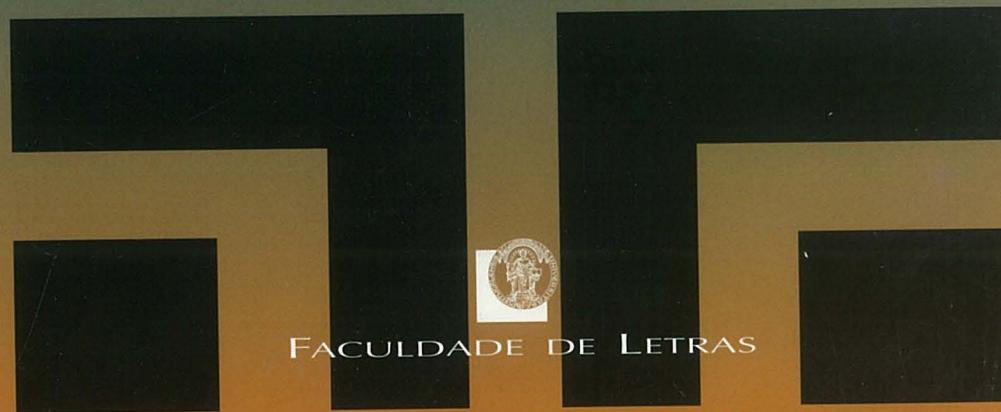
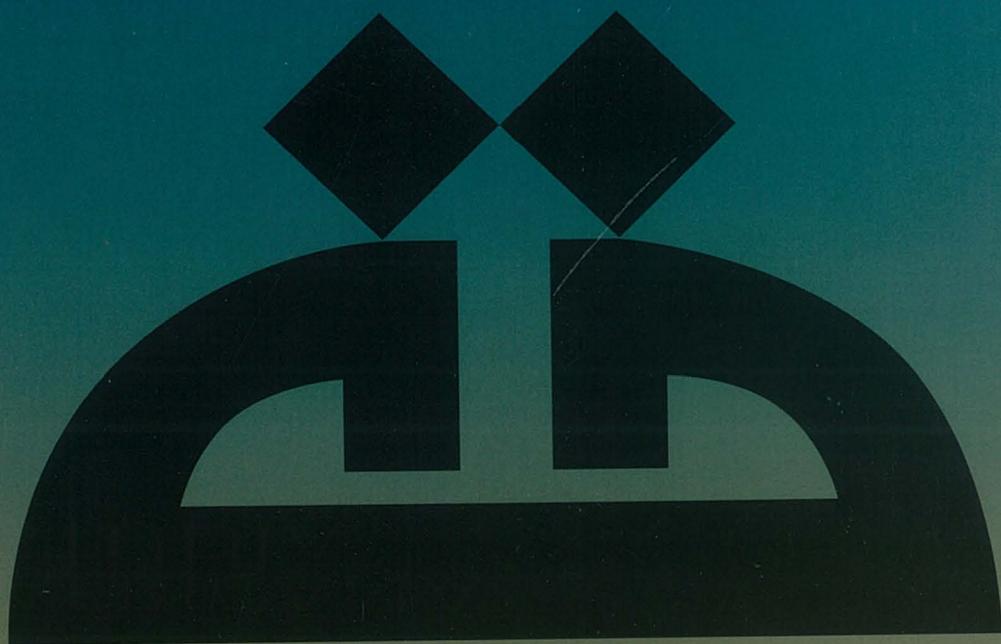


AFRICANA STUDIA

Nº 4. 2001

Revista Internacional de Estudos Africanos
International Journal of African Studies



FACULDADE DE LETRAS

CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS
UNIVERSIDADE DO PORTO

AFRICANA STUDIA

Revista Internacional de Estudos Africanos/International Journal of African Studies

Director: António Custódio Gonçalves

Conselho Científico/Advisory Board: Alberto Amaral (Univ. do Porto – CIPES), Brazão Mazula (Reitor da U.E.M. – Maputo), Christine Messiant (E.H.E.S.S. – Paris), Elikia M'Bokolo (E.H.E.S.S. – Paris), Franz-Wilhelm Heimer (CEA-ISCTE – Lisboa), Joana Pereira Leite (CESA-ISEG – Lisboa), Jill Reaney Dias (F.C.S.H. – U.N.L.), João Gomes Cravinho (Univ. Coimbra), Joaquim Alberto da Cruz e Silva (I.I.C.T. – Lisboa), José Novais Barbosa (Reitor da Univ. do Porto), Isabel de Castro Henriques (F.L.U.L.), João Teta (Reitor da U.A.N. – Luanda) Patrick Chabal (King's College – London), Michel Cahen (Univ. Bordéus III), Peter Meyns (Univ. Duisburg), Peter Vale (Univ. Western Cape), Saul Dubow (SOAS – Londres), Teresa Cruz e Silva (U. E. M. – Maputo).

Conselho de Redacção/Editorial Board: António Custódio Gonçalves, Carlos José Gomes Pimenta, Elvira Mea, Ivo Carneiro de Sousa, João Francisco Marques, José Capela, José Carlos Venâncio, José Maciel Honrado dos Santos, José Manuel Pereira Azevedo, Maria Cristina Pacheco, Mário Vilela.

Secretariado: Raquel Maria Machado da Cunha

Propriedade: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto

Edição: Faculdade de Letras da Universidade do Porto

©1999 – CEAUP

Impressão e acabamento: SerSilito-Empresa Gráfica, Lda./Maia

ISSN – 0874-2375

Depósito legal: 138153/99

Proibida a reprodução total ou parcial do conteúdo desta publicação sem autorização prévia por escrito do CEAUP e da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Publicação anual: nº 4 – 2001

Tiragem: 1000 exemplares

Distribuição

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Biblioteca Central – Serviço de Publicações

Via Panorâmica s/n – 4150-564 Porto

AFRICANA STUDIA

Revista Internacional de Estudos Africanos
International Journal of African Studies

Nº 4. 2001

Editorial	3
Artigos	5
A questão do género no sector informal em Cabo Verde: um estudo sobre as “rabidantes” do mercado “Sucupira” na ilha de Santiago	7
<i>Marzia Grassi</i>	
Reflexões sobre a política linguística nos PALOP	33
<i>Mário Vilela</i>	
Do imaginário angolano	49
<i>Américo Correia de Oliveira</i>	
Closure and survival in Sindiwe Magona’s <i>Living, Loving and Lying awake at night</i> (1991)	79
<i>David Callahan</i>	
Literatura e Política	99
<i>Francisco Soares</i>	
<i>A Família Trago: uma ficção bem fundada</i>	111
<i>Margarida Fernandes</i>	
Estudo das colecções etnográficas dos museus de Angola numa perspectiva histórica e antropológica	121
<i>Manzambi Vuvu Fernando</i>	
Negritude, francofonia e cultura africana Léopold Sédar Senghor como paradigma	149
<i>János Riesz</i>	

Notas e Recensões

Eduardo Medeiros – *Arte Maconde, principal bibliografia* 165

José Carlos Venâncio – Inácio Rebelo de Andrade (2001),
Revisitações no exílio (Contos angolanos), Lisboa: Vega 183

José Capela – *O escravismo na historiografia brasileira* 187

Maria Cristina Pacheco – Pepetela (2001), *Jaime Bunda, agente secreto* 191

António Custódio Gonçalves – *Léopold Sédar Senghor* 199

Résumés / Abstracts 201

Informações

V Colóquio “Globalização e Contextos Locais na África Subsariana”
– FLUP – 3/4 Maio 2002 221

EDITORIAL

Africana Studia continua a ser uma revista científica portuguesa de referência exclusivamente dedicada aos Estudos Africanos. Iniciada em 1999, perfaz, com a presente edição, o quarto número, que surge referenciado ao ano de 2001. Tem sido preocupação do Conselho de Redacção tornar a revista um espaço de divulgação da investigação que é feita, quer no plano nacional, quer no internacional, sobre África, mormente sobre a África subsaariana. Torná-la um espaço de debate e de perspetivação teórica sobre os diferentes problemas que afligem o continente tem sido outra preocupação do Conselho, propósito que tem sido desenvolvido a par de um outro, o da informação sobre os eventos que, de alguma forma, têm contribuído para a consolidação e institucionalização da área científica em causa em Portugal. Decorrendo deste conjunto de preocupações, os números anteriores contaram com a colaboração de investigadores nacionais e estrangeiros, provenientes de universos académicos e intelectuais como o angolano, o alemão e o francês, e que, de acordo com as tradições científicas desses respectivos meios, expuseram conteúdos e perspetivas teóricas que, cumprindo os objectivos da revista, enriqueceram e renovaram, segundo cremos, a africanística portuguesa.

O número que ora se apresenta releva como temática dominante, embora não exclusiva, a relação entre literatura e sociedade tal como ela surge espelhada nas literaturas africanas. O artigo de Mário Vilela sobre a política linguística nos PALOP fornece, para o espaço político-cultural referido, as bases linguísticas sobre as quais as respectivas literaturas têm potenciado a sua criatividade. Américo Correia de Oliveira discorre sobre os ogros na literatura tradicional angolana, apresentando os resultados de uma investigação que começou por ser orientada por propósitos académicos. David Callahan, da Universidade de Aveiro, apresenta um estudo sobre resolução e sobrevivência em Living, Loving and Lying awake

at night da escritora sul-africana Sindiwe Magona. Francisco Soares, da Universidade de Évora, faz uma reflexão sobre a relação, nem sempre pacífica, entre literatura e política a fazer lembrar o título do livro *Literatur und Politik. Ein Essay* do sociólogo alemão Urs Jaeggi, publicado nos anos 70 pelas Edições Suhrkamp. Margarida Fernandes, da Universidade Nova, exercitando o que se poderá designar por Antropologia da Literatura, debruça-se sobre o substrato antropológico do romance *A família Trago* do escritor cabo-verdiano Germano Almeida.

A secção reservada aos artigos conta ainda com a contribuição de Marzia Grassi que escreve sobre as “rabidantes” do mercado “Sucupira” na ilha de Santiago, um estudo que, ao relevar o papel das mulheres no sector informal em Cabo Verde, mormente na ilha do Sal, ajuda a compreender o papel económico, nem sempre valorizado na devida medida, que as mulheres desempenham em África. Aproxima-se, por esse lado, do artigo de David Callahan, inserindo-se ambos nos chamados Estudos do Género. As colecções etnográficas dos museus de Angola foram objecto do artigo de Manzambi Vuvu Fernando, estudando-as numa perspectiva histórica e antropológica.

A rubrica dedicada às notas e resenhas seguiu, tanto quanto possível, a temática dominante do número, tendo sido, para o efeito, recenseados dois livros de ficção de temática africana, recentemente publicados, um de autoria do escritor angolano Pepetela e outro do escritor luso-angolano, Inácio Rebelo de Andrade. Esta rubrica encerra da melhor forma possível, no que diz respeito ao cumprimento da temática dominante, evocando a personalidade e a obra de Léopold Senghor, recentemente falecido, um governante, por sinal africano, que não perdeu o grandioso sentido da poesia.

José Carlos Venâncio

Artigos

A QUESTÃO DO GÉNERO NO SECTOR INFORMAL EM CABO VERDE: UM ESTUDO SOBRE AS “RABIDANTES” DO MERCADO “SUCUPIRA” NA ILHA DE SANTIAGO

Marzia Grassi *

INTRODUÇÃO

Pode-se afirmar que, em África, o feminino e o masculino antes do contacto com os povos europeus são mal conhecidos devido à variedade de formas de organização social e religiosa na sociedade tradicional africana. Em África a pré-modernidade corresponde ao período pré-colonial e indica o tempo antes do contacto com os europeus que introduziram a sua forma de organização da sociedade baseada na ideologia colonial e no cristianismo. A vida das mulheres africanas não tem em geral interessado a história de África. Esta última resultava aliás de fontes escritas estrangeiras, árabes depois do século X ou europeias depois do século XV. (VIDROVITCH 1994: 10). Como refere esta autora, as fontes históricas estrangeiras falam sobretudo de homens e as mulheres aparecem pouco e sempre segundo estereótipos que vêm de um lado as princesas e as rainhas e do outro as escravas e concubinas. Além disso, quando se fala de época pré - colonial fala-se de cerca de dois milénios e de um espaço geográfico diferenciado que vai do deserto à floresta, o que dificulta qualquer tipo de generalização. A imagem resultante da mulher africana é, portanto, uma imagem estereotipada: mãe, esposa, generosa, fecunda.

* Mestre em Estudos Africanos, doutoranda em Economia do Desenvolvimento no ISCTE de Lisboa.

Se a ideologia dominante, assim como uma parte do feminismo ocidental, julga as relações do género da época pré-colonial como opressivas, muitos autores demonstram como estas relações se tornaram mais opressivas e exploratórias durante e depois do colonialismo (AMADIUME 1987; LEACOCK 1981)¹. Leacock apresenta uma interpretação alternativa da “tradição” e do género através da releitura crítica de documentos de arquivo do século XVII. Uma metodologia parecida é adoptada também por Okeyo (1983) na reinterpretção da história Luo, no Quénia.

Não é possível, de facto, estabelecer a forma e o conteúdo das relações de género na época pré-colonial, embora se possa afirmar que elas variavam segundo a classe, a etnia e a posição particular dos homens e das mulheres na sociedade considerada. Okeyo (1987: 89-112) sustenta que as mulheres tinham um grande poder e autonomia em algumas sociedades, ao contrário da imagem tradicional que as apresenta privadas de qualquer poder e submissas. É evidente, por exemplo, que as rainhas e as mulheres que possuíam escravos (homens e mulheres), perpetravam uma complexa desigualdade estrutural de classe/género/relações étnicas. O que falta, como já dissemos, é a reconstrução histórica não só das rainhas e das chefes dos rituais, mas também das escravas e das mulheres comuns de maneira a poder compreender as relações do género pré-coloniais, em períodos e lugares diferentes². Esta realidade complexa de variedades, mudanças e conflitos fica muitas vezes escondida quando a metodologia adoptada nas pesquisas tem tendência a generalizar de uma forma abusiva realidades muito diferentes influenciadas por diferentes variáveis. Além disso, na análise das relações actuais de género a perspectiva histórica é também tendencialmente negligenciada.

Para analisar as relações de género em África, as agências humanitárias e os organismos internacionais continuam a usar o agregado familiar africano como modelo e unidade de análise. As críticas feministas sobre este método têm razão de ser ao ter conta que existem actividades económicas separadas, rendimentos e despesas separados e relações de género/idade complexas entre os dois sexos. Uma das explicações, do uso de agregado como unidade de análise, é política e prende-se com a organização das sociedades

¹ Os autores escreveram respectivamente sobre a África Ocidental e a América Latina.

² Ver a este propósito Havik (2000) e a sua investigação histórica sobre Bibiana Vaz de França da Guiné Bissau.

agrícolas, que dependem de maneira significativa da persistência da família patriarcal e do trabalho familiar reprodutivo não pago de mulheres e crianças (MBILINYI 1991: 41).

É com a teoria feminista que a mulher, definida até então exclusivamente através da sua relação com o homem começou a ter identidade própria (WESTKOTT 1979:422-30). É de sublinhar que existem muitas e diferentes teorias feministas em África, como em todo o mundo. O feminismo não tem uma definição fixa, tem significado se entendido no momento e é governado pelo próprio contexto e pelas identidades e posições ideológicas dos investigadores. Não existe, portanto, um feminismo africano ou um feminismo do terceiro mundo. Em África os investigadores sobre o gênero utilizam uma ou outra teoria feminista e adaptam-na ao contexto que estudam. É só após 1980 que os autores africanos se auto-definem como feministas.

Por um lado, o *feminismo radical* trabalha com conceitos totalizadores (o homem é visto como o inimigo) que ignoram as possibilidades de mudança e as diferenças, reduzindo a causa das diferenças entre homem e mulher à biologia, adoptando conceitos de intrínsecas e naturais diferenças entre homem e mulher. Neste contexto, o patriarcado, como conceito, é introduzido para diferenciar as forças que mantêm a opressão e a discriminação da mulher das outras forças sociais, como o capitalismo ou o socialismo (RUBIN 1975:157-210).

Por outro lado, o *feminismo liberal burguês* que critica explicitamente as estruturas capitalistas e se relaciona com o paradigma da modernização, orienta a teoria e a prática das políticas WID para os países em desenvolvimento. Nos anos '80 e '90, e como forma de resistência contra a dominação europeia e branca dos estudos feministas africanos, nasce o *feminismo nacionalista* que adopta e homogeneiza conceitos sobre a cultura e a mulher africana e acaba por reproduzir as construções coloniais que inicialmente critica. São os estereótipos radicais sobre a mulher africana que tomam o lugar da análise empírica. Mbilynyi (1992: 31-35)) refere que "Imam and Mama (1991:10) using Okot p'Bitek's poetry as an illustration, note: The docile, obedient village woman, custodian of culture, the simple peasant grinding millet outside the productive life of the community, the matriarch of the shrine and the marketplace, the corrupt urban prostitute: these are the stereotype of much africanist, western feminist and african male scholarship on african women, such as it is".

Esta visão romântica, que ignora as mudanças históricas das estruturas económicas, sociais e políticas, tem que ser criticada para perpetuar os mitos da “família africana”, da “cultura africana” e da “época dourada da África pré-colonial”.

Alternativamente, *feministas marxistas* explicam a opressão da mulher dentro das relações de classe e explicam-na com a propriedade e o controlo dos meios de produção e a posição na força de trabalho, tendo sido esta visão facilmente incorporada na retórica dos estados nacionais que saíram das independências.

Por seu lado, o *feminismo pós-estruturalista* inspira-se nas várias escolas da psicanálise para explicar a produção e reprodução da identidade de género do sujeito da pesquisa e produz uma análise do género que põe a pessoa, na sua complexidade, no centro das preocupações. Argumenta-se que as mulheres não são uma categoria homogénea, sendo divididas por classes, raça/etnicidade, nacionalidades, identidades de género, opção sexual, estado marital, idade, psicologia individual (STRATHERN 1988: ix). Cada mulher tem múltiplas identidades que coexistem pacificamente ou, pelo contrário, entram em conflito. Conceitos como o de “mulher do terceiro mundo” ou “mulher africana” têm um impacto colonizador porque homogeneizam as mulheres e criam os mitos que, incorporados na ideologia dominante, servem para perpetuar a sua opressão.

Finalmente existem pesquisadores sobre o género em África que têm uma atitude crítica em relação ao feminismo, incorporando a análise histórica, e utilizam a multidisciplinariedade e a multidimensionalidade. São os que ligam o económico com o político, o cultural e o psicológico e usam uma metodologia e uma epistemologia que combina o subjectivo e o objectivo, mostrando como o género é construído e/ou desconstruído em discursos diferentes.

Género e poder num contexto de mudança

Um aspecto importante do género em África é a sua ligação com as estruturas do parentesco e portanto com a questão da percepção do poder.

Nas sociedades africanas o poder em geral percepção-se como sendo masculino ao mesmo tempo que o poder da mulher surge como o seu complemento natural. Neste sentido e a este propósito, Loforte (2000), com um trabalho sobre os Tsonga de Moçambique

questiona em determinados contextos as teses que acreditam no patriarcado absoluto (RUBIN 1975) no qual os homens deteriam todos os poderes. Nas sociedades africanas em geral, se o poder institucionalizado e público é sem dúvida masculino, pode-se também afirmar de acordo com Loforte (2000:18), que “o poder processual e estratégico é feminino”.

Em Cabo Verde, terreno de estudo do caso empírico que se apresenta, se por um lado muitos autores duvidam da existência de lógicas da sociedade tradicional africana, por outro lado o percurso histórico e as características de povoamento, em especial da ilha de Santiago, indicam a persistência de estratégias e práticas das sociedades africanas do continente que se sobrepõem, e às vezes se impõem, sobre as dinâmicas das sociedades ocidentais, o que faz pensar em Cabo Verde como um caso do “Atlântico negro” de Gilroy, (1995).

Esta problemática assume características diferentes conforme consideramos o meio rural ou o meio urbano. O trabalho de terreno foi desenvolvido no contexto urbano. Nas cidades, embora o parentesco mantenha um lugar importante, quer no acesso à terra, à força de trabalho, no emprego, as estratégias de inserção em novas redes torna-se dominante e nascem novas formas de solidariedade fundadas não só na aliança e na co-residência mas também na profissão, na religião e na vizinhança, e nascem também associações e redes políticas nas quais as mulheres que atingem a liderança podem gerir novos espaços de poder e modificar a estrutura do campo de poder político (LOFORTE 2000:23). É dentro destas redes femininas que as mulheres procuram ter acesso ao capital e ao trabalho pois a difícil situação económica exige o recurso a trabalhos fora do sector formal da economia. Em Cabo Verde também, “o trabalho no sector informal é encarado com a mesma naturalidade por todos sejam homem, mulher ou criança o seu protagonista” (LOFORTE 2000:22).

Um factor importante de acréscimo de poder feminino nas cidades é a emigração masculina, que em Cabo Verde assume grandes proporções. Enquanto a emigração masculina do campo para a cidade não modifica muito as relações de poder, porque elas são inseridas e controladas na rede de parentesco do esposo, na cidade a lógica social liga-se a outras redes e alianças através de estratégias individuais que visam maximizar os próprios interesses, não só no campo emocional e da sexualidade, mas também no campo económico.

Mas o número sempre maior de mulheres nas cidades africanas depende só em parte da migração dos homens. Segundo Vidrovitch (1994:149) a maior mudança do século XX tem sido a emergência, nas cidades, de uma categoria bem definida: as mulheres independentes, capazes de satisfazer as próprias necessidades e da própria família (a começar pelos filhos) sem a ajuda de ninguém e sem depender de um homem, se não por relações sociais aceites mas sem relações económicas. As mulheres, além da prostituição urbana bem descrita em numerosos textos, souberam arranjar outras importantes oportunidades de trabalho chegando a ocupar uma posição importante, sobretudo no capitalismo mercantil informal.

O Sector informal cabo-verdiano

Em Cabo Verde o sector informal é sem dúvida um sector económico particular da economia capitalista dado que se trata, pelas pequenas empresas, de criar um lucro. Este inclui as actividades económicas de agentes que trabalham por sua conta em pequenas e médias unidades de produção e que escapam, em parte, ao controlo do Estado.

Este tipo de actividade utiliza práticas e conceitos de organização, e de produção, que diferem das práticas tipicamente utilizadas no ocidente. A importância deste sector reside sobretudo na sua capacidade de ajustar o nível do emprego, que constitui um dos maiores problemas do país.

O mercado do trabalho em Cabo Verde é caracterizado por vários desequilíbrios estruturais entre os quais os mais importantes dizem respeito à existência de uma população jovem, (sendo cerca de 70% com menos de 30 anos) unida a uma alta taxa de fecundidade, à baixa qualificação profissional e à falta de ligação entre sector de emprego e a formação profissional existente. O aumento do desemprego característico da adopção dos programas de ajustamento e estabilização tem agravado ainda mais a situação. No quarto trimestre de 1999, a taxa de desemprego é estimada em 24.2% (IEFPP, 1997).

O sector informal em Cabo Verde é particularmente dinâmico nas áreas do comércio de importação, de intermediação entre os meios rural e urbano, da construção civil e da pesca artesanal, e desempenha funções importantes no plano económico e social per-

mitindo criar emprego para parte significativa da população activa, assim como de produção de bens e serviços que têm um peso importante na procura dos mais pobres.

As “rabidantes” do mercado Sucupira

O estudo de caso que é apresentado, refere-se ao sector do comércio informal cabo-verdiano protagonizado pela presença maciça de mulheres empresárias. Os dados recolhidos incidem sobre o funcionamento das empresas chefiadas por mulheres e fornecem informação sobre as suas características, assim como a ligação entre o desenvolvimento e os assuntos do género neste contexto empresarial.

Uma primeira viagem em Novembro de 1999 serviu para identificar o grupo alvo : as “rabidantes” do mercado Sucupira na cidade da Praia (Ilha de Santiago). Foram realizadas 23 entrevistas exploratórias a mulheres e homens do Sucupira, além de vários contactos com instituições e Ong’s locais que se ocupam da questão do género e que permitiram a recolha de algumas fontes escritas.

A escolha das “rabidantes” da Ilha de Santiago foi feita tendo em conta alguns aspectos: trata-se de uma comunidade relativamente pequena e concentrada maioritariamente no mercado Sucupira; trata-se ainda de uma comunidade de empresários em relação à qual os indivíduos partilham um sentimento de pertença e uma identidade colectiva, de maneira a poder ser identificada tanto interna como externamente como um todo; trata-se de um exemplo de economia informal capaz de resistir, até agora, às conjunturas flutuantes e de adaptar-se às circunstâncias. A economia informal implica processos de solidariedade e de pertença. Os processos de pertença são visíveis na formação da identidade colectiva e os de solidariedade nos circuitos de ajuda mútua. Trata-se ainda de um reservatório de recursos humanos dinâmicos e capazes de inovação e de flexibilidade; a grande maioria dos empresários são mulheres, o que permite testar a hipótese da existência de mecanismos que ligam a problemática do género e o desenvolvimento empresarial naquele contexto.

O plano de acesso às rabidantes foi no início bastante complicado devido à desconfiança inicial das empresárias que se recusaram, na primeira semana, a falar português porque, como explica-

vam gentilmente, não falavam esta língua, só falavam crioulo. A ajuda de funcionários de ONG'S, de uma jornalista brasileira que bem conhece o mercado Sucupira e de uma socióloga ligada a projectos de desenvolvimento, permitiram o acesso a alguns informadores que sucessivamente nos puseram em contacto com outros, de maneira que um tempo relativamente breve permitiu, pelo menos, equacionar as características do acesso. Todavia, o problema parecia persistir e com ele o sentimento de frustração até o dia em que, depois de uma noite em branco em que foi até ponderada a possibilidade de desistir do trabalho, foi adoptada a estratégia da mentira ao contrário sobre a mesma questão da língua (então era eu que percebia perfeitamente o crioulo) o que provocou uma reacção de simpatia que permitiu realizar as entrevistas em português sem ulteriores problemas do mesmo tipo.

A análise circunscreve-se ao período que vai de 1992 à actualidade. A delimitação temporal corresponde à exigência de analisar o contexto depois da abertura ao mercado e da introdução do regime multipartidário em Cabo Verde. Este contexto temporal tem a vantagem de corresponder a um período que ainda é muito presente na memória dos actores da economia informal. Este domínio é algo que não foi muito estudado, sendo ainda muito escassa a informação estatística existente. No caso de Cabo verde a informação estatística do sector informal da economia resume-se a um inquérito de 1997 do Instituto de Emprego e Formação Profissional, dirigido ao sector informal e realizado nos centros urbanos do Mindelo, Praia, S. Catarina (Assomada), S. Felipe e Sal (Espargos), que surgiu na sequência de um inquérito piloto efectuado apenas na Praia em 1995, onde foi feito um levantamento das características essenciais do Sector informal com apoio de "informadores privilegiados". Com base neste inquérito de 1995 e seguindo as orientações da OIT foi efectuado um inquérito ao sector informal no 4º trimestre de 1997.

É de referir também o Inquérito às Forças de Trabalho, de 1996, onde foram incluídos no questionário alguns indicadores do sector informal, tendo os resultados indicado que este sector ocupa cerca de 40% da população empregada, sobretudo no sector do comércio, Indústria transformadora e Construção Civil.

As poucas estatísticas existentes não dizem nada sobre o processo de desenvolvimento histórico do tema deste trabalho, porque o género não tem sido até agora uma categoria de análise utilizada

pelos economistas no estudo do processo de desenvolvimento. Parece, então, que se torna fundamental o recurso à memória das pessoas que vivem as práticas diárias no mercado e no interior da família. Por outras palavras, o objectivo fundamental da recolha de dados consistiu em captar a realidade deste sector da economia, com a preocupação de perceber as suas características e as suas ligações com a problemática do género. A opção metodológica e a escolha dos indicadores mais eficazes para a medição das várias dimensões do conceito de género não constituiu uma simples questão de método sendo, pelo contrário, uma questão substancialmente epistemológica que denuncia a sensibilidade teórica e o posicionamento ideológico de quem investiga.

Como se sabe, o paradigma económico neo-liberal dominante, que acredita na auto regulação do mercado, sugere maioritariamente metodologias quantitativas para a recolha de dados científicos. Este trabalho teve que questionar a sua eficácia, sendo as mulheres do comércio informal em Cabo Verde um fenómeno multifacetado da complexidade sócio-económica daquele país, e foi portanto privilegiada uma análise qualitativa através de entrevistas ao grupo alvo e a observadores privilegiados, observação directa e recolha de histórias de vida. Sendo os homens um grupo distinto das mulheres e crianças, no que diz respeito à redistribuição dos rendimentos, ao acesso aos recursos e à tecnologia moderna, ao mercado de trabalho e à educação, pensámos que seria um erro tomar como base a unidade doméstica para estudar este fenómeno económico porque as unidades domésticas de que a literatura fala, quando usadas como categorias de análise, negligenciam o diferente impacto dos homens e das mulheres na sociedade. Por este motivo também foi importante ouvir o ponto de vista dos homens.

Em relação à actividade comercial os dados recolhidos incidem sobre as características da actividade empresarial. É oportuno sublinhar que nos casos da recolha de histórias de vida estas se confundem com a história das empresas que os entrevistados gerem, e que são os problemas ligados à actividade empresarial que provocam mudanças nos papéis do género dentro do agregado e na divisão sexual do trabalho. Por outras palavras, a vida pessoal das empresárias muitas vezes confunde-se e é grandemente influenciada pelos imperativos de eficiência das empresas por elas geridas.

Tratando-se, pois, de mulheres que desenvolvem a sua própria actividade dentro de um circuito internacional, no que diz respeito

à aquisição da mercadoria foram também recolhidos dados que esclarecem a sua dimensão e as suas características. Trata-se de mulheres que sozinhas ou em grupo com outras mulheres (geralmente sempre as mesmas) gerem, além das próprias empresas, os destinos das próprias famílias extensas e o trato comercial regional e Atlântico.

A recolha de dados qualitativos sobre a situação familiar destas empresárias permite também observar se existe uma relação entre o dinamismo das rabadantes e a estrutura familiar específica do contexto (a grande maioria das mulheres cabo-verdianas são chefes de família).

Ao mesmo tempo foi realizado um inquérito que permite trabalhar também alguns dados quantitativos com o objectivo de complementar a análise qualitativa. O inquérito foi preparado com base no Inquérito do IEFP (Instituto de Emprego e Formação Profissional) com várias modificações iniciais, e sucessivas, para permitir a sua operacionalidade naquele contexto específico. Tivemos, por exemplo, desde o princípio, de colmatar uma grave lacuna por quanto no inquérito aplicado ao sector informal em 1996 não resulta alguma discriminação por sexo dos empresários entrevistados, o que constitui uma grave limitação na análise do objecto de estudo deste trabalho. Além disso, o inquérito levou sucessivas modificações durante a sua aplicação e que tinham a ver com questões que iam surgindo sobre a sua operacionalidade e com a experiência vivida durante o dia a dia no terreno. Os resultados do inquérito estão ainda em fase de elaboração.

Na escolha do universo a investigar foi determinante a preocupação de seleccionar um grupo o mais possível homogéneo, que permitisse poder alcançar facilmente a saturação dos dados necessária à sua generalização em contextos mais amplos da realidade informal em Cabo Verde. Limitações de tempo e de orçamento induziram também a escolher um grupo facilmente identificável, uma vez que se trata de um grupo fiscalizado pela Câmara Municipal, que recebe o pagamento mensal do aluguer para a utilização de módulos em cimento, recém construídos na mesma praça que hospeda há 14 anos o mercado Sucupira.

Este mercado foi inaugurado, na sua forma actual, em Maio de 1999 e é composto de 167 módulos modernos, construídos recentemente, 13 restaurantes, 48 módulos na parte mais antiga do mercado e 20 módulos pequenos. Além desta parte mais estruturada

existem 204 bancas de madeira, 7 módulos maiores construídos por auto financiamento e 24 módulos em construção (em Março de 2000) que dentro de poucos meses estarão prontos para funcionar. Há à volta o chamado espaço de “terrado” onde actualmente cerca de 200 pessoas vendem no chão todos os dias. Há cerca de 14 anos os vendedores do mercado da Praia (no Platô) foram deslocados para este lado da cidade porque a Câmara queria regulamentar o comércio de rua. Havia bancas onde os comerciantes podiam vender e os primeiros a ocupá-las foram os que já vendiam na cidade. Houve no princípio uma certa reticência à mudança de lugar porque na altura esta zona da cidade era pouco frequentada. A Câmara Municipal cobra uma taxa pelo aluguer dos módulos, que varia segundo o tipo de construção.

O universo inquirido é formado pelos comerciantes que alugam os módulos mais recentes. Trata-se das empresárias que estão há mais tempo no mercado e que têm um nível de negócio mais desenvolvido. Todas elas adquirem a mercadoria no estrangeiro. A atribuição dos módulos pela Câmara Municipal seguiu vários critérios tendo em conta o número de anos de actividade dos empresários naquele mercado, o facto de estas terem já um contrato de ocupação de bancas com a Câmara, o número de pessoas no agregado familiar e, por fim, foram loteados os lugares que sobraram obrigando os que ficaram de fora a deslocar-se para a zona mais exterior do mercado mas sempre dentro do recinto do mercado.

Os dados acima referidos foram disponibilizados pelo funcionário do SEPAMP, o gabinete da Câmara que se ocupa da fiscalização do espaço, que tem um conhecimento directo dos empresários deste mercado. A taxa que se paga para um espaço na Sucupira é maior do que aquela que se paga nos outros mercados municipais, o que se justifica por se venderem aqui produtos manufacturados e não alimentícios. As taxas variam entre 115 escudos CV mensais, para o espaço de terrado e 7.500 escudos CV, para os módulos.

Há uma visível estratificação no sector entre grupos de mulheres grossistas e retalhistas. As grossistas tendem a ter fortes ligações com o sector formal e algumas beneficiam de crédito, enquanto que as retalhistas trabalham em condições precárias, lutando unicamente pela sobrevivência, tendo baixo capital social em relação às mulheres grossistas.

O grupo dos entrevistados possuem as seguintes características comuns: trata-se dos empresários mais antigos no mercado, todos

vendem produtos manufacturados, todos viajam várias vezes ao ano ao estrangeiro, onde compram a mercadoria que aqui vendem sobretudo a grosso aos retalhistas, são os mais sucedidos que conseguiram uma certa acumulação de capital, são quase todos mulheres, a maioria das quais chefes de família. O nosso universo total é composto por 167 empresários entre os quais foram realizadas 60 entrevistas. O total das pessoas que vendem produtos manufacturados no Sucupira são cerca de 800, se consideramos os vendedores a retalho que estão localizados nas bancas de madeira e no terrado. O número de rabidantes do Sucupira aumenta em 20% ao ano. Em 1986, quando se inaugurou o mercado, havia no máximo 100 pessoas o que quer dizer que houve anos em que a taxa de crescimento foi superior a 20%.

Se, por um lado, a aplicação do Inquérito serviu para caracterizar quantitativamente o universo, por outro lado, os dados mais significativos resultam das entrevistas semi - dirigidas e das histórias de vida dos entrevistados que permitem captar, entre outras, a dimensão cultural do conceito, assim como a sua dimensão "experencial", entendida como a experiência vivida pelos protagonistas e a sua dimensão "consequencial", no sentido de poder analisar os efeitos provocados pela modernidade.

O facto de a grande maioria dos empresários do nosso universo serem mulheres, levou a questionar esta realidade com os próprios empresários. A grande maioria dos entrevistados acha isso um fenómeno "natural", tanto que muitos não acham necessário reflectir sobre a questão. Um dado interessante que resulta é a falta de confiança nos homens para desenvolver este tipo de actividade.

A actividade empresarial neste contexto parece mesmo um assunto feminino e quando no agregado familiar existem homens e mulheres desempregados, são as mulheres que exploram a possibilidade de trabalho neste sector enquanto os homens só o fazem em casos esporádicos.

É evidente que o espírito de iniciativa feminino em aproveitar as oportunidades deste sector da economia resulta e justifica-se, em larga medida, pela existência de desigualdades de acesso ao mercado de trabalho formal: as mulheres sabem que têm menos possibilidade do que os homens de encontrar um trabalho no sector formal da economia.

A investigação empírica, produzida sobretudo pela psicologia norte americana, evidencia uma relativa correspondência entre as

formas objectivas de discriminação no mercado de trabalho e a forma como as mulheres se representam nesta mesma realidade. Os modelos utilizados analisam por um lado os preconceitos dos homens e por outro lado a falta de consciência das mulheres sobre a sua condição de acesso ao mercado de trabalho formal.

O contexto deste trabalho, ao contrário, parece favorecer a consciencialização por parte das mulheres da sua condição de discriminação no acesso ao mercado de trabalho:

Isabel: " Aqui as empresárias são quase todas mulheres... os homens encontram trabalho lá fora, eu fiz o 2º grau e o que posso fazer? A minha mãe dizia que eu não tinha jeito para estudar mas o meu irmão também não tinha jeito mas fez a 6ª classe. A mulher não tem trabalho e aprendeu a fazer negócios".

Na verdade, os entrevistados atribuem esta "diferença de género" a várias razões entre as quais as mais comuns são a chamada "falta de jeito" e a falta de responsabilidade que os homens supostamente teriam a fazer negócios, opinião esta partilhada pelos homens entrevistados:

Maria Salomé: "...as mulheres em Cabo Verde são mais aptas para o negócio.. há poucos homens mas não fazem negócios porque gastam logo tudo o que recebem.. para o homem é melhor trabalhar lá fora".

Elizabete:"... fazer de rabadante o homem não sabe, isto é com mulheres".

Dália:" As mulheres têm mais jeito para o comércio. Um homem fica aqui, aparece um amigo, vão beber e deixam tudo e vão embora".

Noutros casos sublinha-se a importância da experiência e da capacidade de gestão de conflitos que os homens não teriam:

Maria de Lurdes: "Os homens não gostam de vender na Sucupira, há muita competição entre nós.. tem que se saber como negociar toda esta competição".

A importância desta componente do conflito no meio observado é inerente à cooperação entre os actores sociais que fazem parte deste grupo. Saber gerir o conflito quer dizer também capacidade de aprender as regras do jogo e respeitá-las, em nome das finalidades convergentes com os outros actores sociais, tendo ao mesmo tempo a consciência da própria margem de liberdade.

A falta de confiança por parte das mulheres poderia ter origem numa opinião sobre os homens, que se forma na esfera das relações

familiares devido à prática da “poligamia irresponsável”, que origina um sentimento de abandono nas mulheres sobretudo em relação à responsabilidade para com os filhos. De facto, em Cabo Verde são raros os homens que têm filhos de uma só mulher e é comum eles entreterem relações com mais mulheres ao mesmo tempo.

A maioria das respostas remetem para um plano quase natural, o que faz pensar numa construção social da diferença de género, que neste caso se manifesta na área produtiva. A maioria dos entrevistados responderam como se isto dependesse de uma diferença natural que não precisa de explicações.

Parece que estamos perante mais um papel de género socialmente construído: ravidante (empresário informal) no Sucupira é um trabalho de mulher.

O processo histórico do desenvolvimento de Cabo Verde favorece a persistência de práticas discriminatórias, embora a partir da independência se tenham criado as condições para a luta contra a discriminação, baseadas no sexo e na dependência da mulher, tendo tido como resultado uma legislação bastante avançada.

Em Cabo Verde as famílias mono-parentais representam 41%, no último recenseamento do INE (Instituto Nacional de Estatística). A estrutura familiar cabo-verdiana caracteriza-se pela população celibatária e pelas uniões “de facto”, que a partir de 1981 passaram a ser reconhecidas pela lei. Segundo os dados do Inquérito às famílias, cerca de 41% dos chefes de famílias são mulheres: 62% nas zonas rurais; 30% nas zonas urbanas e 8% nas zonas semi – urbanas. Na Praia e São Vicente, cerca de 80% dos filhos nasceram fora do casamento; 40% dessas mulheres são chefes de família³.

Parece portanto existir uma ligação directa entre a estrutura cabo-verdiana mono-parental com mulheres chefes de família e o facto das mulheres assumirem a responsabilidade dos filhos. Nas palavras da Presidente do ICF (Instituto da Condição Feminina) isto justifica-se historicamente e depende da maneira como se povoou a ilha:

“.. temos que considerar que aqui sempre existiu um “padre” em todas as famílias.. A união de facto sempre foi casamento. Existe uma matrilinearidade cultural num contexto de patriarcado. É uma questão com-

³ Dados do Projecto NLTPS. Estudo Nacional de perspectivas a longo prazo “Cabo Verde 2020” Ministério da Coordenação Económica. Praia, Maio de 1996. Consultora: Dina Salústio.

plexa: a decisão final é sempre do homem, o homem é que manda, mas a mulher tem poder de facto - rabida (dá voltas..)"⁴.

Outro facto que emerge das entrevistas é a frequência de casos em que um homem tem uma mulher oficial e outras mulheres, que mudam várias vezes, dando origem a um grande número de filhos sem pai declarado e de mulheres sozinhas que se responsabilizam pelos filhos. Vejamos alguns exemplos:

Lurdes: "Os homens não têm paciência, as mulheres sofrem muito mas aguenta-se. Os homens fazem muitos filhos com muitas mulheres diferentes, os homens cabo-verdianos são um pouco irresponsáveis. Eu tenho 2 filhos mas sou solteira, não quis saber".

Anamaria: "O meu marido já há 14 anos que não liga... é como todos... a família é um meu problema mas pelas outras também. Eles não dão, separam-se logo que aparecem os filhos. Eu tenho que tomar decisões em casa, os homens.. não se pode contar com eles".

Domingas: "Os homens.. eles ficam só um bocado, nós temos que trabalhar para criar os filhos, o meu marido quando estava connosco ajudava mas só um pouco. O homem em Cabo Verde não presta".

Dália: "Os homens não sabem tratar as mulheres, querem enamorar e depois basta engravidar e não querem mais saber.. os filhos são um problema das mulheres".

É quando se passa a questionar em que medida a responsabilidade feminina em relação aos filhos acresce o poder das mulheres na tomada de decisão dentro da família as opiniões dos entrevistados reflectem, na maioria dos casos, a dificuldade de homens e mulheres de se afastar dos papéis socialmente construídos e aceites do patriarcado dando origem a frases contraditórias. Vamos ver algum exemplo:

⁴ Entrevista de 16 de Novembro de 1999 com a Presidente do Instituto da Condição Feminina, Dr.ª Maria da Glória Silva que explica também que o Instituto depende directamente do Primeiro Ministro e funciona como intermediário entre o Estado e as ONG's de mulheres. Foi criado em 1994. A partir de 1996 o Instituto começou a introduzir o conceito de género até então não utilizado nos projectos de capacitação dos recursos humanos. O Instituto elaborou um estudo sobre a situação das mulheres em Cabo Verde e um programa de sensibilização sobre a actuação das leis que existem. Desenvolve o seu trabalho de maneira transversal através de planos sectoriais com os vários ministérios. O ICF executa em cooperação com as ONG's (OMCV, MORABI, AMEP) um projecto "Género, cooperação e desenvolvimento" que ao momento da entrevista envolvia sete ministérios e a comunicação social. Até agora não existe nenhuma vertente sobre o trabalho produtivo da mulher e o seu papel no mercado.

Maria-Salomé: "O meu marido ganha muito pouco mas é ele que toma as decisões em casa. Com os filhos ele é que sabe. Quando o meu filho quer algo ele compra mas eu decido se tem que comprar ou não. Se não está na minha possibilidade não se compra".

Lurdes: O marido da Lurdes que intervém na entrevista declara:" em casa manda ela mas nela mando eu. Se o meu filho quer comprar algo eu decido porque se ela como mãe acha que o dinheiro não dá.. eu proíbo seja o que for.. quem decide é o pai, o homem".

Maria de Lurdes: "Agora eu fiquei com mais dinheiro mas nas decisões é a mesma coisa.. ele é que toma.. ele não quer o meu dinheiro, quer que eu ponha no banco mas se ele quisesse eu dar-lhe-ia sem problemas. Eu também tomo decisões e ele é sempre contente e muitas vezes diz-me para eu fazer porque ele não sabe nada da lida da casa e dos filhos".

Ao mesmo tempo, existe sem dúvida um processo de consciencialização das mulheres empresárias entrevistadas em relação ao acréscimo de poder que advém do aumento de poder económico, através da actividade empresarial que constitui, muitas vezes, o único rendimento do agregado ou pelo menos o mais importante. E isso acontece, quer no caso das mulheres chefes de família contempladas pela estatística (solteiras, viúvas, separadas, abandonadas..), quer no caso de mulheres que vivem com os próprios maridos, sejam eles empregados ou não, cujo rendimento é importante no agregado familiar.

Apesar das leis que obrigariam os pais em relação aos filhos, existe a prática da "poligamia irresponsável" por parte dos homens, e a tendência das mulheres a não fazer valer os próprios direitos ou porque não conhecem a lei, ou porque justifica-se o pai dos filhos por estar desempregado. Mas o que existe é sobretudo uma prática muito comum de não pressionar o pai para cumprir as próprias obrigações. As mulheres, em outros termos, parecem assumir como um facto natural a responsabilidade em relação aos filhos, mesmo quando se trata de filhos de precedentes relacionamentos dos maridos.

Em Cabo Verde uma boa parte da sociedade pensa que a mulher não deve ter os mesmos direitos que o homem (Relatório do Ministério da Coordenação Económica:25). A este propósito, o mesmo estudo refere que o Inquérito sobre as Principais Aspirações nacionais promovido pelo NLTPS indica que 48% dos inquiridos acha que há igualdade de oportunidades em Cabo Verde entre homens e mulheres e cerca de 25% da amostra manifesta-se contra

a igualdade de direitos entre o homem e a mulher, sendo de ressaltar que a maioria desses inquiridos contra a igualdade são jovens.

Estamos aqui perante um caso de grave discordância entre as práticas sociais e a legislação. Esta mentalidade difusa entre as mulheres parece ter as suas origens num conjunto de constrangimentos que envolvem a mulher, entre os quais os mais importantes dizem respeito à elevada taxa de analfabetismo nas mulheres adultas, à alta taxa de fecundidade, à reduzida participação feminina na vida pública e à ausência representativa de mulheres nos lugares de decisão, em suma ao menor acesso aos recursos disponíveis.

Se a origem de grande parte dos problemas das mulheres parece situar-se à volta da cultura do país, nomeadamente a manutenção e multiplicação de preconceitos sociais e sexuais, muitos comportamentos são justificados também pela própria mulher tendo o resultado de eternizar situações de discriminação do género que prejudica o desenvolvimento da sociedade cabo-verdiana.

As práticas de género no meio empresarial do sector informal, no contexto analisado, é uma problemática peculiar por vários motivos. Por um lado as práticas discriminatórias continuam intactas na esfera privada das mulheres empresárias entrevistadas, como, com intensidade diferente, na maioria dos países do mundo. Por outro lado quando se passa a analisar a existência de diferenças de género ligadas ao sector produtivo informal parece que estamos perante uma limitação masculina no acesso a este mercado de trabalho informal. Na realidade este "lugar privilegiado de mulheres" serve à manutenção do poder patriarcal que legitima as desigualdades do género: o sector informal, além de invisível nas estatísticas, é considerado uma anomalia do sistema e um sector não produtivo.

No entanto a saída da mulher da esfera privada para entrar na área produtiva (seja qual for a causa da mudança) favorece a emancipação da mulher e é fora da esfera privada que se formam as identidades de género capazes de criar um espaço de renegociação da tradicional dominação masculina. Neste contexto, a mudança nos papéis do género que altera a divisão sexual do trabalho tem como efeito um acréscimo de poder das mulheres empresárias, que pertencem a um grupo (as Sucupiranas) que partilha uma identidade colectiva reconhecida do exterior e do interior do grupo que influencia também a esfera privada através do sucesso da empresa.

Com a intenção de testar a existência de uma identidade colectiva de mulheres empresárias foram recolhidas informações sobre

as formas de competição e de solidariedade existente entre as empresárias do grupo observado. Do conjunto das entrevistas resulta por um lado a existência de competição entre as empresárias que se manifesta sobretudo na ocultação das informações sobre os mercados de aprovisionamento e na negação da ajuda a quem está em dificuldade:

D: Isabel: "... para ir sozinhas a comprar coisas diferentes a gente tem que lutar mas no nosso grupo se uma não tem dinheiro outra compra e paga o despacho e depois quando se vende paga-se a quem ajudou... mas nem todas fazem isso, outras quando alguém tem dificuldade deixa lá para morrer... há muitas ruínas aqui.. aquelas mais antigas e aquelas que têm menos escrúpulos".

D. Dália: "...aqui há muita competição e as rabidantes são muito egoístas.. Olha, a minha tia há dias viajou para o Brasil e não sabia onde comprar umas blusas que queria comprar mas as outras que sabiam não lhe disseram e assim quando chegaram fizeram um negócio melhor".

Por outro lado, há formas de solidariedade que estruturam a identidade de grupo e que têm a ver com a estrutura da sociedade tradicional cabo-verdiana. Uma das mais importantes incide sobre a forma de resolver o problema da falta de acesso ao crédito que é atenuada pela presença de circuitos de ajuda mútua. O mais importante é a chamada Toto-caixa que funciona como uma forma de poupança. Uma pessoa recolhe uma certa quantia de dinheiro por cada grupo diariamente e cada participante tem um número de identificação. Cada dois ou três dias, e até diariamente, é feita uma extracção aleatória de um número e a empresária contemplada recebe o total acumulado. E assim, a rotação, consegue-se ter uma quantia de dinheiro que é geralmente empregue para fazer mais uma viagem quando o negócio está fraco ou quando os compradores demoram a pagar as mercadorias. Estas formas de ajuda mútua abrangem não só os empresários do Sucupira mas também os outros grupos sociais. Foi, por exemplo relatada a existência de uma Toto-caixa na alfândega e em várias empresas do sector do comércio formal, assim como existem circuitos de ajuda mútua entre vizinhos e parentes para acumular dinheiro que sirva a fazer frente a eventos imprevisíveis na vida de uma comunidade, como por exemplo o "betim". Trata-se de uma espécie de associação funerária que funciona como a Toto-caixa e serve para cobrir as despesas de funerais normalmente muito caros. A preocupação com a morte de fami-

liares é, em Cabo Verde, tradicionalmente manifestada com rituais que na cidade são mais difíceis e mais caros de efectuar sem a ajuda de mecanismos como a ajuda mútua. Estamos aqui perante rituais que servem para a manutenção de laços de solidariedade que estruturam a organização social em Cabo Verde tal como noutras partes do planeta.

A miscigenação cultural em Cabo Verde iniciou-se com o povoamento das ilhas e caracterizou a sua evolução. Vários domínios da vida material e espiritual cabo-verdiana, da sua visão do mundo, dos seus valores, são tributários dos grupos étnicos africanos que concorreram para o povoamento das ilhas⁵. Pouco importa, nesta sede, estabelecer se este tipo de solidariedade é uma contribuição negro - africana na formação do homem cabo-verdiano. O que importa é a solidariedade como valor importante da sociedade cabo-verdiana e a necessidade da manutenção deste valor independentemente das práticas resultantes de novas estratégias vindas do exterior. E o que importa ainda mais, para o objecto de estudo deste trabalho, é sublinhar a adaptação destas práticas tradicionais para resolver os problemas como o da inacessibilidade, no espaço do informal, do acesso ao crédito bancário.

Na opinião da maioria dos entrevistados são as empresárias mais antigas do mercado que mantêm estes circuitos de ajuda mútua enquanto, ao mesmo tempo que actualmente nota-se uma mudança caracterizada por um aumento da desconfiança por parte das pessoas mais novas que organizam o circuito. É importante sublinhar que este tipo de mecanismos funcionam com base nas relações interpessoais dos participantes. E são também as relações interpessoais que estruturam outras formas de solidariedade entre empresárias referidas pelos entrevistados, ao afirmarem que o mercado Sucupira é dividido em muitos grupos de solidariedade baseados em geral no parentesco.

