est engagé, très rarement ou jamais gratuit. Dans beaucoup de langues négro-africaines, la notion générique d'"art" ne peut être traduite que par le même terme que celui qui embrasse la religion et dont l'acception fondamentale est "savoir, connaissance [...]"³²⁴.

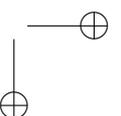
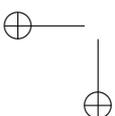
Ao contrário do homem Europeu, o homem Africano tem uma visão integral do ser, tudo está interligado, a comunidade pode ser atingida pelo que porventura acontece e não unicamente o indivíduo. O som musical tem uma outra força de encantamento, ou seja participando por meio dessa linguagem que é música/dança o homem alcança a dimensão mágica do cosmos, assumindo-se como sua parte integrante.

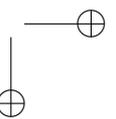
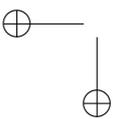
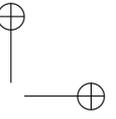
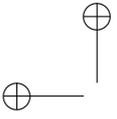
O destino de cada ser humano está no tríptico formal que preenche um conteúdo semântico fundamental: o da palavra contada, da dança assistida e partilhada e da música vivida. Sem qualquer interpretação, por exemplo, a dionisíaca³²⁵, a manifestação da dança e música africanas revelam o saber e o conhecimento humanos, a sua forma de manifestação da vida que lhe permite passar do visível para o imaginário visível/invisível³²⁶.

³²⁴ Pierre Alexandre, *id.*, p. 168.

³²⁵ Friederich Nietzsche, *O nascimento da tragédia ou o mundo grego e pessimismo*, tradução, comentário e notas de Teresa R. Cadete, in "Obras Escolhidas de Nietzsche", Lisboa, Círculo de Leitores, 1996 (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik).

³²⁶ Eugenio Barba, *Le Corps crédible. Ethos et rituel*, in "Le Corps et le Jeu", ed. Odette Aslan, Paris, CNRS Editions, 2003, pp. 251-260.







**Esta publicação foi financiada por Fundos Nacionais através da
FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do
projecto estratégico “PEst-OE/ELT/UI0077/2011”**