Parece correcto afirmar que a identidade deste grupo é uma identidade que surge no mercado e que se estrutura no trabalho empresarial.

A teoria económica dominante não considera os agentes económicos do sector informal como "empresários". Esta opinião insere-

⁵ FURTADO, C. 1999 "A dimensão africana do Humanismo cabo-verdiano uma aproximação reflexiva. Acta do Colóquio sobre o Humanismo Latino e o Humanismo Africano, Praia.

-se numa visão da história africana que nega a capacidade das sociedades africanas de aceitar e integrar os valores, os comportamentos e as práticas da modernidade, e que nega também a existência de dinâmicas próprias, capazes de responder aos desafios vindos do exterior (CASTRO-HENRIQUES 1996). A mesma autora, no mesmo texto afirma que “os africanos não só não renunciam às suas práticas, cuja eficácia fora demonstrada pelas relações com os Europeus, mas procuram impor as suas novas regras aos Europeus”(CASTRO-HENRIQUES 1996: 27-31).

As entrevistas efectuadas evidenciam, por exemplo, dados interessantes de acumulação de capital neste sector, embora com características próprias.

Se a abertura da economia à competição no mercado mundial torna-se um imperativo no modelo de desenvolvimento adoptado em Cabo Verde, o necessário crescimento do sector privado faz resurgir a importância do empresário como agente estratégico do desenvolvimento, tornando-se de fundamental importância o estudo das características das empresas existentes no referido contexto.. O contexto histórico, social, económico e cultural influencia os comportamentos empresariais que têm que ser analisados nas suas dinâmicas de gestão, de acumulação, de investimento e na sua forma peculiar de racionalidade económica.

Vamos portanto caracterizar, com apoio nos dados recolhidos, as empresas comerciais do Sucupira, que pertencem ao grupo de observação.

Segundo a análise económica clássica, estas empresas do sector informal têm características que são dificilmente captadas com os tradicionais indicadores económicos e contabilísticos. Por exemplo consideram que a taxa de rentabilidade, um importante indicador na análise dos projectos de investimento do sector formal, mas que não é relevante para o sector informal e que o lucro, neste contexto, é muitas vezes consumido na satisfação das necessidades imediatas do empresário. No contexto analisado, portanto, tem mais importância avaliar o impacto dos resultados da empresa sobre as condições de vida do empresário e da comunidade a que pertence. A este propósito, das entrevistas sobressaem algumas considerações de carácter geral que dizem respeito ao impacto que a actividade empresarial tem sobre as condições de vida do empresário e do seu agregado familiar. Não há dúvida que a actividade empresarial neste sector tem como consequência, em tempos mais ou menos breves, a melho-

ria das condições de vida do empresário e da sua família permitindo, por exemplo, o acesso à educação dos membros do agregado em idade escolar, assim como oportunidades de trabalho para os membros do agregado desempregado. Vamos ver alguns exemplos:

D: Maria de Fátima: "... o meu negócio vai razoavelmente. Tenho a minha velhice assegurada. Comprei dois prédios com 3 apartamentos cada que alugo. Num deles vivo eu com os meus filhos e a minha sobrinha que me ajuda aqui. Consegui também o ano passado comprar duas hiaces⁶ para arranjar trabalho a um dos meus filhos e ao meu irmão. Eles estão lá de fora (à frente do Sucupira há a paragem das hiaces que fazem transportes até o Tarrafal) e agora ganham para si e os seus filhos".

D. Linda: " ..o meu filho quer ser piloto e a minha filha gostaria ser jornalista. Eu estou bem contente porque gostaria que os meus filhos tivessem uma vida diferente que estar aqui e eu posso pagar-lhes os estudos com o resultado do meu trabalho".

D: Milena: " A minha filha vai para a Universidade ao Brasil para ciências políticas e o meu filho vai para o ano e sou eu quem financia os seus estudos. Eles não têm bolsa mas eu estou segura que o meu negócio vai dar para isso porque corre bem".

Outra particularidade da actividade empresarial é a importância da capacidade do empresário "saber fazer" o necessário para repetir o acto produtivo: é do "saber fazer" que resulta o auto-financiamento da empresa (a falta da prática de amortizar os custos dificulta, em parte, a determinação clássica de auto-financiamento do empresário). Muitas vezes, nestas empresas, o acto produtivo está ligado às encomendas dos clientes que são aleatórias e à capacidade de "dar a volta" a este problema passa pela formação que normalmente é transmitida "de mulher para mulher". A aprendizagem é feita por repetição, sem ter em conta os aspectos teóricos, rompendo assim com o sistema formal de ensino e formação profissional, baseando-se na execução de tarefas simples que vão adquirindo maior complexidade, uma vez que o aprendiz adquire mais conhecimentos. Muitas das coisas que dizem respeito ao conhecimento do mercado e à organização da empresa acontecem na presença dos "aprendizes empresários" que têm assim a possibilidade de aprender, por exemplo a negociar com os clientes ou a resolver os vários problemas do despacho das mercadorias na alfândega.

⁶ É o nome das carrinhas de transporte informal usadas em Cabo Verde.

Há mais um aspecto importante. Ao considerar os resultados do inquérito sobre o andamento das empresas, e ao relacionar este resultado com a ausência quase geral de regras de gestão elementares, como a utilização de uma contabilidade ordenada, surge a dúvida sobre a utilidade, neste contexto, da contabilidade para o funcionamento da empresa e o seu sucesso. De facto, uma das empresárias refere:

D. Maria de Fátima: “eu nunca soube quanto dinheiro preciso por mês e quanto ganho. Eu não controlo, não, eu não controlo... isto agora... nunca fiz contas! Vou juntando o meu dinheiro e quando der para mais uma viagem considerando o ganho para mim eu vou e volto. Não tenho contas, nunca senti a necessidade”.

Por outro lado, o fundamental para estas empresas parece ser a procura dos recursos financeiros de que carecem, o que torna fundamental a resolução do problema do acesso ao crédito que é facilitado quando na família há já alguma mulher rabadante que dá a ajuda inicial e ensina “a arte de rabadar”. A este propósito é interessante como um exemplo do modo como se transmite entre mulheres a experiência de fazer de rabadante. (.....) a história de vida da Sandra, a mais novas das empresárias, com 16 anos de idade filha de uma rabadante.

O caso da Sandra não é raro. No meio das entrevistadas há uma percentagem significativa que aprendeu a fazer negócios com mulheres da sua família.

De acordo com Leibnstein (1968:73), em certos contextos “a capacidade para obter financiamento depende mais de ligações familiares do que da disponibilidade de pagar uma certa taxa de juro”. Reconhece-se portanto que o comportamento económico é influenciado pelas relações sociais que unem os indivíduos e que os mercados são fenómenos sociais (POLANYI 1957 e GRANOVETTER 1985 e 1992).

Outro factor de difícil definição neste tipo de empresas é a determinação e o conhecimento da situação financeira e patrimonial num dado momento. Não existe em geral nenhum registo de transacções que permita calcular a entrada e saída de recursos financeiros e, obviamente, do “cash flow”. As empresas que observamos funcionam sem qualquer orçamento, o que demonstra por si só a sua especificidade e a necessidade de se encontrar um novo modelo de análise que não se baseia nos cálculos dos tradicionais rácios.

Recapitulando: as empresas comerciais observadas têm características comuns: adquirem a mercadoria no estrangeiro quer em países do vizinho continente africano (Senegal, Zâmbia, Guiné Conakri, África do Sul) quer em países europeus (Portugal, Holanda, França, ..) ou do continente americano (Brasil e EUA). Em relação aos mercados de aprovisionamento verifica-se que quanto mais recente é a actividade mais se adquire ao Senegal, no mercado do Sandanga em Dakar, por causa do custo reduzido da passagem e da possibilidade bastante comum de ter apoio no parentesco que se encontra nesta cidade. As empresárias que viajam só a Dakar são em geral as que têm um volume de negócio e de rendimentos muito baixo e que começaram a actividade há pouco tempo⁷. As empresas mais sucedidas são aquelas em que as empresárias viajam mais, sobretudo para o Brasil e os EUA que, nas palavras das mesmas entrevistadas, são os lugares onde se compra a mercadoria a preços mais convenientes, onde existe uma maior escolha, variedades de produtos, e uma maior qualidade.

Para concluir :

Se por um lado, o dinamismo das mulheres na actividade empresarial informal e o maior sentido de oportunidade em relação ao outro sexo são factores reconhecidos em numerosos estudos monográficos em vários países em desenvolvimento, por outro lado, surgem ainda algumas questões de carácter mais global.

A análise de classe que estruturou o pensamento científico até há poucos anos atrás parece ser insuficiente para explicar a existência de conflitos como aqueles que têm base no género. A realidade remete para a emergência de identidades de grupo que parecem ser o lugar de eclosão e de visibilidade dos conflitos. O mercado precisa de empresários como agentes de desenvolvimento e portanto surge a necessidade de controlar os espaços de visibilidade do dinamismo feminino de maneira a preservar as relações de poder patriarcal sobre as quais o m. d. p. dominante se estrutura. Muitos autores falam do sector informal como de uma doença da

⁷ Resulta das entrevistas que entre as empresárias que privilegiam Dakar como mercado de abastecimento há também algumas que estão há muito tempo na actividade mas que nunca conseguiram ter resultados que permitissem aumentar o negócio.

economia, outros da necessidade da sua regulamentação embora pouco esteja a ser feito no sentido de torná-lo mais visível. Regulamentar e medir, por exemplo, o sector empresarial feminino no mercado Sucupira significaria pôr em discussão as relações de poder na sociedade cabo-verdiana e os indicadores macro económicos como o PIB. Ao querer preservar, de acordo com o m.d.p. capitalista, a estrutura patriarcal do poder, grupos como as mulheres que entrevistamos têm que ser controlados através da má definição do sector, da sua marginalização em relação a qualquer tipo de apoio e da sua exclusão das estatísticas justificada pela sua dificuldade de medição.

Parece que a mesma cultura e o mesmo modelo que à partida discrimina a mulher no acesso ao mercado de trabalho cria espaço e serve de base para o desenvolvimento de actividades femininas no mercado real.

Chegamos a um ponto em que, em países como Cabo Verde, a visibilidade do sector informal não pode ser adiada por muito mais tempo, apesar da sua não inclusão nas estatísticas oficiais, e será então interessante ver como o m. d. p. dominante irá nas próximas décadas negociar a presença das mulheres neste sector nuclear da economia real do país. A nossa hipótese remete para a existência de uma identidade de grupo com base no género dos empresários deste sector e para o *empowerment* deste grupo de agentes de desenvolvimento. Vários elementos indicam que esta identidade existe e determina lógicas peculiares de gestão de empresas e de acumulação de capital económico e relacional e que o espaço em que se manifesta influencia as dinâmicas de crescimento de actividades empresariais africanas. É evidente que a verificação da nossa hipótese depende da existência de políticas eficazes de apoio ao desenvolvimento deste sector do empresariado e sobretudo de uma nova forma de olhar o género como um dos factores que o estruturam.

Bibliografia

- AMADIUME, I (1987) *“Male daughters, female husband”* Zed Books, London.
- CASTRO HENRIQUES, I. (1996) “Comércio e empresários africanos em Angola na 2ª metade do século XIX” in *Economia global e Gestão* nº 1/96 AEDG/ISCTE, 55-74

- FURTADO, C. (1999) "A dimensão africana do Humanismo cabo-verdiano: uma aproximação reflexiva" *Acta do Colóquio sobre Humanismo Africano*. Maio 1999, Praia
- GILROY, P. (1995) *The black Atlantic: modernity and double consciousness* Verso, London
- GRANOVETTER, M. (1985) "The problem of Embeddedness" in *The sociology of economic life* 1992 (1957) Westview Press, New York
- HAVIK, P. (2000) "Matronas e mandonas: parentesco e poder no feminino nos rios de Guiné (sécs XVII-XIX)" in *Actas do Simpósio Internacional Desafio da diferença: articulando género raça e classe*, Salvador da Bahia, abril de 2000
- LEACOCK, E. (1981) "Myths of male Dominance" Montly Rewiew Press, New York
- LOFORTE, A.M. (2000) *Género e poder entre os Tsonga de Moçambique* Promedia, Maputo
- MBILINYI, M. (1991) "Big Slavery" University press, Dar es Salaam
- MBILINYI, M. (1992) "Research methodologies in Gender Issues" in *Gender in Southern África: conceptual and theoretical issues* Sapes books, Harare
- MINISTÉRIO DA COORDENAÇÃO ECONÓMICA (1996) *Projecto NLTPS: Estudo nacional de perspectivas a longo prazo Cabo verde 2020* Maio de 1996, Praia
- OKEIO, A.P. (1983) "Some structural aspects of educational inequity in Zambia. A look at the 1970-1980 Decade" Paper presented at the University of Zimbabwe, school of Umanity of Zimbabwe, School of Umanities and social Science staff Seminar, June 15
- OKEIO, A.P. (1987) "Gender as a Research Problem" in Kann U. Mokoodi G. and Snyder J. (eds) *Gender dimensions of development research, A report from a Workshop*, NIR University of Botswana
- POLANY, K. (1957) *The Sociology of economic life* Westview Press, New York.
- RUBIN, G. (1975) "The traffic in Women: notes on the political economy of sex" in Reiter, R. org. "Toward an anthropology of women. Montly Review Press, New York
- STATHERN, M. (1988) *The gender of the gift* University of California Press, Berkley.
- VIDROVITCH COQUERY, c. (1994) " *Les Africaines: histoire des femmes d'Afrique noire du XIX au XX siècle*" Desjonquère, Paris

WESTKOTT, M. (1979) "Feminist criticism of the social science" in *Harvard Educational Review*, 49, 4

ENTREVISTAS a rabidantes Janeiro/Março de 2000:

D. Isabel, D. Maria Salomé, D. Elizabete, D. Dália, D. Maria de Lurdes, D. Lurdes, D. Anamaria, D. Domingas, D. Isabel, D. Maria de Fátima, D. Linda, D. Milena.

REFLEXÕES SOBRE A POLÍTICA LINGUÍSTICA NOS PALOP (Países de Língua Oficial Portuguesa)

Mário Vilela *

1. A questão da “língua” em África

As potências coloniais aplicaram nos respectivos territórios, que dominavam, políticas linguísticas mais ou menos propícias à instalação e expansão das suas próprias línguas (inglês, francês, português e espanhol) ¹. Essas línguas foram conservadas depois das independências com o estatuto de “línguas oficiais”, ou seja, línguas que permitem aos novos estados maiores aberturas para o mundo. No caso concreto do português, é a sexta língua materna a nível mundial, língua oficial de sete estados de três continentes, língua de trabalho em doze organizações internacionais, é utilizada quotidianamente por cerca de 200 milhões de seres humanos e, nos últimos anos, com as mutações geopolíticas ocorridas na Europa, na América do Sul e na África Austral, adquiriu um peso considerável: lembro apenas que o desenvolvimento da SADC que integra a maioria dos países do hemisfério sul africano converteu o português e o inglês nas duas línguas oficiais da região e que a criação do Mercosul converteu o português e o castelhano nas duas línguas obrigatórias no cone sul da América ².

* Faculdade de Letras da Universidade do Porto

¹ A propósito da língua portuguesa, recorde-se que «O ensino das populações africanas foi deixado inteiramente às missões religiosas» (Castro 1978: 203) e que, segundo o Decreto nº 77 do então alto-comissário em Angola (Norton de Matos), «Artº 2º Não é permitido ensinar nas escolas das missões línguas indígenas. Artº 3º O uso da língua indígena só é permitido em linguagem falada na catequese e, como auxiliar, no período do ensino da língua portuguesa»

² Cfr. Couto 2001

A utilização dessas línguas oficiais pelos países africanos teve como consequência a adesão destes às diferentes organizações que têm como base a partilha em comum das línguas supracitadas. Chamam-se Commonwealth, Organisation Internationale de la Francophonie (AIF), Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) e Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP)³. Ao lado destas “línguas oficiais” há as línguas africanas, que, por exemplo, no caso dos países de língua oficial portuguesa, eram designadas no tempo colonial como dialectos e línguas indígenas e, actualmente, em Angola e Moçambique, são designadas como línguas maternas, línguas nacionais, línguas africanas, línguas nativas, línguas bantu, línguas locais, línguas moçambicanas/angolanas⁴.

Tendo em consideração que a importante posição que a língua portuguesa ocupa actualmente no panorama linguístico mundial não resulta de concretização de um programa estratégico que visasse atingir esse objectivo, uma vez que Portugal nunca associou ao processo de expansão uma política de difusão da língua, ao contrário do que fizeram outras potências europeias, mas resulta sim da difusão que, espontaneamente, navegadores, guerreiros, mercadores, marinheiros e missionários, a partir do século XV, ao espalharam-se pelas quatro partidas do mundo, conferiram à componente linguística um carácter de disseminação que está na base do aparecimento de diversos crioulos em África, América e Ásia⁵. Assim, em Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe existem, ao lado do português, o crioulo. Sobretudo, em Cabo Verde, a normalização identifica crioulo com cabo-verdiano, já com uma proposta de normalização gráfica: «o crioulo é a língua do caboverdiano, cuja gramática afirma a sua autonomia em relação ao português, que lhe serve, no entanto, de base e recurso lexical»⁶.

Numa perspetivação geral da situação linguística africana, devem ser feitas algumas distinções, válidas para grande parte da África: há a língua local restrita – ao nível da tribo –, a língua local larga – ao nível da etnia –, língua local larga e língua regional, língua

³ Cfr. Vatomene Kukanda 3 (2000), 107.

⁴ Para o caso de Moçambique cfr. A. Lopes 1997: 15-19.

⁵ Cfr. Couto 2001

⁶ Silveira 1998: 226. Veja-se ainda a seguinte afirmação: «Os termos “Cabo-Verdiano” e “Crioulo” têm, neste documento, o mesmo significado» (Proposta de bases do alfabeto unificado do cabo-verdiano» (1994).

regional (ou nacional) e língua oficial⁷. Por outro lado, deve observar-se que há situações muito díspares nos PALOP: há regiões onde o português estará pouco presente, e outras onde o seu conhecimento é muito generalizado e a motivação do seu ensino é profundamente marcada⁸. E aqui surge a questão da definição de língua materna: entende-se por “língua materna” a língua quanto à sua origem africana, ou a língua com a qual o falante se identifica, ou ainda a língua em que o falante se sente, como tal, “competente”? Ou ainda, qual o valor de “língua nacional”: reporta-se ao local restrito (portanto nacional de alguns) ou a nível nacional (de todos)? Se valorizarmos alguns destes traços definitórios, as chamadas línguas oficiais entram também nessas designações: muitos africanos têm essas línguas como língua materna, identificam-se nelas e nelas são nativamente competentes como falantes.

2. Situação linguística nos países de língua oficial portuguesa (PALOP)

Qualquer plano de educação em África começa sempre pelo factor língua. E a situação linguística africana é muito complexa e, nos PALOP não se foge à regra: há pressões linguísticas dentro do próprio país – trata-se de países multilíngues – e de fora para dentro. Em primeiro lugar, há que ter em conta a pressão de outras línguas oficiais, relativamente ao português. É que, de uma maneira geral, podemos dizer que «os países africanos lusófonos sofrem da pres-

⁷ Cfr. Vatomene Kukanda 3 (2000), 110.

⁸ «Um estudo levado a cabo pelo sociólogo e escritor angolano (Pepetela- Alguns dados estatísticos sobre a língua portuguesa em Luanda, revista Novembro, nº 88, 1986) sobre as línguas faladas em quatro importantes municípios da cidade de Luanda e correspondente a mais de metade da população desta cidade, com base nos dados do censo de 1983, revelou situações de facto surprecedentes: cerca de 100% dos jovens destes municípios (Ingomba, Maianga, Kilamba-Kiayi e Rangel) falavam português e perto de 90% d4e mais velhos também.» (Almeida 1998: 65). «Segundo o mesmo estudo a percentagem de população que dizia falar línguas nacionais, nos mesmos municípios é de cerca de 50% ou um pouco mais. ...São sobretudo as crianças dos cinco aos catorze anos as que falam menos línguas nacionais (entre 18 e 28, 8%, e as que mais falam português (cerca de 100%) o que segundo o autor poderia significar a importância do papel da escolarização neste processo...; o prestígio da língua (oficial e das elites), a preparação para a escola (considerada como meio de promoção social) a convivialidade com outras crianças ... seriam factores a ter em conta no facto de os pais promoverem a língua portuguesa junto dos seus filhos.» (Almeida 1998: 66).

são das línguas oficiais dos seus vizinhos. A Guiné Bissau está completamente cercada por vizinhos que têm o francês como língua oficial. No plano interno, o crioulo exerce também uma pressão sobre a língua portuguesa.... São Tomé e Príncipe está numa zona onde dominam o inglês e o francês... Angola tem quatro vizinhos dos quais os dois do Norte (RDC e o Congo) e os dois ao sul e ao leste têm respectivamente o francês e o inglês como línguas oficiais. Quanto a Moçambique, ele é completamente rodeado por países anglófonos (Tanzânia, Malawi, Zâmbia, Zimbabwue, África do Sul, Swazilândia)»⁹. Depois, a existência de línguas mais ou menos marcadamente diferenciadas em cada um dos países, dificulta qualquer planificação que não tenha presente que haja salas de aula em que se sentem, lado a lado, alunos com línguas maternas (por vezes, seis ou sete) bem diferentes.

Quanto à “naturalização” do Português – tenha-se em conta que os falantes que adquiriram um domínio da língua portuguesa tiveram acesso ao poder nos seus vários domínios¹⁰ e estão interessados em desenvolver o seu ensino – devemos interrogar-nos sobre o que é que devemos entender por naturalização do Português? «Naturalização é a aceitação por parte de uma comunidade de indígenas de uma língua que lhes é alheia e á qual concedeu estatuto de cidadania. Esta aceitação pressupõe uma adaptação contínua desta língua às novas realidades (indigenização ou nativização) bem como o reconhecimento de que a utilização das formas e significados da nova variedade não nativa (níveis de realização) serve o seu propósito funcional» (LOPES 1997:39). Parece ter acontecido essa naturalização como continuação de um «status quo» que pragmaticamente parecia corresponder às exigências mais imediatas das comunidades¹¹. Podemos mesmo verificar que o peso das pessoas que se entendem em português é grande¹², e está de tal maneira enraizado que o por-

⁹ Cfr. Vatomene Kukanda 3 (2000), 108

¹⁰ Relativamente a Moçambique: «Os moçambicanos que falam a língua portuguesa adquiriram através desta língua um poder sem precedentes no que se refere á sua mobilidade e ascensão social. Por força de acidentes políticos e económicos da história, o Português assumiu a hegemonia linguística, em detrimento dos falantes exclusivos de língua bantu ou principalmente de língua bantu.» (A. Lopes 1997: 23)

¹¹ «À altura da Independência, esse mesmo Português, que se tinha revelado suficientemente flexível e adaptável para servir as realidades moçambicanas, foi então oficialmente *naturalizado* e teve direito a passaporte» (A. Lopes 1997: 40 e s.).

¹² «De qualquer modo, se projectarmos pragmaticamente os dados do passado - pese embora todo o tipo de riscos que daí podem advir - estimo, por aproximação, que de

tuguês africano aparece já revestido de marcas próprias e com a variação própria de uma língua no sentido pleno da palavra¹³. Mas talvez seja um exagero afirmar que os PALOP são países lusófonos¹⁴.

Depois, devemos observar que, nos PALOP, a situação é bem diversa de país para país. Em Cabo Verde, Guiné Bissau e São Tomé e Príncipe, há, como vimos, os chamados crioulos, que no meu entender já formam línguas de comunicação normais e, em grande parte, normalizadas ou em vias de normalização¹⁵. Em Angola e Moçambique, a situação parece estar bem mais clarificada.

3. Convivência das línguas nos PALOP

Como temos vindo a referir, a situação em África é, linguisticamente falando, muito complexa. Há um plurilinguismo generalizado, que tanto pode ser multilinguismo, bilinguismo, ou, numa outra perspectiva, situação de completa diglossia. «Essa situação¹⁶ obriga a uma complementaridade das línguas. Não há saída com uma só língua e a tal complementaridade encontra-se a diferentes níveis e é ditada pelo contexto linguístico. As complementaridades mais importantes são as seguintes: língua local restrita [ao nível da tribo]/língua local larga [ao nível da etnia], língua local larga/língua regional, língua regional (ou nacional/língua oficial)¹⁷. Aliás, é esse o sentimento dos dirigentes, como podemos ver com certa regularidade em afirmações do género da seguinte:

«O uso exclusivo da língua portuguesa, como língua oficial, veicular e utilizável actualmente na nossa literatura, não resolve os nossos problemas e tanto no ensino primário, como provavelmente no médio, será preciso utilizar as nossas línguas»¹⁸.

uma população de 17 milhões, 35% utiliza o PM, sendo 25% utilizadores urbanos» (A. Lopes 1997: 43).

¹³ «a variação de acordo com a educação, posição social, substrato cultural e linguístico e a língua (variação condicionada pela fala e escrita)». (A. Lopes 1997: 45).

¹⁴ Parecer alicerçado em que tem conhecimento de causa: «é um exagero grosseiro referir Moçambique como 'lusófono'» (A. Lopes 1997: 29). Não teremos antes países bantófonos?

¹⁵ Vide «Proposta de Bases do alfabeto unificado para a escrita do cabo-verdiano» (1994).

¹⁶ Reporta-se a casos como os Ruanda e Burundi, mas pode ser aplicados á situação dos PALOP.

¹⁷ Vatomene Kukanda 3 (2000), 110.

¹⁸ A. Neto 1980: 34.

Por força dessa situação e perante o grande número de línguas (e de variantes de línguas), procurando preparar uma solução óptima a longo ou a médio prazo, altura em que se possa fazer um ensino bilingue ou trilingue, começou-se, em Moçambique, a proceder à fixação ortográfica de treze línguas, após trabalhos linguísticos prévios na Universidade Eduardo Mondlane (UEM). O reconhecimento da necessidade de estudar e fazer divulgar os trabalhos de padronização das línguas africanas bantu concretizou-se em Moçambique em 1989, em que se afirmou a acentuada complementaridade e progressiva adequação da língua de unidade às realidades africanas¹⁹. Esse ponto de partida foi dado, em Moçambique, por Graça Machel²⁰. Reconhecia-se na altura para aquelas línguas a possibilidade de um uso imediato em áreas como a informação e as expressões artísticas com a consciência de que só a médio ou longo prazo seria possível utilizá-las na alfabetização e no ensino formal.

Em Angola e na mesma direcção, surge a proposta de fixação abrangendo-se a descrição fonológica de seis línguas, compreendendo a vasta área geográfica que vai desde Cabinda ao Cunene, procurando-se assim dar mais peso às línguas “nacionais”, na tentativa de diminuir o leque de variedades/línguas de menor expressão em termos de falantes e de espaço ocupado²¹. As chamadas “línguas nacionais” de Angola, as línguas autóctones, são o Kikongo, o Kimbundu, o Umbukundu, o Cokwe, o Ngangela, o Ambo, Herero e o Oxindonga²². Só para documentar melhor a complexidade, por exemplo, em Angola, há ainda a língua dos bosquímanes, pertencente a uma outra mancha de línguas²³.

¹⁹ Martinho 1994: 81

²⁰ Cfr Graça Machel - Contribuição para a Definição de uma Política Linguística na República Popular de Moçambique, SEC, 1989.

²¹ Cfr. Histórico sobre Criação dos Alfabetos em Línguas Nacionais, que contém um vasto projecto apontando para trabalhos que envolveriam um atlas linguístico, léxicos, dicionários, etc., que até agora não passou da fase inicial (Martinho 1994: 84).

²² «Das nove línguas bantu do território angolano, totalizamos mais de cento e cinco variantes» (Vatomene Kukanda 3 (2000). 111). «São seis os sistemas linguísticos autóctones de maior difusão de origem banta, com os quais coexiste a língua portuguesa, embora... nenhum deles tenha alcançado o estatuto de uma língua supra-regional, ou seja, de uma língua falada em toda a dimensão do território nacional: quicongo, quimbundo, umbundo, choqué, Mbunda e cuanhama» (Instituto de Línguas Nacionais, Boletim Nº 1 Luanda, 1987). Existe mesmo uma instituição para regular o seu papel: Instituto de Línguas Nacionais [ILN]) (cfr.Vatomene Kukanda 3 (2000), 112).

²³ «Para além dos sistemas linguísticos de origem banta, há a considerar o sistema de comunicação dos bosquímanes, comunidade não banta ainda hoje recolectora / caça-

Para sintetizar, no que respeita ao ensino, as políticas para a África têm seguido quatro opções fundamentais: ensino monolíngue (assimilacionista) em língua não-bantu (pode incluir-se aqui o caso do português no período colonial e por razões diferentes o que ocorre no presente); ensino monolíngue em que as línguas são utilizadas como termo de referência (situação que parece ser a desejável a médio prazo); ensino monolíngue em língua africana; ensino de base bilingue (procura de um equilíbrio das funções pedagógicas das duas línguas no acesso á comunicação escrita, como veículo no ensino e uso dessa língua como matéria de ensino) (MARTINHO 1994: 84-5).

São comuns a Angola e a Moçambique os seguintes traços:

- a existência de uma mesma língua de colonização tornada oficial e presente nos meios de comunicação social, na Administração e na Escola;
- a existência de múltiplas culturas constantemente manifestada nas respectivas línguas;
- o uso de uma língua (muitas vezes estranha) para transmitir essa cultura;
- a dificuldade na formação de professores, mas existindo um grande esforço - como testemunhei pessoalmente em Moçambique - para se ultrapassar este problema.

Tendo em conta que os problemas são comuns - sobretudo no concernente a Angola e a Moçambique - vou deter-me no caso deste último país, que considero como paradigmático. Aqui, os aprendentes do português são, em geral, falantes de línguas bantu que aprendem a língua ex-colonial, tornada a língua oficial depois da independência, numa comunidade multilíngue. Assim, ao entrar para a escola, a maioria das crianças tem de não só aprender o Português/L2 como tem de aprender a ler e escrever nesta língua e, bastante cedo na sua escolarização, exige-se que usem esta língua como ferramenta de aprendizagem da matéria de ensino. No momento presente, enquanto não forem implementadas a nível nacional metodologias de ensino bilingue, os materiais de ensino do

dora, vivendo na proximidade da fronteira Sul de Angola. Os bosquímanes são considerados o povo mais antigo da região de Angola e pertencem, segundo historiadores, à grande mancha dos "tatuas"» (Costa 1997: 62).

Português têm de cumprir o importante e difícil papel de fornecer simultaneamente apoio adequado à aquisição da língua e das habilidades literárias por parte das crianças aprendentes²⁴. E surge de imediato a pergunta de se saber qual a norma de português a escolher:

«Nos materiais ... recolhidos, escolhemos explicitamente a variedade do Português europeu como norma-alvo.» (GONÇALVES e STRELOUD 1998: 14).

Mas, a escolha incidirá na norma do português europeu e não haverá no português europeu várias normas? E este problema é retomado no chamado problema da repadronização. Já relativamente a Angola se tinha posto o mesmo problema:

«A língua portuguesa que é, por excelência, a língua de trabalho da maior parte dos jornalistas requer um tratamento apurado. Enquanto língua oficial e de escolaridade o exercício do português deve ser realizado dentro das suas normas gramaticais. Abrimos, aqui entretanto, um parêntesis para referir que pensamos devem ser respeitadas certas variantes semânticas que nos parecem ser já marcas da narrativa jornalística angolana decorrentes do processo de contextualização a que está sujeita a língua no nosso espaço sócio-cultural. Perdida a sua função colonizadora a língua portuguesa deixou de ter proprietários exclusivos, avulta hoje o património dos povos que a falam pelo que nesses termos deve ser cultivada dentro das suas normas fundamentais»²⁵

A palavra só é palavra quando deixa de ser impessoal, é necessário povoá-la com a intenção e subjectividade africanas e estou a rever-me num poema de Craveirinha:

«Juro que em mim ficaram laivos/do luso-arábico Aljezur da tua infância/mas amar por amor só amo/e somente posso e devo amar/esta minha única e bela nação do Mundo/onde minha Mãe nasceu e me gerou/e contigo comungou a terra, meu Pai./E onde ibéricas heranças de fados e broas/se africanizaram para a eternidade nas minhas veias/e o teu sangue se moçambicanizou nos torrões/da sepultura do velho emigrante numa cama do hospital/colono tão pobre como desembarcaste em África/meu belo Pai ex-português» (CRAVEIRINHA 1995).

²⁴ Cito quase textualmente Perpétua Gonçalves e Christopher Streoud (1998: 9).

²⁵ Boaventura Cardoso, Discurso de encerramento do II Congresso da União de Jornalistas Angolanos, 27 de Julho de 1990 (à altura era Ministro da Informação).

Isto é, o PE é a norma de referência, mas há que pôr em equação as alterações mais ou menos importantes no Português falado em Moçambique:

«Os fenómenos de variação e mudança relativamente à norma europeia, que se observam no Português de Moçambique, constituem indicadores importantes sobre as dificuldades específicas de falantes de línguas maternas do grupo bantu no estabelecimento das regras e propriedades desta língua.» (GONÇALVES e STREOUD 1998: 35).

4. Monolingüismo ou bilingüismo?

Expostos os problemas e explicada a situação multicultural e multilingüística existente nos países africanos de língua oficial portuguesa, há que verificar quais são as tendências detectáveis nas políticas linguísticas de Moçambique e Angola.

Vou dar a palavra aos próprios moçambicanos – professores e investigadores –, tentar ouvir as suas propostas e reflexões. O ponto de partida é que o bilingüismo seria o sistema ideal:

«Os resultados de investigação sobre o desenvolvimento cognitivo indicam que as crianças aprendem conceitos básicos e são alfabetizadas mais efectivamente na sua língua materna; num país multilingue como Moçambique, onde o Português desempenha o papel de língua franca, o bilingüismo individual entendido como recurso de sociedade deve ser fomentado por políticas que o encoragem nas escolas.» (LOPES 1997: 26)

E há já práticas nesses sentido:

«No caso de Moçambique, parece que o Instituto Nacional de Desenvolvimento da Educação (INDE) é presentemente favorável a um modelo que utiliza uma língua bantu (L1) como língua de ensino nos primeiros anos da instrução primária, como um estádio em direcção ao ensino posterior exclusivamente apenas em Português. O INDE tem vindo a experimentar este tipo de modelo em Gaza e Tete desde 1993, através de um programa financiado pelo PNUD e pelo Banco Mundial.» (LOPES 1997: 28)

Eis o modelo de «o bilingüismo inicial» proposto (LOPES 1997: 31-33):

O primeiro nível do ensino primário compõe-se de cinco anos (da 1ª à 5ª). Sugiro que a mudança para o ensino exclusivo através do

Português L2 ocorra na 4^a classe; antes da 4^a classe, o professor e as crianças devem utilizar tanto a língua bantu como o Português como línguas de ensino em todas as disciplinas;... a avaliação periódica e os testes devem permitir que os alunos utilizem a sua língua materna ou qualquer língua (língua bantu ou língua portuguesa) em que se sintam mais à vontade; contudo só será permitida a utilização do Português para a avaliação e testagem do Português como disciplina, e apenas a língua bantu para o caso da língua bantu como disciplina.» (LOPES 1997: 32 e 33).

O argumento em que se alicerça esta proposta, é o facto de se considerar que assim se protege o direito da criança, se abre o caminho para uma eventual educação bilingue em toda a escolarização, e se promove a utilização das línguas bantu.

Se tivermos em atenção as metodologias aplicadas vistas através dos manuais escolares, a tendência geral é a de ver «o professor como facilitador da aprendizagem e o professor como orientador e modelo. Em ambos os casos é visto como agente cultural e mediador entre realidades exteriores e a Escola» (MARTINHO 1994: 80). Mas não será possível falar-se de metodologia sem qualquer adjectivo:

«é necessário aduzir o facto de não se poder falar de metodologia de uma língua em África sem lembrar que estamos quase sempre em presença de grandes grupos de aprendizagem, o que obviamente condiciona toda a planificação do trabalho pedagógico e obriga à centralização desse trabalho nos materiais disponíveis e de fácil utilização, como sejam os manuais e cadernos de exercícios e o quadro.» (MARTINHO 1994: 80 e s.).

A tendência para o bilinguismo na escola é tal que é frequente surgir nos Manuais a indicação expressa aos professores para explicarem aos alunos, na sua língua materna (o português é, na sua grande maioria, uma língua estrangeira).

5. Conclusão

Os países africanos de língua oficial portuguesa são, em todos os sentidos, o resultado de muitas diversidades, que vão desde as línguas ao clima, à flora e às chamadas tradições africanas. Os Estados africanos modernos, pós-independência, são sistemas políticos essencialmente híbridos, em que as instituições modernas, de

perfil ocidental, não conseguem eliminar a influência dos sistemas tradicionais que lhe estão subjacentes²⁶. A própria expressão “tradições africanas” é uma generalização criada, não para cobrir a diversidade das tradições, mas para lhes atribuir uma uniformidade que não possuem (SILVEIRA 1998: 211). Por outro lado, do ponto de vista cultural, «questões como como universal/africano, tradicional/moderno, raízes africanas/cultura portuguesa, angolanidade [/moçambicanidade /caboverdiadidade/...]/autenticidade, línguas nacionais/língua portuguesa, etnia/nação, estado/nação, desenvolvimento/subdesenvolvimento, dimensão cultural do desenvolvimento ou reajustamento estrutural entre outros deram origem a acesas polémicas ou em reuniões formais e oficiais...» (ALMEIDA 1998: 72-3). No meio de tudo isto, é difícil fazer uma síntese que indique quais as linhas norteadoras no plano da educação. Tanto quanto possível, vamos repassar os olhos pelos diferentes países e tentar estabelecer alguns parâmetros gerais, em alguns casos fazendo referência ao processo evolutivo da educação, noutros casos aludindo à situação em que se encontra o sistema educativo. .

Em Moçambique²⁷, que pretendo considerar como paradigma mais otimizado do que se passa nos PALOP, verificamos que, na década de 60, começaram a existir as bases do Ensino Superior lançadas pelo governo português²⁸ com a criação dos Estudos Gerais e Universidade de Lourenço Marques (1960). «As universidades deste período tinham por missão principal a formação de elites culturalmente assimiladas»²⁹. Entre 1975 e 1983, o ensino em Moçambique caracteriza-se por estabelecer programas “ad hoc” de reciclagem de professores do Ensino Primário para responder à explosão escolar, aproveitamento das Escolas Normais diocesanas e

²⁶ Cfr. Silveira 1998: 211. Tenha-se em conta que «a componente africana, que se convencionou designar “tradicional”, é constituída essencialmente por populações rurais, semi-rurais ou peri-urbanas, provenientes das sociedades africanas ...pouco ou nada influenciadas pelo regime colonial nas suas estruturas sócio-económicas e nos seus sistemas de valores . Constituíam estes os chamados indígenas, que se distinguiam dos denominados naturais, nativos, filhos da terra, os letrados e os urbanos, os chamados “assimilados”». (Cfr. Almeida 1998: 11-16)

²⁷ Baseio-me em História da Educação em Moçambique, projecto apresentado na VI Reunião da Associação das Universidades Portuguesas, Recife, 1995 (Machili 1997: 186, n. 1. Reforma do ensino no regime colonial 1964 e a partir de 1976 (após a nacionalização ou estatização)

²⁸ Em Angola há a criação dos Estudos Gerais Universitários (1962).

²⁹ Víctor Kajibanga 3 (2000), 140.

elaboração de novos programas (de que resultaram os manuais em 1983). Elabora-se o programa de Ensino Secundário e cria-se a Faculdade de Educação na UEM, o Instituto Pedagógico de Nampula e o Instituto Pedagógico do Umbeluzi. Entre 1983 e 1992 verifica-se a criação do INDE (Instituto nacional de Desenvolvimento da Educação) para a pesquisa, produção de manuais e assessoria ao Ministro da Educação em questões de Ensino Primário e Secundário; há ainda a criação do Instituto Superior Pedagógico (em 1985) para a formação de professores do Secundário, e a partir de 1995, para formar professores de todos os níveis. Entre 1993 e 1995 há a abertura do Estado promovendo a colaboração de professores com instituições religiosas e privadas (Universidade Católica e Instituto Superior Universitário Politécnico) e com Universidades de Portugal, Reino Unido, França, Gulbenkian, Instituto Camões. Há o retorno à estratégia do Magistério Primário.

Actualmente, a formação dos professores do Ensino Primário é a prioridade principal. Teve papel importante na planificação o papel do Instituto Internacional de Planificação da Educação da Unesco (Paris). O programa de formação começou a ser repensado no Ministério da Educação e nos órgãos da especialidade: Instituto Nacional de Desenvolvimento da Educação INDE, Instituto de Aperfeiçoamento Pedagógico IAP e Direcção Nacional do Ensino Técnico e na Universidade Pedagógica. A grande dificuldade é «a limitada ... capacidade de coordenação dos órgãos intervenientes na formação, subordinados ao Ministério da Educação: os Centros de Formação de Professores Primários CFPP, Instituto Médios Pedagógicos IMP, Instituto de Aperfeiçoamento Pedagógico IAP e o Instituto de Desenvolvimento da Educação INDE, por um lado, e a instituição autónoma, Universidade Pedagógica, por outro».

Em Angola, após um período de euforia também existente no plano educativo, «a crise instalou-se também na Educação que viu cada vez mais reduzidos os meios financeiros, desviados para o esforço de guerra (e outros...) e humanos seduzidos por uma oferta mais remuneradora noutros sectores. A degradação sociopolítica e económica geral levou a que a Educação deixasse de ser considerada um sector prioritário; os males que assolaram a sociedade, nomeadamente a corrupção e o laxismo invadiram as escolas.»³⁰. Por exemplo, «entrar nas escolas superlotadas tornou-se privilégio e

³⁰ Almeida 1998: 47 e 48.

só com “esquema” se conseguia entrar». No projecto actual, em parte ainda não aplicado, estão previstos 5 subsistemas de ensino: Educação Pré-escolar, ensino Regular geral (Primário e Secundário), Ensino Técnico-Profissional (Formação profissional e Ensino Médio Técnico); Formação de Professores (Médio pedagógico e Superior pedagógico); Ensino Superior (Graduação: Bacharelato e Licenciatura e Pós-graduação: Mestrado e Doutoramento)³¹. No concernente à Universidade, constatava-se o seguinte:

«Em 1985 a Universidade tinha em funcionamento seis Faculdades, um Instituto Superior e um Centro de Investigação Científica. O balanço feito na comemoração dos dez anos de existência, consiste numa auto-crítica extremamente negativa quanto ao funcionamento estrutural, à qualidade do corpo docente, à deficiente preparação dos discentes que ascendiam a este grau de ensino, à degradação ou ineficiência das infra-estruturas, à falta de bibliotecas e de outros meios de apoio científico e pedagógico, à sobrecarga de horários, à inexistência de investigação científica, à falta de inserção no sector produtivo, etc.» (ALMEIDA 1998: 55).

Em Cabo Verde, assiste-se actualmente à padronização do cabo-verdiano: vai passar pelo parlamento (finais de 2001) o documento suporte da oficialização. O sentimento geral é o de que há necessidade de se continuar com a língua oficial («num país onde há mais do que uma língua, a que é oficial, a prestigiada, é que serve de língua de comunicação a nível internacional. Não é por acaso que se tem uma língua oficial, pois, o seu uso na diplomacia, comércio, entre outras situações, é um dos seus propósitos. É a língua que representa o país nas situações formais, tanto dentro como fora dela»³²), mas, por outro lado, há também o sentimento de que a valorização da língua própria é uma necessidade por meio da oficialização («A oficialização de uma língua faz com que ela seja efectivamente um instrumento de uso efectivo, pois normaliza e padroniza a escrita e a própria fala. A oficialização da língua incentiva a produção literária, a investigação, e faz com que a língua seja conhecida fora do próprio país de origem»³³). Após uma fase de expansão

³¹ Cfr Contributos..., 1996: 70-81.

³² Resposta paradigmática e representativa de um inquérito feito em Cabo Verde (Mindelo), in: Lima 2001 (Anexos, 264)

³³ Id., *Ibid.*

do ensino primário, agora procura-se sobretudo valorizar o Ensino Médio e apontando já para o Ensino Superior de forma mais ou menos consistente.

Bibliografia

- ABRANCHES, Henrique (1991), *Sobre os Bassorongo – Arqueologia da tradição oral*, Luanda, FINA: Petróleos de Angola
- ALMEIDA, Luísa d' (1998), "Angola-Portugal: que futuro para tal passado", in Rosas e Rollo 1998, pp. 9-86
- AMADO, Filipe (1993), *Estudo sectorial da Educação (ESSE) – Educação Superior*, Luanda, mimeografado
- BARBOSA, Lima Sobrinho (2000), *A Língua Portuguesa e a Unidade do Brasil*, 2ª ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira
- CASTRO, Armando (1978), *O Sistema Colonial em África (meados do século XX)*, Lisboa: Caminho.
- COSTA, António Fernandes da (1997), *Rupturas Estruturais do Português e Línguas Bantas em Angola. Para uma análise diferencial*. Dissertação de Doutoramento, Braga: Universidade do Minho
- Contributos para a revitalização da Universidade de Angola*, (1996) Porto: Fundação Gomes Teixeira
- COUTO, Jorge (2001), "Português: perspectivas para o século XXI", in *Diário de Notícias*, de 26.10.
- CRAVEIRINHA, José (1995), "Ao meu Belo Pai ex-Emigrante", in *Karingana Ua Karingana*, Maputo, AEMO, 2ª ed.
- Decreto nº 77, de 9 de Dezembro de 1921, constante do Boletim Oficial de Angola, nº 50, 1ª série
- GOMEZ, Miguel Buendia (1993), *A educação moçambicana. A história dum processo, 1962-1984*, São Paulo (Tese de Doutoramento)
- GONÇALVES, Perpétua e STREOUD, Christopher (Org.) (1998), *Estruturas Gramaticais do Português: Problemas e Exercícios. (Panorama do Português Oral de Maputo, Vol. III)*, INDE (Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educação), Maputo
- HULL, Geoffrey (2001), *Timor-Leste. Identidade, Língua e Política Educacional*, Lisboa: Instituto Camões
- Instituto de Línguas Nacionais, Boletim Nº 1 Luanda, 1987

- KUKANDA, Vatomene (2000), "Diversidade Linguística em África", in *Africana Studia*, n° 3, Porto: Fac. Letras, 101-117 (Director geral do Centro Internacional das Civilizações Bantu (Dibreville)
- LIMA, Maria de Lurdes Santos (2001), *Confluência das línguas caboverdiana e portuguesa. Perspectiva interdisciplinar*, Porto: Dissertação de Mestrado, 2001. Esta Dissertação contém vários anexos onde consta um longo inventário do chamado "crioulo", um inquérito a algumas dezenas de caboverdianos, a lista dos nomes das localidades de algumas ilhas, um levantamento de alguns tipicismos fonológicos do caboverdiano.
- LOPES, Armando Jorge (1997), *Política Linguística. Princípios e Problemas*, Livr. Universitária, UEM, Maputo
- LOPES, José de Sousa Miguel (1995), *Formação de professores primários e identidade nacional em Moçambique* (Tese de Mestrado), Universidade de Minas Gerais
- MACHILI, Carlos (1997). "Ensino, Formação Profissional e Desenvolvimento: A Formação de Professores em Moçambique, 1964-1995. Evolução, Paradigmas e Cenários", in Venâncio 1997: 185-223
- MARQUES, Irene Guerra (s.d.), *Algumas considerações sobre a problemática linguística em Angola*, Luanda, INALD
- MARTINHO, Ana Maria – Manuais e Ensino do Português em Angola e Moçambique, in: *Actas do Congresso Internacional sobre o Português*, Vol. III, Lisboa: APL: 75-89
- Ministério da Educação – Desenvolvimento da educação. Relatório Nacional de Moçambique, Maputo, Direcção de Planificação, Maputo, 1996
- Ministério da Educação – Política nacional de educação e estratégias de implementação, Maputo: 1995
- Ministério da Educação – programa do Governo para 1995-1999, Maputo, 1995
- NETO, Agostinho (1980), *Ainda o Meu Sonho...*, Lisboa: Ed. 70
- NEVES, Carlos Agostinho das (1998), "Portugal depois do império: balanço e perspectivas para o próximo milénio. As relações Portugal-São Tomé e Príncipe", in Rosas e Rollo 1998: 125-158
- PACHECO, Fernando e SILVA, Joaquim Manuel (1991), *Identificação da problemática da Educação e Ensino em Angola*, Luanda: mimeografado.
- Proposta de bases do alfabeto unificado do cabo-verdiano (1994).
- ROSAS, Fernando e ROLLO, Alberio da Costa (Coordenação) (1998), *Portugal na viragem do século. Língua Portuguesa: a Herança Comum*, Lisboa: Cadernos do pavilhão de Portugal Expo'98 /Assírio e Alvim

SILVEIRA, Onésimo (1998), "Cabo Verde: auto de criação colonial", in Rosas e Rollo 1998: 197-245

U. A. N. *Ensino Superior na República Popular de Angola 1975-1985*, Luanda: Universidade Agostinho Neto 1985

UNESCO "Debate Temático: La Educación Superior y el Desarrollo Humano Sostenible", *Conferencia Mundial sobre la Educación Superior*, Paris, 5-9 de Outubro 1998

VENÂNCIO, José Carlos (1996), *Colonialismo, antropologia e lusofonia - repensando a presença portuguesa nos trópicos*, Lisboa: Vega

VENÂNCIO, José Carlos (Coord.) (1997), *O desafio africano*, Lisboa: Vega

DO IMAGINÁRIO ANGOLANO *

Américo Correia de Oliveira **

Introdução

Todos nós fomos encerrados vivos no corpo dos nossos antepassados.

(Sartre, in Demougin 1995: II/1162)

Mesmo aqueles que contavam tão bonitas histórias de ogros...

(Demougin 1995: II/1162)

O ogro, assumindo designações diversas, perpetua-se como personagem em que se continua a investir, no domínio da tradição oral, da escrita e dos multimédia¹, talvez, porque, no plano simbólico,

* O presente estudo foi elaborado a partir da nossa obra, *Os ogros na tradição oral angolana*, Magno Editora, Leiria, 2001.

** Escola Superior de Educação de Leiria, oliveira@esel.iplei.pt

¹ Veja-se a notoriedade do filme Shreck (*Shrek*. EUA, 2001). Diz Rodrigues da Silva (*Jornal de Letras*, 25 de Julho de 2001, pp. 34-35): "[...] 'Shrek' é perfeitamente coerente com o essencial da história que vira literalmente do avesso o 'mundo encantado' veiculado pelos estúdios Disney. [...] É um ogre, verde e feio como lhe compete, mas, em vez de mau e papão, é um solitário que gosta de viver tranquilo no seu reduto no meio do bosque. [...] 'Shrek' é a quinta longa-metragem em imagens de síntese. [...]". Francisco Ferreira (in *Expresso Revista*, 14/07/2001) chama-lhe um conto de fadas 'terrorista', no qual Shrek, "um ogre isolado com bom coração", é um herói que defende as minorias ameaçadas de morte: não só a dos ogros e como a das outras personagens dos contos de fadas.

No sítio <http://www.arraakis.es/~maniacs/Shr1.htm>, pág 1, o filme é apelidado de "Shrek: Gato por Ogro", afirmando-se que "la verdad es que uno esperaba algo mas de este ogro".

Refira-se que o motor de pesquisa Google. <http://www.google.com/search?q=ogros&hl=pt&btnG=Pesquisa+Google&lr=>, regista 3.160 sítios ("verbetes") para ogros.

continue a assegurar um “jogo opositivo”² entre o idêntico e o diferente, o eu/nós e o outro(s), uma eterna “viagem” iniciática: o ser humano para encontrar/manter a sua identidade necessita de outrar-se (devoramento), num permanente “vai e vem”, de faz de conta, entre o saudoso “útero materno” (a mesmidade) e a infernal “bocarra ogresca” (a alteridade).

A sugestiva riqueza desta temática, suscitando lembranças do nosso primeiro imaginário (do “homem do saco”, papão português, à coca brasileira; do “di/makishi” angolano aos ogros de todo o mundo), não deixa de representar uma matéria complexa, mas permanentemente lúdica e jocosa: – “Provavelmente, o homem só produz monstros por uma única razão: poder pensar a sua própria humanidade” (J. GIL 1994:56).

Talvez, por isso, haja uma tão grande produção ficcional abarcando os diversos tipos de ogros. No campo da moderna ficção escrita, só a título de exemplo, podemos referir obras que retratam dramas pessoais e familiares (*O ogre*³; *Au bonheur des ogres*⁴), alegorizam o genocídio nazi (*O Rei dos Álamos*⁵), o poder da imprensa (*Un ogre très convenable*⁶), a ditadura do Estado paternalista (*El ogro filantrópico*⁷) e configuram narrativas de ogros para crianças (*Cuentos de ogros para niños*⁸).

Na área da chamada África francófona, continuam a efectuar-se recolhas, no âmbito da tradição oral: *N'ouvre pas à l'ogre*⁹, *Femmes et monstres tradition orale malgache I e II*¹⁰, *L'ogresse*¹¹.

² Ieda Tucherman (1999:128) considera que o homem moderno, empenhado na desmistificação, acaba por “engendrar os seus próprios mitos, que são os mitos da razão e do seu progresso. [...] Esta relação do mito do homem moderno com as ideias de razão universal e progresso histórico vão criar as condições, dentro das quais os *freaks* (cientificamente explicados) serão percebidos pelo homem moderno. Estabelece-se um jogo opositivo que põe, de um lado, o homem moderno, efeito da consciência moderna; de outro, o *freak* como outro deste homem, como desvio e alteridade que, enquanto tal, forneceria a garantia para a estabilidade do jogo.” Ieda Tucherman acrescenta: “outro personagem, também oriundo do mundo dos monstros, ao qual podemos associar o bizarro ou o grotesco, surge no mesmo movimento de individuação dos monstros: os *freaks*.” (*idem*:115).

³ Chessex, J. (1974).

⁴ Pennac, D. (1985).

⁵ Tournier, M. (1986).

⁶ Todd, O. (1982).

⁷ Paz, O. (1990).

⁸ Gomez, Baltazar (2000).

⁹ Kazadi, N. & P. Ifwanga (1982).

¹⁰ Ramamonjisoa, S. *et alii* (1981).

Nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa, diríamos que o País que julgamos possuidor dum maior número de narrativas recolhidas do ciclo dos ogros é Angola, mesmo considerando o ciclo do “Ti Lobo” de Cabo Verde ¹² (na Guiné-Bissau assume outro cariz) e dos “monstros comedores de homens”, em Moçambique (ROSÁRIO 1989: 231-260). Raros são os exemplares recolhidos em S.Tomé e Príncipe ¹³ e na Guiné-Bissau ¹⁴ (o “irá” e o “poilão”, ogros).

Tem sido no campo da moderna escrita ficcional que, em Angola, mais se tem produzido na área temática, *lato sensu*, dos ogros: *Manana* (“sim, foi comida, na Ilha, pelo Cazumbi que comeu o pai, que comeu os filhos da Tita, que comeu a mãe!...”) ¹⁵ e “Vozes na sanzala (Kahitu)”, in *Mestre Tamoda e outros contos* (XITU 1989: 55-177) de Uanhenga Xitu; “Gavião veio do Sul e pum” (metáfora do pássaro-ogro, in *O fogo da fala* ¹⁶) e “A árvore que tinha batucada” (árvore-ogro, in *A morte do Velho Kipacaça* ¹⁷), e *O signo do fogo* ¹⁸ (metáfora do dragão de língua ígnea), obras de Boaventura Cardoso; *Memória de mar* (quianda, sereia-ogro do rio Kuanza) de Manuel Rui ¹⁹; por fim, a adaptação ao teatro de uma narrativa tradicional angolana de ogros, por José Mena Abrantes, com a peça *Mandyala ou a tirania dos monstros* ²⁰.

Foram objecto de estudo todas (presumimos) as narrativas da tradição oral angolana ²¹, directamente e indirectamente recolhidas

¹¹ Khemir, n. (1991).

¹² Veja-se Almeida, A. De (1965) e Silva, B. L. da (1984:306).

¹³ Reis, F. (1965:35-39, 67-74 e 85-100).

¹⁴ Belchior, M. (s. d.:99, 215-221) e Pereira, A. (1989, II vol.).

¹⁵ Xitu, U. (1978:168, veja-se tb. pp. 162 e seg.s).

¹⁶ Cardoso, B. (1980:39-48).

¹⁷ Cardoso, B. (1989:25-39).

¹⁸ Cardoso, B. (1992).

¹⁹ Rui, M. (1980).

²⁰ Abrantes, J. Mena (1992). É uma recriação duma narrativa nhaneca-humbe. “A tirania dos monstros”. (Estermann, C. & Silva, A. J., 1971:139-143).

²¹ O vasto acervo da literatura oral angolana continua, em grande parte, não recolhido ou inédito. Carlos Lopes Cardoso, num estudo sugestivamente intitulado *I Contribuição para o Estudo Crítico da Bibliografia do Conto Popular das Etnias Angolanas* (1960), afirmava: “Sendo assim no que toca à generalidade do objecto daquelas Ciências (Etnografia e Etnologia), o mesmo se dá com o conto popular. [...] Quase toda a investigação neste campo tem sido fragmentária muitas vezes de valor relativo, originada mais por inspiração de momento que pelo desejo de dar cumprimento a um plano maduramente pensado. Ao que acresce, em alguns casos, uma formação teórica lacunar, levando os investigadores a amputar uma realidade mais vasta.” (Cardoso, C. L., 1960:101).

ou recriadas literariamente, editadas até 1996, inclusive, impressas em Português, em que a personagem ogro desempenhe qualquer papel actancial (actante) [GREIMAS & COURTÈS s. d. (1989?):11-12] que, nem sempre, coincide com o papel de oponente (anti-sujeito), nem obrigatoriamente assume os correspondentes atributos negativos, do ponto de vista axiológico²².

Os ogros pela sua complexidade²³ intrínseca e pela diversificada morfologia de que se revestem ao longo do território angolano, mantendo simultaneamente um paradigma arquetípico comum, talvez constituam o símbolo mais adequado dum país rico, complexo e divergente, mas “uno(ico)” na sua multiplicidade.

A opção pela denominação “ogro”²⁴, ausente, aliás, de qualquer uma das narrativas – em detrimento de vocábulos mais vernáculos²⁵, como papão, papa-gente, “comilão/comilona”, monstro, lobisomem – deve-se ao facto do lexema²⁶ “ogro” incluir vários traços sémicos [(+) antropofagia, (+) gulodice, (+) monstruosidade, (+) magia, (+) metamorfose, (±) estupidez, (±) fantasma] não constitutivos dos termos citados cuja amplitude semântica se revela mais restritiva.

Na constituição do *corpus*, considerou-se um único traço sémico obrigatório: o semantema²⁷ *antropofagia*, explícita ou implícita-

²² Veja-se Reis. C. & A. C. M. Lopes, (1987:301), para quem o dragão “ocupa sempre um determinado papel actancial (o de anti- -sujeito) e assume invariavelmente os atributos negativos, do ponto de vista axiológico”.

²³ Acerca da complexidade do ciclo dos “Monstros Comedores de Homens”, veja-se Rosário. L. (1989:233).

²⁴ “Do fr. *ogre*, que, no sentido moderno, se documenta a partir de 1697, mas que na Idade Média aparece como nome próprio, particularmente num soberano raptor, relacionado com a lenda de Lançarote e da Santa Lança. Trata-se, como parece provável, de alteração de uma forma anterior **orc*, lat. *Orcus*, ‘deus da morte’ e ‘inferno’, que teria sobrevivido nas crenças populares para se tornar na lenda do ogro; esta etimologia parece apoiada pelo it. *Orcò*, ‘papão, espantalho’ e pelo ant. cast. *Huerco*, ‘o inferno, o diabo’ e ainda por um passo da vida de Santo Elói (morto em 659), que alude ao sermão em que este, ao censurar aos que conservavam velhas superstições pagãs, cita, *Orcus, Neptunus e Diana* [...]. (Machado, J. P. 4.º vol.:1977:244).

²⁵ Em *O Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (O Novo Dicionário Aurélio)* são referidas algumas designações sinonímicas, de sabor deveras castiço, para papão: [bicho-papão, cocó(ô), papagente e (bras.) cuca, papa-figo, tutu, bitu, boitatá, manjaléu, mumuca]. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1.ª, ed., pág. 1028.

²⁶ “[...] O significado dum lexema tem traços sémicos comuns com outros lexemas e distingue-se do de outros lexemas por um ou mais traços sémicos diferentes” (Vilela, M. (1979:32).

²⁷ Na acepção de Pottier, semantema “é o conjunto de semas específicos da unidade considerada [...]”, in Dubois, J. *et alii* (1978:527).

mente presente na narrativa, passível de concretização ou não, e/ou indiciado na denominação da personagem: papão, antropófago, em Português; *di/makixi*, *e/omakihî*, *e/kisikisi*, *ekisi*, *e/o/tuisi(fi)*, *e/omakihî*, *cikixikixi*, *rikixi/rikikixi* (ou a forma aportuguesada requiquite), nas línguas bantas (*bantu*).

O ogro de mil rostos e um só coração

I

O conto maravilhoso tenta reproduzir no domínio textual o percurso iniciático²⁸, a viagem que o “herói”, real ou imaginário, individual ou colectivo, terá que realizar, a fim de defrontar o inimigo, vencê-lo em provas, às vezes sucessivas, com vitórias quase sempre efémeras.

São variadíssimas as denominações de ogro, em Português, constantes do *corpus*: papa-gente, papão, comilão/comilona, monstro antropófago, monstro, monstro-anão, pequeno monstro, gigante, génio, fantasma, espírito, almas do outro mundo, rei, velha, feiticeira, albino, desconhecido, jovem(ns), velho(s), eles, fantasma-caçador, dragão, fera, cobra, serpente, serpente-fantasma, pássaro-monstro, ave, jibóia, crocodilo, lobo, lobisomem, toco, rochedo, monte, embondeiro.

Nas diversas línguas bantas (*bantu*) – a única narrativa não banta (*bantu*), vátua, é apresentado só em versão portuguesa – são utilizadas as seguintes designações: *ekisikisi* (ou *kisi-kisi*), *cikixikixi* (ou *tchikixikixi*), *kihî* (ou *e-kihî*), *e-kisi* (ou *ekisi*), *di/makishi* (ou *di/maquixi*)²⁹, *kalelwa*, *mfumbi a nkenge*, *ngondo*, *tshingandangari*, *(mu) mihange,ngondo*, *tsh/ipupu*, *mundjengu*, *tchazangombe*, *sassalukalu*, *kayombe*, *kinioka-kia tumba*, *lipukuapukua*, *kimbiji*.

²⁸ “[...] le conte devant concentrer un maximum d’informations, tout en les présentant dans une distribution et une gradation subtiles: il n’y a pas de conte qui ne mobilise tout un éventail de connaissances implicites, que le destinataire doit préalablement posséder pour pouvoir décoder ce qui lui est raconté, soit dans le groupe familial, soit dans le groupe villageois. Cela ne fait que confirmer la fonction pré- et post-initiatique des contes.” (Alfredo Margarido, 1987:400)

²⁹ *Di/makishi*, em que *di* é a forma “prefixal” do singular; *ma*, a do plural.

Numa ordenação quantitativa das principais denominações em línguas bantas (*bantu*), verificámos que o “radical” *kixi*³⁰ é utilizada nas versões uni/bilíngues em 62 dos 108 contos. Deverá ter-se em conta o facto de, em 13 narrativas unilíngues, a categoria monstro poder ser traduzida, em línguas bantas (*bantu*), por “*kixi*”, o que daria um total de 75 contos (69%). A segunda categoria de ogros de denominação banta (*bantu*) mais frequente é a de *tshingandangari* e (*tsh)iphupu*, com duas ocorrências cada.

Pode verificar-se que a designação “*kixi*” e as suas “variantes léxicas”, formadas a partir do mesmo “radical” (*kixi/kixi/kisi/kishi*), ocorrem na totalidade dos grupos etnolinguísticos³¹, nos quais a

³⁰ Acerca da designação *ekisi* (monstro antropófago) atribuída pelos Ambós aos albinos, afirma Maria Helena Figueiredo Lima: “O tipo do albino nosso conhecido, com a característica pigmentação estranha, é qualificado como um ser fisicamente anormal, mas a quem não se apontam ‘atitudes monstruosas’. Como já referimos, só nos contos o ‘Ekisi’ assume papel de um monstro comedor de gente. No meio familiar e em que pese a sua aparência desagradável, é benquisto pela família, tratado humanamente pelos vizinhos, sem nenhum complexo quanto à vinculação do seu nome e aspecto tenebroso da tradição de sua gente. [...] Em um dos ‘Eumbos’ que visitei, tive oportunidade de interrogar um ‘Ekisi’, que me pareceu muito consciente dessa tradição. Segundo ele, os malefícios que assaltaram o mundo dos Bantus, traduzidos por calamidades de secas, cheias ou mortes inesperadas, teriam tido relação com o aparecimento do primeiro albino; com o decorrer dos anos, desmembrou-se o ‘Ekisi’ em duas personalidades diferentes: o monstro e o homem. Mas, ‘isso já lá vai há muitos anos, muitos tempos’... assim rematava o pobre ‘Ekisi’. (Lima, M. H., 1977:224).

Giorgio Raimondo Cardona refere que para os Congueses “os albinos [...] são objecto de atenção especial: são apelidados, em Quicongo, *ndundu*, ‘brancos’, ou *mfumazi ndundu*, ‘senhores brancos’ e são considerados intermediários dos bakulu (defuntos) que levaram uma vida irrepreensível e que vivem na sua aldeia revestindo-se de um corpo branco” (1978:151-152). Andrew Battell (*apud* Cardona, *ibidem*: 152), um inglês que visitou o reino do Congo e de Ngola, refere que os albinos “são feiticeiros (witches) do rei e são educados na feitiçaria, e estão permanentemente ao serviço do rei”. Cardona destaca, também, a simbologia da utilização da argila branca na maquiagem dos iniciados. (*Ibidem*:153).

António Luís Alves Ferronha, a propósito da vitória do rei D. Afonso do Congo sobre o adversário, atribuída a “uma dama branca [...] e um cavaleiro montado num cavalo branco” (in Pigafetta, F. & D. Lopes. (1989:75), relembra que “branco aqui não era associado aos europeus e à sua mística, mas sim cheio de simbolismo tradicional, em que os espíritos dos antepassados encarnavam a cor branca após a morte”. (Ferronha, A. L. A., 1989:134). Veja-se, tb. Cuvelier, J. (1936:103) e Balandier, G. (1965:255).

³¹ Interessante e controversa é a tese de Mesquitela Lima que aponta para a existência de “um só bloco cultural” entre Ambundos e Ovimbundos: “Aliás, do ponto de vista da cultura, desconhecemos o critério adoptado por certos etnólogos para poderem afirmar que se trata de dois grupos étnicos diferentes. Qual o critério distintivo, se apenas se verificam alguns matizes no plano linguístico? Será suficiente para estabelecer

versão dos contos é bilingue. Esta constatação forçou-nos a procurar um radical banto (*bantu*) comum que nos fornecesse uma possível chave etimológica do significado originário da denominação num *corpus* em que se encontram representados os principais grupos etnolinguísticos bantos (*bantu*), com excepção dos grupos Luba, Xindonga e Mbunda (só foi “recolhido” um conto (Vátua³²) de grupos não bantos (*bantu*), em versão portuguesa).

A análise da designação dos ogros nas várias línguas bantas (*bantu*) angolanas permitiu-nos concluir que:

- Há um “radical” comum, *kixi*, que assume algumas variantes, não só por efeito do aportuguesamento (*quíxi*, *quíxe*, *riqui-quiche*) como da influência das diversas línguas bantas (*bantu*) (*kixi*, *kihí*, *kisi*, *cixi*, *kichi*, *kesi*, *tyisi*, *sisi*), variantes essas que poderão ser resultado das especificidades linguísticas e/ou da não uniforme transcrição efectuada pelos vários colectores, lexicógrafos e gramáticos. O “radical”, que passaremos a designar pela forma única *kixi*, recobre um campo semântico que poderemos circunscrever a: máscara(-ado), feitiço, fantasma, espírito/alma, monstro/antropófago, albino e anão.
- Todas as outras designações para as personagens que desempenham o papel de ogro [*Kalelwa*, *Kúiu* (e formas de “corruptela”), *Mfumbi a Nkenge*, *Mi/Muhange*, *Tchazangombe*,

uma distinção? Pessoalmente, pensamos que os Ambundu e os Ovimbundu constituem um só bloco cultural. Quanto às diferenças no interior do sistema linguístico, não são mais do que formas dialectais (regionalismos) próprias de cada etnia. A verdade histórica é manifesta.” [Mesquitela Lima, 1988 (vol. I):154].

³² Quanto à questão polémica do apodo de monstros antropófagos atribuído pelos Ambundos aos Pigmeus (Vátuas, ou “pigmeus ou pré-bantos”, para C. Estermann, 1983:I vol.:74), julgamos que a explicação mais plausível é de âmbito sócio-cultural e ideológico: sendo os Pigmeus (Vátuas), povos anteriores à penetração dos Povos Bantos (*Bantu*), é natural que estes tenham retratado o inimigo, desqualificando-o. A desqualificação do inimigo é estratégia antiga e actualíssima que abarca aspectos linguísticos e comportamentais, tentando denegrir o inimigo. Veja-se retratação dos Jagas, inimigos determinados da penetração portuguesa na área do Reino do Congo: “feroz”, “cruel”, “homicida”, “selvática”, “arrogantes”, “disformes”, “língua diferente”, “têm açougues de carne humana”. (In Pigafetta, F. & D. Lopes, 1989:26-29). A diminuta estatura dos Pigmeus (levando-os a utilizar várias máscaras) e as táticas bélicas de ataque cerrado empregues por estes contra os Povos Bantos (*Bantu*), detentores de armamento de ferro, talvez tenham contribuído para que estes vissem naqueles “uma hidra de muitas cabeças” as quais reapareciam, a qualquer momento. (Veja-se, na nota 40, as afirmações de H. Chatelain, sobre as “cabeças de hidra dos Ma-Kishi”).

Ndongo, Tshingandangari, Tshipupu] apresentam um traço sémico comum, na versão portuguesa: “espírito/fantasma dos antepassados”.

- Consideramos que, à excepção do epíteto de antropófagos, atribuído aos Pigmeus (Vátuas)³³, aliás discutível³⁴, todas as denominações de ogro nas diversas línguas bantas (*bantu*) têm como semantema comum o “espírito do antepassado”.

Os autores africanistas são unânimes em considerar que o poder da máscara, do mascarado, do feitiço e do amuleto é outorgado aos “especialistas de magia” pelo espírito dos antepassados, embora o grau e a manifestação desse poder ou força possa assumir várias gradações e formas, como, aliás, acontece nas relações do sagrado com o profano em todas as religiões do mundo.³⁵

No mesmo sentido aponta o estudo exaustivo de Mesquitela Lima (1967: 81:122, esp. 81-87) cuja obra oferece um quadro elu-

³³ Gonçalves, M. Pedroso (1966-227:228), in “Lenda da Fundação de Quibaxe”, refere três povos diferentes: gigantes, pigmeus sem qualquer conotação com os makishi e os muquixes (ou maquixes), propriamente ditos.

³⁴ Estermann, C. (1983:II vol.:287) discorda da opinião de Héli Chatelain (1964:498 e 517).

Chatelain escreve: os “Ma-kishi são simplesmente Batua, sem nenhuma das suas fabulosas adições” (p. 517): “estou convencido de que os nossos Ma-kishi, os canibais dos Zulus (Mazimu) e os dos Be-chuana (Ma-rimo), são as tribos aborígenes de pigmeus, não tanto como eles são agora, mas como eles apareceram aos primeiros pioneiros bantos, e como eles eram por estes incorporados no semi-histórico e semimitológico folclore da sua raça. As cabeças de hidra dos Ma:kishi são um excelente símbolo do sistema de guerrilhas comum a todos os Ba-tua (ver o *Nursery Tales, de Callaway*, pág. 354)”. (p. 498).

³⁵ As conclusões anteriores poderão ainda ser reforçadas pela opinião conjunta de Carlos Estermann & António Joaquim da Silva e de Henrique Abranches: “Os protagonistas da segunda classe são em toda a região designados com o mesmo vocábulo cuja raiz ou radical é Kisi (Kihí, Kishi). A semântica dos termos derivados deste radical está longe de ser constante ou uniforme nas diversas línguas e dialectos de Angola. Para elucidar o leitor citaremos dois exemplos. Em quicongo o termo nkisi ou munkisi (estatueta, “fêtiche”) significa, segundo o P^c van Wing: um objecto artificial considerado habitado ou influenciado por um espírito. [...] Em quicoco (tyokwe), segundo Baumann, mukishi tem o sentido de máscara ou mascarado e pode também designar um defunto ou espírito de antepassado.” (Estermann, C & ^a J. Silva, 1971:15) [Elidimos as notas dos autores].

Segundo Henrique Abranches (1980:89), “Os Mukixi não são, propriamente, espíritos de origem humana e são, necessariamente, adversários do homem. Os Mukixi existem e povoam as matas, os rios, o subsolo (a que há pouco chamámos submundo), as árvores, as pedras, e até o ar (onde podem tomar forma de ave), com a finalidade aparente de comerem os homens que não têm força moral suficiente para se defenderem.”

cidativo da significação do léxico de várias línguas bantas (*bantu*), angolanas, e outras, com o radical comum *kixi* que se resume ao seguinte campo semântico: “máscara”, “mascarado”, “espírito”, “força”, “antepassado”, “monstro”. Este autor (1967: 82) cita a opinião de Baumann, segundo o qual o termo *mukixi* teria sido herdado dos Lundas pelos Quiocos. Menciona (1967:88), também, a opinião de Verly que, “quando se refere à génese das estatuetas de pedra – *mintadi*, da região Noqui, que representam os mukissi, faz entroncar a sua origem nas estatuetas dos Kissis, povos da Guiné, que provavelmente teriam introduzido a técnica da escultura da pedra no Baixo Congo”. Esta hipótese, baseada na tradição oral dos Congueses³⁶, é apoiada por Frobenius e poderá ser reforçada pela teoria da origem dos Bantos (*Bantu*) na área correspondente ao actual Estado dos Camarões³⁷.

II

Os homens precisam dos monstros para se tornarem humanos.

(J. Gil 1994:88)

À matriz semântica, comum às línguas bantas (*bantu*)³⁸, que entroncou nos antepassados, no sobrenatural, no sagrado³⁹, ele próprio fonte de múltiplas manifestações (hierofanias, segundo Mircea Eliade), associar-se-á o denominador comum das designações, em Português, para ogro. Tendo contabilizado uma só designação por narrativa, referenciámos as seguintes denominações principais para ogro: 66 de monstro; 14 de seres antropomórficos/antropófagos (crocodilo, leão, lobo, dragão, serpente, cobra e besta); 12 de “papão” (papão 5, papa-gente 3, antropógago 3, comilão 1); e 7 de lobisomem, totalizando um número deveras significativo de 99 denominações “monstruosas”, *lato sensu*, num *corpus* de 118 narrativas.

³⁶ Cuvelier, J., *Ancien Royaume du Congo*, Bruxelas, 1946, in Lima, M., *ibidem*.

³⁷ Hipótese de Greeneberg e Harry Johnston., in Kukanda, V. (1986:17).

³⁸ Não será o radical *Kixi* denominação secreta, camuflada pelos prefixos e corruptelas, uma das palavras interditas fazendo parte do léxico sagrado dos ritos, designadamente, de iniciação?

³⁹ “Eis-nos de retorno ao sagrado, nós, críticos, com os nossos discursos errantes, como o povo eleito em busca da Terra Prometida — só que buscamos, em vez dessa terra, o tal lugar contextual e inicial onde, ciosamente, se guardam as chaves da explicação última.” (Júdice, N., 1987(?):395).

Fernando Gil (1994: 468) afirma que a controvérsia “representa um momento importante da história da teratologia”. De facto, a monstruosidade, ao apresentar-se como dual ⁴⁰, vai compelir o ser humano, na esfera psicológica, individual e colectiva, – porque o força a confrontar-se com a hibridação fantasmática, – a projectar os seus fantasmas originários (LAPLANCHE & PONTALIS 1990:155:159) de devoração ⁴¹, incorporação e fraccionamento, libertando as suas energias pulsionais; por outro lado, a nível cognitivo, vai permitir-lhe delinear estratégias de “heurística e acção” que lhe propiciam descobrir que “[...] a *identidade* de cada coisa é dada pela sua diferença relativamente ao sistema de todas as coisas. Cada coisa é uma concentração expressiva de afinidades com outras coisas [...] verifica-se no monstro uma reconstrução destinada a assegurar a sobrevivência do conjunto, isto é, as anomalias estariam organizadas em função das necessidades de um organismo monstruoso [...]” (F. GIL 1984: 502 e 509).

Talvez seja possível afirmar que as sociedades e os indivíduos estão condenados a conviver com o seu “monstro quotidiano” (ECO 1991: 417) que elas próprias tiveram que “criar”; forçados a construir ecossistemas culturais abertos (1975: 25:26) que lhes permitam gerir o “organismo monstruoso”, constituído por cada sujeito, *per se*, e pelo micro e macro-sistema social a que pertence(m).

René Girard (1980: 373:462) apresenta uma interessante teoria teratológica. Partindo da hipótese de que o poder primordial teve como princípio o parricídio, – que cimentou a coesão social, evitando o caos do grupo original, por excesso de rivalidade entre os seus membros, – demonstra que todos os nossos ritos, com ou sem vítimas sacrificiais, humanas ou animais, reproduzem esse regresso à origem das origens, em que o sacrifício da vítima (“bode”) expiatória (“bouc émissaire”) faz esfumar os conflitos individuais, geradores de caos, e reforça a coesão de toda a comunidade. A morte do ogro (a morte ou expulsão de qualquer elemento, “bode expiatório” duma sociedade), realizada pelo herói individual ou colectivo, seria, deste modo, uma *comemoração* do parricídio primevo ⁴² que põs cobro ao caos instalado no grupo.

⁴⁰ Girard, R. (1980:373:462, esp. 373:376, 424).

⁴¹ Veja-se Propp, V. (1983:296:298) e Durand, G. (1976:94-95; 1989:305).

⁴² Veja-se tb. Heusch, L. de (1972, especialm. 99:104).

Estaríamos, de novo, de volta à matriz, ao antepassado, ao sagrado, de múltiplas hierofanias. Neste nó convergiriam os vectores semânticos dos étimos *kixi*⁴³ e *monstro*⁴⁴: o ogro como ser lúdico (espectáculo só para “viajantes”) e iniciático (itinerário de aprendizagem), enfim a desmesura da nossa perdição e a medida da nossa contenção, fronteira de todos os excessos e de todos os constrangimentos.

III

Criadores de chefias, assimiladores de culturas, formadores de exércitos com jovens de outras populações que iam integrando na sua caminhada, parecem apenas uma ideia errante, cazumbi (espírito) antecipado da nacionalidade.

Pepetela (1988:9:10)

Ao assumir múltiplas formas, o ogro angolano assemelha-se a uma “ideia errante, cazumbi (espírito)”, cientificamente “intratável”⁴⁵, em virtude de não se submeter a “esquemas apriorísticos” (não se deixa encerrar no buraco, gruta, panela, cabaça permeável de onde o libertámos) e fazer perigar, de modo dispersivo, qualquer tentativa de análise detalhada, geradora duma hipótese válida, ela também refutável.

⁴³ Uma das definições mais elucidativas do lexema *cixi* é-nos dada em Língua Quioca: “*Cixi*: (mu-; a-) ou (mu-; mi-) 1. Dançarino mascarado. (Designação genérica. Antigamente era considerado a encarnação de um espírito [...])”. (Barbosa, A. (1989:43).

Sobre a função “disciplinadora, moralizadora e pedagógica dos mukíchi (mascara-dos)”, “a instituição do papão”, veja-se, à frente, na nota 74, a opinião de Eduardo dos Santos.

⁴⁴ “*Monstrum*, i. n. termo do vocabulário religioso, prodígio que revela a vontade dos deuses; por conseguinte, objecto ou ser de carácter sobrenatural.” (Ernout, A. & A. Meillet, 1939:629).

José Gil (1994:77), citando E. Benveniste (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, T. II, ed. Minuit, Paris, 1969), afirma: «Etimologicamente, contudo, *monstrare*, significa muito menos ‘mostrar’ um objecto do que ‘ensinar um determinado comportamento, prescrever a via a seguir’.»

⁴⁵ “Quanto mais intratáveis são os objectos, mais frequentemente serão as repetições e a rigidificação do pensamento e menores os efeitos de propagação. Mas o principal interesse das controvérsias reside no seu papel de revelador da objectividade: deixam imediatamente ver a relatividade, tanto da validade objectiva, como da validade universal do conhecimento [...]”. (Gil, F. (1984:481:482).

Talvez se deva seguir, a uma distância conveniente, este fantasma das mil formas, partindo do princípio, também ele apriorístico, de que “cada época possui as suas narrativas e cada sociedade articula a sua visão do mundo segundo modelos culturalmente pertinentes” (RODRIGUES 1978: 89).

As narrativas de ogros serviriam: para veicular, de preferência ludicamente, valores e aprendizagens que a sociedade julga fundamentais; para facilitar a libertação de pulsões individuais e colectivas, através da catarse imaginativa; enfim, e simultaneamente, contribuir para a diversão da comunidade ⁴⁶. As ilações ⁴⁷ que a seguir iremos apresentar, alineadas, não se excluem, antes pelo contrário, estão interligadas e podem complementar-se. Não se pretende que constitua factor de prova a quantificação das referências, constantes do *corpus*, antes uma simples amostragem numérica, meramente exemplificativa ⁴⁸.

a) Os ogros desempenham diversas funções como actantes (oponente: 99; sujeito: 7; adjuvante: 21), facto que lhes confere um estatuto não unívoco de antagonistas (anti-heróis) e permite ao leitor/ouvinte constatar que os ogros não constituem um inimigo permanente.

b) O desenlace da narrativa reserva aos ogros destinos vários: são mortos: 56; devoram as vítimas: 22; demonstram incapacidade para deter a fuga das “vítimas”: 25; efectuam a retirada/desistência/acordo: 11; têm um comportamento amigo: 13. Apresentam-se, deste modo, como seres extremamente vulneráveis, mas, também, temíveis.

c) A sua retratação apresenta aspectos desqualificantes (23), mas também positivos (16). A posse de olfacto (faro) apurado (11), de gestos/habilidades artísticas (24) (dança, canto, toque de instru-

⁴⁶ Não há, todavia, uma atitude de convergência face à importância e hierarquização dessas finalidades, como refere Benjamim Pinto Bull: “Se é certo – e até uma verdade de La Palisse – que o conto africano, em geral, e a *stória*, em particular, apresentam as duas vertentes referidas – a recreativa e a instrutiva –, as opiniões, divergem, quanto ao seu objectivo principal, a tal ponto que escritores africanos e africanistas se situam em dois grupos distintos”. (Bull, B. P. 1989:232).

⁴⁷ Ao *corpus* foram aplicadas duas grelhas de análise: “Paradigmática dos actantes e situações (iniciais e finais)” e o “Universo dos ogros e das pessoas”. Veja-se Oliveira, A. C. de (1993:23-32: 34-80, respect.).

⁴⁸ Carlos Estermann afirma que “[...] neste género de narrativas, sobretudo na segunda classe delas (a dos monstros antropófagos), não se deve atender muito à verosimilhança delas.” (Estermann, C., 1960, II vol.:215).

mentos)⁴⁹, os adornos de que são portadores e, especialmente, a posse de poderes mágicos, nomeadamente o de “fazer chuva”, tornam-nos admirados pelos caçadores e população em geral e pelas raparigas, em especial. Estas não só vão ao seu encontro, como aproveitam para lhes furtar os batuques e “penachos”.

d) A ininteligibilidade da linguagem dos ogros, designadamente no papel de locutores, é referida em 5 narrativas. Héli Chatelain (1964: 517, nota 365) afirma que os seus informadores ambundos substituem a “linguagem esquecida (“se é que alguma vez a conheceram”) dos “Ma-kishi ou Batua” por um “dialecto de uma tribo distante com a linguagem da qual estão mais ou menos familiarizados”. Talvez essa ininteligibilidade ou dificuldade comunicativa nos remeta para a problemática do outro, do desconhecido, do “bárbaro” que não sabe, ou domina mal, a língua dos novos conquistadores. O ogro configuraria, simbolicamente, os vários outros, nunca totalmente desvendáveis⁵⁰, com quem os Bantos (*Bantu*) depararam. Mas poderá, também, representar o vestígio das velhas linguagens secretas dos ritos e/ou uma “imitação” da voz deformada dos mascarados.

e) Socialmente, os ogros tanto vivem em grupo (21 narrativas), como isolados (10 narrativas); gostam de casar com mulheres (14 narrativas); vivem, na maioria, em casas, muito embora, também na floresta ou no mato; têm chefes (3 narrativas); praticam a endofagia

⁴⁹ Sem pretendermos relevar velhos estereótipos, é digna de interesse a descrição das qualidades “musicais” dos Congueses no Séc.XVI: “E quando se juntam por festas ou alegrias como quando se casam, cantam versos de amor e tocam uns alaúdes de forma estranha figura [...]. Os tangedores tendem as cordas em proporção, e, com os dedos, à maneira de harpa, tocam magistralmente o alaúde; do qual se desprende, não sei bem eu se melodia ou rumor tal. que lhes deleita o ouvido. De mais (coisa admirável!) mediante este instrumento exprimem os sentimentos de sua alma e fazem-se entender tão claramente que quase todas as coisas que com a língua se pode manifestar, eles com a mão as dizem, dedilhando o instrumento e àquela toada dançam a compasso com os pés; e, batendo com a palma, seguem o compasso da música. Também têm flautas e pífaros, tocados com arte na Corte do Rei; e, acompanhando os acordes, vão dançando e movendo-se com os pés, quase de forma mourisca, com gravidade e compostura. O povo usa pequenos tambores, e flautas, e outros instrumentos, que eles fazem soar de maneira mais rústica que os cortesãos.” (Pigafetta, F. & D. Lopes, 1989:95-96)].

⁵⁰ [...] dans tout autre il y autrui – ce qui n'est pas moi, ce qui est différent de moi, mais que je peux comprendre, voire assimiler — et il y a aussi une altérité radicale, inassimilable, incompréhensible et même impensable. (Jean Baudrillard & Marc Guillaume, *Les figures de l'altérité*, Paris, Descartes & CIE., 1994, p. 10, apud Wladimir Krysinski, in Maria Alzira Seixo, 1997:249).

esporadicamente (por castigo, fome e incapacidade provocada ou não de distinguir os filhos); as suas profissões variam: caçadores⁵¹ (8 narrativas), agricultores (8 narrativas), pastores/caçadores (3 narrativas); “possuidores de gado” (2 narrativas); trocam produtos (3 narrativas); comerciante e fazendeiro (ogro-branco) (1 narrativa).

Numa sociedade que vive em pequenos e grandes grupos, exercendo actividades diferenciadas, e em que a caça obriga a grandes períodos de isolamento, os ogros talvez não devam ser globalmente apelidados de “selvagens”.

f) A questão da legitimidade dos meios utilizados para vencer o ogro só se coloca no plano da eficácia na consecução do objectivo, circunstância essa que justifica o recurso a todo o género de estratégias (manipulação, dissimulação e engodo)⁵², não se afastando, o presente corpo de narrativas, neste âmbito, da maioria das narrativas de tradição oral, designadamente portuguesas (LOPES 1987: 191) e africanas⁵³.

g) A existência de ogros que desempenham papéis de familiares – de pai (4 narrativas) e tio (1 narrativa) castigadores e/ou pedagogos (4 narrativas), aparecendo “mascarados”⁵⁴ aos filhos ou sobrinhos, nas encruzilhadas, comportando-se como ogros, – evidencia a função educativa, exercida pelo tio materno e pelo pai, este último mesmo em relação aos filhos casados. Destaque-se o papel da máscara nos ritos de iniciação, a verdadeira escola de algumas sociedades.

O castigo da rebeldia é assumido por um ogro estranho, com a conivência da comunidade, que devora a rapariga durante a inicia-

⁵¹ Os caçadores, profissão de prestígio na área dos Quiocos, têm um “padroeiro, génio das florestas”: “Muângi.: Há duas espécies de miângi (plural muângi): um de natureza humana e outro de natureza extra humana. O primeiro é um espírito de tamanho natural e hamba de geração; o segundo é gigante. Se este encontra alguém, puxa da sua moça e dá-lhe uma cacetada fatal. Tem um só braço, um só olho (como o ciclope de Ulisses...), cabelos compridos e desgrenhados”. (Santos, E. dos, 1962:118).

⁵² Veja-se o quadro tipológico de estratégias, in Lopes, A. C. M. (1987:191).

⁵³ Nos contos africanos “o que predomina é o triunfo da astúcia sobre a força bruta: a lição da maioria dos contos reduz-se a esta moral tão primitiva, como irrelevante. As ideias de dever, justiça desinteressada, de honra estão ausentes. Contra a brutalidade do forte, o fraco, que no fundo vale tanto como ele, só tem uma arma: a mentira, e serve-se dela”. (Basset, R., s. d., XI).

⁵⁴ “O mukíchi (mascarado), quanto a nós, deve entender-se como uma instituição criada para disciplina das crianças e mulheres no “comportamento tradicional da tribo ou sujeitá-las indirectamente à autoridade dos grandes”. Corresponde mais exactamente ao fim moralizador e pedagógico tão geral a todos os povos como é o da instituição do papão”. (Santos, E. dos, 1969:423).

ção (“bode expiatório”), na narrativa, “Kayombo-Lobo”. O desrespeito pela árvore e rio sagrados, aves e frutos – tabus – e pelas zonas “interditas” da floresta é punido exemplarmente.

Mas também ocorre a figura do pai cego e pescador que ensina o filho a pescar e a terminar com as suas mentiras, aparecendo-lhe como ogro devorador de peixe (caso único no *corpus*, narrativa, “O cego e o filho”).

h) Esta sociedade tem de se haver com diversos perigos que são consequência da sua actividade errante (caça, pastorícia e trabalho assalariado): as florestas e as savanas, as viagens provocadas pelo trabalho e pelas visitas a que os casamentos exogâmicos obrigam. Esta sociedade vê-se, deste modo, forçada não só a aconselhar prudência aos seus velhos, raparigas, caçadores, pastores e viajantes, como a fornecer-lhes uma ementa variada de estratégias ofensivas (armas, essencialmente) e defensivas (vigilância, fuga, artimanhas). Estratégias essas que poderão assumir um carácter “objectivo” – armas, vigilância, seguimento do conselho dos velhos, fuga, ardis como a mentira, os cânticos, subida às árvores e travessia dos rios (os ogros não sabem, na generalidade nadar ou são incapazes de trepar) – ou mágico: descoberta e destruição dos centros de poder mágico (guarda-carnes, batuques, etc...), conhecimento e utilização de formas benéficas e malélicas da magia; a ajuda dos animais “auxiliares” (doninha, mangusto, escaravelho, boi, sapo) e dos objectos mágicos (penas de aves, ossos e amuletos), em geral; a informação sobre o perigo ou benefício de seres “humanos” dotados de poderes mágicos (feiticeira, criança-prodígio, deficiente⁵⁵ e (ex-)ogro).

O género tão diferenciado de morte a que o ogro é sujeito é outro campo riquíssimo de aprendizagens de manuseio de armas, artimanhas e armadilhas: armas de fogo, azagaia, flecha, fogo, água a fer-

⁵⁵ “O deficiente, em quijoco, Tchimbinda é a designação que dão a todo o que não tiver crescimento normal. Quando morrer, ficará tchipúpu errando pelo mato. Não faz mal aos homens. Pelo contrário, foge de quem o descobre”. (Santos, E. dos, 1962:120). Temido, também, porque “possuído” pela quianda (sereia): “as quiandas vivem na água, principalmente no mar, podendo mostrar-se sob qualquer aspecto: pessoa, peixe, coisa. Tal como as quitulas, as aparições das quiandas também representam bom ou mau indício. E como elas ainda, também encarnam, mas só por simpatia, constituindo indivíduos anormais, como os deformados fisicamente”. (Ribas, O. 1967:215).

Sobre o deficiente, em especial a criança deficiente, na sociedade e literatura tradicionais angolanas, veja-se Oliveira, A. C. de (2000, I vol.:145-161).

ver, abertura com faca, engodo com pedras, ajuda de cães, degolamento com faca ou espada, afogamento.

i) Uma constante das narrativas de ogros que não admite qualquer excepção é a (de)mo(n)stração que um poder mágico só pode ser vencido por outro do mesmo teor. Estamos perante sociedades alicerçadas na magia, em que, muitas vezes, os seus agentes – adivinhos, curandeiros e feiticeiros – se confundem entre si, para formar uma aliança de conveniências e conviências com o chefe político. Deste modo, o tetraedro político (AREIA 1974: 152), formado pelos quatro agentes anteriores, por vezes, reduz-se a um “único vértice” da pirâmide social, rigidamente estratificada e tirânica. O papel “mediador” do adivinho e/ou curandeiro, absolutamente necessário para a estabilidade social destas sociedades, muitas vezes à custa de “vítimas expiatórias”, torna-se difícil de exercer por estes agentes benéficos, detentores de capacidades de enorme prestígio: adivinhar, curar (“fazedores de chuva”, nalgumas regiões), e “devorar” os feiticeiros. Uma tão grande concentração de poderes torna-se cobiçada, e objecto de luta pela sua posse, directa ou indirectamente, por qualquer chefe político.

Nas narrativas, todos os ogros-feiticeiros mortos ou engolidos são-no por “ex- ogros”. Num dos casos, o ogro terá que se servir do amuleto para fazer frente ao ogro metamorfoseado, surgido na forma de borboleta e monstro, após uma “primeira” morte pelo fogo (narrativa, “Nehova”).

A capacidade de se auto-regenerar, ressuscitar (9 narrativas) e, *lato sensu*, se metamorfosear⁵⁶ (26 narrativas) constitui característica dos ogros, a que o “ser humano” terá que fazer frente, essencialmente, através da adivinhação, da eliminação dos “centros de poder mágico”, ou da destruição desses ogros, por outra força mágica.

j) O ogro desempenha, nalguns casos, o papel de chefe tirânico ou pai ditador (narrativa, “A-mim-me-gerei”, e narrativa, “Nambalisita”), epíteto a qual nem Deus escapa. O herói, “Nambalisita”, é forçado a matar o pai homicida do tio materno ou o branco-ogro (narrativa, “O estropiado e o lobisomem”), e constrangido a pactuar com o rei (narrativa, “O monstro e a mulher grávida”) e com Deus

⁵⁶ Se, para Raymond Roussel, “Dar vida àquilo que está morto é a tentativa suprema da magia”, para Michel Foucault, o objectivo máximo é “fazer triunfar a vida juntando os seres ou enganando a morte fazendo-os transformar-se noutros seres”. (*apud* Brunel, P., 1974:166 e 167, respect.).

(narrativa, “A-mim-me-gerei”, e, “Nambalisita”), a quem só o “amuleto”⁵⁷ consegue impor respeito.

O parricídio e o regresso do herói⁵⁸, com o povo e a mãe, à “casa” materna podem não só significar a luta da endogamia *versus* exogamia, do casamento uxorilocal *versus* casamento virilocal, como a refundação da aldeia e a tomada de poder, possível unicamente através dum homicídio que, no fundo, perpetue o “sacrifício primordial”. A transmissão de poder só terá assim valor quando “certificada” pelo antepassado.

k) A problemática estética e ideológica é relevante nas narrativas, “O monstro de muitas cabeças” e “O Sassa-Lukalu”, respectivamente, de Mário António e Henrique Abranches que se apresentam como recriadores literários.

A narrativa, “O monstro de muitas cabeças”, de Mário António, protagoniza um “modelo” de recriação escrita⁵⁹ de narrativa de tradição oral cujos objectivos parecem ser unicamente de ordem estético-catártica, aliás bem conseguidos, situando-se no campo psicanalítico do desejo/repulsa. Descreve-nos com pena artística o trajecto do herói metamorfosável e os terrores e apetências de ordem filial e sexual.

⁵⁷ “O feitiço distingue-se, portanto, do amuleto e talismã, os quais têm em si um valor intrínseco, uma força imanente que será como que o seu elemento formal, enquanto que o valor do feitiço vem do espírito que o habita”. (Santos, E. dos, 1962:45).

⁵⁸ “A heroicização [...] representa uma das necessidades fundamentais do psiquismo humano, visto que perdura nos nossos dias no culto dos “ídeos”: Rudolf Valentino, James Dean, Marilyn Monroe, Elvis Presley, etc. [...] O herói substitui o Deus, sem o qual o espírito humano não pode passar”. (Varagnac, A. *et al.*, 1978:113).

“A comunidade sente-se incapaz de se livrar do monstro e anseia pela chegada de um herói providencial que eliminará o monstro e restituirá a tranquilidade à colectividade. Esse herói passará a ser o novo chefe da comunidade [...]” (Rosário, L. J. C., 1989:233-234).

Sublinhe-se que o herói do presente ciclo de ogros apresenta-se, às vezes, sob o figurino dum grupo de amigos e, até, duma comunidade, uma equipa de pessoas/animais de variada espécie.

Sobre a hipótese de transformação do conto (“do ritual de ascensão ao poder até ao sonho popular de desafiar o destino”), veja-se Larivaille, P (1982:19:21).

⁵⁹ Veja-se o texto dramático, elaborado a partir duma narrativa tradicional angolana, de José Mena Abrantes, *Mandyala ou a tirania dos monstros*, (Luanda, UEA, 1992), tendo como tema um herói (“Ndala”) defrontador de ogros.

Veja-se, também, a narrativa de tradição oral, “O monstro das sete cabeças e as meninas roubadas”, adaptada por Octaviano Correia (in “Era uma vez...que eu não conto outra vez”, apud *Boletim Cultural, Outras vozes também nossas*, VII Série Junho de 1993, 8, Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Bibliotecas Itinerantes e Fixas, pp. 29-31))

O ritmo, os cânticos e o enredo que caracterizam algumas narrativas (veja-se a beleza dos cânticos nas narrativas de Óscar Ribas, designadamente o canto dolente da rapariga clamando pelo seu amado caçador-pássaro que infringe o tabu da exogamia) são, na narrativa de Mário António, compensados pela concentração estética duma “angústia flutuante” (ECO 1991: 422).

A última narrativa, “Sassa-Lukalu”, de Henrique Abranches, é um exemplar único de cariz ideológico cuja oportunidade é indiscutível, a todos os níveis, nos dias que correm. Constitui uma alegoria do velho ditado popular, “a união faz a força”, já materializada no português “conto dos vimes unidos”. Contudo, Sassa-Lukalu é um ogro esfíngico, lançador de enigmas, tirânico e metamorfoseável, paradigma não da desunião familiar, mas nacional, que exige, para ser vencido, a conjugação de meios cognitivos, de ordem pessoal, com estratégias de âmbito nacional. A um ogro de “estatura nacional” terá que corresponder um antagonista da mesma dimensão, mas de sinal contrário, positivo, por isso herói pátrio.

Mário António e Henrique Abranches, sem esquecer os autores de literatura infanto-juvenil, tentam responder, no plano literário, à antiga e pertinente questão formulada por Agostinho Neto: “O que devemos nós fazer para conservar a nossa cultura? Vamos radicalmente desprezar tudo o que é estranho ao nosso país, ao nosso povo, ou vamos conservar aquilo que nos interessa, aquilo que é possível aproveitar das civilizações que se constituíram, que se modificaram depois do contacto com a nossa civilização, ou vamos desprezar tudo? Nós temos de fazer a opção. Qual é essa opção? Penso que devemos é retirar daquilo que resultou do contacto entre diferentes povos o necessário para o progresso actual da nossa própria cultura.”⁶⁰

É um projecto de busca de raízes pátrias (não é a urbe, “cidade crioula”⁶¹, o grande “alambique” da tradição e da modernidade?!):

– “ir buscar à tradição as pedras fundamentais da angolidade”⁶²

⁶⁰ Neto, A., “Improviso Proferido na Inauguração de uma Exposição de Pintura”. (in Abranches, H., 1981:73).

⁶¹ Luanda, “Ilha” Crioula, título, deveras, sugestivo de uma obra de Mário António (1968).

⁶² Pepetela (1990:7).

Conclusão

*O monstro (dos contos) não é treta, é coisa oculta;
 Não é meter medo, antigamente comeu crianças.
 (Ekihi havoli, enkhilimika;
 Hakuhonga, k'ouye lyalile ovane).*(provérbio nyaneka)

(Silva 1989: 233-234)

Se “as narrativas sobre monstros comedores de pessoas são dos exemplares mais antigos na história da literatura da tradição oral de qualquer civilização [...]”(ROSÁRIO 1989: 233-234), – podendo notar-se que “a pouca variabilidade, em termos de motivos temáticos, atesta a sua proximidade de situações mágico-religiosas consideradas tabu” (ROSÁRIO 1989: 233-234), – por que motivo provocam tanta perplexidade, pelo menos as narrativas respeitantes ao ciclo angolano de ogros?!

Será porque estamos no domínio do sagrado cuja hierofania⁶³ é quase inefável? Seriam os Angolanos, *lato sensu*, essencialmente, detentores duma cultura cujos “deuses estão ausentes ou apagados, sendo os antepassados míticos ou mortos no seu conjunto que substituem, totalmente, segundo parece, a divindade. Os antepassados tanto seriam os fundadores, guardiões zelosos como, se necessário, os perturbadores da ordem cultural” (GIRARD 1980: 379).

Deste modo, em vez de uma cultura monoteísta, em que Deus ocuparia o vértice da “pirâmide vital”⁶⁴, estaríamos perante uma cultura em que os antepassados, mesmo nas zonas (sub)urbanas⁶⁵, gozariam, de facto e no inconsciente colectivo, do estatuto mais elevado.

Teríamos, então, uma dualidade “sobredeterminada”, polivalente, hipercomplexa, porque à dualidade específica, sagrada, do monstro teríamos que acrescentar a dualidade específica dos antepassados, “génios bons e maus”, podendo mesmo desempenhar ambos os papéis.

⁶³ Veja-se Eliade, M. (s. d.:25:28; 1977:435-437 e 524-527).

⁶⁴ Contrariando as teses de Altuna, R. R. de A. (1985:61, *et passim*) e Estermann, C. (1983, I vol.:300-338).

⁶⁵ Veja-se a temática das obras, referidas no início deste estudo, de Uanhenga Xitu, Boaventura Cardoso e Manuel Rui, entre outros.

Explicar-se-ia, deste modo, a sobrevivência das crenças tradicionais⁶⁶, mesmo aculturadas, (por isso fortes, no sentido cultural do termo) em zonas submetidas a uma intensa cristianização (Reino do Congo e zona de Luanda), e a complexidade dos ogros angolanos cujo comportamento deixa uma imensa margem de incerteza, entre a Natureza e a Cultura, a Animalidade e a Humanidade, o Bem e o Mal.

Poder-se-á, de modo sucinto, delinear o figurino do ogro angolano?

É alma do outro mundo para os Cabindas, *kúiu* (fantasma) para os Quicongos, *tshingandangari* (fantasma-caçador) para os Lundas-Quiocos, “*kisi*” (monstro antropófago) para Ambundos, Ganguelas, Nhaneca-Humbes, Ovimbundos, Hereros, Ambós.

O ogro é pai e tirano, mãe e madrasta, feiticeiro e curandeiro, guardião de locais sagrados e “fiscal” nas encruzilhadas, fator de miséria/morte e fonte de riqueza/vida.

É *cazumbi*, espírito dos antepassados, que se metamorfoseia em pessoa, animal, ou outra coisa qualquer, porque senhor da vida e da morte, liberto da efemeridade terrena.

Viaja pelas florestas do Norte, atravessa todo o Litoral (sub)urbano, para regressar às chanas do Leste, percorrer o planalto e o desértico Sul... é rei do fundo dos lagos, senhor dos rios e dos ares.

(E não dizem que é rainha-sereia do Mussulo, quianda hermafrodita, fazendo amor entre os rios (se o Kuanza nos contasse!) e o Oceano, acalentando no seu colo a bela Luanda, “cidade crioula”?)

O ogro é, de facto, *cazumbi* (espírito) condenado a viver longe e perto dos seus, com o amor e o ódio de que só os “génios” são capazes.

Ninguém lhe consegue fugir, porque seduz na proporção da sua fatalidade.

E o destino pertence, algures, a(os) deus(es), em Angola, aos antepassados...

⁶⁶ Tese que emerge, quanto a nós, da obra dos autores referidos na nota anterior, aos quais poderíamos acrescentar Pepetela, Ruy Duarte de Carvalho e A. Custódio Gonçalves. Para este último especialista (1989:535-539), os movimentos messiânicos congueses seriam uma “simbiose da tradição e modernidade”. A sobrevivência dos “operadores mágico-religiosos”, em Angola, corrobora a mesma hipótese. (Arcia, M. L. R., 1974).

Urge dar por finda esta viagem, que nunca pretendeu ser definitiva, pelo imaginário dum povo que continua em diáspora permanente, amante forçado de itinerâncias transfronteiriças, gerador de ogros de todas as espécies⁶⁷.

Como o filósofo grego, para quem a viagem era a procura da sabedoria⁶⁸, o povo angolano atravessou florestas, savanas e desertos, cruzou rios, lagos e oceanos, misturou, com amor e raiva, o seu sangue com o de povos tão diferentes e aprendeu, no seu deambular contínuo, que há monstros bons e maus, dentro e fora de si; que tem de exterminar uns e conservar outros; e que o monstro presente só se vence com auxílio do monstro passado e futuro.

Bibliografia

- ABRANCHES, Henrique (1981), "Comunicação", in *Teses Angolanas. Documentos Da VI Conferência dos Escritores Afro-Asiáticos*, I vol., pp. 45-76. Col. Estudos 7, UEA/Ed. 70, Lisboa
- ABRANCHES, Henrique (1980), *Reflexões Sobre A Cultura Nacional*. Col. Estudos – Autores Angolanos, Ed. 70, Lisboa
- ABRANTES, José Mena (1982), *Mandyala ou a tirania dos monstros*, Luanda, UEA
- ALMEIDA, António de. "Sobre O Ciclo Do Lobo Em Cabo Verde E Na Guiné Portuguesa", *Sep. Actas Do Congresso Internacional De Etnografia*, 1963, vol. 2, 1965, Junta De Investigações Do Ultramar, Lisboa, 1965
- ALTUNA, Raul R. de A. (1985), *Cultura Tradicional Banto*, Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, Luanda
- ANTÓNIO, M. (1968), *Luanda, "Ilha" Crioula*, Agência G. do Ultramar, Lisboa
- ANTÓNIO, Mário (1966), *Mahezu: Tradições Angolanas*, Procuradoria dos Estudantes Ultramarinos, Serviço de Publicações Ultramarinas, Lisboa

⁶⁷ Segundo José Gil (1994:14), "[...] é nos períodos transitórios, de intensa mudança 'cultural', que surgem as mais variadas aberrações."

⁶⁸ "A tartaruga [...] jogou a cabaça da sabedoria no chão, perto do tronco da árvore, fazendo-a em pedaços. Depois disso a sabedoria do mundo espalhou-se por toda a parte em pequenos bocados, e todos podem encontrar um pouco dela desde que a procurem com muita diligência". (In *A Tartaruga e a Sabedoria do Mundo* (Nigéria), apud Carey, M., 1981: 44).

- AREIA, M.L. Rodrigues de (1974), *L'Angola Traditionnelle (Une Introduction Aux Problèmes Magico-Religieux)*, Separata das Contribuições Para o Estudo da Antropologia Portuguesa - vol. IX-, Fasc.III, Tipografia da Atlântida, Coimbra
- BALANDIER, G.(1965), *La Vie Quotidienne Au Royaume De Congo Du XVI Au XVIII Siècle*, Hachette, Paris
- BASSET, René (s.d.), *Contes Populaires D'Afrique*, Les Littératures Populaires De Toutes Les Nations, Tome XLVII, Librairie Oriental et Americaine, Paris
- BELCHIOR, Manuel (s.d.), *Contos Mandingas*, Portucalense Editora, Porto
- BRUNEL, Pierre (1974), *Le Mythe De La Métamorphose*, Lib. Armand Colin, Paris
- BULL, Benjamim Pinto (1989), *O Crioulo da Guiné-Bissau: Filosofia e Sabedoria*, ICALP/ME/INER, Lisboa
- CARDONA, Giorgio.R. (1978), "Africani E Portoghesi: L'Altra Faccia Della Scoperta", in *Quaderni Portoghesi*, Letterature Di Viaggi E Scoperte, Pisa, pp. 145-161
- CARDOSO, Boaventura (1989), "A Árvore Que Tinha Batucada", in *A Morte do Velho Kipacaça*, 2.^a ed., Ed. Asa/U.E.E., Luanda, pp. 26-39
- CARDOSO, Boaventura (1980), "Gavião Veio Do Sul e Pum!", in *O Fogo da Fala*, Ed. 70, Lisboa, pp. 37-48
- CARDOSO, Boaventura (1992), *O Signo do Fogo*, Ed. Asa, Porto
- CARDOSO, Carlos. Lopes (1960), *I Contribuição para o Estudo Crítico da Bibliografia do Conto Popular das Etnias Angolanas*, Col. Memórias e Trabalhos do I.I.C.A.-2, Luanda
- CAREY, Margret (1981), *Contos e Lendas da África*, Col. Prisma. O Conhecimento Em Cores, Melhoramentos, S. Paulo - - Brasil (ed. orig. 1970; trad. António de P. DANES)
- CHATELAIN, Héli (1964), *Contos Populares De Angola*, edição bilingue, Agência - Geral do Ultramar, Lisboa, 1964, (trad. Maria Garcia da Silva do texto original "*Folk-Tales of Angola (Fifty Tales, With Ki-mbundu Text Literal English Translation Introduction, And Notes)* Collected and edited by Heli Chatelain, Late U.S. Commercial Agent at Loanda, West Africa, Boston and New York, Published for the American Folk-Lore Society by GE.Stechert & Co., 1894"
- CHESSEX, Jacques (1974), *O Ogre*, Literatura Universal 9, Parceria A.M. Pereira, Lisboa, 1974 (ed. orig., 1973, trad. José C. GONZALEZ)
- CUVELIER, J. (1946), *Ancien Royaume Du Congo*, Fondation Découverte, Première Évangélisation de l'Ancien Royaume de Congo. Règne du Grand Roi Affonso Mvemba Nzinga, Desclée de Bronwer, Paris
- CUVELIER, J. (1936), " La Sorcellerie Appellée Kindoki", in *La Sorcellerie Dans Les Pays De Mission*, Desclée De Brower, Paris

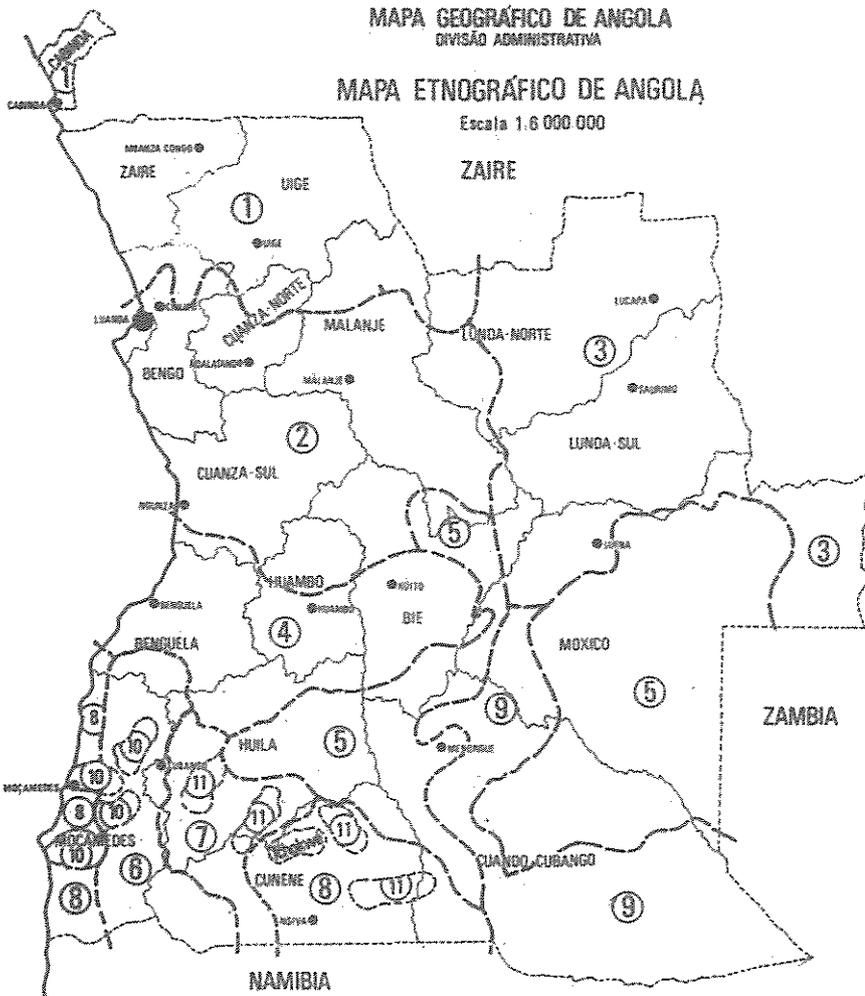
- DEMOUGIN, Jacques (dir.) (1985), *Dictionnaire Historique, Thématique Et Technique Des Littératures Française Et Étrangères Anciennes Et Modernes*, 2 vol., Librairie Larousse, Paris
- DUBOIS, J. et alii (1978), *Dicionário De Linguística*, Ed. Cultrix, S. Paulo
- DURAND, Gilbert (1989), *As Estruturas Antropológicas Do Imaginário*, Col. Métodos, Ed. Presença, Lisboa, 1989 (ed. orig. 1980, trad. Hélder GODINHO)
- DURAND, Gilbert (1976), *L'Imagination Symbolique*, PUF, 3.^a ed., (1.^a ed. 1964), Paris
- ECO, Umberto (1991), *Apocalípticos E Integrados*, Difel – Difusão Editorial, Lisboa, (ed. orig. 1964; trad. Helena GUBERNATIS)
- ELIADE, Mircea (s.d.), *O Sagrado E O Profano A Essência Das Religiões*, Col. Vida E Cultura, Ed. “ Livros Do Brasil” Lisboa
- ELIADE, Mircea (1977), *Tratado De História Das Religiões*, ed. rev. e corr., Edições Cosmos, Lisboa (ed. orig.fr., 1970, trad. N. NUNES e FTOMAZ)
- ERNOUT, A. & A. MEILLET (1939), *Dictionnaire Étymologique de La Langue Latine. Histoire des Mots*, Nouvelle Éd. Ren./corr./augm., Lib. C. Klincksieck, Paris
- ESTERMANN, Carlos (1983), *Etnografia De Angola (Sudoeste e Centro)* Colectânea De Artigos Dispersos, (colig. Geraldês Pereira e apres. Manuel Viegas Guerreiro), Instituto De Investigação Científica E Tropical, I e II vol., Lisboa
- ESTERMANN, Carlos (1960), *Etnografia Do Sudoeste De Angola. Grupo Nhaneca-Humbe*, II vol., 2.^a ed., Junta de Investigações do Ultramar, Memórias, Série Antropológica e Etnológica 5, Lisboa
- ESTERMANN, Carlos; A. Joaquim da SILVA (col.) (1971), *Cinquenta contos Bantos do Sudoeste de Angola*. Luanda: Col. Memórias e Trabalhos do Instituto de Investigação Científica de Angola (IICA)
- FERRONHA, António, L.A., “Comentário”, in PIGAFETTA, F.& D. LOPES, (1989, 114-139), o.c. (*infra*).
- GIL, Fernando (1984), *Mimésis e Negação*, Col. Estudos Gerais/Série Universitária, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa
- GIL, José (1994), *Monstros*, Quetzal Editora, Lisboa
- GIRARD, René (1980), *La Violence et le Sacré*, Col. Pluriel, Ed. Grasset, Paris, 1980
- GOMEZ, Baltazar (2000), *Cuentos de Ogros para Niños*, Paperback, Junho, http://www.amazon.com/exec/obidos/ASIN/9706432078/qid=1011272186/sr=8-1/ref=sr_8_1_1/104-9367733-7965543
- GONÇALVES, A.Custódio (1989), “As influências do Cristianismo na organização política do Reino do Congo”, in *Actas do Congresso Internacional*

- Bartolomeu Dias E A Sua Época*, C.C.D.P., vol. V, Universidade do Porto, Porto, pp. 523-539.
- GONÇALVES, M. Pedroso (1966), "Lenda da Fundação de Quibaxe", in *Portugal em África*, vol. XXIII, 1966, pp. 227-234
- GREIMAS, A.J. & J. COURTÉS s.d. /1989?, *Dicionário de Semiótica*, Editora Cultrix, S. Paulo (ed. orig. 1979, trad. Alceu D. LIMA et al.)
- GREIMAS, A.J. (1976a), *Semântica Estrutural. Pesquisa de Método*, Ed. da Universidade de S. Paulo, Ed. Cultrix, S. Paulo (2.ª ed. francesa, 1966)
- GUERREIRO, M. Viegas (1974), *Novos Contos Macondes*, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, Lisboa
- GUERREIRO, M. Viegas (1983), *Para A História Da Literatura Popular Portuguesa*, Biblioteca Breve, ICALP 2.ª ed. (1978), Lisboa
- GUERREIRO, M. Viegas (org.) (1987), *Littérature Orale Traditionnelle Populaire*, Actes Du Colloque, Paris, 20-22 Novembre 1986, Fondation Calaouste Gulbenkian-Centre Culturelle de Paris
- HEUSCH, Luc de (1972), *Mythese et Rites Bantous. Le Roi Ivre ou L'Origine de l'État*, NRF, Gallimard, Paris
- JÚDICE, Nuno (1987?), "A Alteridade do Conto Popular". In *Dimensões de Alteridade nas Culturas de Língua Portuguesa - O Outro*, 1.º Simpósio Interdisciplinar De Estudos Portugueses (20-23 Nov. 1985) Actas, vol. 1, Departamento de Estudos portugueses, F.C.S.H.-Universidade Nova de Lisboa, 524 p., pp. 389-397
- KAZADI, Ntole & P. IFWANGA, (org. e trad.) (1982), *N'Ouvre pas à l'Ogre Zaire*, Fleuve Et Flamme, CILF/EDICEF, Paris, 1982
- KHEMIR, Nacer (1991), *L'Ogresse*, Éditions La Découverte, Paris
- KRYSINSKI, Wladimir (1997), « Discours de Voyage et sens de L'Altérité », SEIXO, Maria Alzira (cord.), *A Viagem na Literatura*, Cursos da Arrábida/Portugal, Publicações Europa América, Lisboa, pp. 235-260
- KUKANDA, Vatomene (1986), *Notas de Introdução à Linguística Bantu*, CDI/Lubango
- LAPLANCHE, J. & J. B. PONTALIS (1990), *Vocabulário da Psicanálise*, Ed. Presença, 7.ª ed. Lisboa (ed. orig. fr. 1967, trad. Pedro TAMEN)
- LARIVAILLE, Paul (1982), *Le Réalisme du Merveilleux Structures et Histoire du Conte*, Dact., Université de Paris-Nanterre, Juillet
- LIMA, Maria H. F. (1977), *Nação Ovambo*. Lisboa: Ed. Aster
- LIMA, Mesquitela (1988), *Os Kyaka de Angola. História, parentesco, organização política e territorial*, 1.º vol., Lisboa: Edições Távola Redonda
- LIMA, Mesquitela (1967), *Os Akixi (Mascarados) do Nordeste de Angola*, Companhia de Diamantes de Angola (DIAMANG): Serviços Culturais-Dundo-Lunda-Angola, Lisboa

- LOPES, Ana C. Macário (1987), *Analyse Sémiotique de Contes Traditionels Portugais*, Literatura – 14, INIC. Centro De Literatura Da Universidade de Coimbra, Coimbra
- MACHADO, José Pedro (1977), *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* (Com a mais antiga documentação escrita e conhecida de muitos dos vocábulos estudados), 3.^a ed., 5 volumes, Liv. Horizonte, Lisboa
- MARGARIDO, Alfredo (1987), “Une lecture anthropologique du ‘garçon aux bottes de sept lieus’”, *Littérature orale traditionnelle populaire*, Actes du Colloque, Paris, 20-22 Novembre 1986. Paris: Centre Culturel Portugais/Fundation C. Gulbenkian, pp. 309-329
- MARTINS, J., V. (1993), *Crenças, Adivinhação e Medicinas Tradicionais dos Tutchokwe do Nordeste de Angola*, MPAT- – SECT-Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa
- MORIN, Edgar. (1975), *O Paradigma Perdido: A Natureza Humana*, Pub. Europa-América, Lisboa (ed. orig. fr., 1973; trad. Hermano NEVES)
- OLIVEIRA, Américo Correia de (1993), *O ciclo de contos de ogros na tradição oral angolana (impressão em Português)*, FCSH-Universidade Nova de Lisboa, Lisboa
- OLIVEIRA, Américo Correia de (2000), *A criança na literatura tradicional angolana de transmissão oral impressa em Português*, I e II vol.s. Magno Editora, Leiria
- PAZ, Octavio (1990), *El Ogro Filantrópico*, Bib. Del Bolsillo, Ed. Seix Barral, Barcelona (ed. orig.1979)
- PENNAC, Daniel (1985), *Au Bonheur des Ogres*, Col. Folio, Gallimard, Paris
- PEPETELA (1990), “Entrevista”, in *Jornal de Letras*, de 10.02, p. 7
- PEPETELA (1988), “Nota Prévia”, in *Yaka*, Col. Prosa 2 K/U.E.A./Ed. ASA, Rio Tinto, pp. 9-10
- PIGAFETTA, Filippo & Duarte LOPES (1989), *Relação do Reino do Congo e das Terras Circunvizinhas*, Biblioteca da Expansão Portuguesa, Pub. Alfa, Lisboa
- PROPP, Vladimir, J.A. (1983), *Les Racines Historiques du Conte Merveilleux.*, Bib. Des Sciences Humaines, NRF/Ed. Gallimard (ed. orig. 1946, trad. Lise GRUEL-APERT)
- RAMAMONJISOA, S. et alii, *Femmes et Monstres. Tradition Orale Malgache*, I e II vol., Fleuve Et Flamme, CILF/EDICEF, Paris, 1981, 1983, 193 p. e 111 p., respectivamente.
- REDINHA, José, P. D. (1961), “Distribuição Étnica da Província de Angola, In *Mensário Administrativo*, n.º 9, 167 a 172- -Julho/Dezembro-, Edição do Centro de Informação e Turismo de Angola, Luanda
- REDINHA, José, P. D. (1966), *Etnossociologia do Nordeste de Angola*, Ed. Pax, Braga

- REDINHA, José, P. D. (1975), *Etnias e Culturas de Angola*, Instituto De Investigação Científica de Angola, Luanda
- REIS, C. & LOPES, A. C. Macário (1987), *Dicionário de Narratologia*, Livraria Almedina, Coimbra
- REIS, Fernando (1965), *Soiá (Literatura Oral de S. Tomé)*, Col. Metrópole E Ultramar, 9, Braga, Ed.Pax
- RIBAS, Óscar (1967), *Sunguilando. Contos tradicionais angolanos*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar
- RODRIGUES, A. Duarte (1978), "A Bela Adormecida: Análise Estrutural Da Narrativa", in *Análise Psicológica*, N.º 3 / Abril, pp. 89-97
- ROSÁRIO, Lourenço J. Da C. (1989), *A Narrativa Africana de Expressão Oral (Transcrita em Português)*, Col. Diálogo, Série Convergência, Co-Edição ICALP – ANGOLÊ, Lisboa/Luanda
- RUI, Manuel (1980), *Memória de Mar*, Ed. 70, Lisboa
- SANTOS, Eduardo (1969), *Religiões de Angola*, Estudos Missionários n.º 3, J.I.U., Lisboa
- SANTOS, Eduardo (1962), *Sobre a Religião dos Quiocos*, Estudos, Ensaios E Documentos-96, J.I.U. Lisboa
- SARAIVA, Arnaldo (1991), " Sobre a Literatura Popular", in *Jornal Do Fundão*, de 03.08, p.15
- SILVA, António J. Da (1989), *Provérbios em Nyaneka*, Serviço da Cáritas Portuguesa, Lisboa
- TODD, Olivier (1982), *Un Cannibale Très Convenable*, Éd. Grasset & Fasquelle, Paris
- TOURNIER, M. (1986), *O Rei dos Álamos*, Pub. D. Quixote, Lisboa (ed. orig. 1970, trad. Joana Morais VARELA)
- TUCHERMAN, Ieda (1999), *Breve História do Corpo e de seus Monstros*, Vega (Passagens), Lisboa
- VARAGNAC, André & M. CHOLLOT-VARAGNAC (1978), *Les Traditions Populaires*, PUF, Paris
- VILELA, Mário (1979), *Estruturas Léxicas do Português*, Liv. Almedina, Coimbra
- XITU, Uanhenga (1989), "Vozes Na Sanzala", in *Mestre Tamoda e Outros Contos*, Ed. Asa/U.E.A., 4.ª ed., Rio Tinto, pp. 69-177
- XITU, Uanhenga (1978), *Manana*, Ed. 70

MAPA GEOGRÁFICO/ETNOGRÁFICO DE ANGOLA
(Vicente Martins, 1993:37) [Adaptado]



Povos Bantos	GRUPOS ÉTNICOS POR REGIÕES	
1 - Kikongo	5 - Ngangela	9 - Oshindonga
2 - Kimbundo	6 - Tjitherero	Povos não Bantos
3 - Lunda-Tchokwe	7 - Nyaneka-Luncumbi	10 - Cuisis
4 - Ovimbundu	8 - Vaámbo	11 - Bochimane

GRUPOS ÉTNICOS DE ANGOLA
(J. V. Martins, 1993:32) [Adaptado]
(Formas de escrita)

Corrente em Português	Correcta em português	Correcta em língua nativa
-----------------------	-----------------------	---------------------------

POVOS BANTOS

Grupo Conguês (Língua = kicongo)
(Bakongo-Kikongo)

1 - Maiombes	Iombes	Bayombe
2 - Bavisil	Vilis	Bavili
3 - Bassundis	Sundis	Basundi
4 - Baluangos	Luangos	Balwango
5 - Balinges	Linges	Balinji
6 - Bacongos	Congos	Bakongo
7 - Bauoios	Uoios	Bawoyo
8 - Bassolongos	Solongos	Basolongo
9 - Baxicongos	Congos	Bachikongo
10 - Bazombos	Zombos	Bazombo
11 - Bacanos	Canos	Bakano
12 - Bassossos	Sossos	Basoso

Grupo Ambundo (Língua = quimbundo)
(Ambundu-Kimbundu)

13 - Maiacas	Iacas	Bayaka
14 - Mussucos	Sucos	Basuku
15 - Dembos	Dembos	Jindembo
16 - Maungos	Hungos	Bahungu
17 - Calandulas	Landulas	Balandula
18 - Negolas	Ngolas	Angola
19 - Gingas	Gingas	Ajinga
20 - Holos	Holos	Aholo
21 - Bondos	Bondos	Mbondo
22 - Bângalas	Mbangálas	Imbangala
23 - Quissamas	Quissamas	Kisama
24 - Libolos	Lubolo	Lubolo
25 - Hacos	---	---
26 - Songos	Songos	Asongo (Masongo)
27 - Quibalas	Quibalas	Ibala
28 - Mussendes	Sendes	---
29 - Lundas	Lundas	Tulunda
30 - Quiocos	Quiocos	Tutchokwe

Grupo Lunda-Quioco (Línguas = lunda e quioca)
(Lunda-Tchokwe)

34 - Cacongos	Congos	Tukongo
35 - Camatapas	Matapas	Tumatapa

36 – Xinjes	Xinjes	Maxinji (Tuxinji)
37 – Minungos	Minungos	Tuminungu

Grupo Luba (Língua = tchiluba)
(*Baluba-Tchiluba*)

31 – Bena Mais	Mais	Bena Mai
32 – Bena Luluas	Luluas	Bena Lulua
33 – Balubas	Lubas	Baluba

Grupo Ovimbundo (Língua = umbundo)
(*Ovimbundu-Umbundu*)

38 – Amboins	Mboins	Vambui
39 – Pindas (Mupindas)	Pindas	Vapinda
40 – Seles	Seles	Vasele
41 – Sanjis	Sanjis	Ovisanji
42 – Bailundos	Bailundos	Vambalundu
43 – Dombes	Dombes	Vandombe
44 – Quiacas	Quiacas	Vatchyaka
45 – Huambos	Huambos	Vauambo
46 – Bienos	Vienos	Vavyie
47 – Hanhas	Hanhas	Vaanya
48 – Cacondas	Cacondas	Vakakonda
49 – Galangues	Galangues	Vangalangi
50 – Sambos	Sambos	Vasambo
51 – Gandas	Gandas	Vanganda

Grupo Ganguela (Língua = tchinganguela)
(*Ngangela-Tchinganguela*)

52 – Luimbés	Luimbés	Maluimbi (Valuimbi)
53 – Gongueiros	Gongueiros	Vangongelo
54 – Nhembas	Nhembas	Vanyemba
55 – Ganguelas	Nganguelas	Vangangela
56 – Ambuelas	Mbuelas	Vambwela
57 – Luenas	Luenas	Malwena (Tulwena ou Baluvale)
58 – Luchazes	Luchazes	Balutchazi
59 – Bundas	Bundas	Balunda
60 – Bacangalas	Cangalas	Vakangala
61 – Camaches	Maches	Vamachi (Akwakwando)
62 – Valauma	Iaumas	Vayauma
63 – Valuios	Luios	Valuyo

Grupo Herero (Língua = tchihelelo)
(*Helelo-Tchihelelo*)

64 – Dimbas	Ndimbas	Ovandimba
65 – Chimbas	Himbas	Ovahimba
66 – Chavícuas	Chavícuas	Ovatchyavikwa

Corrente em Português	Correcta em português	Correcta em língua nativa
-----------------------	-----------------------	---------------------------

POVOS BANTOS

67 - Cuanhocas	Cuanhocas	Ovakwanyoka
68 - Mucubais	Cuvalés	Ovakuvale
69 - Guendelengos	Guendelengos	Ovanguendelengo

**Grupo Nhaneca-Humbe (Língua = olunianeca)
(Nyanyeka-Olunyanyeka)**

70 - Mumuilas	Muilas	Ovamwila
71 - Gambos	Ngambos	Ovangambwe
72 - Humbes	Humbes	Ovankhumbi
73 - Dongoenas	Ndongoenas	Ovandongwena
74 - Hingas	Hingas	Ovahinga
75 - Cuâncuas	Cuâncuas	Onkhwankhwa
76 - Handas da Mupa	Handas da Mupa	Ovahanda
77 - Handas do Quipungo	Handas do Quipungo	Ovahanda
78 - Quipungos	Quipungos	Ovatchipungu
79 - Quilengues-Humbes	Quilengues-Humbes	Ovatchilenge-Humbi
80 - Quilengues-Musós	Quilengues-Musós	Ovatchilenge-Muso

**Grupo Ambó (Língua = tchicuanhama)
(Ambo-Tchikwanyama)**

81 - Evales	Vales	Ovavale
82 - Cafimas	Cafimas	Ovakafima
83 - Cuanhamas	Cuanhamas	Ovankwanyama
84 - Cuamatos	Cuamatos	Ovakwamatwi
85 - Dombondolas	Dombondolas	Ovadombondola

Grupo Xindonga

86 - Cuangares	Cuangares	Vakwangali
87 - Candundos	Ndundos	Vandundo
88 - Cussos	Cussos	Vakuso (Mambukuso)
89 - Vanhengos	Nhengos	Vanyengo
90 - Diricos	Diricos	Ovadiliku (Vadiliku)

POVOS NÃO BANTOS

91 - Cuissis	Cuissis	Ovakwisi
92 - Cuepes	Cuepes	Ovakwepe
93 - Cungues (Bochimanés)	Cungues	!kung

CLOSURE AND SURVIVAL IN SINDIWE MAGONA'S *LIVING, LOVING AND LYING AWAKE AT NIGHT* (1991)

David Callahan *

While South Africa is of specific interest to Portugal on account of historical and migrational links, how that country and its writers have negotiated the great changes the country has undergone should be of concern to everyone. South Africa is of such strategic importance in Africa, and what happens in South Africa is of such symbolic (and thus material) importance in the world that everyone concerned for the development of positive models for the interaction of different ethnicities is watching the country with interest. As Stephen Graubard says in his editorial to a recent issue of *Daedalus* dedicated to the theme of "Why South Africa Matters": "the South African experiment in self-rule, adopting a constitution that extols representative institutions, that seeks to make democracy a reality on a continent where it scarcely exists today, is a matter of the greatest consequence" (GRAUBARD, 2001: v). However, no nation's stories can be resumed as solely the interaction of groups and individuals along the axis of ethnic identity, as has too often been the case both within and outside of South Africa, and it is as well that we are reminded of this. The interpenetration of class, gender and location-specific stories with those of ethnicity mean that South Africa has many types of stories to tell, as does everywhere.

No-one has done more to remind us of these things than noted South African writer, critic and academic, Njabulo Ndebele. In the essays collected in *South African Literature and Culture: Rediscovery of the Ordinary* Ndebele is concerned that "the city appears to have taken tyrannical hold on the imagination of the

* Universidade de Aveiro. Departamento de Línguas e Culturas

average African writer" (NDEBELE, 1994: 26), one of the results of which is that "writers in the cities seem to be clear about one thing: that their writings should show, of themselves and their writers, a commitment to political engagement" (NDEBELE, 1994: 27). While Ndebele is clearly not averse to either stories from the city or political engagement, he feels that it necessary to point out that this is a simplification of a complex reality, to the extent that "one major effect is that the writing's probing into the South African experience has been largely superficial. This superficiality comes from the tendency to produce fiction that is built around the interaction of surface symbols of the South African reality" (NDEBELE, 1994: 28). It is not just that Ndebele feels that this neglects large areas of South African experience, but that even in terms of the ideological work much of such writing wishes to accomplish, it becomes reductive and thus ultimately counterproductive. This is because "moral ideology tends to ossify complex social problems into symbols which are perceived as finished forms of good or evil, instead of leading us towards important necessary insights into the social *processes* leading to those finished forms" (NDEBELE, 1994: 28-29). Ndebele goes on to call for a literature that is more attentive to the daily realities of South Africans, that does not overly privilege the city over the rural experience, one that allows space for everyday hopes and fears, that bears witness to the individual's triumphs and failures in the struggle for survival and dignity, and one that eschews sloganeering and "the hegemony of spectacle" (NDEBELE, 1994: 50).

As writers in South Africa have responded to the new possibilities made available by the end of legalised apartheid (but not by the end of apartheid's resonances or impact), by the end of the need to self-censure, at least in the same ways as before, and by forms of official and unofficial support for writers and types of writing that had not been encouraged or even permitted before, Ndebele's priorities have proven to be highly relevant. In the flowering of a wider range of stories than had hitherto been available, the work of Sindiwe Magona has been one notable result. She echoes Ndebele's concern when she recalls that "My concern was that in the writing that was coming out, the so-called 'protest literature', our lives were being lost" (MAGONA, 1996: 92). Magona's work has also contributed towards altering the truth of Cecily Lockett's summary of the situation as apartheid was drawing to its belated end, when she stated that "one finds that the work of black men has largely been taken up by the establishment

[...] while that of black women, and of white women that cannot be appropriated by the paternal tradition, has not" (LOCKETT, 1996 [1990]: 17; given the importance of dates in this context, I should point out that Lockett's remarks were initially made at a conference in Pretoria in 1989). In her first two autobiographical volumes Magona may be said to have given Ndebele a shrewd and independent vision of quotidian life in not only rural areas but also in the townships (Guguletu, outside of Cape Town in this case) as well as that of a black female worker in the city. As if in support of Ndebele's strictures Magona felt that too many stories would be lost to future generations if they were not quickly told, especially stories concerning the unspectacular, the daily, the details of family and working life, above all the details of the lives of women not directly involved in the political struggle but rather in the more pressing struggle for material survival.

To My Children's Children (1990) and *Forced to Grow* (1992) provide testimony that ranges from harrowing to stubborn to triumphant of the desperation, frustration, sacrifice and achievements of a particularly capable and feisty woman in agonisingly adverse conditions. Life-writing has been intimately connected to the recuperation and circulation of women's voices, or marginalised voices in general, in widely differing contexts, and Magona is one of the most outstanding examples from South Africa. In her representation of her painful efforts simply to feed and clothe her children against a background of absent fathers, drawn away from the home by the cynical instrumentalisation of black male workers by the South African mining industry above all, politicisation necessarily re-enters Magona's work in any event. At the same time her principal concern is not to indict the system or to claim that she was so oppressed she possessed no options. The systemic oppression of apartheid, or the gendered unconcern of husbands for their wives' problems when they are away, are rightly scorned but they do not become the sum of Magona's being. As contexts they condition much of her life but they do not become all that she is or relieve her of the need to strive to better her situation and that of her family, to push and exert herself until she has changed things for the better, in what might be thought of as the classic pattern of the female bildungsroman crossed with the American rags-to-riches story (America is not a gratuitous reference here given Magona's residence of many years in New York working for the United Nations).

However, it is with Magona's fiction that I am principally concerned here, although it forms a clear continuum with her autobiographical non-fiction in English. Her fiction has so far comprised three books, two of short stories and a novel. Working backwards, the novel *Mother to Mother* (1998) explores some of the resonances of the murder of American aid worker Amy Biehl, the short stories in *Push-Push and other stories* (1996) deal with the complex realities of post-apartheid South Africa, and the volume I wish to examine here, *Living, Loving, and Lying Awake at Night* (1991).

As with Magona's autobiographical volumes, this book attempts to articulate both anger as well as dignity and existential depth. The lives of black women (more specifically Xhosa women for the most part) are rendered in terms that counter the effacement of their daily lives from much South African writing, foregrounding the quotidian battle for material and psychic survival to the exclusion of broad political analysis. In carrying out this project Magona tends to utilise the strategies of literary realism, the speaking voice that does not interrogate its ontological or hermeneutic status, which has always been important for a literature of witness. She also eschews recourse to the supernatural, common in African texts as well as in European texts antedating the rise of Realism. Realism has however been characterised as a conservative strategy, not just in literary terms but socially as well, in that it supposedly doesn't challenge us or our perceptions of reality or its textual representation in any radical way. Catherine Belsey claims that it is characterised by illusionism, by narrative which leads to closure and a discourse that claims an authoritative truth: this is how it happened. Wilson Harris similarly finds realism authoritarian and, in Bart Moore-Gilbert's summary:

[it] embodies all the unattractive features of what Bhabha would call the 'pedagogical', above all fixity. Harris's model of an experimental style characterised by the play of 'infinite rehearsal' (whether in fiction or criticism) towards closure is interrupted by the liberating instability of the 'sign' (MOORE-GILBERT, 1997: 183).

In realism's putatively pedagogical fixity it is related to History, classically a narrative that hides its speaker as though a story can be told without personal intervention on the part of the author, and one that is attempting to lay out a representation of events that is more convincing than others. Furthermore, what is addressed here

may be Achebe's well-known essay on "The Novelist as Teacher," where he unashamedly proclaims his didactic interest, stating that "here then is an adequate revolution for me to espouse—to help my society regain belief in itself and put away the complexes of years of denigration and self-abasement. And it is essentially a question of education" (ACHEBE, 1988 [1965]: 44).

History retelling, historical novels, autobiography and realism are moreover all linked in the development of post-colonial writing. As in many post-colonial contexts, but also in those of many formerly marginalised groups in Western cultures, such as those of people from minority ethnic groups, feminists, or people professing alternative sexualities, there has been a concern to tell stories that it has been felt had not been attended to widely before. Rita Felski summarises the situation when she points out that:

Much feminist literature is both popular *and* oppositional; the importance of the women's movement, along with other sites of resistance in contemporary society which have generated a diversity of cultural forms, calls into question the assumption underlying negative aesthetics that a literature which draws on rather than problematizes conventional forms is invariably complicit with a monolithic ruling ideology and serves as an apology for the status quo. (FELSKI, 1989: 181)

In order to assume a position that one feels has been marginalised however it has to be felt that there is a position to assume and not simply a dislocated and mutating zone from which the illusion of a subject position is generated. Furthermore, it is posited by Cecily Lockett that South African women writers don't need poststructuralism and denial of the subject position, they need a certain commitment to "rationality and reason if they are to involve themselves actively and positively in the current debates" circulating about the construction of the new country (LOCKETT, 1996 [1990]: 6). In any event the unified subject that poststructuralism likes to deconstruct has never been considered to be so unified as anyone might think, and we only have to look at a canonically realist writer such as, say, Thomas Hardy to see how aware literary history has been of the instability as well as the fascination of the always already decentred subject. That we are all decentred networks of desires, not rigidly organised patterns of logic, is almost a sine qua non of literary texts. Attacking classic realism is to attack something that

always evades our attempt to pin it down, and moreover to attack something in the name of an anti-conservatism that nonetheless unwittingly in this instance compresses the space in which the formerly marginalised or radical voice has to speak.

If we look at the first story in *Living, Loving, and Lying Awake at Night*, "Leaving," we can note that it begins with a burst of lyricism, the linking of intense elements of our lives, love and death, and the sort of affective discourse that might characterise an oral story told in front of the fire it refers to: "It was right at the time of night when dreams glue eyelids tight and spirits, good and evil, ride the air; when lovers stir, the fire spent once more rekindled; and the souls of the chosen sigh as they leave the flesh, homeward bound" (MAGONA, 1991: 3). Yet this lyrical opening is immediately denied as we are presented with a picture of a woman doing none of these things, but awake on a grass mat on the floor of a tiny, round, mud hut, her mind and body worn out, too exhausted even to sleep and thus to have access to the realm of dreams. We are brought down to earth with a thump, and the rest of the volume keeps us there. We must be in no doubt that this is a person who is suffering materially and not simply a subject position that interrogates its fixity. There are short sentences, reproducing her tiredness, too tired to generate a longer sentence. After the first two paragraphs we then jump back to the day before, but we already know that something bad happened on the day she is going to remember on account of clues given in the second paragraph. This foreshadowing has the effect of precluding the possibility of optimism, of framing the events of the story to come in terms of as yet unspecified misfortune, of making sure we enter into the melancholy reality of the women's life as a limit situation, of not giving us any space to delude ourselves. The very title of the story marks a point of departure as the volume's beginning, establishing absence and rupture as the book's ground zero. Moreover, it establishes them for the rural woman, to harken back to Ndebele's desire for writing that took into account rural realities more consistently. That is, the rural woman's position is either one of exhaustion, unable even to dream or, by implication, to inhabit story space, or of departure, thus cancelling her status as rural. The difficulties of generating the stories Ndebele wants are thus not simply a matter of political priorities and rhetoric but of the basic conditions, material and psychic, out of which rural women, in this case, might be in a position to produce narratives out of their

experience. In this case it might be said that the rural woman can only begin to become the subject of stories by leaving the rural for the city, a dislocation that enables her to realise her origins through the gap between them and her subsequent situation. This is not then a call for the reinstatement of tradition but an unsentimental realisation that the rural does not contain some essence that needs to be returned to or valorised. In the sober analysis of Mamphela Ramphele: "Many poor people, especially women in rural areas, continue to be subject to tribal laws [...] South Africans today thus adhere ambiguously to conflicting notions of social membership [...] How can women acquire leadership skills in an environment that stipulates that women cannot lead?" (RAMPHELE, 2001: 5-6).

As if to underline the point "Leaving" has at its centre a woman who remains nameless, as if she exists as a personification of many women, a representative of the rural Xhosa woman. The story concentrates on the physicality of the woman's life, on the practical details of survival. For her, the gendered nature of her fate is more immediate than any wider systemic contexts for the conditions under which her exhaustion is produced, for while the nature of family life when separated by the demands of the mines for male workers is a political matter, the story does not speak directly about this. Furthermore, it is not simply the fact of working in another part of the country that determines that "as soon as he leaves he forgets all about us" (MAGONA, 1991: 6). The relation of the husband with his family is a class and gendered relation as well as one subject to the distorting influence of South African capitalism.

In her decision to leave her children however, all the unnatural pressures brought about by male irresponsibility and its links to white South Africa's manipulation of the country's indigenous peoples are made manifest, in the way in which the lyrical language becomes used not in the service of the articulation of matters of love or considerations of the mysteries of mortality but rather in the service of her abandonment of her children—"Light as dandelion seed adrift in April's breeze she walked away from the hut where her children slept" (MAGONA, 1991: 7). Her agility of mind and restless examination of her situation lead to what she feels as a constructive solution and yet what in most contexts would be felt as a highly destructive resolution: "She would fulfil her obligations as she understood them and provide for them. The only way she could be a mother to her children, she saw, would be to leave them"

(MAGONA, 1991: 6). As she walks away from them her language is fragmented, tortured, urgent, the paragraphs brief. Moreover, the whole walk, and the energy carried in the prose as in the determined actions of the woman, use the conventions of the heroic narrative, with its succession of obstacles overcome (thoughts that assail her, potential accusations of others, topographic features that have to be walked over or through, such as the river) leading to triumphant finality at the end, heroic conventions appropriated to the tough love of a woman's leaving her children. This act, coming at the beginning of the book, announces a fracture, a sense of unnatural acts, but also a beginning, all the more strong when in the service of one of the most terrible acts a mother can commit.

In classic realism closure is all important. In the short story however the conventions of realism and closure are themselves altered in the often different dynamic of the short story, where the suddenly surprising or open ending is extremely frequent. Magona's stories inhabit this relation to closure expertly, as individual stories, but they do more than this: in the first part of this volume they form a chain with the stories that follow, so that they constitute a frieze (or a sisterhood), a series of representations that in this way do not become depictions of individual cases but representative of the situation of many black South African women whose families live in the townships or the country while they work apart from them as domestic workers in the city. It is important for Magona that her stories do not close situations down but rather open out into new possibilities (although, as will be seen, this cannot always be the case).

Thus it is that in the second story the "Atini" who tells the story is the nameless woman of "Leaving," revealing that the end of the first story has in fact brought the development hoped for at the its end, it has announced a new future for its protagonist and not just the vague promise of the open ending. In "Atini" she announces her name right at the beginning, setting the tone of a new start, now she has an identity, denied her in her previous village life, and the title of the story ensures that this name is her Xhosa name and not that conferred on her by her lazy employer. By leaving she has taken a transgressive step and one towards affirming her identity as an individual and not simply as a mother and woman. In the harsh ironies of South African life however this is immediately taken away from her by her white employer, who cannot cope with her non-

European name; not only does the employer haughtily replace Atini's name with one that is more suitable to her, she does it in the form of a diminutive "Tiny." The lyricism and the connection with Nature in the story's linguistic register has gone, replaced by a matter-of-fact, down-to-earth language, as Magona adopts classic realistic discourse, albeit through the first-person narrator and the centred subject. Despite the unequal relationship between Atini and her employer, this is still characterised as a class relationship as Atini hasn't inserted it into a raced framework. In comparison with Atini's life in the village, the changes she is experiencing are thought-provoking enough that they make her think that "a whole new world is opening right in front of my eyes" (MAGONA, 1991: 15). Once again the story finishes not so much on any moment of closure but rather on one of expectation and futurity. At the same time each of these stories represents moments of development, steps forward that do duty as partial closure with respect to what the women had experienced before, leaving the village or confirming herself in her job. This partial closure is represented as development, as movement forward, despite the conflicts (with her motherly duty, with her fellow domestic workers) this development occasions. As yet however, this is a world of employment and thus centrally of negotiation between two women who occupy different positions in the finely-graded South African hierarchy of power of the period. Not only that, the employment situation means that Atini feels not so much the pressure of her white employer, but rather the competition for jobs and reputation among black women looking for work or to hold on to the position they have. Once Atini has a job her principal opposition comes ironically from others like her, while the wider-focused political reflection Atini's situation might arouse is not entered into.

The political realities of unequal power and lack of freedom tend to be subsumed under the day to day tribulations of working women in these stories. In this sense, what we get is more a discourse of class, of impoverished employees and wealthy employers, but also of the division between the impoverished that helps power to sustain its hold over the largely (because no-one is totally) disempowered. Margaret Daymond sums up Magona's autobiographies as suggesting that "she thinks of herself primarily as an economic unit in society" (DAYMOND, 1995: 561). Rather than any realisation that the inequalities and indignities come from a disgraceful oppression of

people on the simplistic basis of their skin colour, Stella's conversation in the third story, "Stella," is full of the outrage of the worker confronted by the unreasonable behaviour of her boss. Even though her employer's skin colour is mentioned near the end of the piece, it is used as an essentialising characteristic rather than as a metaphor by which one group attempts to classify itself in order to impose its will on another that it alone has the right to specify. "Stella" in fact is not so much a story as a snapshot of a monologue delivered by one maid to another over coffee, presumably by one of the maids in the area where Atini works, one of those who become friendly with her after initial disapproval. Not a narrative it does not possess the possibility of narrative closure, simply the end of the conversation as Stella finishes her coffee and presumably heads back to work with her hypocritical and unfair "medem" (the word used in South Africa to refer to the woman who employs domestic workers). The following stories follow the same pattern of the unnarrated speech of other maids, an accumulation of problems that constitutes a withering charge against the selfishness and inhumanity of white women.

Although the maids do not reflect upon the wider historical or social contexts of their oppression, and for them to do so would have been somewhat unrealistic given the difficulty of access to education for black people under apartheid, they are in no doubt that white women are pretty uniformly despicable. Without the contexts to explain this power imbalance however, their despicableness remains linked only to their whiteness, leaving black and white where they started, with a polarised frame of reference based atavistically on chromatic characteristics. These stories are not so much stories as vignettes, with a marginal investment in closure. As a linked series, however, closure is brought after a fashion by the terminal piece, "Atini's reflections." There she closes the circle begun by her leaving in the first piece, justifying her action by claiming that it has enabled her, as she had hoped and believed, to be a better mother.

Magona is crucially interested in the role of women as carers, those who are left with the children, those whose heroism is practical, pragmatic and concerned with daily survival and not with the macho heroics of armed struggle. The notion of what control a black woman can ever have in such a world absorbs her. Especially as in the world of work that concerns her, black women are usually the most disempowered. Despite this lack of power it was actually women who had the role of maintaining the family and by extension

the community and thus implicitly a whole people's sense of self at a time when it was supposedly that self that was being fought for. Magona shows how implicated this was in the gender situation and the class situation as well as the racial situation (race being understood as a social category ascribed by sections of society in differing ways). In this context it was not surprising that a woman might want to escape, for there was no scope for a meaningful politics of change crushed at the bottom. A mother thus has to deny herself in order to establish the conditions by which later she can assume her role as mother again. Magona rewrites the maternal voice not as a preserver but as a transgressor, one who steps outside boundaries and challenges them, not one that simply accepts and perpetuates them or even that wants to return to a putatively essential Xhosa motherhood denied by colonialism.

The maternal voice is one that can easily slip towards a symbolic function, as Meg Samuelson points out (SAMUELSON, 2000:241), and even with Magona's efforts this is inevitable to some extent. Nonetheless, she attempts to destabilise the maternal voice as a conventional point of reference, especially that point in which women are the keepers of tradition, the link to the past, the continuity with their culture, something she resists at the same time as she desires it. It is a conflicted position in her various mothers as in her autobiographical voice. It also relates to the idea that women have had to accept a low valuation of themselves, deriving their value from their supposedly natural functions, leaving the management of society to men. Atini steps outside this to construct a different value for herself but it is something that is not done easily, that requires sacrifice and a challenge to convention. For along with the maternal have gone such qualities as passivity, sacrifice, dependence, vulnerability. From where in such a world of layers of power can women's strength come? As it happens, while there are those who believe in the multiple oppressions black women have suffered, and suffer, there are others who hold, as South African writer Gcina Mhlophe, that "African women have been the pillars of the Struggle in South Africa and they don't have to shout about it. They have to work. They have to make sure their children are taken care of, that the families don't break down" (MHLOPHE, 1996: 31), something that Magona is clearly insisting on in her work.

This is where post-structural notions of the subject actually help for, as anthropologist Henrietta Moore synthesises: "the basic

premise of post-structuralist thought on the subject is that discourses and discursive practices provide subject positions, and that individuals take up a variety of subject positions within different discourses" (MOORE, 1994: 55). Not so much denying the possibility of responsibility or agency, "the subject in post-structuralist thinking is composed of, or exists as, a set of multiple and contradictory positionings and subjectivities" (MOORE, 1994: 55). Having to act or believing one has to act in contradiction to one's perceived role or responsibilities thus becomes not so much a fissure in one's being, a sign of incoherence, as a sign rather that we inhabit differing social sites whose demands on us are opposed. In responding to these pressures we have to realign ourselves athwart what we might take to be our central subject position, but these realignments are factors not of our fragmentation or dishonesty as of the clashing vectors of the forces acting upon us. The more these clash, the more disarticulated will our subject positions become; the more they do not, the fewer subject positions will we need to adopt. Atini's leaving of her children thus becomes a metaphor for the radically oppositional pressures acting upon black, rural women in South Africa under apartheid.

In the second part of *Living, Loving, and Lying Awake at Night* the stories comprise a less integrated series of voices although their general concerns are all related to the daily struggle of black women in a world that severely restricts their agency. In "Flight" the use of isiXhosa on the first page deliberately includes those who are bilingual and weakens the reading positions of those who only have English, dilutes their power over discourse and by implication their power to write it, but at the same time if it were only in isiXhosa, it would lose its authority as well. The reader of English has to be drawn into the tale in the first place in order to experience the dislocation of being outside the multiplicity of South Africa's languages. The title echoes what happened at the beginning of the first section: Leaving. The location is a valley, a village, spatially suggesting security, but Magona uses the sympathetic background to activate the emotions of the watcher in the tale, who is doing duty as the reader. The observation jumps back and forward between the location of observation and the action and in the end the new wife escapes, gets out of a valley, an enclosing space, and the observer is lifted by watching her escape. Women's escape is built into the emotional geography of the short tale as of the book as a whole. As

we are going to see women don't always escape, they become entrapped not simply by the valley and by rural custom but by the restrictions imposed by lack of education and opportunity, as well as by the appetites and violence of men.

Yet Magona structures her tales so that some balance is achieved. After "Flight," we have one that is positive, "The Most Exciting Day of the Week," one that finds the positive in custom, in regularity, in continuity, all those things challenged by the flight of the first story. These things have their positive aspects and cannot be condemned in toto, only in terms of the contexts of individuals. This may be seen as a substantiation of the rural and the domestic such as Njabulo Ndebele enjoins, and a rendering to the future so that it will not be forgotten, in the same spirit as her autobiographical volumes. In having to be written down however it bears witness to the very destabilisation of the continuity that it chronicles, for if these things really continued alive there would be no need to write them down, they would live on in the acts and oral intercourse of the community. Many of her stories thus deal with memory and the need to manage memory, all the more necessary in a society in which there is such fierce contention for the establishment of the new myths and paradigms by which its cultural life will be structured. "The Most Exciting Day of the Week" is a representation of the activity of and the stimulation provided by Fridays in the village, told from the wide-eyed, sense-oriented perspective of the child. The details accumulate a value through being recalled, their density and profusion establishing links with the past that make both the past and the present more solid. Moreover, in the story's naturalistic focus on such activities as the production and consumption of beer, the hurly-burly of fights at school, the cleaning of the house, or following lovers into the woods, it valorises Xhosa life without overt reference to ethnicity or to political and thus material oppression (referenced implicitly in the poverty of the village and its infrastructure). In the conclusion of the child that "money made the world go round" (MAGONA, 1991: 71) we have after all an unspectacular observation that is certainly not restricted to South African villages. More positive is the fact that it has a power, even within the constricted economy of the village, so that "it changed people who were normal and ordinary all week long so that on Friday, on Friday [sic] they assumed an otherness that was astounding to behold" (MAGONA, 1991: 71). In allowing the operation of memory to be controlled from

the recalled perspective of a child the story can exclude the bitterness and politicisation of the adult, reclaiming the past as something worthwhile, a basis for identity formation and not simply for regret and frustration.

Yet "The Most Exciting Day of the Week," which ends with "It is a day on which I not only count my blessings but see them" (MAGONA, 1991: 71) can scarcely serve as a totalising vision of the past in South Africa, and it is immediately followed by "Nosisa," in which an intelligent girl who seems to have many blessings to count ends up burning herself to death. A story of childhood like the previous one it contrasts the domestic density of that story with the twisted promise of western education in which enough is offered to stimulate but not enough to provide any meaningful hope. As usual Magona signals the emotional atmospheres of her tales in their opening sentences, so that when "Nosisa" begins with the barbed wire around the school in Guguletu it is establishing violence and enclosure at the outset. As the story progresses the enclosing spaces accumulate as does the sense of entrapment, both a physical restriction but also a mental one; the possibilities for Nosisa are limited. So that even though she has potential her only escape is to destroy herself, doing the system's work for it before it gets to her as it were.

In this story the first direct attacks on the systemic inequalities of South African society are made, as opposed to the personalised criticism of white "medems" in the first section. We read of "inadequate space [...] cement floors, broken desks, weak lighting, poor ventilation, low teachers' salaries, no feeding scheme, no government grants to translate into books, laboratory equipment, recreational and other resources" (MAGONA, 1991: 73). That Magona places high value on western education nonetheless is apparent in her autobiographies, but also here where she is withering in her depiction of "the African child trained to be a human bonsai; dwarfed in mind and soul in complete accord with his or her shrunken body and evaporated aspirations for any future worth the name" (MAGONA, 1991: 74). Nosisa thus serves as a metaphor for the self-destructiveness and self-oppression that inequality can occasion in its most oppressed, as she feels herself to carry the suffering of the world within her. Unable to see a way to end suffering she puts an end to her life. The unsurprising tale told in this form is rendered a little askew from expectations in that Nosisa is considered lucky by everyone; she is the only one with a complete

uniform and all the books, she is good at schoolwork and already knows English through living with her mother at her medem's house. What counts as luck is relative however, for ironically it only gives Nosisa a more complete picture of the darkness of her situation and that of all the people in the world trapped by constraints over which personal ability has no influence. Closure really does mean closing off, end-stopping, en-closure here.

Magona's signalling of the emotional atmosphere of her tales is clear in "It was Easter Sunday the day I went to Netreg", where the story begins with "brakes grinding in protest, the blood-red Volkswagen lurched to an uncertain, shuddering stop" (MAGONA, 1991: 95), a rhetoric of violence and anguish. The verb "grinding" suggests a noise that assails the ears as well as an action that is inimical to the smooth working of the machinery involved; "protest" is the result of this action; the car is not simply red but "blood-red"; while "lurched" and "shuddered" both suggest movements that are uncoordinated and uncontrolled. Magona's language frequently reiterates the systemic violence that she is dealing with through its surface linguistic resources. In addition to this level of emotional reverberation Magona also insistently writes about events and experiences that may also serve as metaphors for the violence of South African society with special emphasis on that perpetrated on women. In this story we have the abortion which the girl is forced to have as a metaphor for the perversion of the theoretically natural relation between men and women, as well as of women's maternity and the creative principle in general. These all here end in the violence of the forced abortion, pointedly occurring on the day consecrated to the Resurrection in the Christian calendar.

This violence is however intensified by the melodramatic ending of the story, and it is a violence that makes the abortion not simply a personal matter, nor one that occurs within the asymmetrical power relations of men and women, but one that demonstrates the intimate ways in which apartheid impacted upon personal lives, ultimately because "the white, highly specialised and learned officials had yet to grasp the simple fact of these men's being human too" (MAGONA, 1991: 101). The herding of men into zones, known as Single Men's Quarters, where they were unable to take their wives or to live with their families, exerted unnatural pressures on the men, their families and the townships near where these quarters were sited. This would be banal were it simply the story of a man satisfying himself with a

young girl he had no intention of marrying, for this is hardly a scenario that requires apartheid as a conditioning factor. Indeed, the man in the story would have married Linda, and the teenage pregnancy ending in marriage could have countered the negative forces acting upon personal relationships, but Magona intensifies the evil of the system at the end of the story by revealing both its cyclic repetition (it is not just a matter of individuals but of repeated patterns) and its subsequent denaturalisation of family bonds: the man who had made Linda pregnant was the same man who, fifteen years previously, had made his mother pregnant with her and disappeared. Not only has the prolonged grouping together of men without women been destructive of family bonds, but even the attempt by Mteteleli to redeem his past irresponsibility by marrying Linda is denied by the perversion the system has facilitated and which it thus represents. The story's closure here is the closing down of healthy human development by the alliance between capitalism and apartheid, its melodramatic nature forcefully metaphorical of the alliance's destructiveness. Survival here means no more than that: Linda survives but can scarcely be said to be alive, a witness to the living death the constrictions and the effects of the system allow.

Following this story Magona has another strongly melodramatic ending in "MaDlomo," but as if contrapuntally to the previous story, this one is focused on the relation between a man and his wife with little reference to any putatively distorting effects of the wider national context. Implicitly, the poverty of the township can be linked with MaDlomo's alcoholism, although this would be a weak explanation given that taking refuge in alcohol is scarcely limited to circumstances of poverty. Moreover, internal evidence from the story also dilutes such an explanation, given that MaDlomo's husband, unfortunately for a Portuguese readership named Tolo, is abstemious, doesn't smoke, doesn't raise his voice and his tolerant of MaDlomo's wayward habits. More a story in the terms of Ndebele's comments, the tale chronicles the developments and pressures in a family where drink takes over one of the partners, creating distorting tensions leading to the situation of Tolo's taking a second woman to live in the same house. A familiar circumstance in fiction from other parts of Africa, here it is transgressive and ends up destroying the relationship between husband and wife. This is hardly surprising, but Magona's staged and melodramatic closure in which Tolo dies one year to the day after the death of his wife, worn down with

sadness over her death, may suggest in its artificiality a tidy point about the destructiveness of drink, but may also be Magona's way of giving a symbolic depth to this tale of domestic actions and emotions, of dignifying the daily lives of people in the townships, their opportunities limited and limiting.

The story that most readers tend to remember as the strongest is also the longest, "Two little girls and a city." A story that contains its own narratorial comment on its central events, it chronicles the rape and murder of two little girls on the same day in different parts of the city, and the acts' aftermath in terms of the media and the police. One is white and wealthy and the other black and poor. Predictably, one is more important than the other, although Magona does not cheapen the story by lessening the grief of the white parents or in any way suggesting that the white girl deserves less sympathy and outrage than the black girl. To write thus of white grief is a healing act in itself even though the story is a clear critique of the circulation of discourse in a society having trouble dealing with the alterations in relative weight between the differently-identified ethnic communities. To be able to empathise with white people, to humanise them at the same time as critiquing the asymmetrical hierarchies for which they are to blame is a delicate achievement despite the story's impact.

In managing the adjustments in the circulation of discourse that the new South Africa will require what needs to be specially managed is the operation of memory. The narrator speaks of the necessity of both not forgetting and forgetting at the same time; there is a need to "tuck it all away and go on with my life" (MAGONA, 1991: 117), even though there is also a need to tell the stories so that the right type of forgetting can take place. The right type of forgetting is when "for the briefest moment, the two men forgot *their place* and became just ordinary men, human beings: no more and no less" (MAGONA, 1991: 138). The wrong type of forgetting would be that that overlooked the inequality of treatment meted out to black people as suspects of the murder of the white girl, that overlooked the rape and murder of the black girl, and, implicitly, that didn't tell the story. What is left are sorrow and anger, the last word in the tale. The closure of this story is thus a metatextual one that underscores the need for it to have been told in the first place, and, by extension, this is open to the need for all stories to be told, for memory to be kept alive even as South African society changes.

In the last story, "Now that the pass has gone," we also see talk about escape, as in the first story of the book as well as this second part. However it is made clear that after all "none of us escaped" (MAGONA, 1991: 155). Things have changed in South Africa (now post-apartheid, unlike in the first part) but the emotional landscape has been left so damaged that new strategies of escape need to be found, among which writing is one of the most powerful. There is an optimism in the last paragraph after all: in being able to tell and to walk (by walking, we can walk away, so important in the first story) there is not simply an optimism but a strategic optimism after the darkness of the previous story showing the depth of the terrible divisions in South African society, despite the fact that the pass has gone. That doesn't represent the end of the problems but the beginning of new ones, principally the rebuilding and the retelling, for history remains: "The pass has gone; the pass will never die" (MAGONA, 1991: 155). Thus it is that closure is compromised in the individual stories as well as in the volume as a whole. By writing a volume of short stories or vignettes Magona allows herself to produce repeated structures in which closure is opened out, but also occasional structures in which it is terminal and destructive. In this way she is able to make a series of points about the realities of Xhosa women without being limited to the metaphorical restriction of the closure of a novel, especially one written by means of the strategies of realism. For no matter how many interposed narratives a novel may contain, its final pages articulate a type of authority that overshadows that of the other stories that have preceded this ending.

Wole Soyinka is one observer who has trouble accepting the operations and function of the Truth and Reconciliation Commission in South Africa. For while he accepts that "even the dismal recital or publication of these records would bring a measure of consolation that attaches to the recognition of past suffering" (SOYINKA, 1999: 30), he feels that this is ultimately not enough, that "this could never substitute for, nor indeed induce, the sense of closure, the catharsis that only the presence of the inculcated, now pressed into service in a reversal of roles, would provide" (SOYINKA, 1999: 30). Closure, ultimately, is about survival. Given that no human reality other than death can be said to constitute absolute closure, the idea that there could be such a thing is a metaphor, and moreover a metaphor in which narrative is the principal generating origin. In narrative closure is not experienced as inevitable but as constructed, as

serving the ends of the narrative. Penny Boumelha points out, opposing those critics who see realism as a false and smug illusionism, that "the necessity of an ending, after all, is one of the ways in which any fiction, however involuntarily, flaunts its textuality" (BOUMELHA, 1992 [1988]: 327).

Soyinka feels the narrative of recent South African history would be better served by a certain type of ending. However, Magona believes that "what is coming out of the TRC will help the writers in South Africa" (MAGONA, 1999: 86) for varying reasons: it will confirm some of what writers write as being realistic and not fanciful, while it will also free writers to write about other things if they wish given that these stories are on record now in the TRC transcripts. In Magona's sense it doesn't mean that the stories are over, but only that told in this way they are useful, they are aids to going forward, to survival. In this function a volume of short stories with its multiple variations of closure may provide a more useful metaphor of survival than would a novel. Furthermore these multiple strategies of closure illustrate Boumelha's belief that "the endings of the realist text often push to the point of stark visibility the struggle of a self-styled truthful representation to reduce into some form of textual closure those 'truths' of women's desire or aspiration or articulateness that it has itself displayed" (BOUMELHA, 1992 [1988]: 327). In this manoeuvre Magona may be said to productively inhabit the possibilities of realism as well as to articulate much of what Ndebele wished for in his call for a literature that denied the political spectacle and concentrated on the daily life of South Africans.

References

- ACHEBE, Chinua (1988) *Hopes and Impediments: Selected Essays*. New York: Anchor Books.
- BELSEY, Catherine (1986) *Critical Practice*. London: Methuen.
- BOUMELHA, Penny (1992) "Penny Boumelha on Realism and Feminism" [1988]. In *Realism*. Ed. Lilian R. Furst. London: Longman: 319-333.
- DAYMOND, Margaret J. (1995) "Class in the Discourses of Sindiwe Magona's Fiction." *Journal of Southern African Studies*. Vol.21, N^o.4 (December): 561-572.

- FELSKI, Rita (1989) *Beyond Feminist Aesthetics: Feminist Literature and Social Change*. London: Hutchinson Radius.
- GRAUBARD, Stephen (2001) "Preface to the Issue 'Why South Africa Matters.'" *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. Vol.30, N°1 (Winter): v-viii.
- LOCKETT, Cecily (1996) "Feminism(s) and Writing in English in South Africa." In *South African Feminisms: Writing, Theory, and Criticism 1990-1994*. Ed. M.J.Daymond. New York and London: Garland.
- MAGONA, Sindiwe (1990) *To My Children's Children: An Autobiography*. Cape Town: David Philip.
- (1991) *Living, Loving and Lying Awake at Night*. New York: Interlink.
- (1992) *Forced to Grow*. Cape Town: David Philip.
- (1996) *Push Push, and Other Stories*. Cape Town: David Philip.
- (1996) "Interview with Rolf Solberg." In *Reflections: Perspectives on writing in post-apartheid South Africa*. Ed. Rolf Solberg and Malcolm Hacksley. Grahamstown: National English Literary Museum: 82-99.
- (1998) *Mother to Mother*. Cape Town: David Philip.
- (1999) "Interview with Sindiwe Magona." Conducted by Stephan Meyer. *Current Writing (South Africa)*, Vol.11, N°1: 79-90.
- MHLOPHE, Gcina (1996). "Interview with Rolf Solberg." In *Reflections: Perspectives on writing in post-apartheid South Africa*. Ed. Rolf Solberg and Malcolm Hacksley. Grahamstown: National English Literary Museum: 26-36.
- MOORE, Henrietta (1994). *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. London: Polity Press.
- MOORE-GILBERT, Bart (1997) *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. London: Verso.
- NDEBELE, Njabulo (1994) *South African Literature and Culture: Rediscovery of the Ordinary*. Manchester: Manchester University Press.
- RAMPHELE, Mamphela (2001) "Citizenship Challenges for South Africa's Young Democracy." *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. Vol.30, N°1 (Winter): 1-17.
- SAMUELSON, Meg (2000). "Reading the Maternal Voice in Sindiwe Magona's *To My Children's Children* and *Mother to Mother*." *Modern Fiction Studies*. Vol.46, N°1 (Spring): 227-245.
- SOYINKA, Wole (1999). *The Burden of Memory, The Muse of Forgiveness*. New York: Oxford University Press.

LITERATURA E POLÍTICA: TRÊS ABORDAGENS

Francisco Soares *

Pressuposto

As relações entre literatura e política foram objecto já de reflexões contraditórias, muitas empenhadas partidariamente. O cenário do debate sobre essas relações é portanto confuso e tenso, mas rico o suficiente para exigir uma reflexão descomprometida e clarificadora.

Um tal estudo beneficiará da confrontação com recorrências e excepções exteriores à tradição escrita europeia, precisamente por ter sido ela até hoje a principal referência dos teóricos da literatura. Para isso, a literatura angolana constitui um manancial precioso, que ao mesmo tempo se intersecciona com a fonte habitual e difere dela. Na zona de intersecção colocam-se temas comuns, porém tratados de maneira diferente.

Um dos casos é o do conceito de originalidade. Segundo G. Steiner, um dos mais conceituados críticos contemporâneos, há hoje uma confusão generalizada entre originalidade e novidade. A confusão determina que ser original é mostrar novidade ¹. O filósofo português José Marinho tinha chamado a atenção para isso, que definia como originalidade por diferença ². Citando Leonardo Coimbra lembra, com sentido filológico, que o original é o que está perto da origem, não o que se afirma pela diferença. Creio ser essa também a acepção de Steiner: "A etimologia da palavra deve alertar-nos. Fala-nos de «começo» e de «instauração»" e todo o começo implica um "regresso às origens". Para Steiner, "na substância e na

* Universidade de Évora. Departamento de Linguística e Literaturas.

¹ STEINER, 1993: 35.

² MARINHO, [1995]: 186-206.

forma”³. Para Leonardo Coimbra e José Marinho, às origens do próprio pensar, num desenvolvimento que realiza “a *saturação da temporalidade* que lhe permite reencontrar o essencial e eterno ritmo do ser”⁴. De resto, inexprimível – razão pela qual sempre voltamos a ele e de lá regressamos com traduções diferentes.

A confusão a que reagem estes pensadores leva-os, portanto, a caracterizar a palavra «origem» a partir do contraste com o investimento “na bolsa da sensação momentânea”⁵. Por isso falam da originalidade como retorno ao princípio, à causa, mas a um princípio geral. Não se discute a aceção de “ascendência”, “progénie”, “naturalidade”. Precisamente uma das que discutiríamos se o debate fosse num país como Angola.

Não só em Angola, muitos intelectuais africanos de hoje confundem originalidade e anterioridade. Estar perto das origens é estar perto de certas tradições, “na substância e na forma”. O retorno às tradições não significa, para esses intelectuais, uma “saturação da temporalidade”. Implica, na formulação actual, o condicionamento da criatividade a um pressuposto abstracto cultural que se pretende coincidente com uma etnia ou um grupo de etnias. Subordina-se a definição de literatura original à de nacionalidade e a de nacionalidade às etnicidades convergentes, que ainda condicionariam os próprios elementos trans-étnicos. O deslize de sentido não nos devolve um carácter inaugural, limita-nos a uma ‘idade’, que é a ideação da estrutura profunda da ‘angolanidade’, da ‘bantuidade’, da ‘africanidade’, (no caso europeu, da ‘portugalidade’, da ‘arianidade’, da ‘europeidade’). Outra diferença face ao panorama teórico europeu é a de que não se trata, no caso africano, de uma leitura feita *a posteriori* sobre obras que espontaneamente se destacam dessa eventual estrutura profunda. Uma vez que ela é concebida como anterior à criação poética e uma vez que a tradição escrita, não muito longa (cerca de 400 anos), se desconhece em grande parte, idealiza-se uma forma prévia e tenta-se condicionar a criatividade ao que se definiu como típico num dado momento. O regresso à origem fica-se portanto, pelo condicionamento a uma interpretação localizada dos legados tradicionais. Qualquer coisa como, na Europa, defender-se que a literatura passe obrigatória-

³ Loc. cit.

⁴ Op. cit., p. 202.

⁵ Loc. cit.

mente pelas estruturas poéticas da Idade Média, pelas heranças celtas, etc. O Modernismo não seria, portanto, europeu...

Se os pensadores europeus acima citados estivessem conscientes dos contornos que a problemática da originalidade assume em Angola (e vários outros países africanos) fariam certamente um duplo contraste – com a ideia de ‘novidade’ e com a ideia de ‘anterioridade’ – para pensar a palavra *original*, bem como o significado de *autêntico*.

No caso de Steiner, talvez ainda colocasse de outra forma uma segunda dicotomia, a dicotomia entre “investir a memória na historicidade ou na utopia”. Comparando europeus e ‘americanos’⁶, ele coloca estes no pólo da utopia e aqueles no da historicidade. Se a comparação incluísse africanos, a colocação teria que ser diferente. No quadro crítico e teórico vivido hoje em África e em muitos países do chamado ‘terceiro mundo’, o investir a memória na historicidade seria próprio dos antigos colonizados e não da Europa, de onde a notícia das vanguardas traz a ideia de um cosmopolitismo desenraizado e utópico, exótico para vários poetas africanos e comum à maioria dos escritores dos EUA.

Estes dois exemplos servem para mostrar o quanto, mesmo sem querermos e sem darmos por isso, a produção teórica é localizada. Os exemplos não implicam um relativismo extremo, que não reconheça a funcionalidade da teoria nos vários sistemas de conhecimento, no que se tornaria um contra-senso. Trata-se é de testar as problemáticas teóricas actuais recorrendo a casos que lhes denunciem o que elas não possuem de universal. Acreditando-se que, assim, elas não só garantem o seu dinamismo como também aumentam a sua pertinência.

No caso concreto das relações entre literatura e política, a razão que leva a repensar o assunto a partir dos exemplos angolanos é esta. A focalização actual do problema tem, claro, defeitos universais também, que não precisam de nenhum confronto para serem reconhecidos. Ainda aí, porém, confirmando a universalidade dos defeitos, muitos exemplos podem ser, com proveito, retirados à literatura angolana.

⁶ Na acepção de Steiner, cidadão dos EUA.

Primeira abordagem

As relações entre literatura e política são de forma geral entrevistadas numa única direcção, da política para a literatura. Pressupõe-se também que haja sempre o mesmo tipo de relação: o discurso político dirige o artístico e procura-se encontrar nas obras a mensagem respectiva. Mesmo quando se fala da influência da literatura sobre a política, ainda assim, vê-se a literatura como um instrumento da política, instrumento que, ao ser usado como meio de comunicação e de condicionamento, produz resultados nas lições partidárias. Parece-me que esta não é nem deve ser uma exclusiva maneira de ver as coisas. Ela chama a atenção para um dos tipos de relacionamento entre os discursos artístico e político, mas as relações entre os dois campos são biunívocas. Vejamos um caso angolano.

A antiguidade textual da questão em Angola remonta a pelo menos uma década antes da emergência da geração nacionalista, quando em 1939 Geraldo Bessa Victor publica uma conferência sobre o assunto. Escrevo "pelo menos" porque essa problemática terá sido debatida no século XIX, que na Europa viu românticos e pós-românticos praticarem uma literatura panfletária. Ensaaiada com timidez por Maia Ferreira, no poema «A Minha Terra», a literatura partidária angolense retoma-se abertamente em poemas de José Bernardo Ferrão⁷, nos que abordaram a *questão inglesa*, na poesia proto-nacionalista surgida no fim do século XIX, na prosa vibrante e bem articulada de Pedro da Paixão Franco e, nos anos 10 do século XX, na prosa igualmente vibrante e bem arguida de António de Assis Júnior, quer no *Relato sobre os Acontecimentos de Ndalatando e Lucala*, quer nos artigos da segunda fase do *Angolense* que nele se fundem. Mas é a partir da conferência sobre política e literatura, de Geraldo Bessa Victor, que o tema central se coloca nas relações entre as duas 'instituições'.

Na conferência defende Bessa Victor (um herdeiro cultural da Luanda urbana do século XIX) a possível e saudável articulação entre política e literatura, alicerçado em exemplos clássicos europeus (incluindo os greco-latinos). Mais tarde, quando se passa para a geração da *Mensagem*, onde se misturavam com as tradições locais (especialmente a escrita) o neo-realismo português e brasi-

⁷ V. *Almanach de Lembranças* para 1880, p. 35 e para 1889, p. 133.

leiro, o negritudinismo (francófono e anglófono) e o nacionalismo africano, o ponto de equilíbrio rompe-se a favor do pólo ético. Acompanhando anacronicamente a geração, certa crítica tenta sustentar que do exercício literário surgiu um partido político, pelo que pareciam invertidos os pólos, ficando os poetas como condicionadores da política. Ora a intenção política é anterior, quer à *Mensagem*, quer a toda a emergência desse movimento. Para muitos era claro e por muitos foi assumido que, não havendo liberdade de expressão, o artifício literário servia para propagar a mensagem, chamar os companheiros à luta ⁸. Quer pelas virtudes estruturais da literatura ⁹, quer porque se lhe concedia um espaço de manobra maior. Esse espaço de manobra não radica apenas na “dimensão autónoma do acto poético”, de raiz kantiana ¹⁰. Tratava-se de passar um recado partidário claro através de códigos cuja ambiguidade e novidade a recepção filtrava por isotopias paradigmáticas e pela memória do sistema literário ¹¹, sobre a qual os censores não estavam devidamente informados. Com o uso de ritmos próximos da coloquialidade, ou de ritmos fáceis de memorizar, bem como através de traços lexicais e sintagmáticos distintivos, aumentava-se ainda mais a intensidade e o grau de informação e identificação com os leitores angolanos. Os escritores e músicos que se valeram dessas artes para fins de propaganda eram politizados antes de conceberem as suas obras politizadas e a organização dessas obras obedece a critérios políticos prévios. Portanto, não troquemos as posições da causa e da consequência. O caso ilustra como a literatura é vista de forma passiva na sua relação com a política, mesmo quando se imaginou que sucedia o contrário.

Fora desse cânone partidário, o discurso político pode relacionar-se com a literatura de maneira mais complexa, exercendo a poesia um papel criativo e experimental no processo de conhecimento. O poeta, ao relacioná-los, personaliza temas, tópicos, motivos e

⁸ «Respondendo à Chamada» era o título de um artigo de Mário Alcântara Monteiro inserido na nova série da revista *Cultura*, dirigida por Eugénio Ferreira e que se publica, pela primeira vez, em Março de 1949.

⁹ Que dão “determinadas indicações” (JAUSS, 1993), “imanescentes” (JAUSS, [1974]), “que orientam o “processo de percepção”, que pode ser mesmo “descrito do ponto de vista linguístico, através dos sinais responsáveis pelo seu desencadeamento” (JAUSS, 1993).

¹⁰ STEINER, 1993: 131.

¹¹ JAUSS, 1993: 67; AGUIAR E SILVA, 1984: 111 e 258-265.

valores. As isotopias paradigmáticas e a memória do sistema não são fixas, vão-se transformando nos textos artísticos e nos de recepção. Os tópicos e valores a que o escritor adere, ele vai transformá-los por uma exigência de originalidade ou novidade e vai, dessa forma, transformar o próprio discurso partidário, facultando combinações que lhe eram desconhecidas. O discurso artístico verbal exerce, neste contexto, uma função idêntica à da fala e da escrita: experimenta na linguagem possibilidades que de outra forma o pensamento não punha à prova sistematicamente¹². De maneira que um discurso político evolui, seguramente, se evoluir um discurso artístico afim. O que não quer dizer que não evolua sozinho; quer dizer que, tendo essa companhia, de certeza evolui.

Segunda abordagem

Passando a um segundo ponto, as relações entre arte e política não são iguais em todas as épocas, nem mesmo as há de um só tipo numa época determinada e numa comunidade literária diversificada. Começemos, outra vez, por um exemplo.

O trabalho sobre o tema do amor, realizado nos anos 80 em Angola pela primeira geração pós-independência, provocou desconfianças inicialmente na 'velha guarda' ideológica e estética. A velha guarda, que foi na adolescência uma vanguarda literária e política, não podia compreender que a poesia se alheasse da vida partidária, nem que se evitasse tomar partido, nem aceitava que, fazendo-o, se criticasse o novo poder. Portanto, o tratamento autónomo do tema do amor foi visto como subversivo, espaço propício à proliferação de conteúdos não controláveis.

Em geral não é assim. Qualquer ditadura é melhor servida por essa 'alienação', nas suas infinitas variantes, do que por outras. Não quer dizer que a temática amorosa não possa usar-se partidariamente. Muitos o fizeram e Mário Pinto de Andrade, um dos patronos da geração nacionalista, num dos seus famosos prefácios (1976), escreveu que a lírica de amor era admissível se integrada por uma tarefa revolucionária, a de "reabilitação de valores estéticos". Mas a subtilidade, a autonomia e a ironia, com que o tema foi

¹² "Imaginar de modo original [...] é experimentar a fundo as potencialidades da compreensão e do comportamento" (STEINER, 1993: 133).

tratado nos anos 80, abrem posteriormente uma linha nítida entre a lírica amorosa partidariamente alienada e a lírica amorosa que explora indiferenciadamente, entre outras, a articulação com o discurso político.

O poeta que nesses anos mais aproximou política e poesia, Eduardo Bonavena¹³, é aquele em que os versos mais directamente são usados para fazer passar uma mensagem partidária, a dos olhos que 'masturbam secos'¹⁴ e de outras passagens igualmente ulceradas 'de minguia luz'. É o menos 'amoroso' dos seus pares, o que menos usa a temática amorosa. Portanto, para além dessa, a geração angolana dos anos 80 atribui uma função diferente ao mesmo tema.

Entrevisto pelo prisma das relações entre literatura e política, torna-se produtivo confrontar o amor na poética *mensageira* e na dos anos 80. Enquanto naquela o discurso político dita os limites em que se deve praticar a lírica amorosa, nesta a subordinação partidária¹⁵ da mensagem é apenas um dos exercícios, coexistindo com outros mais frequentes no tratamento do tema. A liberdade com que se aborda o amor é total e encontramos expressões de saudade (mesmo nos cantos da *praia escura* de Maimona e nas *peugadas de musa* de Nehone); um erotismo carnívoro, generalizado nos autores das décadas de 80 e 90, geralmente alheio a qualquer outra implicação para além da evidente; um conjunto de imagens que rentabiliza a ligação ao mesmo tempo à actualidade urbana e às tradições rurais, onde a referência superior vem de uma figura de transição, Paula Tavares. Encontramos ainda, muito disseminado, o lirismo ingénuo, que deve tanto às canções populares quanto aos *clichês* mais gastos das diversas grafias dos séculos XIX e XX.

A disposição é a de agarrar o tema por todos os tópicos rentáveis e mesmo por alguns de já fraco rendimento em outras comunidades literárias, mas produtivos no entanto para o leitor imaginado naquela. A multiplicidade funcional assim gerada contrapõe-se claramente ao monolitismo da *Mensagem* e só encontra paralelo ou precedente nos poetas 'modernistas' dos anos 70, como David

¹³ O advogado e cientista político Nelson Pestana, cujo envolvimento político é anterior à publicação dos poemas.

¹⁴ Imagem que visa contrastar a de Agostinho Neto, "Criar com os olhos secos". A frase completa de Bonavena é: "Abutres sobre o corpo/os olhos masturbam secos" (1987: 27).

¹⁵ Tenho estado a usar «partidária» no sentido retórico e jurídico do termo.

Mestre, Arlindo Barbeitos e Ruy Duarte de Carvalho. Eles tinham já instaurado uma diversidade formal e temática tal, junto com alguns imediatamente anteriores (João Abel, Manuel Rui), que a intensificação do traço nos anos seguintes se pode filiar também nas suas práticas.

A diversificação estética, marcada pelas inovações e pela autonomia temática, deu-se em gerações que aos poucos se tornaram heterodoxas politicamente. Mas aqui não houve, como dantes (com a *Mensagem*), uma programação partidária prévia. Nenhum poeta premeditou fazer assim para mais tarde defender a democracia. Muitos deles aderiram à diversidade estética sem aderirem à heterodoxia política ao mesmo tempo, ou mesmo sem nunca terem aderido a ela. A experiência artística, neste caso, testou qualquer coisa que só mais tarde se pôde reivindicar e se tornou consciente: a liberdade total de expressão.

Portanto, numa mesma comunidade literária pudemos assistir, em quarenta anos, à mudança completa nas relações entre literatura e política, a tal ponto que a literatura veio, sem projecto prévio, antecipar a política e experimentá-la. Na mesma época, ou seja, nos anos 80 e 90, puderam coexistir essa última forma de relação (criativa) e a primeira (comprometida). Não podemos então estudar as ligações entre literatura e política se não reconhecermos que elas são diversas, não só de um período literário para outro, mas também dentro da mesma comunidade nacional.

Terceira abordagem

Abordar o tema da diferenciação literária ou artística, na sua relação com a nacionalidade literária, serve para desmontar outra visão unívoca e redutora das relações entre literatura e política.

Não conheço nenhum trabalho, nem de teoria nem de comparativistas, que deconstrua o conceito de literatura nacional para mostrar que ele relaciona corpos não coincidentes. Portanto, que eu saiba, não se reconhece consistentemente que a originalidade artística não tem de corresponder a uma diferença nacional – embora possa vir a ser apropriada e apadrinhada pela nação. Olhando para a pintura, por exemplo para a escola flamenga, podemos *a posteriori*, articulando a crítica de arte à história das mentalidades, ver nela uma das manifestações do ‘carácter flamengo’ na

época, mas foram aspectos técnicos e soluções formais que a tornaram conhecida e a fizeram diferente – aspectos que, no momento, sobretudo no seu início, eram tão técnicos quanto a invenção da pintura a óleo.

Se recorri ao exemplo da pintura foi porque ela não usa palavras nem sons, coisas que por vezes confundem os teóricos e os críticos. Porém, em todas as artes encontramos diferenças técnicas, não só de uma era ou época para outra, mas também de um espaço para outro – sem que tal espaço coincida obrigatoriamente com o de uma nação. Na literatura, pelo simples facto verbal é mais difícil fazer a distinção entre ‘técnica’ e ‘mentalidade’. No entanto, não é impossível encontrar exemplos.

A emergência de uma lírica bilingue, na segunda metade do século XIX em Angola, torna essa lírica peculiar no contexto lusófono, apesar das escassas espécies que a representam. Falo de bilinguismo profundo, não da inclusão de uma palavra ou frase de línguas estranhas no meio de um poema, fenómeno comum, mas de um bilinguismo por assim dizer estrutural. Falo de poemas em que o poeta se exprime em português e a mulher desejada lhe responde em quimbundo. Ou de poemas escritos todos em quimbundo a conviverem com outros escritos em português. O que distinguia o carácter nacional angolano de outros não era, nessa época, o bilinguismo em si. Vários povos então, em África ou fora dela, eram bilingues. Mas o que distinguia a literatura local, no contexto específico da lusografia, em que ela se desenvolvia, o que a contrastava, era distribuir o diálogo entre o quimbundo e o português, correspondendo a cada língua uma personagem com funções e caracterização diferentes. Para além de outros traços, que se tornaria excessivo e desnecessário citar agora, esta solução formal permite-nos distinguir um momento da comunidade literária angolense. Esse momento possui especificidades originadas por diferenças artísticas não necessariamente nacionais, nem exclusivas.

Num outro ponto do globo e da história o soneto, na sua origem, define a literatura da península itálica. Podemos depois pensar se ele é também característico de uma mentalidade típica mas, independentemente disso, há uma técnica de compor que naquele instante é pertença, domínio, saber, das comunidades literárias localizadas ali. Se ele fosse exclusivo do ‘carácter italiano’ (que muito provavelmente na altura nem existia) não se teria espalhado pelo mundo com a intensidade e o prestígio com que se espalhou.

Portanto, não é nacional nem regional. Mas é uma técnica, em determinado período, própria de um saber artístico localizado na península italiana. Em conclusão: uma característica formal e não nacional diferencia uma literatura situada. Pelo que é possível distinguir literaturas pelas suas características técnicas e formais, independentemente dos *clichés* políticos, ideológicos, afectivos e outros.

O uso da palavra 'formal' aqui não é inocente. A crença na articulação obrigatória entre a forma e o conteúdo, a ideia de que dada forma pertence a um dado conteúdo, correspondendo a uma definida mensagem, leva-nos a pensar que, havendo diferenças formais entre duas literaturas, haverá diferenças de conteúdo correspondentes. É possível que haja, mas a literatura angolana tem vários momentos em que novas conquistas formais são adoptadas sem que os autores se tenham que filiar nas ideias que intumesciam essas conquistas. Um léxico e uma mentalidade ultra-românticos, no fim do século XIX, estruturam o conteúdo de sonetos e outras espécies literárias onde se nota já o verso e a estrofe dos parnasianos, dos realistas, sem que ideologicamente houvesse qualquer espécie de mudança. O que se chama forma e o que se chama conteúdo não têm, portanto, que ser solidários. Uma literatura, em dado momento, pode ser diferente de outra na forma e não o ser no conteúdo. Ou vice-versa. Assim também, uma identidade nacional, enquanto conteúdo, pode não coincidir com uma identidade estética, artística. Os poemas da geração nacionalista da *Mensagem* propugnavam e mostravam uma mentalidade angolana, mas a sua discursividade panfletária não era equiparável à dos poemas tradicionais angolanos. Ou seja, esteticamente, eles não se diferenciavam da maioria das literaturas empenhadas. Com o soneto na Itália, quando ele surgiu lá, ou com a criação da pintura a óleo pelos flamengos, deu-se o contrário: havia uma diferença formal, técnica, a marcar a relação *original* do artista com a matéria que trabalhava. Em qualquer dos casos, porém, a diferença artística e a diferença política não são correspondentes.

Os exemplos acima, extraídos a comunidades histórica, antropológica e politicamente distantes, com traços estruturais bem diferentes, aconselham-nos a pensar que a diferenciação literária não coincide propriamente com a identidade nacional. A originalidade de uma literatura não estará portanto na diferença nacional, mas

numa relação própria com a matéria literária, relação essa que é reconhecida pelos leitores tanto quanto praticada pelos autores num dado espaço-tempo. Se a relação entre literatura e nacionalidade tem sido vista como regulada pelo conceito de nacionalidade, isso reflecte apenas a costumeira visão das relações entre a arte e a política, para a qual o discurso partidário determina a mensagem (e, por extensão, a forma) do artístico. Numa perspectiva mais abrangente a literatura, pelo que nela há de inesperado, inventivo, e de seu, transforma a nacionalidade.

Bibliografia

- BONAVENA, E. (1987) *Ulcerado de Míngua Luz*, 1ª ed., Luanda, UEA.
- JAUSS, H. R. (1993) *A Literatura como Provocação*, trad. Teresa Cruz (do alemão) Lisboa, Vega.
- JAUSS, H. R. (1974) *História Literária como Desafio à Ciência Literária. Literatura Medieval e Teoria dos Géneros*, trad. Ferreira de Brito (do espanhol e do francês), [Porto], José Soares Martins.
- MARINHO, José (1995) *Ensaio de Aprofundamento e outros Textos*, Lisboa, IN-CM
- SILVA, V. M. P. de Aguiar e (1984) *Teoria da Literatura*, 6ª ed., Coimbra, Almedina.
- STEINER, George (1993) *Presenças Reais : as artes do sentido*, trad. e posf. de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Presença

A FAMÍLIA TRAGO: UMA FICÇÃO BEM FUNDADA

Margarida Fernandes *

Referindo-se à instituição familiar, Pierre Bourdieu defende que “[...] a família é efectivamente uma ficção, um artefacto social, uma ilusão no sentido mais corrente do termo, [...]” (BOURDIEU 1996[1994]:101). A forma como a família é concebida corresponde a valores e normas socialmente aceites numa dada cultura.

No caso d’ *A Família Trago*, de Germano Almeida (1998) a ficção é tripla. Em primeiro lugar porque esta família é uma criação literária, fruto da imaginação do autor; em segundo lugar porque o romance se centra na construção de uma estória de família, levada a cabo por um dos seus elementos (o narrador), uma ficção familiar que tem por base as memórias e as expectativas que cada personagem tem sobre si próprio e o papel que desempenha (ou desempenhou) no seio da família e na sociedade, bem como as imagens que cada um constrói sobre os outros personagens; e, finalmente, é uma ficção no sentido atribuído à família por Bourdieu.

Se a instituição familiar, mesmo no mundo real, é uma ficção na medida em que assenta sempre em normas e construções sociais que regulam a vida familiar, quer internamente quer nas suas múltiplas funções sociais, essa ficção não corresponde a qualquer modelo universalmente aplicável a todas as famílias em todas as sociedades. A cada sociedade corresponde um modelo ideal de família – uma ficção estruturada e estruturante, radicada num sistema de valores e de práticas – também ele socialmente construído.

Nesta abordagem de *A Família Trago*, pressupõe-se que a obra literária, e a arte em geral, devem ser entendidas como produtos

* Departamento de Antropologia e CECLU – Centro de Estudos de Culturas Lusófonas
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

culturais – artefactos – e o autor como um actor social que nos proporciona um ponto de vista *emic* tão credível e válido como qualquer outro. Nesta perspectiva, é legítimo e útil para a antropologia recorrer ao discurso construído pelo autor de uma obra de ficção. Como refere Archetti (1994:13), qualquer produto literário pode ser entendido não só como uma parte integrante do mundo real mas também como um elemento chave na configuração do mundo.

Para a antropologia, o texto literário pode e deve constituir um elemento de reflexão sobre as realidades vividas mas, sobretudo, é um elemento útil na análise das construções sociais tecidas em torno de vivências, reais ou imaginadas. Na linguagem que utiliza, pela escolha dos temas e pelas formas de os abordar, o autor transporta para o texto, o universo cultural em que se insere. (Cf. ARCHETTI 1994:17). Se a literatura é um meio de transmissão de saberes e experiências com significado para quem lê, então ela pode ser vista como, mais do que um artifício da imaginação, uma criação cultural.

A perspectiva de quem escreve e a de quem lê são elementos a ter em conta. O autor constrói uma imagem do que viveu, viu ou imaginou. Quando lemos, construímos uma imagem que é mediada pela construção elaborada pelo autor. Mas, refere Urrutia “[...] nada acontece fora de um espaço e de um tempo.” (URRUTIA 2001[2000]:53), como nada é absolutamente objectivo e isento.

Na literatura caboverdiana de ficção são recorrentes as alusões à realidade das ilhas, com uma qualidade descritiva que nos leva a considerá-las como relatos etnográficos produzidos por informantes privilegiados. Esta tendência deriva de uma preocupação patente nos fundadores do movimento associado à revista *Claridade* que apostam na busca de uma identidade caboverdiana expressa quer nos ensaios sobre a cultura quer nas obras de ficção e na poesia. O peso dessa tradição literária prevalece e, na medida em que se trata de um discurso possível sobre a realidade, é passível de uma leitura que, ao mesmo tempo, contemple a dimensão estética do romance e se constitua num depoimento etnográfico.

No conjunto da obra de Germano Almeida são frequentes as referências às relações sociais em geral e à família em particular. Atente-se, por exemplo, nas questões de honra que servem de base a *Os dois irmãos*, ou das heranças no caso de *O Testamento do Senhor Napumoceno da Silva Araújo*. Com uma ironia por vezes

estonteante, o autor põe a nu algumas das contradições da sua sociedade.

Em *A Família Trago* o autor transporta para a ficção uma família que – como quase todas as famílias – tem os seus segredos, as suas pequenas histórias e tenta gerir a sua imagem de forma a escamotear de si própria e dos outros algumas memórias menos confessáveis ou menos conformes à norma social. O conceito de *sociedade relacional*, de Roberto DaMatta (1987), é aqui relevante para acomodar, por um lado, a dimensão plural dos fenómenos sociais e, por outro, para dar conta da complexidade da vida social. Segundo este autor, as sociedades relacionais “[...] são fundadas e informadas por uma ideologia onde o indivíduo não existe como ser moral, como sujeito do sistema [...]” (DaMATTa 1987:152), pelo que “[...] o sujeito social não é o indivíduo mas *as relações entre os indivíduos*. [...]”(DaMATTa 1987:149. Itálico no original). *A Família Trago* está inserida num contexto social e cultural denso, a ilha da Boa Vista. Não basta contar a história de cada um, é preciso entendê-la na sua totalidade e na interrelação entre os vários personagens – concebê-la como uma teia.

A Família Trago é uma história dentro de outra história que, por um lado, reflecte um modelo ideal de família e, por outro, lhe enfatiza as contradições. Germano Almeida não se limita a esmiuçar os segredos dos Trago, insere-os no espaço e no tempo – um tempo longo que abrange várias gerações. Para além da dimensão doméstica e local Germano Almeida vai aconchegando o texto com memórias de acontecimentos marcantes como, por exemplo, no capítulo VIII com a descrição da chegada à ilha das fotografias de Salazar e Carmona e referências ao 28 de Maio e ao Estado Novo e a deportação de opositores ao regime, através de um personagem, o Dr. Sena.

O narrador, começa por referir que “[...] só conhecemos nhô Pedro Trago de ouvir dizer, [...]” (p.13). Originário de S. Nicolau, Pedro Trago instalara-se na ilha da Boa Vista. Na ausência de quaisquer informações a esse respeito, o passado do patriarca, antes de chegar à Boa Vista, é zelosamente inventado pelo narrador. Da “história” sabe-se que, na Boa Vista, casou e constituiu família com Dora, filha do faroleiro Ramos, o resto é história.

A história é contada com base em relatos que o narrador recolhe para elaborar uma versão consensual da história da família glorificando a imagem do fundador, Pedro Trago. Acompanhamos este

processo de construção ao lado do narrador que nos vai dando conta dos vários relatos e das motivações que informam as suas opções para elaborar a versão final. O que se iniciara como curiosidade transforma-se numa tarefa que lhe incumbe cumprir de forma a produzir uma imagem socialmente aceitável dos Trago. Segundo as instruções do pai, o narrador ficaria “[...] encarregado de fazer uma palestra familiar sobre o grande Pedro Trago na data de 10 de Agosto, dia em que ele faleceu, destinada à edificação dos teus irmãos mais novos.” (p. 45).

A família Trago corresponde a uma forma de organização doméstica, comum nas sociedades agrárias europeias e em Cabo Verde, que os antropólogos designam por *família tronco* (*stem family*) que consiste num grupo doméstico albergando sob o mesmo tecto três ou mais gerações sucessivas e, em alguns casos, os empregados domésticos. O narrador, que no início da narrativa era aluno de liceu em S. Vicente, e os cinco os irmãos mais novos, de quem não se chega a saber o nome ou o sexo, situam-se na geração mais jovem e, com eles, coabitam os pais – Venceslau e Angelina –, os dois tios solteiros – Xisto e Serafim – e Dora, a avó.

Venceslau, o pai do narrador, empenha-se em levar o filho a criar uma imagem gloriosa da família Trago e do “grande Pedro Trago” em especial. Uma memória inventada e construída que lhe servisse tanto para perpetuar a imagem desafogada da família, quando esta já se debatia com dificuldades, como para minorar a incerteza quanto à sua paternidade, porque tanto poderia ser filho ilegítimo de Pedro Trago como de Serafim, filho mais novo de Pedro Trago e Dora.

Venceslau preocupava-se em ocultar dos filhos os factos que considerasse menos abonatórios do bom nome da família e “[...] propositadamente omitia todos os dados que de uma forma ou outra pudessem prejudicar aos nossos olhos a honorabilidade do seu Pedro Trago e por em causa o mito que queria inculcar-nos no espírito.[...]” (p. 19/20). As estratégias de discurso de cada um dos personagens corresponde à posição que pretende manter (ou construir) no seio da família. Encorajado por Venceslau, o narrador não se poupa a esforços na sua árdua tarefa de (re)inventar a família com base em depoimentos recolhidos junto de familiares, vizinhos e amigos, juntando as peças como pode e sabe.

Um dia a família, reunida em conselho, decidira privar Pedro Trago da sua liberdade, decretando-lhe uma rigorosa prisão domi-

ciliária, mantendo-o sob vigilância constante. Segundo o pai do narrador, Venceslau, esta medida ficara a dever-se a “[...] problemas de cansaço mental[...]” (p.14). Inicia-se, assim, uma interminável sucessão de versões diversas que cada um dos personagens sobre os acontecimentos relatados — um efeito de Rashomon (Cf. HEIDER 1988) repleto de discordâncias e omissões — e uma investigação meticulosa conduzida pelo narrador que nos leva aos interstícios mais recônditos desta família para extrair uma história credível e, sobretudo, incontroversa, que desfia em serões com cariz quase didáctico.

Teria Pedro Trago, apesar da idade avançada, uma libido excessiva que o levava a atrair mulheres jovens para o armazém da loja que lhe servia não raras vezes de alcova. Na versão de Serafim, o filho mais novo de Pedro Trago, este passara das marcas ao “[...] masturbar-se diante dos olhos escancarados de uma mocinha [...]” (p.14). Apanhado em flagrante pela mulher, Dora, e convocados os restantes membros da família, Pedro Trago seria confinado ao espaço doméstico.

O comportamento de Pedro Trago não teria sido objecto de sanção se não tivesse sido surpreendido em flagrante delito e se Dora não tivesse ficado com a boca aberta sem a poder fechar até à intervenção de um endireita. Para tal medida teria contribuído a recusa de Pedro Trago em aceitar a imposição que o filho mais velho, Xisto, beato convicto, para que o pai se confessasse ao padre de modo a limpar os pecados. Pedro Trago recusara a ideia afirmando que “[...] mandaria à bardamerda tanto o padre como o seu padreca [Xisto], se tivessem o atrevimento de lhe aparecerem pela frente com as suas vestimentas de carnaval.” (p.19). Xisto, com a sua moralidade excessiva, seria, assim, responsável pela decisão de limitar o pai ao espaço doméstico já que Dora entendia que a sua falta de apetência sexual justificava que Pedro se satisfizesse com outras mulheres, desde que isso não alterasse a paz do lar.

Dora “[...] sempre tinha fingido desconhecer os inúmeros e muito falados casos de raparigas por ele derrubadas sobre os sacos de feijão e milho nos recantos secretos do imenso armazém que servia a loja [...]” (p. 17). A tolerância de Dora para com a infidelidade de Pedro Trago justificava também as aventuras amorosas do filho mais novo, Serafim, “[...] igualzinho ao pai, se visse enrolada numa saia uma vassoura era capaz de correr atrás dela convencido que por baixo devia estar uma mulher[...]” (p.17). O desempenho sexual

"[...] the predatory sexuality that is expected from men in general and from young single males in particular [...]" (Almeida, 1996:38) deve ser exibido, dentro dos limites do socialmente aceitável. Pedro Trago, tinha-os ultrapassado largamente.

A união legal, estabelecida pelo casamento, não impediria Pedro Trago de infidelidades episódicas, mas recorrentes, com outras mulheres. No caso de Frederico a longa relação com Maria Isabel, acompanhara o seu primeiro casamento, com Fininha, e só os insuspeitados dotes de Tóia o levariam a deixá-la. Como que para confirmar a regra, "[...] Venceslau era dos poucos homens da Boa Vista que nunca tinha tido rapariga fora de casa [...]." A infidelidade conjugal por parte dos homens é tolerada em todos os estratos da sociedade caboverdiana.

Ao longo do romance, confrontam-se os comportamentos ideais, delineados pelas normas e valores prevaletentes na ideologia hegemónica, com os comportamentos adoptados e socialmente tolerados. Por exemplo, n' *A Família Trago*, as duas filhas de Ramos, Dora e Tóia, vigiadas pelo pai, que temia vê-las perder a virgindade antes do casamento, encontram noivo mas tanto Pedro Trago, como o seu cunhado Frederico, desrespeitaram a tradição que

"[...] exigia que um pedido de noivado se revestisse de todo um cerimonial [...] nunca era o noivo que ia pedir directamente a noiva em casamento. De preferência devia mandar o pai, ou na falta deste, um parente próximo e de idade respeitável. O enviado tinha como dever fazer o elogio do noivo e das suas qualidades, não obstante o mesmo ser já mais do que conhecido do futuro sogro, e depois disso tudo feito terminava o seu discurso com o pedido da mão da moça." (p. 95).

A perspectiva de um casamento aceitável permite ultrapassar as convenções. Tóia era uma sonsa e não parecia capaz de arranjar marido mas acaba por casar com o vizinho, muito mais velho e viúvo de cujos filhos, solidariamente, cuidava. Dora, mais velha, não tinha pretendente e estava na idade de casar quando apareceu Pedro Trago.

Perante a contradição inerente à oposição entre os valores ideologicamente definidos e as realidades vividas, adopta-se uma atitude pragmática. A virgindade feminina é um valor inquestionável na sociedade caboverdiana – e não podemos esquecer que se trata de uma sociedade de génese escravocrata com fortes influências judaico-cristãs de origem portuguesa – que acentua as noções de

pecado, de honra e de vergonha. A manutenção de rituais associados à virgindade no casamento marca a importância desses ideais. Após a noite de núpcias, o noivo deve confirmar a virgindade da noiva que será anunciada com o lançamento de um foguete ou, se tiver sido enganado, sairá para a rua com as calças de uma perna enroladas até à altura do joelho, para tornar pública a desfeita, devolvendo-a aos pais.

A gravidez da mulher solteira implica uma satisfação à comunidade. Quando Frederico descobre que a sua filha Mercedes estava grávida prepara-se para a chicotear. A mãe tinha aconselhado a filha a procurar refúgio em casa da tia onde Frederico a vai procurar. Confrontado por Pedro Trago alega que “[...] tinha uma satisfação a dar à vila inteira, acabou dizendo, aquela sova fazia parte do desagravo colectivo e deixar de a dar significava dizer às pessoas que tinha encarado com a maior naturalidade a insolência de a sua filha aparecer grávida sem estar casada. Tenho de tomar uma posição, compadre, desabafou, o que é que as pessoas vão pensar da minha família se eu deixar tudo como se não tivesse acontecido nada?” (p.268). Frederico é levado a repensar a sua posição. Exibida publicamente a sua fúria, Frederico pode regressar a casa com a filha .

Apesar de uma base religiosa de inspiração cristã, sobretudo católica, e de um discurso machista e paternalista, as mulheres asseguram, entre si, a gestão da maternidade à revelia dos cânones formalmente estabelecidos. Adopta-se, assim, uma perspectiva matrilinear da família, a que não será alheia uma longa história de migrações masculinas e uma relativa autonomia financeira de muitas mulheres das camadas menos favorecidas da sociedade bem como um predomínio da autoridade feminina na gestão do espaço doméstico. São comuns os casos de homens com filhos de várias mulheres como é comum o recurso às mulheres da família ou mesmo a vizinhas e amigas, para apoio a mães solteiras. Helena, mãe de Venceslau, era considerada pessoa de família embora desempenhasse funções de criada. Apesar de gravidez inesperada manter-se-ia em casa da família Trago. Também Mercedes, filha de Frederico e Tóia, teria uma filha, Angelina, futura esposa de Venceslau e mãe do narrador.

Às crianças reserva-se carinho e protecção. Como concluía Pedro Trago, “[...] ninguém nasce mais ou menos por ser filho de casado ou de solteiro.” (p. 268). Angelina foi levada para casa de Dora quando o avô morreu e por lá ficou, sendo criada como mais

um membro da família (p. 128). A atitude generalizada de que não vale a pena chorar sobre o leite derramado permite acomodar situações aparentemente inconciliáveis. As crianças sabem que são filhos “de fora”, podem nem saber exactamente quem são os seus pais mas não são discriminadas por isso, antes são integradas numa família que as acolhe e estimadas por toda a comunidade que assume a responsabilidade colectiva pela educação dos mais novos.

A dúvida sobre a paternidade de Venceslau, um segredo que a família nunca esclareceu, não impediu que criança fosse criada no seio da família e que Dora o tratasse como neto. Apesar de Serafim não o aceitar como seu filho e de Venceslau recusar aceitar Serafim como pai, Venceslau era muito provavelmente um Trago, até porque as suas feições não deixavam margem para dúvida. Ao ser legalmente adoptado por Pedro Trago, Venceslau seria *de jure* e *de facto* integrado na família.

Será, aliás, Venceslau que assumirá os negócios da família, dada a incompetência de Serafim – mais inclinado para as bebedeiras e para contar histórias inverosímeis na taberna de Babeje – e a inapetência de Xisto, demasiado ocupado com beatices e pouco dado a coisas mundanas. Ao aceitar Venceslau, a família Trago reconhece-o como um dos seus, ao depositar nele a gestão da loja, confirma-o como capaz de garantir a sobrevivência da casa e o seu bom nome. Independentemente do grau de parentesco que os ligava (filho ou neto de Pedro Trago), Venceslau era casado com Angelina, sobrinha uterina de Dora, mulher de Pedro Trago, pelo que seriam parentes consanguíneos (caso ele fosse filho de Serafim). Dos descendentes de Pedro Trago só Venceslau tinha filhos. Reconhecido como descendente biológico dos Trago, os seus filhos eram descendentes consanguíneos tanto de Pedro Trago (pelo lado paterno) como de Dora (irmã da avó de Angelina). Assim, Venceslau revelou-se como o único que podia assegurar a continuidade do nome.

Do ponto de vista da família, é tanto na reprodução biológica quanto na reprodução social, e sobretudo nesta, que o romance de Germano Almeida nos pode elucidar. “[...] E nada parece mais natural do que a família: esta construção social arbitrária parece situar-se ao lado do natural e do universal.” (Bourdieu, 1996[1994]:96). A *Família Trago* é uma família caboverdiana de ficção mas poderia, sem qualquer reserva, ser uma família real dessa mesma sociedade. Se a verosimilhança é notória não se trata de uma questão meramente accidental.

Acompanhamos a família Trago ao lado do narrador, “ouve-se” a estória como se dissesse respeito à nossa própria família, partilha-se a intimidade, a alegria, as banalidades do quotidiano, os casamentos, as brincadeiras inocentes de criança, outras, menos inocentes, de adultos, as amarguras, a dor do luto. Percorrem-se os espaços da ilha da Boa Vista, recordam-se os locais, quase como se estivéssemos lá. Como num discurso oral a construção apoia-se na memória dos vários personagens e na memória do próprio narrador que se apoia em *flash-backs* para reconstruir os retalhos da vida. Histórias de vida cruzadas numa estória de família.

Germano Almeida traz para este romance uma representação credível de uma família na sua sociedade. “[...] Podemos sem contradição dizer ao mesmo tempo que as realidades sociais são ficções sociais sem outro fundamento que não seja o da construção social e que existem realmente, na medida em que são colectivamente reconhecidas [...]” (Bourdieu, 1996[1994]:95). O mesmo se poderá dizer de *A Família Trago*. Trata-se de um artefacto social a dois níveis: o da criação literária enquanto objecto cultural e o da construção do ideal de família, ambos passíveis de uma leitura antropológica compatível com a sociedade caboverdiana.

Bibliografia

- AA.VV. (1986[1936-1966]) *Claridade: Revista de Arte e Letras*, (Organização, coordenação, direcção e prefácio de Manuel Ferreira), 2ª Edição, Linda-a-Velha, ALAC
- ALMEIDA, Germano (1989) *O testamento do senhor Napomuceno da Silva Araújo*. Caminho: Lisboa
- ALMEIDA, Germano (1995) *Os dois irmãos*. Caminho: Lisboa
- ALMEIDA, Germano (1998) *A família Trago*. Lisboa: Caminho
- ALMEIDA, Miguel Vale de (1996) *The hegemonic male: Masculinity in a Portuguese town*, New Directions in Anthropology, Berghahn Books, Providence/Oxford
- ARCHETTI, Eduardo P. (Ed.) (1994) *Exploring the written anthropology and the multiplicity of writing*. Oslo, Scandinavian University Press
- BOURDIEU, Pierre (1996[1994]) O Espírito da Família in *Razões Práticas: Sobre a teoria da acção*. Oeiras. Celta. pp. 93-101

- DAMATTA, Roberto (1987) *A Casa & a Rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro. Editora Guanabara
- HEIDER, Karl G. (1988) The Rashomon effect: When ethnographers disagree. *American Anthropologist*. 90. pp. 73-81
- URRUTIA, Jorge (2001[2000]) *Leitura do Obscuro: Uma semiótica de África*. Lisboa: Teorema

ESTUDO DAS COLECCÖES ETNOGRÁFICAS DOS MUSEUS DE ANGOLA NUMA PERSPECTIVA HISTÓRICA E ANTROPOLÓGICA *

Manzambi Vuvu Fernando **

Introdução

As colecções etnográficas existentes nos museus de Angola suscitam hoje, grande interesse para o estudo histórico e antropológico pois elas levantam graves problemas de identificação, tendo em conta as carências que apresentam a documentação etnográfica/museográfica existente, nomeadamente, fichas de identificação, registo e outra, apesar de alguns dados morfológicos de referência existentes corresponderem à descrição e função do objecto. Esses dados limitam-se a apresentar pistas de estudo antropológico se for o caso pois que, há dados etnográficos que apresentam elementos contraditórios na identificação dos objectos quer na compreensão dos mesmos como património de um povo quer no estudo das instituições nas quais esses objectos se inserem.

Se os inventários retrospectivos revelam-se como método por excelência para a reconstituição de dados dos objectos das colecções etnográficas, no nosso caso, para completar a identificação de um objecto ou de uma colecção na documentação museográfica no museu, na maioria dos museus pouco ou quase nada se faz para fundamentar esta tarefa permanente no estudo histórico das referidas colecções. É imprescindível sistematizar o domínio histórico de estudo das colecções. Este estudo consiste, na nossa perspectiva, no

* Resumo da Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto sobre: *Estudo das Colecções Etnográficas nos Museus de Angola*, Março 2001

** Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto

conhecimento real de constituição dessas colecções, o contexto e a motivação que tiveram na base da sua constituição. Esse conhecimento da realidade histórica da constituição das colecções além de nos informar sobre a realidade e o contexto histórico no qual os objectos foram recolhidos, proporciona-nos os fundamentos que tiveram na base da criação dos referidos museus o que, nós, consideramos como premissa para o estudo antropológico das colecções nos museus.

A escolha das colecções etnográficas do Museu do Dundo como nosso tema de trabalho justifica-se pelo facto de serem as mais ricas do acervo dos museus existentes em Angola e também por serem as primeiras a serem constituídas num contexto sócio-histórico e económico da constituição de uma Companhia de Exploração Mineira, Diamang. Fundamenta também a nossa escolha o facto de que os anos 30, foram caracterizados pela implementação da política da colonização científica das colónias. Angola será o primeiro território onde vai se aplicar essa experiência. No nosso trabalho respondemos a pergunta de saber até que ponto a aquisição dos objectos e a constituição das colecções etnográficas do Museu do Dundo não teria sido condicionada pela situação colonial e a carga ideológica que sustentou o surgimento dos museus em Angola como instituição para o estudo do “Outro” através da cultura material Cokwe e dos povos vizinhos?

1. O conhecimento do “Outro” como quadro conceptual para o estudo das colecções etnográficas.

O estudo do “Outro” sustenta o nosso quadro conceptual quer para estudar a história da constituição das colecções etnográficas quer para o estudo antropológico dessas colecções. Assim, o objecto que consideramos como objecto etnográfico pela sua carga ideológica que constitui o fundamento da recolha, o de conhecer “Outro” é antes de tudo um bem da comunidade. Mas tal como acontece quando se trata de qualquer documento etnográfico, o conteúdo do objecto da cultura material de uma comunidade acede a estatuto de objecto etnográfico através da interpretação que o antropólogo ou museólogo faz, utilizando-o como índice, quer dizer torná-lo ao mesmo tempo “inteligível” e “significativo”, na expressão de G. Lenclud (1991: 475) pela pergunta que lhe for colocada. Esta refle-

xão só é válida, se soubermos interrogar o objecto pois a situação de confronto a nível do museu entre o investigador e o objecto do museu pode levantar questões. A esse propósito Ana Vitart-Fardoulis (1986:9) procurou analisar a parte aleatória do diálogo que se pode estabelecer entre os dois, questões de identificação e metodológico, procurando realizar uma abordagem metodológica e, através das dificuldades encontradas e dos problemas levantados procurou delimitar a representatividade do objecto do museu. Em procedimento levou a autora a reconhecer que o referido objecto só oferece uma infinita parte da sua mensagem. Ele é sujeito a várias interpretações perante o nosso olhar, "o olhar exterior." Assim, se a pergunta que se coloca de "comment faire parler une collection ethnographique" sistematiza todo trabalho sobre o estudo das colecções nos museus de Angola, o seu conhecimento histórico fundamenta esse estudo.

De facto a nossa pretensão neste trabalho não é de abordar a problemática para o conhecimento do "Outro", quando sabemos que ela constitui já um campo fundamental da pesquisa da questão epistemológica de antropologia nestes dois decénios¹. No nosso entender, a questão é desenvolver essa problemática e apreender os elementos que fundamentam o estudo das colecções etnográficas nos museus de Angola numa perspectiva histórica e antropológica. De notar que, durante muito tempo, a antropologia identificou-se com o seu primeiro objecto de estudo que incide sobre as "sociedades primitivas." Este objecto de estudo está associado ao inventário aturado de usos, costumes e dos objectos provenientes de povos "exóticos." para o estudo do "Outro". O "exótico" constitui, até aos momentos mais recentes, o objecto empírico e a construção intelectuais de antropologia. Neste conformidade, as sociedades tradicionais vistas do "exterior" estão na base da prática antropológica que obriga o antropólogo, com o seu "olhar exterior", ir a "descoberta do outro," o seu objecto de estudo. Com esse método, o investigador transporta na sua imaginação um olhar que, pensa-se garantir a objectividade pois que ele sai do seu universo mental para abraçar o "Outro".

M. Kilani (1992), ao abordar o conceito do Outro como objecto de estudo antropológico, revela que toda a reflexão nas ciências do homem está ligada à evolução das ideias e da mentalidade no inte-

¹ Podemos citar os trabalhos de: F. Affergan (1987, 1991), M. Kilani (1992,a, 1992b, 1994, 1995), J. Clifford (1996), V. Segalen (1978), M. Augé (1997).

rior da sociedade onde ela nasceu. Em África, o homem nascido no seu universo próprio, por razões históricas, foi submetido no século passado ao processo da colonização europeia. Apesar da sua resistência contra esse flagelo, a colonização procurou decidir o seu destino (KILANI 1992: 22). Esta reflexão está ligada à posição unilateral e às relações de dominação que caracterizaram a história das relações entre a Europa e as sociedades africanas. Tratando-se do continente africano e de Angola, neste caso, pergunta-se saber se a antropologia e conseqüentemente as colecções constituídas que tiveram na origem da criação dos museus não teriam nascidas desta relação de dominação? O estatuto do “Outro” foi sempre considerado num contexto de relação de dominação-subordenação. Essa relação vai dominar a investigação etnográfica em Angola a partir de 1911.

2. A abordagem histórica do estudo das colecções etnográficas nos museus de Angola

O estudo histórico do nosso trabalho refere-se a três fases. A primeira, situa-se nos anos compreendidos entre 1911 a 1925, época em que José Mendes Ribeiro de Matos², Governador Geral de Angola, pretendeu introduzir uma “Colonização Científica” no território de Angola. Norton de Matos concebeu os instrumentos normativos para as actividades científicas e que tiveram como consequência o surgimento das instituições científicas no domínio das ciências sociais com grandes incidências na criação dos museus. A segunda fase situa-se entre 1925 a 1960, e, é aquela em que se incrementou a criação dos museus como instituições científicas com o objectivo fundamental de conhecer o homem angolano e a sua cultura para melhor colonizá-lo. Segundo J. De Pina-Cabral (1991: 592-4), já nos anos cinquenta, as tentativas de modernização do sistema colonial e a influência exercida pela Antropologia Cultural da escola americana em Portugal com A.J. Dias deram lugar a uma “etnografia exótica” que se pode testemunhar no caso de Angola nos trabalhos de C. Estermann. Essas duas fases são fundamentais para compreender a terceira fase. A terceira fase é a depois dos anos 70, período

² BOLETIM OFFICIAL DE ANGOLA, nº .8, 24 de Fevereiro de 1912, pp. 125-126; nº .16, de 19 de Abril de 1913, p. 267.

em que a nova geração de antropólogos e africanistas procurou objectivar o conhecimento antropológico para o estudo das sociedades angolanas.

Nos anos 50 e 60, a antropologia ao serviço da colonização era um dos fundamentos do objecto de estudo científico nas colónias portuguesas e, de uma maneira geral, reflectia o que está hoje na base da problemática epistemológica do discurso antropológico, o “Outro”. Ora, os objectos das colecções etnográficas que estiveram na base da constituição das teorias do saber antropológico estagnaram nos museus e, na maioria dos casos, esses objectos serviram mais para apreciar a grande capacidade da criação artística do homem africano. Em Angola, as colecções nos museus servem para melhor conhecer o angolano e como instrumento de apoio à colonização (HENRIQUES 1997: 67). Hoje, os museus e as suas colecções não se afastam dessa linha de pensamento, pois as colecções e as suas exposições limitam o acervo dos museus ao estudo do passado e do “Outro.” Esse discurso sobre o “Outro” através das colecções etnográficas nos museus perpetua-se, ainda hoje, particularmente nos museus de Angola, procurando orientar o “Outro” num discurso da reafirmação da identidade cultural, apesar do “Outro” ser questionado e constituir já uma problemática epistemológica de antropologia.

2. 1. Surgimento das instituições museológicas em Angola.

Não se pode pretender estudar as instituições museológicas em Angola sem referenciar a situação das colecções africanas nos museus em Portugal e, sobretudo, a filosofia que norteou o interesse e o tratamento dado às colecções das então províncias do ultramar em África. A história revela-nos que o movimento de recolha dos objectos da cultura material africana e a constituição das colecções em Portugal foi um dos mais antigos da Europa pois foi Portugal, uma das primeiras potências colonizadoras que teve contacto com a parte subsariana de África. Podemos dizer que desde o fim do século XV, foram acumuladas preciosidades e curiosidades como tesouros trazidos dos territórios considerados “exóticos”. Do Reino do Congo, por exemplo, em 1486, marfins trabalhados foram levados para Portugal por enviados do Diogo Cão como oferta ao rei Dom Manuel I (OLIVEIRA 1971:23). É possível que muitos objectos obtidos pelos portugueses logo nas suas primeiras viagens em África, tivessem chegado a Lisboa e sido guardados nas colecções

privadas como curiosidades e mais tarde, oferecidos ao monarca português e aos museus. Contudo, só no século XIX, esses objectos vão suscitar o interesse e merecer a atenção dos museus de Portugal. Nas colónias, esse interesse só vai surgir no início do século XX, e em Angola, com o incremento da política da Colonização Científica, é o primeiro território onde a primeira experiência vai ser implementada.

2. 2. Museus etnográficos em Portugal e a antropologia exótica entre 1885 a 1893.

Consideramos o ano 1885, como o marco histórico para o período de incremento do surgimento das colecções etnográficas nos museus em Portugal. Foi o ano em que se conclui a partilha, em termo teórico, do Continente Africano por parte das grandes potências europeias e a partir da qual se suscitou grande interesse para a exploração de África. No domínio da Cultura, objectos de grande valor cultural vão aparecer na Europa, nas colecções privadas e nos museus. Marie-Louise Bastin, identifica alguns desses objectos em muitos museus, objectos que foram levado por “exploradores”, missionários religiosos, chefes militares durante as campanhas de ocupação de territórios. Isto é até 1889.³ O Museu da Sociedade de Geografia possui valiosos objectos provenientes das campanhas de exploração, de conquista e das campanhas da ocupação efectiva do território angolano. Na sua maioria são objectos que se encontram nas colecções desse Museu cujo estudo da sua história e a sua exploração merece a devida atenção para o desenvolvimento científico.

Contextualizando a situação das colecções etnográficas provenientes de África nos museus de Portugal não podemos separá-la da história da própria evolução desses museus. Em 1880, em Lisboa, o Museu Colonial, transformado em Museu Colonial do Ministério da Marinha e do Ultramar preocupou-se de juntar tudo o acervo proveniente de África portuguesa para criar o Museu Etnográfico Português. Isto é em 1893. Para o distinguir do Museu da Sociedade de Geografia foi designado por Museu Etnológico Português. A distinção não só é nominal mas sobretudo conceptual tendo em conta o conceito das ciências etnológicas vigente na altura em Portugal (OLIVEIRA 1971: 23).

³ BASTIN, M-L., 1978, *Statuettes Tshokwe du héros civilisateur "Tshibinda Ilunga"*, Arnouville, Arts d' Afrique Noire. Tivemos em conta algumas datas.

No Museu será admitida, além do acervo da antropologia física, o acervo da etnologia continental e insular. Uma secção de Etnologia Ultramarina será criada para fins comparativos e para “por diante dos olhos que visitam a secção pré-histórica, exemplares etnográficos dos selvagens que ajudam a entender o modo de viver e a arte dos homens primitivos bem como o uso de instrumento e outros artefactos pré-históricos...”(OLIVEIRA 1971: 23). O caso do Museu Etnográfico Português como tanto outros museus na Europa, não foge à regra pois vão procurar constituir o acervo da secção de Etnologia Ultramarina em objecto de estudo para conhecer o “colonizado”.

Muito antes desse período da constituição das colecções e da criação dos museus ultramarinos, foram orientadas instruções nas colónias para a recolha da informação etnográfica. Infelizmente, esse trabalho não deu os resultados esperados pois poucos foram os administradores que responderam ao questionário concebido para constituir o quadro antropológico que permitisse o conhecimento do “Outro”. A ausência de uma escola antropológica portuguesa no domínio do social e do cultural, na altura, agravou a situação dos estudos das colecções etnográficas recolhidas nas colónias e que se vão estagnar nos museus para melhor apreciar o “primitivo”.

No início do século XX, a situação colonial vai legitimar o objecto de estudo antropológico e as sociedades coloniais vão ser objecto de intervenção no quadro de uma política colonial que dá prioridade a uma ocupação científica do Ultramar como acima nos referimos. Em 1935, o Professor Catedrático Armando Gonçalves Pereira da Universidade Técnica de Lisboa, aquando da sua conferência sobre a “Ocupação Científica do Ultramar”, realizada no Instituto Superior de Ciências Económicas e Financeiras por ocasião da inauguração da “Sala de Economia Colonial Portuguesa”, procurou mostrar o atraso do Estado português nesse domínio em relação à França, Inglaterra e à Holanda. Esses já tinham criado institutos coloniais para imprimir o carácter científico da colonização nos territórios ocupados (PEREIRA 1935: 19). Armando Pereira considera a ocupação científica do Ultramar como uma das questões fundamentais da colonização e dos órgãos consultivos junto ao Ministério das Colónias. Para Armando Pereira, não basta conhecer o meio físico, vegetal e animal das colónias mas é indispensável ocupar-se do elemento essencial de toda a colonização que é o “indígena”, pois ele é o garante do conhecimento etnológico, linguístico, de uso e costumes (PEREIRA 1935: 26).

Reagindo num colóquio realizado na Junta de Investigação Coloniais em 1949, quando Orlando Ribeiro, conferencista falava do carácter desinteressado da investigação, quer na metrópole quer nas colónias, na sua abordagem sobre os problemas da investigação científica colonial, o Professor Doutor Marcelo Caetano interveio da seguinte maneira:

“A investigação na metrópole pode viver no plano puramente desinteressado das Academias ou das Universidades mas em África não são só as Academias e não só as Universidades que estão em causa... a ocupação científica do Ultramar representa para um país colonial uma obrigação. Representa de outro lado uma conveniência, que é a de firmar títulos de soberania... os nossos títulos de soberania têm que ser reforçados pela ocupação científica (RIBEIRO 1950: 17).

Segundo Marcelo Caetano, a investigação científica colonial deve ser considerada sendo um objectivo político de primeira grandeza a atingir pelo Estado. É neste conformidade que o Ministério das Colónias estava directamente interessado nela porque se trata de uma preocupação de primeiro plano (RIBEIRO 1950:17). A reacção de Marcelo Caetano justifica bem a posição da política colonial da época na sistematização dos métodos de uma colonização que se pretendia científica. Esse fundamento de uma política da ocupação científica das colónias vai orientar a governação dos territórios ora ocupados. Angola, território rico, será a primeira a ser submetida a essa experiência.

Apesar da prática científica ter coincidido ao mesmo tempo com a prática social procurando aplicar os seus métodos para dar uma visão humanista da colonização, na verdade, esses métodos foram aplicados para melhor colonizar. Significa dizer que, se as informações recolhidas não deram (se tomamos o exemplo de antropologia social e cultural), um quadro científico da pesquisa antropológica, o certo é que essas informações foram exploradas pelo menos para os trabalhos práticos de conhecimento do “Outro.”

Segundo Isabel Castro Henriques (1997: 67), essas informações serviram muitas vezes, de apoio aos comerciantes que se deslocavam para Angola, para não encontrarem obstáculos no seu avanço no terreno durante as suas actividades comerciais. Esses comerciantes deveriam dispor das informações fiáveis relativas quer às técnicas comerciais quer às estruturas políticas, sociais e religiosas e, sobretudo, as que se relacionavam com o conhecimento do homem

a contactar nas zonas de actividade. A pretensão de um trabalho científico a ser empregue no processo da ocupação colonial de territórios, é o resultado da pressão exercida pela Sociedade da Geografia de Lisboa no fim do século XIX, junto do Estado português para assumir uma política colonial bem definida para uma reflexão sistemática consagrada às “questões coloniais.” É essa a estratégia que teve como objectivo introduzir maior racionalidade na política colonial de modo a garantir os interesses portugueses em África, e consistia no estudo, na discussão, no ensino, nas investigações e nas explorações geográficas nos seus diferentes ramos, princípios, relações, descobertas, progressos e aplicações (HENRIQUES 1997: 59). Quer na monarquia bem como na proclamação da República, o conhecimento antropológico foi empregue ao serviço da colonização no aperfeiçoamento de uma política de melhor colonizar os novos territórios conquistados.

Qual foi a situação de Angola nesta época em relação à aplicação de ciências sociais na política colonial? Quais os instrumentos normativos que foram concebidos para alcançar os objectivos a traçar e qual foi a implicação histórica e cultural do Museu do Dundo nesta política da ocupação científica?

2.3. Instrumentos normativos do surgimento das instituições museológicas em Angola.

Angola, sendo o território mais rico das colónias portuguesas em África, foi o primeiro a ser submetido à experiência de uma colonização que se pretendia científica. Norteadado pelas ideias da ocupação científica do Ultramar, o processo da colonização científica foi introduzido e consolidado com a primeira administração do governo de José Mendes Ribeiro Norton de Matos (1912-1915) pois, foi nesta altura que se estabeleceu um programa de investigação para o conhecimento das populações de Angola. O plano do Alto-Comissário e Governador Geral de Angola, na altura, serviu para racionalizar o trabalho da administração na colónia. Este período foi considerado como período da organização da investigação concebendo e decretando leis que foram regulamentando a actividade.

É nesta conformidade que são elaborados os instrumentos normativos do surgimento e da consequente organização da actividade científica em Angola. Assim, em 1912, Manuel Maria Coelho então Governador Geral de Angola, no seu decreto nº 215, promulgado

em 23 de Fevereiro e publicado em 24 de Fevereiro desse mesmo ano, ordena aos administradores de Concelho, capitães-mores, residentes, administradores de Circunscrições e chefes de postos, depois de ouvir os chefes indígenas, missionários, pessoal subordinado e as ilustradas da região, que respondam ao questionário etnográfico que foi publicado no boletim oficial.⁴

Proseguiu concebendo os instrumentos legais para uma colonização racional que se fundamenta no conhecimento das populações indígenas, o Governador Geral de Angola José Mendes Ribeiro Norton de Matos no seu despacho nº 372, do Boletim Oficial nº 16 de 17 de Abril de 1913, publicado a 19 de Abril de 1913, determina as disposições que vigoraram como provisórias até que se transforme em lei a proposta do Governo Geral para a criação de uma Secretaria dos Negócios Indígenas junto da qual se estabeleça, definitivamente, o Serviço Permanente de Reconhecimentos e Explorações Científicas que digam, principalmente, respeito às instituições, usos e costumes e vidas dos indígenas, suas características etnográficas e outros.⁵ Nessas disposições são tratados os assuntos relacionados com a codificação dos usos e costumes indígenas, aproveitamento das instituições indígenas e os serviços de reconhecimentos e explorações científicas que tinham em vista, principalmente o estudo das instituições, usos e costumes indígenas, o cadastro etnográfico dos indígenas da Província e a resposta aos questionários etnográficos a ser solicitada pelo serviço competente.

Os serviços a que se refere a portaria nº 372, de 17 de Abril de 1913, vão incentivar os trabalhos etnográficos, entre os quais a recolha de objectos da cultura material e espiritual das populações, e são os instrumentos de suporte da colonização científica que se pretendia no território. É nesta ocasião que Ferreira Diniz (1918), responsável do Serviço dos Negócios Indígenas, redige a sua monografia sobre "As populações de Angola."⁶ Apesar não ter cunho científico o trabalho satisfaz pelo menos o programa da política da época e afectou o processo de investigação do ponto de vista ideológico e metodológico.

⁴ BOLETIM OFFICIAL DE ANGOLA, nº 8, de 24 de Fevereiro de 1912, pp. 125-126.

⁵ BOLETIM OFFICIAL DE ANGOLA, nº 16, de 17 de Abril de 1913, pp. 266-267.

⁶ DINIZ, J.O.F., 1918, *Populações de Angola*, Coimbra.

Esse trabalho faz o inventário e a descrição dos vários povos de Angola e apresenta uma das tentativas da repartição das populações em grupos etnolinguísticos. O mesmo trabalho faz o estudo etnográfico que o autor considera como um estudo da comparação das populações indígenas, para procurar deduzir ao mesmo tempo os princípios de legislação e administração que, mais adequadamente, se deverão estabelecer para as mesmas populações. O projecto sobre o Registo do Estado Civil dos indígenas, o Recenseamento da população, o Direito da Petição por escrito, a Organização Política Indígena, o Trabalho Indígena e outros projectos são orientados pela experiência colhida e reflectia os resultados dos trabalhos etnográficos. O trabalho da ocupação científica do Ultramar reflectia-se também na intensificação do trabalho etnográfico; no território. Podemos citar entre outras monografias de Diniz ,F., a “Missão Civilizadora do Estado Angolana”, a “Etnografia dos Povos de Angola, as populações Indígenas de Angola” e ainda muitas informações que se encontram nos relatórios do então Serviços dos Negócios Indígenas, campo que ainda hoje pode ser frutuoso para os investigadores.

A data de 5 de Março de 1912, marca o momento histórico da museologia em Angola quando Norton de Matos, Governador Geral de Angola, promulga o decreto nº 266 de 5 de Março, no qual se decide criar o Museu Etnográfico de Angola e do Congo. Este Museu segundo o decreto, permite, ao estudioso, ao recém chegado a Angola, ao homem de negócios e funcionário colonial, pretender a conhecer “o tipo de populações semi-civilizadas” cujos traços eram considerados tão curiosos e ainda mal estudados.⁷

Esse é o fundamento dos instrumentos jurídicos acima referidos e que marcou a actividade científica no domínio de antropologia e o conseqüente movimento museológico nascente em Angola. O espírito dessas leis vai determinar a filosofia que vai nortear as instituições a ser criadas em Angola em relação ao estudo das colecções etnográficas recolhidas para o conhecimento do “Outro” que é o colonizado. Não será fácil a concretização do trabalho científico para o conhecimento do “Outro” tendo em conta a ausência da tra-

⁷ HENRIQUES, I.C., 1997, op. cit., p.67. Este decreto foi publicado no Boletim oficial de Angola, nº 10 de 9 de Março de 1912, p. 143. Esta referência permite-nos discernir a data de promulgação do decreto e a data da sua publicação no Boletim oficial de Angola

dição de uma Escola da Antropologia Social e Cultural em Portugal. Alias, o I Congresso Nacional de Antropologia Colonial realizado durante a I Exposição Colonial do Porto em 1934, apesar da tónica de estudo do “Outro” dominar o tema aí tratado, a maioria dos especialistas eram os da antropologia física. A introdução de Antropologia Social e Cultural recomendada na formação dos funcionários de administração e dos missionários só se limitaria, além da descrição das populações, à recolha dos materiais etnográficos, a bem servir a administração, a permitir o controlo das populações pelo Estado e a levar a cabo a “obra civilizadora” dos portugueses em África.⁸

Pensamos ser este o contexto no qual vão surgir os museus em Angola e em particular o do Dundu que é o tema da nossa reflexão numa perspectiva histórica. Assim, o Museu de Angola em Luanda (1938), o Museu Etnográfico e de Arte indígena do Congo português (1957), os museus da Huila (1956), Nova-Lisboa (Huambo) (1957), Lobito e Kabinda, foram criados e fundamentaram a sua filosofia no processo de uma colonização científica orientados pelos instrumentos juridico-políticos acima referenciados.

Se o decreto de 5 de Março de 1912, foi o instrumento legal que impulsionou a criação dos museus em Angola, a materialização desse decreto aconteceu mais tarde em 1938, com a criação do Museu de Angola. Entretanto, já em 1936, no extremo Nordeste de Angola, no Distrito da Lunda, concelho de Portugalia (Citatu) na localidade de Dundu, sede administrativa da Diamang, foi criado o primeiro Museu no território angolano pertença dessa Companhia designado por Museu do Dundu. Este museu privado, polivalente e regional, com especialidades de biologia, arqueologia e história mereceu uma atenção especial tendo em conta as suas ricas e diversificadas colecções etnográficas.

2.4. Colecções etnográficas e o museu do Dundu

A constituição das colecções etnográficas do Museu do Dundu deve-se ao empenho do Sr. José Redinha que a convite do Eng^o. Henrique Quirino da Fonseca então Director Geral da Diamang, aceitou assumir a complexa tarefa de assegurar a edificação desse empreendimento. À José Redinha foi incumbida a principal tarefa de

⁸ HENRIQUES, L.C., 1997, citando Moutinho (1980:59-61).

constituir uma colecção de objectos de boa qualidade e que ele teria iniciado a actividade com a sua colecção particular antes de 1936.⁹

Os arquivos do Museu do Dundu indicam que os objectos que construiriam as primeiras colecções foram recolhidos nos primeiros anos nas áreas mais próximas do Dundu. Contudo, logo em 1937, foi organizada a primeira campanha de recolha designada "Expedição de Kamaxilo". Em 1939, uma nova expedição realiza-se na zona de Alto Zambeze. As duas expedições reúnem um importante acervo que começa a dar forma e orientação etnográfica ao acervo do Museu. O relatório da segunda expedição foi publicado em dois volumes nas publicações culturais da Diamang. Entretanto, nas proximidades do Dundu foi se recolhendo mais quantidades de objectos que foram recebidos junto das populações. Os documentos consultados no Museu não se referem ao modo de aquisição na sua maioria além das ofertas ocasionais feitas pelos "sobas", chefes tradicionais quando são visitados ou quando esses, são convidados para visitar o Museu e a Aldeia Museu.

O relatório anual de 1943, refere-se a 374 objectos adquiridos durante o ano, "... figurando entre eles uma série razoável de esculturas, alguns regulares e de boa madeira. Nos relatórios mensais e anuais do Museu reserva-se a secção de etnografia para as actividades museológicas indicando sempre o número de objectos adquiridos. Nos critérios de avaliação desses objectos é comum utilizar os qualificativos tais como: esculturas "razoáveis", de "boa madeira", de "algum mérito", ou outras para seleccionar as peças considerados como de valor museológico. No relatório mensal do mês de Fevereiro de 1949, Mário Fontinha assinala que nos objectos de arte indígena existentes no Museu encontram-se objectos de "real valor", atendendo a rudimentar indústria de que dispõem os seus autores e o primitivismo em que se encontram.¹⁰ Segundo apreciação do Museu, inicialmente as peças valeriam somente pela utilidade, depois estabelecer o critério de confronto entre as peças da mesma função diferenciando as mais úteis das menos úteis e notando os defeitos, pela natural tendência de aperfeiçoamento, donde resultam finalmente algumas peças que se consideram de "grande valor".¹¹

⁹ MUSEU ANTROPOLÓGICO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA, 1995, op. cit., p.12.

¹⁰ MUSEU DO DUNDU, Relatório de mês de Fevereiro de 1949, Dundu, Lunda, Angola, p.5

¹¹ Idem.

O critério de selecção das peças não é determinado pelos nativos mas sim pelo conservador do Museu ou seus colaboradores. Assim, os objectos recolhidos e que entravam no Museu, obedeciam à apreciação do especialista para constar ou não nas colecções. Segundo informam os relatórios, muitos desses objectos que não respondiam aos critérios da selecção eram postos de lado para oferta. Um outro modo de aquisição que era tido em conta para o Museu, era a produção artística dos escultores do Museu. Nos anos 40 e 50, nas campanhas de recolha organizadas pelo Museu nos arredores do Dundu e nas localidades mas próximas constatou-se ao longo de anos uma carência em objectos culturais, sobretudo, esculturas, razão pela qual o Museu concentrou os que se consideravam melhores artistas para serem enquadrados no incremento da produção artística. Os objectos produzidos tinham como objectivo, garantir e perpetuar os “padrões” artísticos da escultura cokwe. Os melhores artistas eram identificados com símbolo que representavam a “patente” da autoria da sua obra. Lamenta-se a intervenção dos conservadores do Museu e outros colaboradores naquilo que se chamou de «aperfeiçoamento no enquadramento técnico da linha estilística do talento dos escultores» e que se considera a submissão e desfasamento da criatividade dos escultores nativos. Uma parte dessa produção era depositada no Museu e hoje, constata-se que essa produção integra as colecções etnográficas. Numa das passagens do relatório anual de 1957, José Redinha elogia a produção dos escultores de madeira, que continuam a apresentar trabalhos de interesse como sempre acontecia. Para o Museu esse enquadramento técnico era para manter o mais puro possível a “arte tribal”. As “peças perfeitas” entravam na colecções dos escultores chamados modernos independente das colecções do Museu. Uma parte dessas peças segundo o relatório eram entregue a Direcção Geral na Lunda e outra enviada para Lisboa, à Sede.

Entre 1959 e 1960, foram executadas 263 peças, das quais 120 foram oferecidas e 143 depositadas nas reservas. Significa dizer que objectos da escultura executados por escultores do Museu integraram as colecções no processo da constituição das colecções do Museu.. O incremento do trabalho de escultura na perspectiva do Museu evolui tanto que em 1961, sobre 151 peças executadas, 148 foram consideradas de “considerável mérito artístico” e apenas 4 foram rejeitados. Durante o nosso trabalho de investigação encontramos nas colecções, peças com patentes dos escultores do Museu tais como: Mwangelenge, Karinyiki, Mwaconji. Tivemos a oportuni-

dade de trabalhar com os dois primeiros no Museu do Dundo, nos anos 80 e que conseguimos comprovar os efeitos do enquadramento técnico ao qual foram submetidos. Na maioria dos casos, esses escultores já não tinham capacidade de criatividade nas suas obras e só se limitavam a reproduzir os objectos de padrões artísticos de esculturas que lhes foram impostos.

Essa maneira de aperfeiçoamento do trabalho artístico na oficina do Museu levou o Administrador Director Sr Dr. Júlio de Vilhena, a constituir um “lote” de objectos do que se considerou arte moderna com objectos designados padrões. Isto levava os escultores a trabalhar na linha artística dos “padrões” para ter o mérito, o que implicava já uma tendência de degenerescência da arte cokwe. Pensamos ser neste contexto que o Administrador-Delegado da Companhia tenha recomendado a deixar os artistas trabalhar em regime livre para que os seus “padrões tradicionais” de arte cokwe não sofressem brusca distorções. Até aí, pelo menos, 300 trabalhos tinham sido executados como reza a lista inclusa no relatório de 1963. Apesar do Museu pensar trabalhar na preservação da arte tribal cokwe como o designava, foi se constatando que a arte cokwe começava de ressentir os efeitos de uma destribalização e industrialização acelerada. Contudo, a arte cokwe conseguiu resistir a esse processo. Alias o relatório de 1963, considera que o grupo de artistas cokwe do Museu conseguiu impor-se pelas características “tribais” que ainda conserva. Quer dizer apesar do trabalho que podemos considerar alienatório o povo cokwe conseguiu reafirmar a sua identidade na sua produção cultural. No concernente à recolha das colecções etnográficas, essa actividade constitui a tarefa principal do Museu e a sua razão de ser como acima nos referimos pelo que, dia após dia, as colecções foram engrandecidas de modo que se contava já em 1974, com 13.216 peças, das quais: 11.986 da colecção regional, 1.150 da colecção “Dr Hermann Baumann” e 971 de uma colecção africana. Mas qual foi o impacto do Museu do Dundo em relação as comunidades cokwe?

3. Museu do Dundo e o fundamento do estudo do “Outro” através das suas colecções.

Procuramos estabelecer a relação que existiu entre o Museu do Dundo e as comunidades no momento do surgimento dessa institui-

ção. Como é que a população reagiu perante essa instituição e perante o seu património que aí foi depositado?

Para uma melhor compreensão do contexto da constituição das colecções do Museu do Dundu temos que analisar o conceito do museu para as populações nativas e algumas reacções que foram registadas nos anos 40, logo depois da instalação do Museu baseando-se em situações que foram vividas na altura, tal que nos reporta o relatório do mês de Dezembro de 1945. Tratando-se de movimento indígena no Museu do referido mês de Dezembro, entre os visitantes contou-se com um “sobeta” que, ao visitar o Museu e chegado à sala dos “muquiches”(mikixi), interrompeu a visita e saiu do edifício. O sujeito, assustado, disse que ia passar muitas noites a pensar no que viu. Antes deste ano em 1940, um *muluba*, nativo da etnia Luba, do Congo-Belga hoje República Democrática do Congo, que visitou o Museu, ao entrar na sala dos *mikixi* desatou em correria para o exterior. Quando descia a escada para o pátio, encontrou a meio dela um servente que vinha subindo. Decerto lhe pareceu *mukixi* também, porque o assustado homem galgou o para-peito, continuando a fuga. Até não o tornamos a ver, refere o Conservador signatário do relatório.

Entre outras situações contadas revela-nos também o relatório que “certa noite, uma sentinela da Concessão de Diamang que se encontrava na antiga *cota*, espécie de palhota, do pátio do Museu, onde fazia guarda durante a noite, julgou ouvir “grande conversas dentro do edifício”. Largou do seu posto e foi chamar um colega, que fazia serviço próximo, para o ajudar a aguentar o posto e o susto. Lá ficaram algum tempo até que o mais valente adormeceu. O outro, a certa altura, ouviu chamar por ele dentro do Museu e não esperou mais, deitou mão à esteira gritando ao que dormia!...Aí vão os dois, a hora morta da noite numa competição de velocidade, pela avenida que desce para os armazéns e só lá é que pararam para tomar fôlego e assentarem nas razões que os levaram a fugir.”¹² Essas, bem como outras cenas verídicas não só criaram um ambiente de mal-estar pela Diamang, no início, em certos meios das comunidades na área da Lunda, por ter instalado uma instituição que, aparentemente, servia as populações mas também, mistificou o Museu do Dundu com várias lendas à sua volta.

¹² MUSEU DO DUNDU, Relatório mensal de mês de Dezembro de 1945.(diversos), Dundu, Lunda, Angola.

A instituição instalada como museu com as suas colecções tinha um outro olhar perante os detentores dessas colecções que é o seu património. Possivelmente o museu foi considerado como um verdadeiro local dos espíritos e místico.

Desses factos, interrogamo-nos sobre da existência ou não das instituições museais ou correspondentes antes do aparecimento dos museus na forma como são hoje concebidos. Anne Gaugue na sua obra: *Les états africains et leurs musées...* (1997)¹³ ao tratar do objecto africano no seu contexto de origem refere-se às afirmações de muitos dos autores ao considerar os lugares sagrados ou tradicionais de conservação de relíquias e outros objectos semelhantes de museus antes da colonização. Para esses autores, esses lugares são tentativas museológicas para a preservação dos objectos de valor e de recato para ser exibidos em momentos especiais. As colecções dos reis africanos cuidadosamente conservadas sem que elas sejam visitadas pelo público não foram outras coisas senão museus. As casas de “feitiços” ou as das mascaras conservadas nas instituições rituais e tradicionais preparadas para o efeito justifica a categoria de museu. Contudo, comparando essas instituições tradicionais a museus, A. Gaugue argumenta apoiando a posição de A. Konaré que o fundamento ritual limitava o acesso do público a essas instituições. Os objectos eram conservados para os ritos ou para o poder e a vida do objecto não era conhecida e era limitada dado que no fim da cerimónia o objecto era queimado ou abandonado na maioria dos casos. Assim, encontramos hoje em muitos museus objectos dessacralizados.

É na base desses objectos que surgem os museus e a constituição das colecções etnográficas em África e em Angola em particular e que a função dos objectos nos museus é reconstituída pelo etnógrafo para exemplificar o que foi a instituição de toda uma vida de um povo. Logo, cria-se a situação difícil que fundamenta o conceito mesmo de um objecto etnográfico. Se o objecto do museu é aquele objecto dessacralizado tal como se refere A. Gaugue, então o objecto do museu ou as colecções nos museus contém objectos passivos, mudo e desinteressado perante o olhar externo e sujeito a qualquer tipo de interpretação e perante o público é uma reconstituição do passado. Esse facto, justifica para nós a diferença existente entre as

¹³ GAUGUE. A., 1997, *Les états africains et leurs musées. La mise en scène de la nation*, Paris. éd. L'Harmattan, pp. 102-103.

instituições de conservação de bens sagrados de comunidades por exemplo e as instituições museais.

Para nós, temos uma abordagem diferente a de A. Gaugue. Não será questão de nos interrogamos sobre o conceito do museu em relação às instituições de conservação de bens rituais de comunidades mas sim, como foi visto o aparecimento dos museus em relação às instituições do género existentes nas sociedades africanas. Como é que o conceito nativo do museu conseguiu ou não, influenciar a visão actual das colecções nos museus a ponto de questioná-la. Esta reflexão se encontram bem expressa no fórum realizado pelo ICOM, e que reuniu os profissionais dos museus africanos do mundo e não só, no Gana, Togo e Bénin em 1991, sob tema "Quels musées pour l' Afrique, le Patrimoine en Devenir". Esse colóquio debruçou-se sobre a situação dos museus em África, recomendou as grandes linhas de acção para a contribuição dos museus africanos no processo do desenvolvimento endógena de África e a sua contribuição no processo do desenvolvimento da ciência e humanidade. Esse colóquio questionou o conceito de museu no contexto africano tendo em conta entre outros problemas a actividade científica relacionada ao estudo das colecções nos museus. Isto é num "olhar do interior." Na literatura etnográfica existente sobre Angola e nos trabalhos realizados sobre os museus em Angola não tivemos acesso a qualquer tipo de trabalhos que faz referência sobre o assunto. E se existe algo neste sentido deve-se limitar a simples referências nos estudos etnográficos. Nos nossos trabalhos de investigação na zona da Lunda e junto do Museu do Dundu encontramos pela primeira vez, a designação de "*Mutenji*" nos relatórios do Museu do Dundu.

No relatório de 1943, essa designação é dada a Xá Kamanda , antigo chefe de uma sanzala (aldeia) cokwe e que foi indicado "Soba-guarda" no Museu do Dundu. Xá Kamanda tinha ao seu cargo a tarefa de receber os sobas, visitantes e artistas indígenas que visitavam o Museu e a Aldeia Museu e, era guardião do Museu. Segundo o relatório anual de 1943, do Museu do Dundu, o soba, ora indicado, favoreceu a manutenção do "clima" apropriado aos trabalhos do Museu e ao longo do tempo as populações baptizaram-no por *Mwata wa Mutenji* que significa o "Soba do Museu". Ele participou de uma forma activa na identificação de muitos dos objectos do Museu. Então qual é o significado de "*Mutenji*"

Segundo um dos nossos entrevistados em 1999, senhor Muacimbawu de 58 anos que trabalhou no Museu do Dundu desde

1954, e é hoje reformado, *Mu-tenji*, plural *Mi-tenji* é um sítio onde se guarda as máscaras que as comunidades utilizam nas cerimónias. As mulheres e os não iniciados não devem visitar o *Mutenji*. O *Mutenji* é uma casota construída no capim, nos arredores da aldeia e que está sob controlo do chefe da aldeia. Para o velho Kaliangu, com cerca de 90 anos de idade e um dos primeiros trabalhadores do Museu do Dundu desde 1936, e escultor da oficina do Museu explica-nos que *Mutenji* é o sítio onde se guarda as máscaras na tradição cokwe. Segundo Mwata Kaliangu, esse sítio não deve ser confundido com o sítio onde se conserva as relíquias da família ou do clã denominado pelo *Phazu*. M. Fontinha (1983: 254), identifica o *Phazu* como desenho que representa um labirinto. É um lugar reservado na floresta onde se praticava torturas, sacrifícios de animais e tinha lugar de ritos e prática de “feitçaria”. O Padre A. Barbosa no seu dicionário designa *Mutenji* por *Mu-teja*, plural *Mi-teja* e explica o seguinte: é o lugar ou casa reservada onde se confeccionam e guarda as vestimentas dos “dançarinos-mascarados” e onde eles se vestem. Esse lugar é vedado aos incircuncisados e às mulheres.

Para nós, pensamos ser uma mesma designação que se exprime em duas variantes da língua cokwe. Isto explica-se pelo Padre A. Barbosa ter realizado as suas investigações na zona de Moxiko, onde esteve durante muito tempo como Missionário e teria sido influenciado pela variante cokwe de Moxiko. Segundo o mesmo dicionário o *Phazu* significa esconderijo ou lugar secreto (como cavidade no tronco da árvore ou subterrânea onde o Nganga, “feiticeiro” guarda o seu wanga (feitiço). *Muteji* ou *Muteja*, é construído por traz da casa onde as mulheres, crianças e não circuncisados não tem acesso. Assim, a diferença entre o Museu e *Mutenji* situa-se no seguinte:

- No *Mutenji*, os objectos são funcionais e têm vida apesar de certos objectos terem uma vida limitada, que é o fim da cerimónia e a sua dessacralização, (certas máscaras são queimadas no fim da cerimónia). Em certos casos, a “vida” desses objectos continua pois as máscaras são enterradas com o dono no caso da morte. Neste caso, a limitação da vida do objecto é puramente física. Isto acontece no caso da máscara *Mwana Phwo*. Contudo, os mesmos objectos têm uma vida infinita na memória colectiva da comunidade. Sendo objectos

sagrados o acesso é limitado aos não iniciados. O que justifica o seu carácter sagrado e o povo identifica-se facilmente com esses objectos que aí se encontram.

- No Museu, o acesso é livre a toda população sem discriminação de sexo, idade. As relíquias dessacralizadas e outros objectos são considerados de colecções etnográficas cujo gestão depende dos profissionais e na maioria dos casos, vítima de um discurso mediatizado pelo conservador etnógrafo ou intelectual que recusa as vezes ou atribui o estatuto e o valor etnográfico a essas obras de arte ou outros objectos da cultura material. Os objectos expostos no museu são seleccionados para oferecer uma certa imagem de modos de vida do passado das comunidades se origem. Esses objectos são os suportes de um discurso preconcebido e estático exortando o passado de um povo como sublinha A. Gaugue (1997: 124). Dois aspectos que se devem tomar em conta relacionados com os objectos que estão no museu: Primeiro, os objectos dessacralizados perdem o seu valor e significado no contexto da sociedade na qual estão inseridos mesmo quando estão colocados no museu. Segundo, que povos continuar a se identificar com os objectos considerados dessacralizados e que consistiam definir a memória colectiva da sua existência e que implica a reafirmação de sua identidade cultural.

O que acabamos de explicar fundamenta a diferença entre o Museu e a instituição *Mutenji*. Isto pode ser resumido de seguinte maneira: enquanto o museu oferece um discurso etnográfico sobre um objecto sustentado na explicação do conservador, no *Mutenji* o objecto é signficante pois a comunidade identifica-se com o mesmo e com o seu meio de origem. Uma outra instituição que devemos explicar diferente de *Mutenji* é o *Phazu*. *Phazu* é o local onde se guarda as relíquias do chefe de aldeia, do clã ou da família. A casota situa-se fora da aldeia e a sua visita é reservada aos anciãos. Mário Fontinha identificou também o *Phazu* na sua obra acima citada por representação de labirinto que pode ser interpretado por esconderijo. De facto, a última parte dessa instituição corresponde à “casa de feitiço” tal como foi identificado no trabalho de D. Traoré sobre “I Histoire des Musées au Burkina Faso” referenciado pelo A.Gaugue (1997: 105). Quer no caso de *Mutenji* quer o do *Phazu* não se trata de um conceito do museu nas sociedades tradicionais, mas sim de

uma maneira os nativos enquadrarem o Museu no contexto da sociedade cokwe. Uma maneira de compreender uma instituição nova dentro da sociedade e que se “apropriou” do seu património cultural.

Em nosso entender, a apropriação dos bens das comunidades pelo Museu do Dundu só se justifica pelo facto das comunidades não serem associadas à essência do projecto da criação do Museu, apesar das mesmas comunidades terem colaboradas na autorização e na recolha, em certo caso, dos objectos que constituem as colecções do Museu. E como já nos referimos e reforçamos que, apesar das colecções constituírem por maioria um conjunto de objectos dessacralizados (máscaras, relíquias, amuletos e outros objectos fora de uso), os mesmos continuam a ter o seu valor na memória colectiva das populações e não deixa de ser bens das comunidades. É o fundamento da história e da cultura da comunidade. No Museu do Dundu, os responsáveis tentaram encenar a identificação do Museu à *Mutenji* para aproximar as populações da nova instituição imitando o ritual de *Mutenji*. Assim, foi colocado na entrada do Museu do Dundu uma cabaça designado por *Cizau* contendo ingredientes protectores para proteger as colecções do Museu contra todos efeitos maléficos.

Ao entrevistar um dos nossos informadores durante os nossos trabalhos de investigação, o mwata Kaliangu fez nos constar que o Cizawu é uma cabaça que tinha sido colocado na porta principal da entrada do Museu cujo ingredientes tinham por efeito neutralizar a força do “feiticeiro” que tentasse destruir por meio maléfico as peças do Museu. É comum na zona cokwe as populações acreditar nas forças maléficas que podem destruir o Museu tais como o “Kuba”, feitiço que ataca por força de trovoadas. Essas encenações de ritos locais junto do Museu do Dundu agravou o fosso criado entre as comunidades a instituição cultural ora criada.

Apesar do carácter científica que o Museu do Dundu vem adquirindo no processo do seu desenvolvimento que, substancialmente, não mudou nada em termos da concepção socio-cultural do Museu para as populações da zona cokwe, até nos anos 70, o Museu continuava a ser considerado o “bastião tribal”. Fora da sua produção científica o Museu do Dundu foi exactamente aquilo que José Osório de Oliveira negou na sua obra, *Uma acção cultural em África* (1954)¹⁴, uma mera reposição de elementos etnográficas para

¹⁴ OLIVEIRA, J. O de., 1954, *Uma acção cultural em África*, Lisboa, p. 40

uso dos privilegiados, e não um agente activo do desenvolvimento cultural em benefício do povo da Lunda e de um modo geral do povo angolano.

A Diamang não se afastou muito dos objectivos que nortearam a governação de Norton de Matos na criação dos museus em Angola. A finalidade sócio-cultural do Museu do Dundu só se justificou ao estudo do “Outro” e do seu património cultural para mostrar ao Mundo a curiosa produção artística e cultural desse povo. Alias, a zona Cokwe e o seu povo é mais conhecido pelo seu talento artístico que pelo seus estudos sobre as instituições políticas, sociais, económicas, culturais e religiosas. Essas instituições só podem ser entendidas se houver estudos sistemáticos das colecções existentes no Museu do Dundu.

O Comandante Ernesto Vilhena administrador-Delegado da Diamang na apresentação em 1946, da primeira das publicações culturais da empresa manteve fiel aos dois princípios que nortearam as suas actividades, citamos: “o de que a empresa exploradora dos recursos naturais de um território tem, como primeira obrigação, fazê-lo aproveitar largamente, a ele e à comunidade nela constituída, da riqueza ou prosperidade que porventura tenha conseguido; e ainda que as suas realizações de ordem material, por mais importantes e perfeitas que sejam, não atingirão toda a sua utilidade, significação e projecção exterior sem a criação em torno delas de um ambiente espiritual...”¹⁵ Esse ambiente espiritual criado pela Diamang beneficiou mais a projecção da imagem da empresa no exterior do que as populações nativas.

Do que atras nos referimos, as exposições realizadas fora de Angola, França, Espanha, Portugal e Brasil de 1958 aos anos 1962, permitiram a Diamang de uma certa maneira atingir os seus objectivos utilizando entre outros domínios da cultura para criar um marketing e ambiente favorável para as suas actividades, prejudicando assim, o desenvolvimento sócio-cultural da área. A divulgação feita na altura pela Diamang é bem enquadrada na acção cultural orientada no espírito do surgimento das instituições museais tais como foram concebidas na Governação de Norton de Matos em Angola. Na altura, Norton de Matos considerava ser difícil compreender as populações indígenas de Angola que ele designa por “semi-

¹⁵ In OLIVEIRA, J.O de., op. cit., p. 42.

civilizadas”, por penetração pacífica ou através da “política indígena”, sem o prévio estudo etnográfico ¹⁶.

Se os Serviços Culturais da Companhia de Diamang conseguiram o que foi o principal “*desideratum*” da instalação do Museu do Dundu ao fazer dele a “Mansão tribal” dos povos da Lunda, pensamos ser correcto a afirmação de Gilberto Freyre quando disse: que as empresas do tipo da Diamang “tem talvez tendência para reduzir as culturas indígenas a puro material do Museu” ¹⁷. Esse objectivo fundamentou-se na criação e engrandecimento do Museu do Dundu. Podemos constatar essa tendência quando o Comandante Ernesto Vilhena afirma que “ não somos nós que as reduzimos (as esculturas), elas é que fatalmente tendem a desaparecer e nós, Companhia, constatando esse fenómeno, fazemos o possível para o atenuar e para conservar essas culturas em via de desaparecimento”. Tudo leva a crer que hoje a cultura da área cokwe se restringe mais à dimensão estética das colecções do Museu.

Essa maneira de “conservar” a cultura cokwe, levou as populações das zonas da Concessão de Diamantes a submeter-se a uma cultura estagnada que podemos designar pela “Cultura do Museu”. Significa dizer que o Museu do Dundu, ao longo do tempo, foi se transformando num padrão onde o povo vai buscar os elementos de referência da sua cultura. Como por exemplo, o fenómeno é comum as populações recorrerem ao Museu com intuito de solicitar alguns produtos ou equipamentos raros, para o tratamento tradicionais. É o caso de fibras de ráfia para o tratamento de mulher estéril. Para as populações do Dundu e dos arredores, é mais fácil recorrer ao Museu para conseguirem material tradicional de forma a que as suas necessidades sobrevivam. Não é possível o Museu satisfazer as suas necessidades por Museu estar fundamentado pelas normas da ética e da gestão como instituição que garante a preservação do Património Cultural do povo.

¹⁶ Preâmbulo da portaria nº 215, que ordena as autoridades administrativas da Província de Angola de responder à um questionário. Boletim oficial de Angola, nº 8, 1912. 24. 02.

¹⁷ OLIVEIRA, J. O de., 1956. “Novas considerações sobre o Museu do Dundu”, *Revista 4 Ventos* (Braga), separatas, p. 11

4. CONCLUSÃO

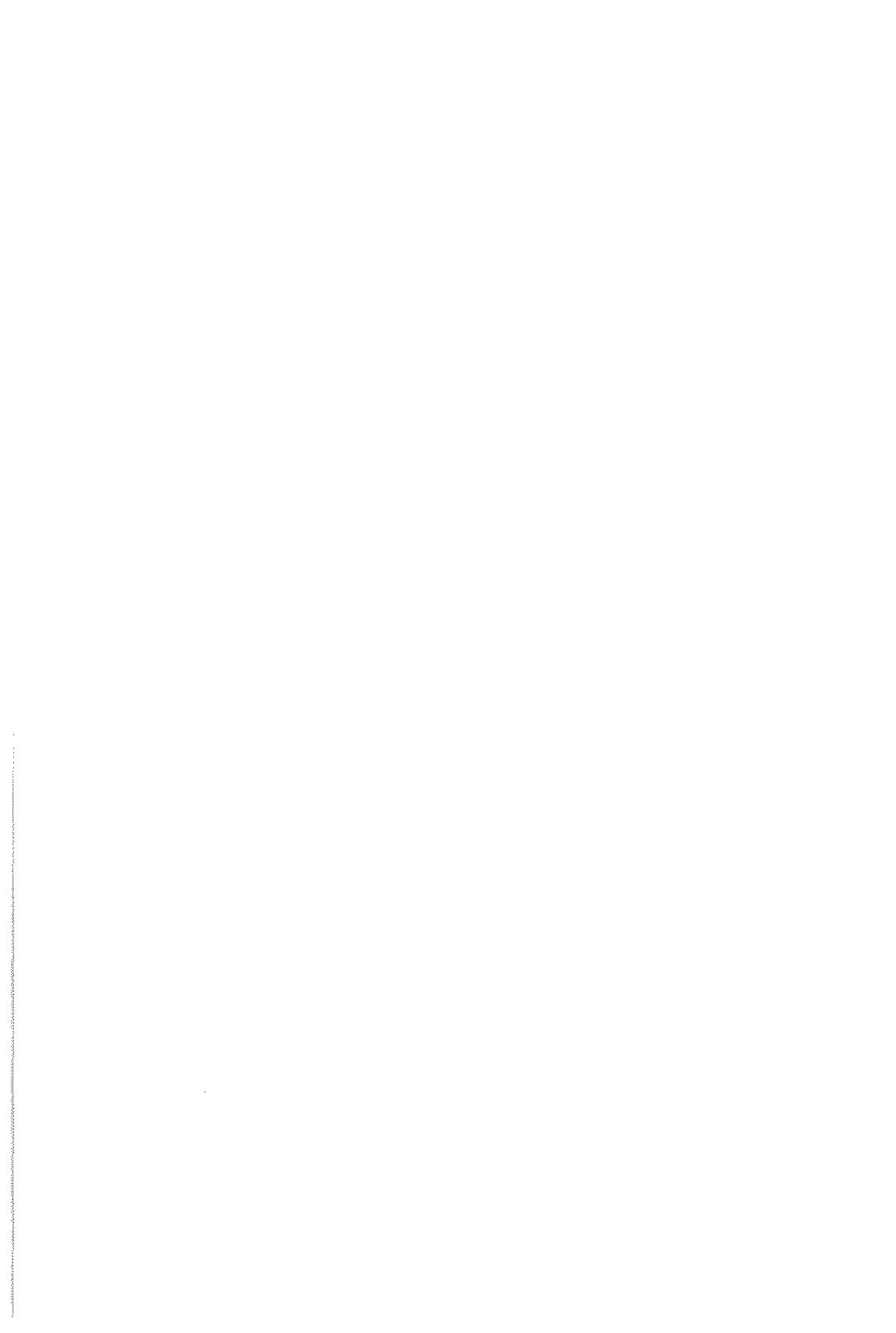
Importa sistematizar o estudo das colecções etnográficas nos museus de uma maneira geral e sobretudo no Museu do Dundo para as tirar da estagnação nas quais se encontram a fim de as tornar mais dinâmicas e servir para a melhor compreensão das instituições das suas sociedades de origem como contribuição a ciência antropológica. Desse facto, há que desconstruir os objectos que foram recolhidos e estudados num contextos digamos, hoje não nos permite fazer uma leitura real das instituições cokwe. Essas colecções, pouco nos legam do passado que deve ajudar a estudar o presente. Assim, não se pode estudar as colecções etnográficas nos museus sem as conhecer no seu contexto histórico. A carência de trabalhos antropológicos nesta zona de implantação do Museu é evidente. Há mais trabalhos realizados no domínio de Arte que no próprio domínio de antropologia. Os trabalhos de M-L Bastin (1978, 1982,); Mesquitela Lima (1971) e Manuel L. Rodrigues de Areia (1985, 1992) demonstram o início de um esforço da geração dos anos 70, no estudo das instituições cokwe a partir das colecções dos museus. Contudo, a problemática epistemológica de antropologia sobre a desconstrução do "Outro" vai fundamentando o estudo das colecções nos museus tendo em conta a dimensão histórica da sua constituição. A compreensão por exemplo de uma escultura designada por "héros civilisateur" (o caçador luba Ilunga), "deus da ciência e da arte" o busto que, provavelmente reproduz (a máscara ritual yaka), o Kuku designado por "pensador" justificam o campo privilegiado da compreensão do seu contexto da recolha e o estudo antropológico da compreensão do real contexto sociocultural das colecções nos museus. Esta ultima escultura constitui o estudo de caso da nossa tese cuja abordagem multidisciplinar nas disciplinas de História de Arte (estudo morfológico), Antropologia (estudo da estrutura de parentesco e o fundamento religioso), e Linguística (a análise morfológico) contribuíram na análise da escultura até aí considerado "Pensador". A análise sociocultural da escultura e das instituições estudadas fundamenta a designação de "Kuku", "Antepassado", da escultura. Pensamos ser pertinente esta abordagem no estudo das colecções nos museus quer de Angola bem como as colecções angolanas nos museus de Europa questionando o Outro para uma melhor apreensão da realidade sociocultural da sociedade de origem.

Bibliografia

- AFFERGAN, F. (1987), *Exotisme et Alterité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, Puf
- AUGÉ, M. (1997), "Le Nouvel espace-temps dans l'anthropologie." *Dire les Autres. Réflexions et pratiques ethnologiques*, J. Hainard et R. Kaehr, éd. Payot, pp. 9-12
- BARBOSA, A. (1989), *Dicionário Quioco-Português*, Coimbra, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra
- BASTIN, M-L. (1978), *Statuette du héros civilisateur "tshibinda Ilunga"*, Arnouville, Arts d'Afrique noire
- BOLETIM OFFICIAL DA PROVINCIA DE ANGOLA, nº 8, Decreto nº 215, de 24. 2. 1912
- BOLETIM OFFICIAL DA PROVINCIA DE ANGOLA, nº 16, Decreto nº 372, de 19. 4. 1913
- CHIVA, I. (1997), "l'Objet d'exposition: témoigner pour les uns, signifier pour les autres", *Dire Les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques*, Publié sous la direction de J. Hainard et R. Kaehr., Lausanne, Éd. Payot, pp.359-361
- CLIFFORD, G. (1986), *Savoir local. Savoir global, les lieux du Savoir*, Paris, Puf
- COMPANHIA DE DIAMANTES DE ANGOLA (1963), *Breve Notícia sobre a sua Actividade em Angola*, Lisboa, Tip. Silva, Lda.
- DIAMANG, Serviços Culturais (1963), *Breve notícia sobre o Museu do Dundo*, Lisboa, Companhia de Diamantes de Angola, 4º ed.
- DINIZ, J.O.F (1918), *Populações indígenas de Angola*, Coimbra, Imprensa de Universidade
- FONTINHA, M. (1983), *Desenhos na Areia dos Quiocos do Nordeste de Angola*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical
- GAUGUE, A. (1997), *Les États africains et leurs Musées. la mise en scène de la nation*, Paris, Éd. l'Harmanttan
- GONÇALVES, A.C. (1997), *Questões de Antropologia Social e Cultural*, Porto, Ed. Afrontamento
- GOUVEIA, H. C. (1983), *As colecções etnológicas de origem ultramarina no contexto de uma política do Património Cultural*, Museu e Laboratório da Universidade de Coimbra, Coimbra
- (1985), "Colecções africanas do Museu e Laboratório da Universidade de Coimbra", *Bibliotecas, Arquivos e Museus*, vol I, tomo II, pp. 484-520
- HANDLER, R. (1992), "On the Valuing of Museum Objects", *Museum Anthropology*, vol. 16, nº 1, February, pp. 21-28

- HENRIQUES, I.C. (1997), *Percurso da Modernidade em Angola. Dinâmicas comerciais e Transformações Sociais no Século XIX*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical
- IZARD, M. (1991), "Méthode Ethnographique", *Dictionnaire de l' Ethnologie et de l' Anthropologie*, P. Bonte et M. Izard eds., Paris, Presse Universitaire de France, pp. 470-474
- JAMIN, J. (1985), " Les objets ethnographiques sont-ils des choses perdues?" J. Hainard et R. Kaehr (éds), *Temps perdu. Temps retrouvé. Voir les choses du passé au présent*, Neuchâtel, Musée d' ethnographie, pp. 51-74
- KILANI, M. (1992), *Introduction à l' anthropologie*, Lausanne, éd. Payot
- (1998), " Le Musée d' ethnographie comme lieu d' une renégociation constante de l' identité national"? *Tsantsan, Revue de la Société Suisse d' ethnologie*, 3, 1998, pp. 100-102
- LENCLUD, G. (1991), " Méthode ethnographique. Le document ethnographique", *Dictionnaire de l' Ethnologie et de l' anthropologie*, P. Bonte et M. Izard. Éds, Paris, PUF, P. 470-475
- LIMA MESQUITELA. (1971), *Fonctions sociologiques des figurines de culte hamba dans la société et culture Tshokwe*, Luanda, IICA
- MARTINET, C. (1987), " L' objet ethnographique est un objet historique", *Museologie et Ethnologie, Notes et documents des Musées de France*, Paris, Éd. Réunion des musées nationaux
- MUSEU ANTROPOLÓGICO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA (1995), *Estudo do Património Cultural da Ex-Companhia de Diamantes de Angola*, Coimbra, Centro de Estudos Africanos
- MUSEU DO DUNDU, Relatórios anuais (1942-1975), Arquivos do Museu do Dundo, Lunda, Angola
- OLIVEIRA, E. V. (1971), *Apontamentos sobre a Museologia. Museus Etnográficos*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, Centro de Estudos de Antropologia Cultural
- OLIVEIRA, J.O de. (1952), *Contribuição portuguesa para o conhecimento da alma Negra*, Lisboa
- (1954), *Uma acção cultural em África*, Lisboa
- (1956a.), *Novas considerações sobre o Museu do Dundo*, Braga
- PEREIRA, A.G. (1935), *A Ocupação científica do Ultramar Português*, S/ed.
- PINA-CABRAL, J. de.(1991), "Portugal. L'anthropologie portugaise", *Dictionnaire de l' ethnologie et de l' anthropologie*, P. Bonte et M. Izard eds., Paris, Puf, pp. 592-594
- SEGALEN, V. (1978), *Essai sur l' exotisme*, Montpellier, Fata Margana
- STOCKING, G. W. (1986), *Objects and Others. Essays on Museums and material Culture*, Chicago, The University of Chicago Press

- SUSAN, M. P. (1994), *Interpreting Objects and Collections*, London, Ed. Routledge
- REDINHA, J. (1955), "Campanha Etnográfica ao Tchiboco (Alto-Tchicapa) II, Anotações e documentação gráfica", Lisboa, *Publicações Culturais*, 19, Companhia de Diamantes de Angola
- RIBEIRO, O., "Problemas de Investigação Científica Colonial", *Junta de Investigações Coloniais*, Colóquio de 30. 12. 1949, Ministério das Coloniais
- RODRIGUES DE AREIA, M.L. (1985), *Les Symboles Divinatoires: analyse socio-culturelle d'une technique de divination des Cokwe de l'Angola*, Coimbra, Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra
- THOMAS, N., (1997), "Epistémologies Anthropologiques", *Anthropologie-Problematisques et Perspectives: Franchir les anciennes frontières. Revue Internationale des Sciences Sociales*, 153, Septembre, Unesco/ èrès, pp. 369-380
- TROCHET, J-R. (1987), "Éléments de Méthodologie pour une étude des collections ethnographiques se rapportant à l'ancienne agriculture", *Muséologie et Ethnologie*. Paris, Ed. Réunion des Musées nationaux de France. pp. 154-165
- VITART-FARDOULIS, A. (1986), "l'objet interrogé ou comment faire parler une collection ethnographique. Gradhiva, *Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie* du Departement d'Archives de l'ethnologie du Musée de l'Homme, Paris, Automne



NEGRITUDE, FRANCOFONIA E CULTURA AFRICANA LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR COMO PARADIGMA *

János Riesz **

Os três vectores da nossa reflexão, referidos no título, negritude, francofonia e cultura africana, permitem-nos um enquadramento que poderá ser entendido e representado tanto do ponto de vista histórico, na sua sequência cronológica, como do ponto de vista discursivo, na relação de tensão cruzada entre os três vectores: negritude como designação de um movimento literário de autores africanos e da diáspora africana de língua francesa, entre 1930 e 1960; francofonia como designação da política cultural e linguística francesa, que desde a independência da maioria das colónias africanas por volta de 1960 tem vindo a substituir a política colonial de assimilação e, por último, cultura africana como conjunto de exigências do movimento negritude contra a política de assimilação e tudo aquilo para que a política de francofonia pós-colonial e os discursos por ela gerados (e que simultaneamente a geram também) se destinam a enquadrar e encenar. À tese da negritude (como “revolta” e “racismo anti-racista”¹) seguiu-se a antítese da francofonia (como orquestra polífona regida pela batuta da língua francesa) e as duas em conjunto estabelecem, à laia de síntese, as condições para que as culturas africanas tomem parte no “diálogo global das culturas”², aí se afirmem e façam ouvir a sua voz.

* Tradução de Joana Guimarães. Assistente da FLUP

** Vice-Presidente da Universidade de Bayreutte.

¹ A expressão é de Sartre, Jean-Paul: “Orphée Noir”, in: Léopold Sédar Senghor (ed.), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (1948), Paris (5e éd.) 1985, pág XIV.

² “Le Dialogue des Cultures” é o (sub)título do quinto e último volume da compilação de ensaios de Léopold Senghor: *Liberté 5*, Paris 1993. - Nesta obra estão contidos numerosos textos, que dizem directamente respeito aos temas aqui tratados: negritude, francofonia e cultura africana.

A vida e a obra de Léopold Sédar Senghor correspondem à convergência ideal destes três vectores; a sua vida (1906-2001) abarca praticamente todo o século vinte, um século que, no título de um volume publicado pela Universidade Marien Ngouabi em Brazzaville, é designado como o “Le siècle Senghor”³. O poeta, filósofo da cultura e chefe de Estado (1960-1980) senegalês, como nenhum outro incarna através da sua vida a associação de negritude, francofonia e cultura africana: a negritude à qual – juntamente com Aimé Césaire da Martinica e Léon Damas da Guiana Francesa e enquanto estudante e jovem intelectual africano em Paris dos anos 30 e 40 – deu expressão poética e validade literária a nível mundial; a francofonia a que ele – juntamente com os Presidentes da Tunísia, Habib Bourguiba e do Níger, Hamani Dori – enquanto Presidente do Senegal desde o início dos anos 60, ajudou a atribuir um estatuto de “Commonwealth” francesa e de rede internacional de instituições e organizações, espaço no qual as culturas africanas reivindicassem um lugar e onde pudessem exigir a solidariedade dos países ricos do Norte.

Para evitar uma inadmissível confusão de conceitos e não fazer o que fizeram muitos dos críticos de Senghor ao aproveitarem as contradições aparentes de ideias e noções associados aos termos negritude, francofonia e cultura africana, usando-os contra o próprio Senghor, é necessário considerar as diversas posições assumidas pelo poeta, pelo intelectual filósofo e pelo político e homem de Estado, posições enraizadas em contextos discursivos distintos e que só assim poderão ser correctamente interpretadas e entendidas do ponto de vista histórico. É uma questão diferente se Senghor como poeta enaltecer a beleza de uma mulher negra ou a memória dos soldados africanos (“*Tirailleurs Sénégalais*”⁴) nas duas guerras mundiais, se ele como participante nos debates históricos e antropológicos dos anos 30 e 40 defender a origem da humanidade em África ou a primazia das culturas africanas ou se como político e homem de estado exigir a libertação de dependências coloniais e neocoloniais e lutar contra a discriminação económica dos países africanos – e do Terceiro Mundo em geral – na sequência dos “terms of trade” que lhes são desfavoráveis.

³ Bokiba, André-Patient (sous la direction de): *Le siècle Senghor*, Paris - Budapest - Torino 2001.

⁴ A este respeito cfr. a nossa colectânea: János Riesz/Joachim Schultz (ed.): “*Tirailleurs Sénégalais*”. *Zur bildlichen und literarischen Darstellung afrikanischer Soldaten im Dienste Frankreichs*, Frankfurt M. 1989.

Contudo, e para além de todos os limites das intervenções poéticas, científicas e políticas, existe uma série de elementos mais abrangentes, aglutinadores não só na pessoa de Léopold Senghor como nas posições ancoradas nos mais variados sistemas de discurso; são elementos que nos permitem reconhecer uma unidade mais profunda e uma coerência no pensar e no sentir, da mundividência do poeta-cientista-homem de Estado, a partir de cujo centro de comando a sua personalidade e todo o seu contexto biográfico adquirem lógica histórica e consistência. Este centro está localizado no ponto de partida biográfico do jovem Senghor, que cresceu numa época em que o sistema colonial com a sua presunção de civilização europeia superior e o direito à exploração económica (oficialmente “aproveitamento”) das colónias era ainda inquestionável, que frequentou escolas francesas, cujo objectivo era a “assimilação” dos jovens africanos (fazer deles “franceses negros”), que participou activamente nos debates artísticos, literários e políticos do período entre-guerras⁵, que em França somou experiências marcantes para o seu futuro, como professor de liceu, soldado, prisioneiro de guerra alemão, deputado do Senegal na Assembleia Nacional francesa e funcionário político de vários governos na transição da quarta para a quinta República.

Essas experiências foram o ponto de partida para posições e convicções fundamentais do pensamento e do sentimento de Senghor, bem expressas nos seus discursos e nas suas publicações dos anos 30 aos anos 80 do século vinte e que ele conseguiu compilar nos seus escritos e entrevistas autobiográficas⁶, criando uma narração mais ou menos coerente. Tais experiências resumem-se em três aspectos, que podem, por sua vez, ser associados a cada um dos três termos do título deste trabalho: (1) a defesa da cultura africana face à discriminação e a um desprezo de séculos, elogiando, em contrapartida a sua beleza, o seu humanismo e as suas conquistas “civilizacionais” e os seus feitos culturais (negritude); (2) o reconhecimento da necessidade de o Senegal, à semelhança de todo o continente africano se associar aos novos tempos da civiliza-

⁵ Para Senghor é a “grande época cultural da França no século vinte”, in: Léopold S. Senghor, *La poésie de l'action. Conversations avec Mohamed Aziza*, Paris 1980, pág. 158 (abrev. *Poésie de l'Action*).

⁶ Para além do já referido volume, *Poésie de l'Action*, o volume: *Ce que je crois. Négritude, Francité et Civilisation de l'Universel*, Paris 1988 (abrev. *Ce que je crois*), que pode ser entendido como uma espécie de testamento de Senghor.

ção técnico-científica e, assim, tirar o máximo proveito da situação colonial, não deixando, portanto, quebrar os laços com a antiga potência colonizadora, mas, pelo contrário, beneficiando da língua francesa e da rede de instituições e organizações francófonas para obter aliados e ter acesso aos processos globais de trocas e intercâmbios comerciais (francofonia); (3) a visão do futuro ou utopia do continente africano e do Senegal, seu país, que mantém a cultura africana, mas que se abre, também, às influências vindas de fora não temendo nem a mestiçagem biológica nem a cultural e que, precisamente pelo modo como defende e se atém aos valores e às tradições africanas, se torna um parceiro interessante e atraente aos olhos do resto do mundo (cultura africana).

1. Negritude

O ponto de partida da negritude foi descrita por Senghor, em 1952, da seguinte forma: “Mettez-vous dans leur peau, réveillez-vous, un matin, noirs et colonisés, noirs et nus, dans le «saisissement d’être vus» par le regard corrosif du Blanc. Ils savaient, ces étudiants nègres d’entre les années 25 à 35, que l’Europe, depuis trois siècles, avait enseigné à leurs pères leur néant – aux esclaves, aux «sujets» comme aux citoyens de 1849. Ils n’avaient pas de patrimoine: ils n’avaient rien pensé, rien bâti, rien peint, rien chanté. Ils étaient néant, au fond de l’abîme, dans l’absolu du désespoir. Car comment tirer rien de rien?”⁷ – É perante esta situação que *a posteriori* se entende o aparecimento da lírica da negritude como uma “necessidade vital”, uma “questão de vida ou de morte”, e os anos 30 como os “anos do enlevo do novo negro”.

À teoria da *tabula rasa* da cultura africana os poetas da negritude contrapõem o elogio da beleza de África e das suas gentes. Na poesia de Senghor, a cor negra está permanentemente associada à ideia de beleza e perfeição⁸. A plasticidade do escuro/negro/nocurno surge logo nos títulos atribuídos às diferentes colectâneas: “Chants d’Ombre” (1945), “Hosties Noires” (1948), “Éthiopiques”

⁷ “L’apport de la poésie nègre au demi-siècle”. in: L.S. Senghor, *Liberté 1. Négritude et Humanisme*, Paris 1964, pág. 133.

⁸ Guibert, Armand: Léopold Sédar Senghor, Paris 1961, pág. 79: “Chez Senghor, elle [la couleur noire] n’accompagne qu’une idée de perfection esthétique et de glorification.”

(1956), “Nocturnes”⁹. O mesmo acontece nos títulos dos diversos poemas: “Nuit de Sine”, “Femme noire”, “Élégie de minuit”, e nos próprios versos, por exemplo, como elogio da beleza da mulher negra, um símbolo de África: “Femme nue, femme noire / Vêtue de ta couleur qui est vie, de ta forme qui est beauté! / J’ai grandi à ton ombre; la douceur de tes mains bandait mes yeux. / Et voilà qu’au cœr de l’Été et de Midi, je te découvre, Terre promise, du haut d’un haut col calciné / Et ta beauté me foudroie en plein cœr, comme l’éclair d’un aigle.”¹⁰

Como núcleo da sua reflexão sobre cultura, Senghor definiu o termo “negritude” como conjunto dos valores culturais do continente negro, tal como eles se manifestam na vida, nas instituições e nas obras dos negros¹¹, ou de uma forma ainda mais sucinta: a “personalidade colectiva dos povos negros”. E repetidamente recordou a grande influência da tradução da História da Cultura Africana de Leo Frobenius (1933)¹² sobre os jovens estudantes negros em Paris: “Lethnologue allemand Leo Frobenius ne nous apprenait-il pas que tout peuple possède sa civilisation, qui est une structure mentale d’où procèdent ses sentiments et ses idées, ses moeurs et ses institutions, sa religion et son art? Et il nous démontrait que «l’idée du ‘Nègre barbare’ est une invention européenne»; que le Nègre se caractérise par sa «faculté d’être ému par l’essence des phénomènes» – non par les faits – et de les exprimer dans un style «directe, âpre et grave»; qu’au demeurant, l’âme nègre est de la même famille que l’âme allemande.”¹³

O conceito de negritude de Senghor – como o de Janheinz Jahn¹⁴, que por ele foi influenciado – parte, apesar de todas as diferenças, de uma unidade fundamental dos africanos negros (e dos seus descendentes na diáspora), uma unidade determinada de três modos diferentes: (1) como unidade “racial” da alma negra; (2) com

⁹ As citações dos poemas de Senghor são retiradas de: L. S. Senghor, *Oeuvre poétique*, nouvelle édition, Paris 1990.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 16.

¹¹ Veja-se, por exemplo, a introdução (“Introduction”) do volume *Liberté 1*, págs. 7-9.

¹² A tradução francesa surgiu sob o título: “*Histoire de la civilisation africaine*”, Paris 1936.

¹³ Senghor, Léopold Sédar: “L’accord conciliant”. in: L. S. S. - *Ansprachen anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt M. 1968, págs. 46 e seq.

¹⁴ Sobretudo em: *Muntu. Umrisse der neoafrikanischen Kultur*, Düsseldorf-Köln 1958; reeditado em 1986.

base em experiências históricas comuns; (3) na associação e na interacção de ambos. -Num ensaio sobre “o contributo do homem negro [para a civilização mundial]”¹⁵, Senghor fez referência a uma mão-cheia de disposições e comportamentos psíquicos, psicossomáticos, morais e sociais comuns à “alma negra”:

- uma abertura, uma permeabilidade a todas as influências do mundo espiritual e sensitivo
- uma sensibilidade emotiva
- uma disponibilidade constante para a comunicação activa
- uma predisposição para aceitar a força ordenadora do ritmo, que pode ser permanentemente actualizada
- uma visão antropomórfica da Natureza e a sua invasão pelo componente humano
- uma religiosidade especial, que se manifesta no culto dos antepassados e no sentido de dignidade pessoa (não individualista)
- uma forma específica de organização social que vai desde a família às associações de tribos, passando pela família mais alargada e o clã
- um conceito de trabalho como única fonte de rendimento
- uma concepção política com base muito “humana”, tal como ela se origina a partir da “assembleia”(de família, de clã, de tribo, etc.)
- por último, uma forma particular de arte e literatura, trespassada por um ritmo que tudo influencia

A segunda raiz comum da negritude reside nas recordações históricas comuns, que se mantiveram na memória colectiva: a recordação do roubo de pessoas, dos milhões de vítimas do tráfico transatlântico de escravos, a violência perpetrada pelos senhores colonizadores e as humilhações de séculos, em suma: a experiência do sofrimento infligido pelo homem branco. As duas formas de autodeterminação da negritude referidas – a unidade ideal da raça e as experiências históricas comuns – unem-se na situação histórica concreta formando o negativo da imagem que o branco tem do negro: a imagem do negro degradado, meio criança, meio sub-humano. Este elemento mais reactivo manifesta-se em mais do que

¹⁵ “Ce que l’homme noir apporte” (1939), in: *Liberté I*, págs. 22-38.

um poema de Senghor: “Ils nous disent les hommes du coton, du café, de l’huile / Ils nous disent les hommes de la mort. / Nous sommes les hommes de la danse, dont les pieds reprennent vigueur en frappant le sol dur”¹⁶. O futuro da raça negra é justificado pelo facto de a história da Humanidade não ter ainda chegado ao fim, de, pelo contrário, o fim anunciado dos impérios coloniais representar o recomeço da participação activa dos povos até aqui agrilhoados. “Voici que meurt l’Afrique des empires – c’est l’agonie d’une princesse pitoyable / Et aussi l’Europe à qui nous sommes liés par le nombril. / Fixez vos yeux immuables sur vos enfants que l’on commande / Qui donnent leur vie comme le pauvre son dernier vêtement. / Que nous répondions présents à la renaissance du Monde / Ainsi le levain qui est nécessaire à la farine blanche”¹⁷.

A Segunda Guerra Mundial, a experiência do nacional-socialismo e da prisão pelas tropas alemãs levaram Senghor a uma reavaliação das suas próprias posições, que colocavam em primeiro plano o valor da “raça”, do “sangue” e da “alma negra”. O resultado da sua mudança reflecte-se no ano de 1949, dedicado a Goethe, sob a forma de ensinamentos da vida e da obra do clássico de Weimar: “Il nous apprenait, d’abord, les dangers de la solitude culturelle, du repliement sur soi, de la volonté de ne bâtir que sur sa race, sa nation, ses vertus natives”¹⁸. A partir daí o conceito da mestiçagem biológica e cultural vai estar no centro da concepção da história e da teoria cultural de Senghor. África continuará a ser o “berço da Humanidade” e a origem das primeiras grandes civilizações, mas o continente está simultaneamente num processo de mudança constante e de mistura com outras raças e culturas. A África penetra e fecunda toda a restante Humanidade, mas deixa-se também penetrar e fecundar por essa mesma Humanidade.¹⁹

¹⁶ “Prière aux Masques”, pág. 24.

¹⁷ *Ibid.* pág. 23.

¹⁸ “Le Message de Goethe aux Nègres Nouveaux”, in: *Liberté 1*, pág. 85.

¹⁹ Não deixa de ser interessante que as posições defendidas por Senghor, para as quais se baseou sobretudo nos resultados da paleo-antropologia (especialmente de Teilhard de Chardin), sejam hoje confirmadas pela investigação genética. Cfr. também Templeton, Alan R.: “Out of Africa again and again”. in: *Nature*, vol. 416. Março 2002, págs. 45-51; os resultados de Templeton teriam certamente agradado a Senghor: “Humans expanded again and again out of Africa, but these expansions resulted in interbreeding, not replacement, and thereby strengthened the genetic ties between human population throughout the world.”

2. Francofonia

A divulgação da língua e da cultura francesas nas colónias africanas foi, desde muito cedo, um dos objectivos assumidos pelo sistema colonial francês²⁰. De mãos dadas com esse objectivo andou a desconsideração ou mesmo o desprezo pelas línguas africanas, habitualmente consideradas apenas dialectos (“patois”) indignos de qualquer referência. Na concepção francesa mais corrente da África Ocidental, reinava uma confusão babilónica de línguas que só a força aglutinadora da língua francesa podia ultrapassar. A França “oferecia” aos africanos a sua língua, através da qual eles podiam ter acesso a uma cultura e a uma civilização superiores e que lhes permitia ultrapassar as limitações dos seus dialectos. Havia, contudo, também quem alertasse para os “perigos” de uma expansão descontrolada da língua francesa, uma vez que os “indígenas” se poderiam sentir estranhos à sua própria cultura e através da leitura de livros e jornais franceses ter acesso a pensamentos de desobediência política e ainda porque a língua francesa poderia vir a sofrer desvirtuações (através da “pidginização” e da “creolização”).

Os teóricos e poetas da negritude estavam divididos quanto à atitude em face da língua francesa: por um lado – e enquanto parte da cultura africana – tinham de reabilitar as línguas africanas, insistindo na sua beleza e força de expressão, provando que as línguas africanas são tão próprias para a poesia e a literatura, para obras científicas e filosóficas como as línguas europeias, que são “línguas de cultura” no verdadeiro sentido da palavra; por outro lado, não podiam também abdicar do livre acesso à língua francesa, não se dando por satisfeitos com um “petit nègre” ou seja um ensino de francês limitado ao estritamente necessário ao uso quotidiano da língua. Tinham de provar também que eram capazes de utilizar a língua francesa de modo creativo e que dominavam as suas “nuances” e dificuldades.

Numa palestra proferida sobre o “problema da cultura na África Ocidental francesa” no “Foyer France-Sénégal” da Câmara do Comércio em Dakar, a 10 de Setembro de 1937²¹, o jovem licenciado em gramática Senghor tentou fazer jus a ambas as exigências. Através de um *topos* de modéstia e humildade, que deixa adivinhar

²⁰ Cfr. János Riesz: *Französisch in Afrika. Herrschaft durch Sprache*, Frankfurt M. 1998.

²¹ “Le problème culturel en A. O. F.”, in: *Liberté I*, págs. 11-21.

a formação em retórica clássica, apresenta-se como “agricultor [da região] do Sine” que quer saber como pode educar-se a si e aos seus filhos e como pode tirar o máximo proveito da sua cultura, nas circunstâncias existentes e de uma forma equilibrada perante exigências contraditórias. Trata-se de sobreviver, nada mais nada menos: “si nous voulons *survivre*, la nécessité d’une adaptation ne peut nous échapper: d’une *assimilation*. Notre milieu n’est plus ouest-africain, il est aussi français, il est international; pour tout dire, il est *afro-français*”²². Da dupla orientação da África Ocidental, do seu “bicefalismo”, ele deduz a necessidade de um ensino bilingue, de um “bilinguismo” como base da formação escolar. Ao contrário do que acontecia com a política linguística e educativa francesa em África, ele não quer eliminar as línguas indígenas excluindo-as do ensino, mas quer ministrar a instrução primária às crianças na sua língua materna africana. Só depois de lançados os fundamentos de uma personalidade africana, se poderá iniciar o ensino em língua francesa. O objectivo é obter um equilíbrio harmonioso entre o enraizamento na cultura africana e a assimilação das influências provenientes do exterior. Sobretudo aos professores Senghor exige o conhecimento e o estudo de uma língua africana.

Há duas afirmações deste texto de 1937 das quais Senghor se vai distanciar mais tarde (1963) de forma explícita: em primeiro lugar, a afirmação de que não pode existir cultura (“civilisation”) sem literatura escrita, que desperte mais do que um mero interesse etnográfico; e em segundo lugar, o facto de o francês dever ser usado como língua científica, ficando as línguas indígenas para a poesia, o teatro, a narração. Esta atitude pode ser interpretada – no sentido da negritude – como defesa do valor das culturas sem escrita e também como aceitação do francês como língua de uma futura literatura africana. Num texto dedicado a Robert Delavignette, datado de 1945, que contém no título a expressão programática “Assimilar [= verbo transitivo!] – e não ser assimilado”²³, Senghor defende a conversão à cultura francesa, vista na sua relação com as culturas africanas, na imagem do “greffe”, do enxerto²⁴, insistindo, porém, também, de forma enfática, no valor das línguas africanas: “de même que, dans la Métropole, l’enseignement du fran-

²² *Ibid.* pág. 14.

²³ “Vues sur l’Afrique Noire ou Assimiler, non être assimilés”, in: *Liberté 1*, págs. 39-69.

²⁴ A imagem do enxerto é desde cedo usada na programática colonial, por exemplo em Georges Hardy: “Une conquête morale. L’enseignement en A.O.F.”, Paris 1917.

çais accompagne celui des langues classiques, il serait bon que, dans les lycées de l'Afrique noire, *une langue indigène fût la compagne nécessaire du français. [...] parce que toute civilisation est l'expression singulièrement accusée de quelques traits de l'Humanité.*"²⁵

É necessário ter bem presente este pano de fundo da negritude, antes de irreflectidamente se considerar Senghor um "propagandista da francofonia", um "colaborador" e um "traidor da causa africana"²⁶. É certo que nos anos 60 Senghor, que participou activamente na criação de uma estrutura institucional francófona, lutou – também contra a França – pelo compromisso de solidariedade recíproca e ajuda financeira, soube contornar e ultrapassar a tendência francesa de reduzir as relações com os Estados africanos a acordos e cedências bilaterais, através de uma rede abrangente de organismos culturais e económicos (sobretudo da ACCT criada em 1970 em Niamey). E através dos seus discursos e ensaios contribuiu para a afirmação da "francofonia" enquanto estrutura global²⁷, como pólo contrário ao domínio anglo-americano.

Ofereceu ainda à francofonia algumas das suas mais belas definições. A mais famosa (e mais vezes citada) tornou-se aquela que surgiu na edição da revista *Esprit* de Novembro de 1962, edição que, sob a forma de um caderno temático de mais de 350 páginas e com o título "Le Français, langue vivante", marcou o momento de ruptura e afirmação da francofonia por oposição à até então dominante "francité" e para a qual Senghor contribuiu com um ensaio intitulado: "Le français, langue de culture", que termina da seguinte forma: «La Francophonie, c'est cet Humanisme intégral, qui se tisse autour de la terre: cette symbiose des "énergies dormantes" de tous les continents, de toutes les races, qui se réveillent à leur chaleur complémentaire. "La France, me disait un délégué du F.L.N., c'est vous, c'est moi: c'est la culture française". Renversons la proposition pour être complets: la Négritude, l'Arabisme, c'est aussi vous, français de l'Hexagone. Nos valeurs font battre, maintenant, les livres que vous lisez, la langue que vous parlez: le français, soleil qui brille

²⁵ *Ibid.*, pág. 67.

²⁶ Cfr. Porra, Véronique: "Le Nègre Fondamental. L. S. Senghor sous les feux croisés de la critique africaine", in: Dirk Naguschewski (ed.), *Afro-Romania*, Berlim 2000, págs. 91-108.

²⁷ Como "Região do Mundo", título de um seminário na Universidade de Leipzig, no primeiro semestre do ano lectivo de 2001/2002.

hors de l'Hexagone.»²⁸ – Aquilo que Senghor aqui de uma forma visionária – quase profética – anticipa são os numerosos efeitos da francofonia para a própria pátria francesa: os africanos, a cultura do Magrebe fazem hoje também parte da cultura e da literatura francesas, do quotidiano francês. África é também Paris, a própria França tornou-se – no final do século vinte – um país “francófono”²⁹.

3. Cultura francesa

Desde muito cedo e durante toda a sua vida activa Senghor definiu-se a si próprio como “voz” de África, “embaixador” do continente africano. Nos seus textos autobiográficos, sublinha sempre as raízes africanas da sua educação, as marcas profundas da sua infância, o período feliz do “royaume d'enfance”. No relato sobre esta época, em “Ce que je crois”, não se fica pelas recordações anedóticas mais acidentais, mas esforça-se, acima de tudo, por apresentar o sistema de valores e o código moral da sua cultura rural *serere*: o forte sentido de honra (“jom”), tão sensível que muitas vezes, quando é ferido, a única via é a do suicídio; o sentido da vergonha, a reserva e o auto-domínio (“kersa”), ao qual o seu segundo nome (alcunha “sobriquet”), Sédar, faz alusão e cujo significado Senghor descreve assim: “qui n'a pas honte” ou “qu'on ne peut humilier”. As boas maneiras e a delicadeza, o respeito pelos outros (“teranga”); por último, a paciência e perseverança (“muñ”), que distingue sobretudo os camponeses africanos. Os longos serões, durante os quais se contavam histórias maravilhosas e peculiares (que Senghor compara às lendas das Mil e Uma Noites), os tradici-

²⁸ *Ibid.* pág.844.

²⁹ Aquilo que Robert Delavignette, administrador colonial e director da “Ecole Coloniale” (na qual eram formados os funcionários coloniais franceses) já em 1946, em Paris, tinha previsto, em *Service Africain*, a edição revista do “Les vrais chefs de l'Empire” (publicado pela primeira vez em 1940 e proibido pela potência ocupante alemã) escreve-o no novo capítulo sobre “Les rapports culturels. L'accent africain dans les lettres françaises”, na sequência da publicação, em 1945, da colectânea de poemas de Senghor, “Hosties Noires”, sobre o poeta “revolucionário”: “Il vient à nous fraternellement, mais à cette condition implicite que nous reconnaitrons tout ce que l'Afrique noire peut apporter de jeunesse, de danse et de joie dans un monde mécanique et malheureux. Il nous est fidèle, mais il fait irruption dans notre littérature avec toute l'Afrique derrière lui. [...] il veut que nous nous renouvelions nous-mêmes, en formant avec son Afrique une forte communauté, nourrie d'échanges intérieurs.” (pág. 254).

onais combates de ringue e as canções das jovens raparigas dedicadas aos vencedores desses combates. Também os Missionários do “Espírito Santo”, de quem o jovem Senghor recebeu a sua instrução primária, davam valor a uma educação africana antes da francesa. E foi assim que Senghor depois de aprender a sua língua materna, o *serere* aprendeu também o “*wolof*”, a língua veicular do Senegal.

Só com a entrada para o Collège Séminaire Libermann em Dakar, no ano de 1923, (Senghor tinha então já 17 anos!) é que se apercebe dos esforços da política de assimilação francesa, para o afastar da sua origem africana e da sua cultura, o convencer da superioridade da civilização francesa e lhe insinuar o complexo de inferioridade do colonizado. Contudo, estes esforços, de certa forma, já chegavam tarde: ainda antes de ser capaz de formular a noção de negritude e se defender da arrogância e das pretensões de superioridade dos europeus, já Senghor – como estudante em Paris e sob influência de Frobenius e alguns dos seus docentes, bem como de acordo com o modelo do “indigenismo” no Haiti e da “Harlem Renaissance” – tinha interiorizado a sua negritude e se tinha deixado invadir pelo sentimento do valor e da dignidade das duas origens africanas e, no fundo, não procurava senão a confirmação daquilo que no mais íntimo do seu ser já há muito sentia. A sua conversão à cultura africana resulta de um duplo processo de aprendizagem: por um lado, a experiência daquilo que critica e rejeita na cultura europeia e, por outro lado, o reconhecimento daquilo que, no seu entender, representa a especificidade da(s) cultura(s) africana(s).

A diferença de fundo descreve-a logo no início das conversas com Mohamed Aziza: “as nossas sociedades africanas são sociedades que vivem em simbiose. A sociedade europeia é uma sociedade que acentua a diferença, a dicotomia, enquanto as nossas são sociedades de participação, de comunhão”³⁰. Estes mesmos termos surgem de forma isotópica e com insistência de *leitmotiv* atravessam todos os ensaios e discursos de Senghor: “carácter ecuménico da sociedade senegalesa”, “sincretismo”, “simbiose”, recorrentemente “mestiçagem (biológica e cultural)”, “psicologia simbiótica do africano negro”, “prioridade da síntese e da simbiose face à oposição e à separação”, “espírito dicotómico da Europa”, oposição entre “fluc-

³⁰ *Ibid.*, pág. 24.

tuants” (africanos e povos latinos em volta do Mediterrâneo) e “introvertis” (os Europeus do Norte), “luta constante pelo equilíbrio” pelo “compromis dynamique”, o “regresso dos dissidentes” e a “restauração de um consenso”, a “neutralização dos diferendos”³¹.

Na sua introdução sobre “La Civilisation Nègro-Africaine” à antologia “Les plus beaux écrits de l’Union Française et du Maghreb”³², Senghor sublinha a unidade do continente africano: “apesar da grande variedade somática e cultural, os africanos negros formam uma unidade”³³. Os componentes desta unidade já os conhecemos da teoria da negritude. Resumem-se à “emotividade” (muitas vezes mal-entendida) dos africanos negros: “le Nègre se définit essentiellement par sa faculté d’être ému” (destacado no texto). Como se já tivesse previsto os argumentos dos seus críticos, Senghor defende essa “emotividade”: “Que de récits épiques où les héros implacables pleurent, et les auditeurs y distinguent un signe de noblesse. Emotion nègre! Qui ne tient pas à l’acuité des sens. [...] c’est bien l’idée qui provoque le choc émotionnel. Tout le corps réagit alors jusqu’en son tréfonds. Un homme don’t on «chante les ancêtres» est remué «jusqu’en son intimité souffrante»” – Mas Senghor também procura outros argumentos - “científicos” – para o seu pan-africanismo; por exemplo, junto de Lílias Homburger, que foi sua professora de línguas africanas e que defendeu em numerosas publicações³⁴ a tese de uma unidade fundamental das línguas africanas: segundo ela, a língua do Antigo Egipto ter-se-ia alastrado lentamente a toda a África. São muitas as vezes que polemiza contra a concepção, no seu entender errada, de que a África se tenha isolado antes da chegada dos portugueses e tenha vivido durante milénios só e sem contacto com o mundo exterior.

Senghor procura argumentos e aliados, que apoiem as suas posições e que lhe sejam úteis na sua divulgação. Romuald Fonkoua, num cuidado estudo, chamou a atenção para as “estratégias” de Senghor, com a ajuda das quais ele conseguiu, no seio da trama de relações “objectivas” entre pessoas e instituições, aumentar o seu “capital simbólico” (Bourdieu), conseguindo também ter

³¹ Exemplos retirados de “La poésie de l’action”.

³² Paris 1947, págs. 165-179.

³³ *Ibid.*, pág. 165.

³⁴ A mais importante : “Les langues négro-africaines et les peuples qui les parlent”. Paris 1941.

acesso aos órgãos de publicação de renome na época: apoiando-se nos “grandes” conhecidos e reconhecidos da ciência europeia, agarrando-se às suas teses, usando-as em seu proveito e desenvolvendo-as³⁵. Mais do que uma vez se falou no “anexionismo” de Senghor: tudo o que se adapta às suas teorias é anexado, africanizado e incluído nos seus horizontes de conhecimento e saber.

É assim que Léopold Senghor surge no final destas breves considerações como homem do século vinte, que foi o seu século, na intercepção dos grandes processos históricos, nos quais participou activamente e que à sua maneira ajudou a configurar: despertar e ressurgimento cultural dos povos outrora colonizados, descolonização, humanização das relações económicas, recuperação da autoestima cultural; em vez de um “clash of civilizations” um “dialogue des cultures”, a visão utópica do seu Senegal como utopia da Humanidade: “de faire du Sénégal, d’un pays de sécheresse et sous-développé, un pays d’abondance, qui exportera même des denrées alimentaires. Mieux, de faire du Sénégal colonisé et, partant, consommateur de culture, un pays producteur, véritablement créateur de culture”³⁶. É o sonho do paraíso na terra, de um “reino da liberdade”, em cuja profecia a expressão bíblica “Os últimos são os primeiros” faz sentido.

³⁵ Fonkoua, Romuald-Blaise: “L’Afrique en khâgne. Contribution à une étude des stratégies senghoriennes du discours dans le champ littéraire francophone”, in: *Présence Africaine*, n.º154, 2e semestre 1996, págs. 130-175.

³⁶ *Poésie de l’Action*, pág. 235.

Notas / Recensões

ARTE MACONDE: PRINCIPAL BIBLIOGRAFIA

Eduardo Medeiros *

A maioria dos estudiosos da arte maconde costuma distinguir três períodos estilísticos de acordo com o tipo de objectos produzidos e materiais utilizados. Enquadram no primeiro toda a produção artística da época anterior à ocupação colonial, que teve lugar entre 1917 e 1920, produção que continuou praticamente até aos nossos dias. O segundo período é caracterizado pela produção artística dos últimos 25 / 30 anos da ocupação colonial. O terceiro é chamado de “arte moderna” e começa na segunda metade dos anos cinquenta do século XX.

A “arte antiga” percorreu todos os períodos até aos nossos dias sempre num processo de decadência por causa das transformações entretanto ocorridas na sociedade maconde (DIAS 1964 e 1970). Trata-se de um período muito indefinido e desconhecido, a cujos objectos produzidos se costuma chamar “arte antiga”. É uma arte de estatuária, de máscaras, de decoração corporal, objectos com funções mágicas e rituais e um elevado nível de estilização. A maneira particular de esculpir os olhos e os lábios e a preocupação com o pormenor percorreu todas as três fases da arte maconde. Os objectos têm no segundo período um carácter realista mais acentuado, com peças onde se regista por vezes uma crítica social e a presença do colonizador. O terceiro é caracterizado por um grande nível de abstracção e pela inculturação de influências culturais externas.

Embora os macondes de Newala, na Tanzânia, tenham tido um percurso histórico colonial e pós-colonial diferentes dos de Cabo

* Departamento de Sociologia e Núcleo de Estudos Sobre África (NESA) do Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades (CIDEHUS), da Universidade de Évora.

Delgado, em Moçambique, tanto a arte antiga como a arte dita moderna tem aspectos comuns, por isso, mencionamos neste artigo alguns estudos etnográficos e sobre a arte, facilmente identificáveis, relativos aos Macondes de além-Rovuma, e aos macondes de origem moçambicana radicados na Tanzânia e no Quênia.

Arte antiga

Sobreviveram poucas peças antigas do primeiro período, por uma razão simples: a madeira utilizada da sumauzeira brava na estatuária e nas máscaras é extremamente leve e perecível (CASTRO 1961, DIAS 1964-1970, DUARTE 1983, BLESSE 1984). Destacam-se, no entanto, espalhadas por museus e colecções privadas, máscaras *lipiko* usadas nas danças do *mapiko* [sobre o mapiko, vide: FERNANDES (1960), ALBERTO (1963), DIAS *et al* (1964-1970), GRAÇA (1992)]. Conservaram-se também algumas estatuetas e escultura ornamental em objectos de uso cerimonial e doméstico (PIRES de LIMA 1918) com características de estilo idênticas à das máscaras, representando espíritos de antepassados. Dessa produção antiga temos os registos de FROBENIUS (1898), FULLEBORN (1901), ADAM (1902), WEULE (1908), CHUBB (1924), COLLINGS (1929), FERREIRINHA (1938), ALBERTO (1963) e depois destes autores muitos outros escreveram sobre esta arte dita primitiva, incluindo sobre as decorações e mutilações corporais, e o uso das rodela labiais, *pelele*, pelas mulheres [BOWIE (1949), DIAS *et al* (1964-1970)]. De modo geral, a maioria dos autores considera que o talhe da madeira era perfeito e bem acabado, os traços estilizados e as peças policromadas. Os macondes acrescentavam por vezes outros materiais como fibras vegetais, tecidos, cabelos, etc.

A arte da época colonial, c. 1940-1975

Com o domínio colonial a expressão escultórica tornou-se mais realista e assumiu uma activa função de crítica social, particularmente crítica do ocupante e da própria sociedade maconde. Foi durante este período que administradores, missionários e outros colonos começaram a fazer encomendas de objectos decorativos em madeira e marfim aos artesãos macondes. Acompanhavam estas

demandas com interesse pelo pau-preto e pelo pau-rosa, madeiras mais rijas e duráveis que as madeiras leves, “acabando por exercer grande influência na evolução plástica dos anos posteriores, contribuindo através de encomendas de figuras religiosas cristãs (como as de Cristo e Nossa Senhora) ou do quotidiano social e natural dos escultores (figuras humanas e de animais selvagens) para que se desenvolvesse progressivamente uma expressão naturalista e realista, mais dentro dos princípios europeus do que das tradições escultóricas macondes anteriores” (SOARES 2000:62). Muitos escultores profissionalizaram-se, “actividade que foi reconhecida pelo governo colonial desde 1940, atribuindo-lhes um estatuto social privilegiado, em relação ao camponês comum” (SOARES, *Idem*). Desde então que os macondes passaram a esculpir sobretudo o pau-preto que ainda abunda nos matos de Cabo Delgado. É uma madeira nobre, mas difícil a trabalhar devido à sua dureza. Por causa desta mudança de materiais foram adoptados novos instrumentos de trabalho como o formão, tornando-se o traço da obra mais fino e o acabamento mais delicado. Com o pau-preto e o pau-rosa perdeu-se completamente a policromia das peças anteriores e os macondes passaram a fabricar peças em maior quantidade de aldeias nativas, imagens religiosas, bestiários, etc. Perdeu-se em liberdade criadora o que se foi adquirindo em habilidades e aperfeiçoamento técnico [DUARTE 1983, 1987].

Arte Moderna

Foi na Tanzânia e no Quênia, nos anos 50 / 60 do século XX que eclodiu o terceiro período da arte maconde. Trabalhadores migrantes e exilados políticos, entre os quais muitos escultores, deram origem à nova arte. “Talvez porque o mercado local fosse dominado por comerciantes islâmicos - escreve SOARES (2000:63) - adversos à representação da figura humana ou animal, desenvolvida então em Moçambique, ou porque um escultor levou a um comerciante uma figura destorcida e grotesca que foi muito bem aceite, é que começou a desenvolver-se em Dar-es-Salam um novo estilo escultórico, o *Shetani*, rapidamente repetido por outros escultores”, e depois um outro tipo, o *Ujamaa*, ou árvore da vida.

Segundo MARGOT DIAS (1973) podem ser observados nesta arte “moderna” quatro tipos diferentes:

- (i) esculturas do tipo ujamaa, compactas;
- (ii) esculturas do tipo ujamaa, não compactas;
- (iii) esculturas do tipo shetani;
- (iv) esculturas em baixo relevo.

Personagens estilizadas e deformadas, formas sinuosas e entrelaçadas e uma grande capacidade de abstracção, de onde emergem seios, olhos ou cabeças e outros elementos marcarão as características fundamentais do tipo *shetani* (certos autores escrevem *shatani*). Os tipos *ujamaa* representam não só o grupo familiar, no sentido restrito e lacto, por isso, a comunidade e as suas gerações, incorporando os espíritos dos antepassados protectores e as preocupações diárias. Através destas esculturas e baixos relevos, evocam-se mitos e preocupações quotidianas, a força vital e a fecundidade. Recordemos que nessa época, na nova República da Tanzânia, do presidente Nyerere, Ujamaa designava um projecto de desenvolvimento rural em torno das unidades tradicionais de produção

A partir do início dos anos sessenta, no contexto das atenções internacionais para com o nacionalismo moçambicano e do movimento de solidariedade internacional, o novo estilo das peças rapidamente chamou a atenção de africanistas, especialistas e de simples amadores da arte do continente negro, suscitando desde os primeiros tempos uma viva polémica entre eles (DIAS 1973, FOUQUER 1971, HARRIS 1970, KASFIR 1970, KORN 1968, PEERA 1970, SHORE-BOSS 1970, STOUT 1966). As principais tomadas de posição podem resumir-se do seguinte modo: (i) responsabilidade maconde no desencadear da sua arte moderna; (ii) adulteração ou não dos valores culturais antigos.

As primeiras posições baseiam-se na incredulidade em aceitar a responsabilidade genuína africana no desencadear de um novo estilo artístico; as segundas, não muito afastada da primeira, consistem em afirmar que um tal renovamento não tem um fundamento nas raízes culturais da tradição africana e, portanto, maconde.

Independentemente destes posicionamentos, a arte maconde moderna é caracterizada, do ponto de vista estilístico, por uma elaboração refinada, uma execução cuidada da talha e um acabamento esmerado. Os macondes utilizam a própria estrutura da raiz ou do tronco para dar forma à figuração imagética. Das suas linhas e dos seus nós, o artista faz brotar uma criação espantosamente “arejada”

e móbil, onde se incarnam passo a passo uma imagem realista da sua vida quotidiana e os símbolos delicados dos conceitos sociais e mágico-religiosos.

Mas como a arte moderna maconde é executada hoje para fins comerciais por um grupo cada vez mais numeroso de escultores que se reproduzem e se copiam, a escultura maconde deixou de afirmar a singular originalidade da sua cultura. A repetição mecânica desta arte para o mercado turístico nas feiras de artesanato em Maputo, Nampula e Pemba, nas “galerias” e cooperativas de arte maconde em Maputo, incluindo nas lojas do aeroporto, conduziu a uma degradação mercantilista dos objectos [NAROROMELE (1986) e SÉRGIO (1996)], inclusive à produção de esculturas ditas *massai*, representando os famosos homens da lança e mulheres de múltiplos colares do Quénia, e até, de divindades hindus.

Bibliografia específica sobre a arte maconde

- ALBERTO, Manuel Simões (1963) Notas sobre algumas coleções etnográficas do museu Dr. Álvaro de Castro, in: *Cinquentenário do Museu Dr. Álvaro de Castro, 1913-1963*. Lourenço Marques, Memórias do Instituto de Investigação de Moçambique, nº 5, p. 111-124.
- BENNET-CLARK, M.A. (1957) A mask from the Makonde tribe in the British Museum, in: *Man* (London).
- BILANG, K. (1986) Zeichenhaftigkeit und Rhythmus, Gestaltungsprinzipien der traditionellen afrikanischen Plastik, in: *Bildendenkunst* (Helfft) 4, p. 159.
- BLEAKLEY, R. (1978) *African Masks*. London.
- BLESSE, Giselher (1984) Moderne Makonde-Plastik, in: *Beitrag: Kunst aus Ostrafrika..* Leipzig.
- BLESSE, Giselher (1986) Makonde-Schnitzereien zwischen Kunst und Handwerk. Zu einigen Problemen der Vermarktung kunsthandwerklicher Produkte in der Volksrepublik Moçambique, in: *Wiss. Z. Karl-Marx-Universitaet. Leipzig*.
- BLESSE, Giselher (1989) Arte makonde tradicional - Lart makondé traditionnel, in: *Art Makondé*. Paris, p. 64-111. [Catálogo da Exposição. Ministère des Affaires Etrangères / Ministère de la Coopération et du Développement / Secrétariat d'Etat aux Relations Culturelles Internationales / Association française d'action artistique - Edição bilingue: português e francês].
- BLOSZISK, YSchwabe, E. (1988) *Kultur in Zwarzafrika*, Berlin.
- BON, I. (1961) Masken und Plastiken der Makonde in Tanganyka, in: *Neus Afrika*, Bd. 3, p.435-437.

- BURT, Eugène C. (1985) *East African Art in the collection of the Seattle Art Museum*. Seattle.
- CARVALHO, N. Lima de (s/d) Moçambique - uma cultura africana, in: *Atlantis* (Lisboa, TAP).
- CASTRO, Soares de (1961) Artes plásticas no norte de Moçambique, in: *Boletim do Museu de Nampula*, nº 2, p.115-129.
- CHUBB, E. C.(1924) East african masks, in: *Man* (London), nº 24, p. 145-146.
- COMISSÁRIO-GERAL DE MOÇAMBIQUE NA EXPOSIÇÃO UNIVERSAL DE SEVILHA (1992) *Máscaras - Álbum para o pavilhão de Moçambique na Exposição Universal de Sevilha*. Maputo, 1992 Contém: <Mapico>, texto de Ricardo Teixeira Duarte que já fora publicado no seu livro *Escultura Maconde* e <A dança ritual dos Macondes> texto de Jorge Dias, retomado da obra *Os Macondes de Moçambique*. O álbum é profusamente ilustrado com fotografias a cor e de qualidade.
- CONCEIÇÃO, A. Pereira da (1965) A arte indígena em terras de Moçambique, in: *Mensário das Casas do Povo*, Ano XX, nº 229, Julho, p.4-5.
- COURRIER DE L'UNESCO (LE) (1973) Le défi créateur des Makondé, in: *Le Courrier de l'UNESCO*, Paris, Vol. XXVI, Novembre, p. 17-20, Ilustrado.
- DIAS, Jorge (1973) Les sculptures makonde, in: *Revue Française*, Paris, nº 261.
- DIAS, Jorge e Margot (1971-1972) Moçambique, in: *A Arte Popular em Portugal, Ilhas Adjacentes e Ultramar*. Lisboa, Vol. III.
- DIAS, Margot (1973) *O fenómeno da escultura maconde chamada "moderna"*. Lisboa, J.I.U.
- DICK-READ, Robert (1964) *Sanamu. Adventures in Search of African Art*. London, Rupert Nart-Davis (publ.).
- DUARTE, Ricardo (1983) Escultrura maconde: encontro da arte com a vida , in: *Tempo*, Maputo, nº 676, 25 de Setembro, p. 43-47 e nº 678, 09 de Outubro, p. 50-52.
- DUARTE, Ricardo (1984) *L'arte makonde. Africa Mozambique*. Bari, Museu Etnografico S. Fara.
- DUARTE, Ricardo Teixeira (1987) *Escultrura maconde*. Maputo, Núcleo Editorial e Departamento de Arqueologia e Antropologia da Universidade Eduardo Momdlane, 103p., + mapa e 36 figuras "hors-texte".
- FERREIRINHA, Felisberto (1938) A estatuária dos Macondes, in: *Seara Nova* (Lisboa), nº 545, 22 de Janeiro, e nº 546, 29 de Janeiro.
- FERREIRINHA, Felisberto (1949) A estatuária dos Maconde, in: *Boletim da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique* (Lourenço Marques), nº 19, p.19-33.

- FERREIRINHA, Felisberto (1949) *A estatuária dos Macondes*. Separata da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique (Lourenço Marques), 19 pgs.
- FORUM FUR KULTURAUUSTAUSCH (1971) *Makonde, Eine Ostafrikanische Dokumentation*. Stuttgart, Institut fur Auslandsbeziehungen, mai.
- FOUQUER, Roger (1971) *La sculpture moderne des makondés*. Paris, Nouvelles Éditions latines, 1971 (traduzido para inglês em 1972 pela The National Arts of Tanzania, Dar-es-Salaam).
- FRANZ, Mary Louise (1969) Traditional Masks and Figures of The Makonde, in: *African Arts / Arts d'Afrique* - Revue trimestrielle consacrée aux arts graphiques, plastiques, littéraires et de spectacles de l'Afrique. Publiée par le African Studies Center, University of California, Los Angeles. Autumn, 1969. Vol. III, n° 1, pp.42-45.
- FROBENIUS, L. (1898) Die Masken und Geheimbunde Afrikas, in: *Nova Acta* (Abhandlungen der Kaiserlichen Leopold and Carol. Deutschen Akademie der Naturforscher), Vol. LXXIV, n° 1.
- FULLEBORN, F. (1901) Ueber kunstliche korperverunstaltungen bei den Eingeborenen im suden der deutschostafrikanischen Colonie, in: *Ethnologisches Notizblatt* (Berlin), Vol.II, n° 3, 1901, p. 1-29.
- GAUDIBERT, Pierre (1991) [A arte maconde], in: *Art africain contemporain*. Paris, Cercle d'Art.
- GRAÇA, Machado da (1992) *Máscaras (Macondes)*. Mapico - a dança ritual do povo maconde. Lisboa, Folheto (Expo, 92).
- GROHS, Elisabeth (S/d) Modern Makonde Plastik, in: *Baessler Archiv*, Neue Folge, Band XIX [Berlin, Verlag Dietrich].
- GROHS, Elisabeth (1989) La sculpture makondé moderne, in: *Art Makondé*, Catálogo da Exposição, Paris, p. 154-1201.
- HARTMANN, L. (1984) *Geschichte und Formen der Modernen Makonde-Kunst*. Berlin.
- HARRIS, Lyndon (1970) À propos. Réponse a Megchelina Shore-Bos, in: *African Arts / Arts d'Afrique* - - Revue trimestrielle consacrée aux arts graphiques, plastiques, littéraires et de spectacles de l'Afrique. Publiée par le African Studies Center, University of California, Los Angeles, Vol. III, n° 3.
- HERBST, H. (1990) Tendenzen zeitgenossischer Skulpturen aus Afrika; modern Kunst der Makonde, in: *Waiblingen*, (Catálogo).
- INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA DE MOÇAMBIQUE (1963) *Esculturas do povo Maconde*. Lourenço Marques, IICM, (Album).
- INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA DE MOÇAMBIQUE (1963) *Wood sculptures of the makonde people*. Lourenço Marques, IICM, 1963 (Album).

- IORDANSKY, Vladimir (1978) Une sculpture maconde: un débordement d'imagination, in: *Lotus* (Revue trimestrelle du Bureau permanent des écrivains afro-asiatiques), n° 36 e 37 (2-3) de avril-septembre, p. 14-21.
- KASFIR, Sidney Littlefield (1970) Patronage and Makonde Carvers, in: *African Arts / Arts d'Afrique* - Revue trimestrielle consacrée aux arts graphiques, plastiques, littéraires et de spectacles de l'Afrique. Publiée par le African Studies Center, University of California, Los Angeles, Vol. III, n° 3, p.3.
- KASFIR, Sidney Littlefield (1970) African arte and authenticity: a text with a shadow, in: *African Arts / Arts d'Afrique* , April. vol. 25, n° 2, p. 41-53.
- KINGDOM, Zachary (1996) Chanuo Maundu: master of makonde blackwood art, in: *African Arts / Arts d'Afrique* , Aut. vol. 29, n° 4, p. 56-61.
- KORN, Jorn (1968) Modern Makonde-Plastik, in: *Afrika Heute*, Bonn, Nov.
- KORN, Jorn (1974) *Modern Makonde Art* . Londres, The Hamlyn Publishing Group Limited, 95 pgs. Ilustrado com fotografias de Jesper Kirknaes.
- MKAIMA, Miguel Costa (1999) Máscaras mapiko: ontem e hoje, in: *Camões* - Revista de Letras e Culturas Lusófonas, n° 6, Julho-Set°, p.49-55 (n° dedicado às Pontes Lusófonas II)
- NAROROMELE, Albano (1986) Degradação da Arte Maconde ou a vanguarda numa encruzilhada, in: *Domingo*, Maputo, 19 de Janeiro.
- NASCIMENTO, Brito e (1936) Arte Colonial. A mulher na arte gentílica (Macondes), in: *O Mundo Português*, n° 27, Vol. III.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de et al. (1968) [A arte maconde] in: *Escultura africana no Museu de Etnologia do Ultramar*. Lisboa, Museu de Etnologia do Ultramar.
- PEERA, Mohammed (1970) À propos. Réponse a Meghelina Shore-Bos, in: *African Arts / Arts d'Afrique* - Revue trimestrielle consacrée aux arts graphiques, plastiques, littéraires et de spectacles de l'Afrique. Publiée par le African Studies Center, University of California, Los Angeles, 1970. Vol. III, n° 3, p.68.
- PEREIRA, António Feliciano Marques (1966) [A arte maconde] in: *A arte em Moçambique*. Lisboa, 1966.
- RANDZARTE, (1992) Nove artistas de Moçambique. Maputo, Comissário Geral de Moçambique para a exposição mundial de Sevilha, 1992.
- SÉRGIO, Paulo (1996) Escultura Maconde: um caso de abandono?, in: *Tempo* (Maputo), n° 1354, 1 de Dezembro, p. 4-8.
- SHORE-BOSS, Meghelina (1969) Modern Makonde: A Discovery in East African Art, in: *African Arts / Arts d'Afrique* - Revue trimestrielle consacrée aux arts graphiques, plastiques, littéraires et de spectacles de l'Afrique. Publiée par le African Studies Center, University of California, Los Angeles. Autumn, 1969. Vol. III, n° 1, pp.46-51.

- SHORE-BOSS, Megehelina (1970) À propos. Réponse a Lyndon Harries, Mohammed Peera e Walter Batties, in: *African Arts / Arts d'Afrique* - Revue trimestrielle consacrée aux arts graphiques, plastiques, littéraires et de spectacles de l'Afrique. Publiée par le African Studies Center, University of California, Los Angeles, 1970, Vol. III, n° 3, p. 72-75.
- SOARES, Paulo (1986) Moçambique-konsten i rorelse [Mozambique: Art on the Move], in: *Mozambique!* Kulturhuset. Stockholm, p.24-48.
- SOARES, Paulo (1988) Esculturas Makonde, artistas de ontem e de hoje, in: *Índico*, n.º 1, p.34-35.
- SOARES, Paulo (1988) *Novos Rumos* [Catálogo para a] Exposição de escultura Makonde contemporânea. Maputo: Ministério da Cultura/Direcção Nacional de Património Cultural / Museu Nacional de Arte, 1988, 13 p. Ilustrado com fotografias de João Costa e José Cabral.
- SOARES, Paulo (1989) Traditions et apports extérieurs. Une demi-siècle de transition dans une école de sculpture africaine, in: *Art Makondé*, Catálogo da Exposição, Paris, p. 112-143.
- SOARES, Paulo (2000) Tradição e modernidade nas artes plásticas em Moçambique: autenticidade ou identidade?, in: *Conflito e Mestiçagem* (Dir. de Carlos Serra), Maputo, Livraria Universitária, UEM, p.53-68.
- STOUT, J. Anthony (1966) *Modern Makonde sculpture*. Nairobi, Kibo Art Gallery Publications.
- WEMBAH-RACHID, J.A.R. (1989) A máscara e a tradição da dança com máscaras - Le masque et la tradition de la danse masquée, in: *Art Makondé*, Catálogo da Exposição, Paris, 1989 pp. 34-63 (Ministère des Affaires Etrangères / Ministère de la Coopération et du Développement / Secrétariat d'Etat aux Relations Culturelles Internationales / Association française d'action artistique - Edição bilingue: português e francês).

Bibliografia geral sobre os macondes com interesse para o estudo da sua arte

- ADAM, A.G. (1902) *Lindi und setn Hinterland*. Berlin.
- ALBERTO, Manuel Simões (1951) O "mapico". dança dos macondes, in: *Império*, n° 4, Agosto.
- ALBERTO, Manuel Simões (!947) [Os macondes], in: *Os negros de Moçambique. Censo etnográfico*. Elementos de estudo para a solução dos problemas etnograficos do Império coligidos do censo da população indígena da colónia de Moçambique efectuado em 1940. Lourenço Marques, 1ª versão, manuscrito de 295 p., 2ª versão de 1947. Arquivo Histórico de Moçambique [AHM].

- ALMEIDA, José Christiano d' (1882) Relatório do districto de Cabo Delgado com referência ao ano de 1880, in: *Boletim do Governo da Província de Moçambique*, nº 8, 18. [Algumas referências ao povo do planalto].
- BALD, D. (1971) Politisch-sozialer Wandel in Tansania: Die Makonde, in: *Zeitschrift für Kulturaustausch* (Stuttgart), 1, p. 57-65.
- BALSAN, F. (1960) *Terres vierges au Mozambique*. Paris.
- BOWIE, D.F. (1949) The lip-plug or "Ndonya" among the tribes of the Southern Province, in: *Tanganyika Notes and Records* (Dar-es-Salaam), 27, p.75-77.
- BRAVO, Olga Maria Rodrigues Martins Ferreira, (1990) *Marcas corporais em algumas etnias de Moçambique*. Lisboa, Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova [Trabalho de investigação apresentada no âmbito do seminário de investigação no 4^a ano da Licenciatura em Antropologia, não publicado].
- CABRAL, António Augusto Pereira (1925) [Os macondes] in: *Raças, usos e costumes dos indígenas da província de Moçambique*. Lisboa, Imprensa Nacional, 93 p.
- CAHEN, Michel (1999) The Mueda Case and Maconde Political Ethnicity - some notes on a work in progress, in: *Africana Studia - Revista Internacional de Estudos Africanos*, nº 2, p. 29-46.
- CÂMARA, Perry da (1893) *África Oriental: descrição dos territórios do distrito de Cabo Delgado que fazem parte da concessão feita à Companhia do Niassa*. Lisboa, Adolpho Modesto & C^a, 32 p.
- COLLINGS, H.D. (1929) Notes on the makonde (Wamakonde) tribe of Portuguese East África, in: *Man* (London), nº 29, p.24-28.
- CONCEIÇÃO, António Rafael Fernandes da (1988) *Les sociétés du littoral de la province de Cabo Delgado (Mozambique): quelques donnés historiques et anthropologiques*. Paris, 170 p. (Mémoire de recherche, EHESS).
- CONCEIÇÃO, António Rafael Fernandes da (1990) Laire swahili comme facteur de détermination des sociétés côtières du nord du Mozambique: l'exemple des sociétés de Cabo Delgado, in: *Swahili Language and Society, Notes and News*, nº 7, p. 47-56. (Institut für Afrikanistik der Universität Wien).
- CONCEIÇÃO, António Rafael Fernandes da (1993) *Entre mer et terre - Situations identitaires des populations côtières du nord mozambicain (Cabo Delgado): 1929-1979*. Paris, Université de Paris VIII - Saint Denis, 1993 (Thèse de doctorat 'Nouveau Régime', sous la direction de M. Pierre-Philippe Rey).
- COSTA, C.M.S. (1958) *O Niassa visto por dentro*. Lisboa, Agência Geral do Ultramar.
- COUTINHO, João de Azevedo (1893) *Do Nyassa a Pemba. Os território da Companhia do Nyassa. O futuro porto comercial da região dos Lagos*. Lisboa, "A Editora", 1893, 247p.

- CUNHA, Pe. Santana Sebastião da (1930) *Notícias históricas dos trabalhos de evangelização nos territórios do Niassa*. Bastorá (Índia).
- DIAS, Jorge (1961) *Portugueses Contribution to Cultural Anthropolgy*. Joahnesburg.
- DIAS, Jorge (1967) Ntela, der Begriff fur unpersonliche Wirkungskafte und die allgemeine Magie-Vorstellung der Makonde, in: *Paideuma* (Wiesbabden), nº 13, p.23-25.
- DIAS (Jorge) (1964) Culture change among the Makonde of Mozambique, in: *Actas do VIIème Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*. Moscovo, 3 a 10 de Agosto, Vol.9, pp.126-129.
- DIAS, Jorge, (1970) Mudança de cultura entre os Macondes de Moçambique in: *Universitas*, 6/7, p.260-266.
- DIAS, Jorge, Margot DIAS e Manuel Viegas GUERREIRO (1964-1970) *Os Macondes de Moçambique*. Lisboa. JICU, 1964-1970, 4 Vols. (De particular importância para a arte maconde, Tomo II, 1964: Cultura Material, e Tomo III, 1970: Vida Social e Ritual).
- DIAS (Margot) (1962) Os cântaros de ir à água dos Macondes, in: *Estudos científicos oferecidos em homenagem ao Prof. Doutor Carrington da Costa*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- FERNANDES, F.A. (1960) Mapico, dança dos macondes, in: *Boletim do Museu de Nampula*, nº 1, p.67-72.
- FIGUEIREDO, João de, (1938) *Governo da província do Niassa. Relatório para 1938*. AHM. Governo Geral. Relatórios, nº 86. (Sobre a etnografia das actuais províncias de Cabo Delgado, Niassa e Nampula, Vol.2).
- FREITAS, Costa. (1963) Notas para um estudo sobre a dança do "Mapico", in: *Cinquentenário do Museu Dr. Álvaro de Castro, 1913-1963*. Lourenço Marques, Memórias do Instituto de Investigação de Moçambique, nº 5, p. 127-131 + fotografias.
- GENTILLI, Anna Maria (1991) A subversão no distrito de Cabo Delgado - 1950-1960 - segundo as fontes administrativas locais, in: *Moçambique, 16 anos de historiografia*. Focos, problemas, metodologias. Desafios para a década de 90. Maputo. Vol. I, p. 239-250.
- GOMES, A.F. (1933) *Colonização do distrito do Niassa*. Lisboa, 1933.
- GUERREIRO, Manuel Viegas, (1962) Jogos, brinquedos e diversões do povo Maconde, in: *Garcia de Orta*, 10 (2), p. 283-303.
- GUERREIRO, Manuel Viegas, (1963) *Rudimentos da língua Maconde*. Lourenço Marques, IICM.
- GUERREIRO, Manuel Viegas, (1974) *Novos contos macondes*. Lisboa, JICU.
- HARRIES, Lyndon, (1974) The Rovuma Divide: Some Cultural Consequences, in: *Memoriam António Jorge Dias*. Lisboa, Instituto de Alta Cultura / Junta de Investigações Científicas do Ultramar, p.215-221.

- LIEBENOW, J. G. (1971) *Colonial Rule and Political Development in Tanzania: the case of the Makonde*. Evanston.
- LIMA, Américo Pires de, (1918) Contribuição para o estudo antropológico dos indígenas de Moçambique, in: *Anais Científicos da Faculdade de Medicina do Porto*, vol. IV, nº 3. [Reimpresso em *Explorações em Moçambique*. Lisboa, AGU, MCMXLIII, p. 67-162, + ilustrações e quadros estatísticos].
- PEREIRA, Edgar Nasi, (1998) Feitiçaria, Mutilações étnicas, in: *Mitos, feitiços e gente de Moçambique - narrativas e contos*. Lisboa, Editorial Caminho (col. Nosso Mundo), p. 167-178 e 179-190.
- PEREIRA, Edgar Nasi, (2000) Andondes do Lidede e Mapiko, in: *Tabus e vivências em Moçambique - narrativas e contos*. Lisboa, Editorial Caminho (col. Nosso Mundo), p. 15-22 e 75-90.
- RITA-FERREIRA, António, (1975) Grupo Makonde, in: *Povos de Moçambique*. História e Cultura. Porto, Afrontamento, Cap. IX, p. 257-264.
- RITA-FERREIRA, António (1982) Os Macondes, in: *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa, IICT (Estudos, Ensaios e Documentos, nº 142), Cap. VI, p. 290-292.
- RITA-FERREIRA, António, (1989) A sobrevivência do mais fraco: Moçambique no 3º Quartel do século XIX, in: (Actas da) *Reunião Internacional de História de África. Relação Europa-África no 3º quartel do século XIX*. Lisboa, IICT, 1989, p. 299-347.
- ROMERO, Jerónimo, (1856) *Memória acerca do districto de Cabo Delgado*. Lisboa, Imprensa Nacional.
- ROMERO, Jerónimo, (1860) *Suplemento à memória descritiva e estatística do distrito de Cabo Delgado com uma notícia acerca do estabelecimento da colónia de Pemba*. Lisboa, Typographia Universal, 1860.
- SILVA, José da, (1992) *A cognição da realidade entre os habitantes de Ulu e Ntotwé, no distrito de Mocimboa da Praia, em Cabo Delgado, no tocante à percepção do bem e do mal, do limpo e do sujo, e das doenças*. Pemba, ARPAC. (Dactilografado).
- SILVA, José da, (1991) *Um levantamento preliminar sobre duas comunidades no distrito de Mocimboa da Praia, na província de Cabo Delgado. Água e saneamento. Rituais e a percepção da doença em Milamba e Muengue*. Maputo, 36 p. Dactilografado.
- SMYTHIES, C.A. (1885) The discovery of the source of the Lugenda river, in: *Journal of the Manchester Geography Society*, 1, p. 302-310.
- VELHO, José Raymundo da Palma (1886) Relatório do districto de Cabo Delgado referido ao anno económico de 1885-1886, in: *Boletim Oficial*, nº 35, p. 437-441.
- YUSSUF, Adam, e A. M. Gentili, (1983) O movimento dos Liguilanilu no Planalto de Mueda, 1957-1962, in: *Estudos moçambicanos* (Maputo), nº 4, p.41-75.

- YUSSUF, Adam, (1993) Mueda, 1917-1990: Resistência, colonialismo, libertação e desenvolvimento. in: *Arquivo - Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique* -, nº 14, p.9-101.
- WEULE, Karl (1908) Wissenschaftliche Ergebnisse meiner Ethnographischen Forschungreise in den Sudosten Deutsch-Ostafrikas. in: *M.D.S.E.*, 1, 1908, p.1-124 (Existe uma tradução inglesa).

Principais Exposições de arte Maconde

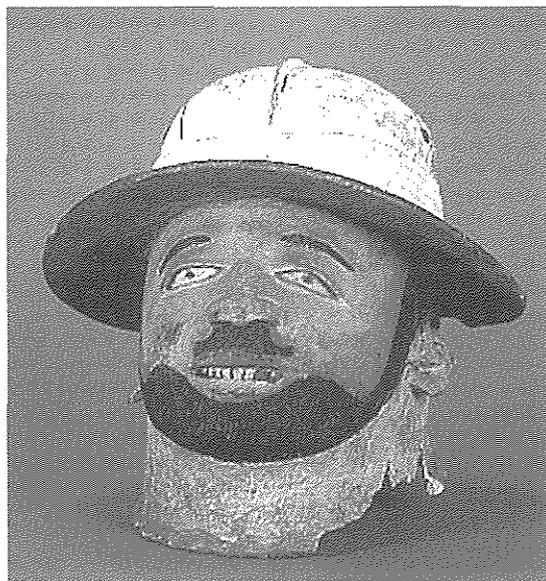
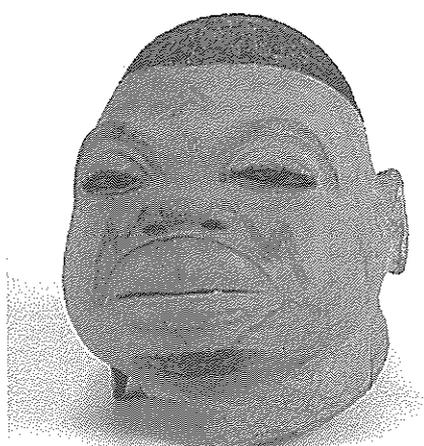
- 1935 – Exposição em Lourenço Marques valorizando a arte maconde.
- 1959 – Vida e Arte do Povo Maconde. Exposição organizada em Lisboa, na Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português, por Jorge e Margot Dias e Viegas Guerreiro.
- 1975 – Dortmund. Ebenholzsulpturen, Vieira Pinto Aktion.
- 1978 – Escultura Maconde em Cuba (notícia no *Literatura e Artes - Suplemento quinzenal do jornal Notícias*, Lisboa, nº 2, 19 de Abril de 1978)
- 1978 – Escultura Maconde em Itália (notícia no *Literatura e Artes - Suplemento quinzenal do jornal Notícias*, Lisboa), nº 9, 26 de Julho de 1978)
- 1988-1989 – Novos Rumos. Exposição de escultura Makonde contemporânea. Catálogo do Museu Nacional de Arte. Maputo.
- 1989 – Art Makondé. Tradition et Modernité. Paris (Ministère des Affaires Etrangères / Ministère de la Coopération et du Développement / Secrétariat d'Etat aux Relations Culturelles Internationales / Association française d'action artistique, 1989. Catálogo riquíssimo com vários artigos e muita ilustração.
- 1992 – Exposição Mundial de Sevilha.

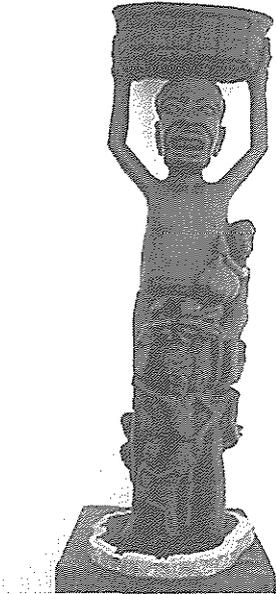
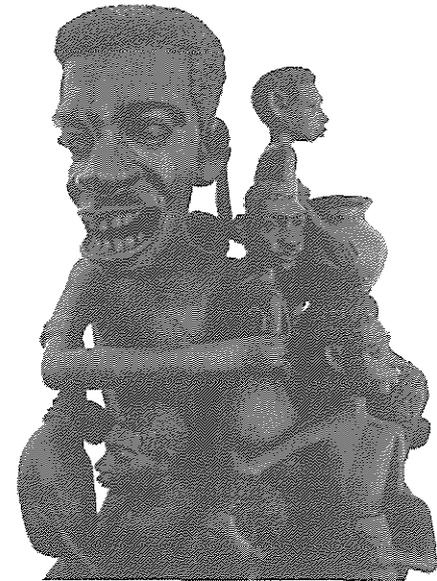
Principais Artistas representados nas exposições e catálogos

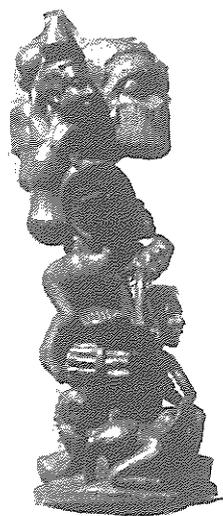
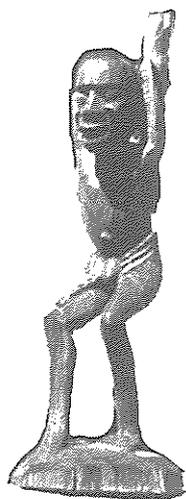
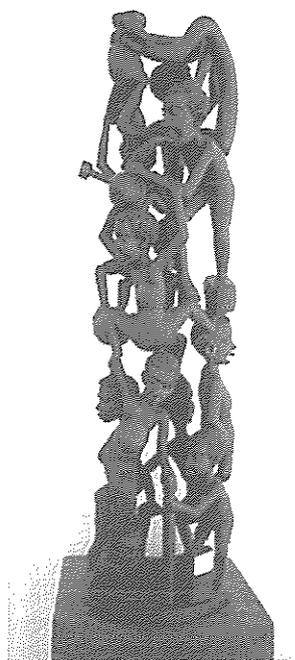
Atesi/Bartolomeu Ambelicola/Celestino Tomás/Constantino Mpakula/Cristovão Alfonso/Dastani/Kaunda Simão/Lamizosi Mandanguo/Miguel Valingue/ /Nkabala Ambelicola/Nkalewa Bwaluka/Rafael Nkatunga/ Samaki/Silvestre C. Mpakula

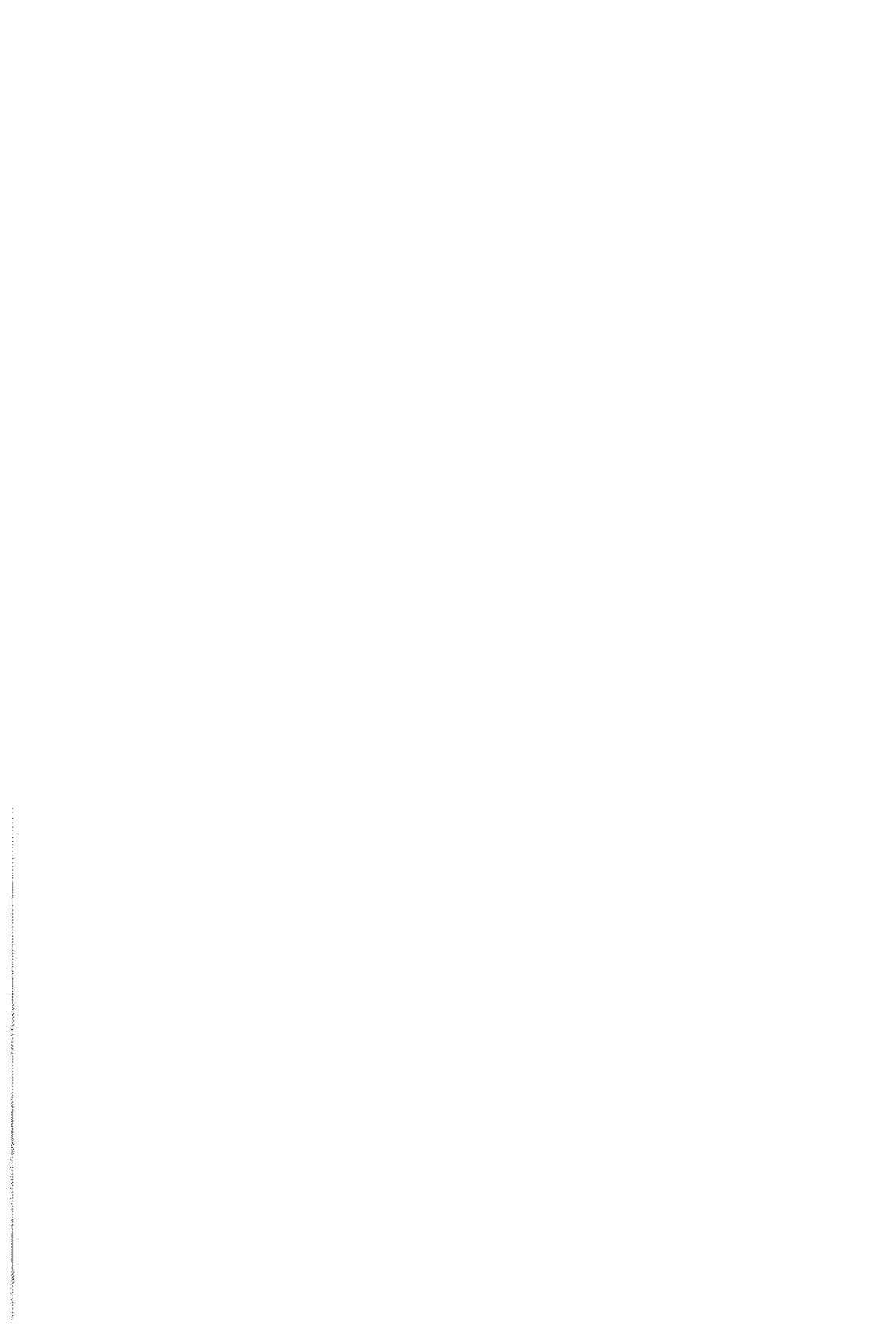
Museus e colecções com Arte Maconde tradicional e moderna

Centre d'Art Contemporain, Mont-de-Marsan
 Colecção H. E. Aurnhammer, Estugarda
 Colecção B. et B. Bellon, Sèvres
 Colecção Ph. et F. Greig, Bordéus
 Colecção P. et J. Lahontaa, Talence
 Hamburgisches Museum fur Volkerkunde, Hamburgo
 Instituto de Antropologia "Prof. Mendes Corrêa", Porto
 Liga dos Combatentes, Lisboa
 Linden-Museum, Estugarda
 Musée d'Ethnographie, Genebra
 Musée d'Ethnographie, Neuchâtel
 Museu de Etnologia, Lisboa
 Museu de História Natural, Maputo
 Museu Laboratório Antropológico, Coimbra
 Museu Nacional de Arqueologia e de Etnologia, Lisboa
 Museu Nacional de Arte, Maputo
 Museu [Nacional de Etnografia], Nampula
 Museum of Mankind (Ethnology Department of the British Museum),
 Londres
 Museum fur Volerkunde, Abteilung Afrika (Dahlem), Berlim
 Museum fur Volerkunde, Leipzig
 SMA, Arts africains, Paris
 Sociedade de Geografia de Lisboa, Lisboa
 Ubersee-Museum, Brena.









**INÁCIO REBELO DE ANDRADE (2001),
REVISITAÇÕES NO EXÍLIO (CONTOS ANGOLANOS),
LISBOA: VEGA**

José Carlos Venâncio*

Inácio Rebelo de Andrade deu o título de *Revisitações no exílio* (*Contos angolanos*) a esta colectânea de contos que, em boa hora (que adiante justificarei) se publica. Como ele diz na introdução, a maioria dos contos foi escrita há quarenta anos, altura em que vivia em Angola, terra onde nasceu e se fez escritor e que agora revisita a partir de um lugar e de um tempo que tem como de exílio.

Os contos republicados foram também publicados pela primeira vez há quarenta anos, nas edições Imbondeiro de boa memória para as letras e cultura angolana, sediadas no Lubando (então Sá da Bandeira) e dirigidas pelos intelectuais Leonel Cosme, que posfacia o livro, e Garibaldino de Andrade, prematuramente desaparecido.

Se nos deixássemos, pura e simplesmente, guiar pelo título, diria que estávamos perante um livro fortemente marcado pelo paradigma nacionalista, o mesmo que, num período que vai mais ou menos dos anos 30 do século XX aos anos 90 do mesmo século, condicionou a política, a vida e a escrita em África e, de resto, em grande parte do mundo; que estamos perante um livro típico do que a literatura alemã conhece por *Exilliteratur*, i.e., a literatura produzida pelos escritores, muitos deles judeus, que na Segunda Guerra Mundial se exilaram para fugir às garras do nazismo; que estamos, em suma, perante um livro política e nacionalmente motivado, atributos que, de resto, o autor do posfácio, Leonel Cosme, entende separar na análise que fez à pertença nacional dos contos. Não! Nada disso. O exílio de Inácio Rebelo de Andrade não é, de forma

* Universidade da Beira Interior, Departamento de Sociologia e CEAUP

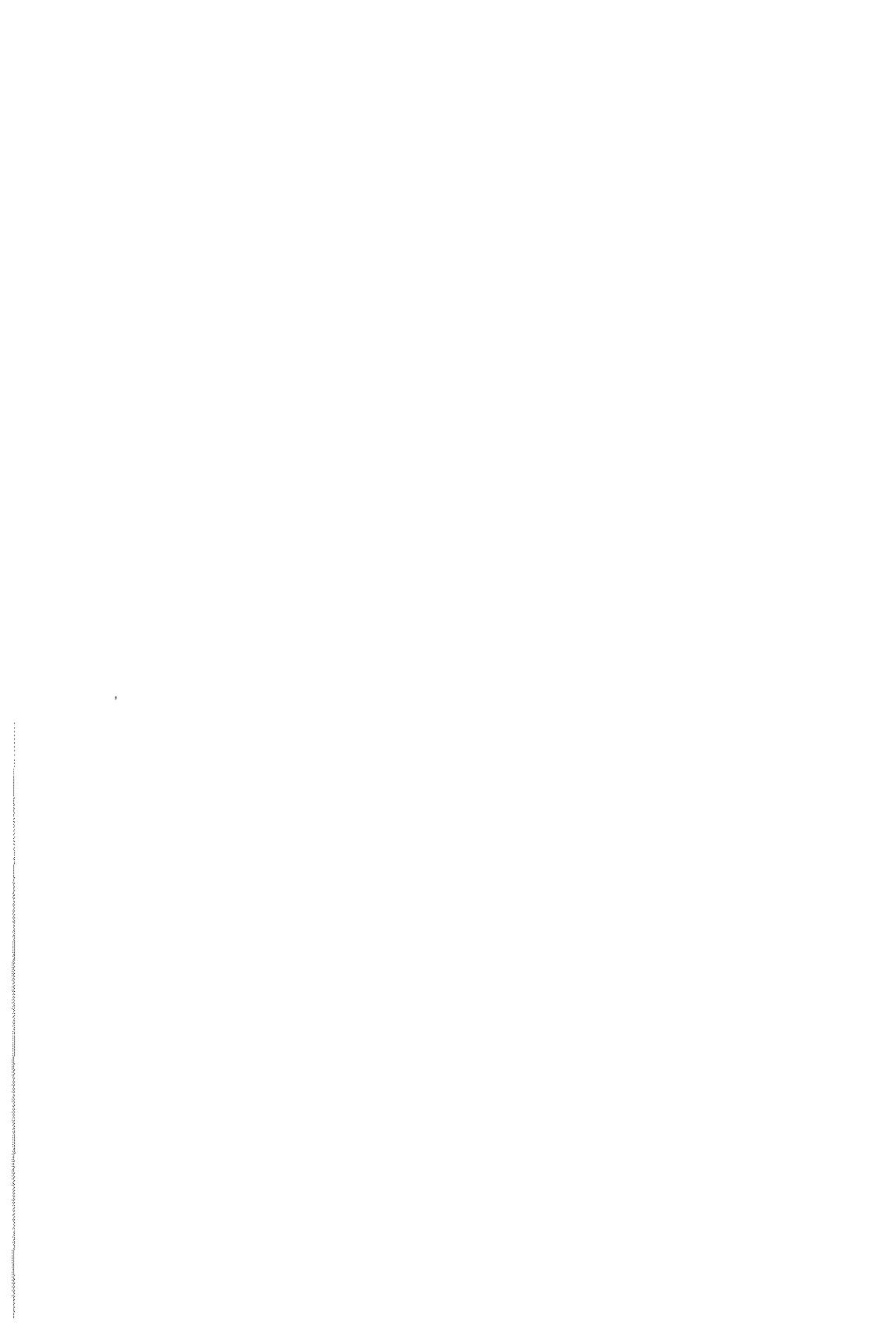
alguma, a ausência do cadinho nacional, entendido este no seu sentido mais literal. O escritor persegue, na verdade, uma pátria, mas uma pátria de outro teor, uma pátria que é uma terra e um tempo de entendimento, onde todos, qualquer que seja a cor da epiderme, se realizem na concórdia e no mútuo respeito. Esta pátria que Rebelo de Andrade evoca em dois momentos diferentes – o da escrita dos contos e o da sua revisitação – é naturalmente uma utopia (mas para isso é que é o escritor e não o sociólogo a tomar a palavra), traduzível no que o filósofo alemão Ernst Bloch, sob herança hegeliana, entende por *Heimat*, um lugar que pressupõe uma dupla desalienação: a do homem em relação à natureza e em relação a si mesmo. Só, pois, enquanto acto alienatório, que deforma o sentido que temos da história, podemos entender o racismo enquanto ideologia a justificar a subjugação colonial de que padeceram, pelo menos, dois terços da humanidade e de que Angola não constituiu excepção, como Rebelo de Andrade magistralmente denuncia nos presentes textos.

Por este lado Rebelo de Andrade entronca o arquitecónio angolano, dominado, sobretudo a partir dos anos 40 do século XX, pela questão racial, i.e. pela normalização das relações raciais numa Angola que os escritores e poetas que assim procederam, influenciados pelo paradigma nacionalista, pretendiam tornar de todos. Luandino Vieira, Arnaldo Santos, António Jacinto, António Cardoso, Mário António, Viriato da Cruz, são alguns dos escritores a expressar tal preocupação. Eles são os representantes do que a crítica literária tem ultimamente relevado como modernismo angolano, fazendo-o não propriamente em oposição à negritude, mas sim em seu complemento. As Edições Imbondeiro, onde foram publicados a maioria dos contos ora antologiadados, foram um importante veículo desse modernismo, que o mesmo será dizer do reencontro dos escritores e poetas angolanos com a realidade circundante, o que, em si só, dada a condição colonial, representava um acto político e nacionalista.

Várias são as injustiças, inerentes ao regime colonial, denunciadas nos contos e que o autor, num esforço analítico que deixa transparecer o sóciólogo ou apenas o revisitor de um tempo e de uma escrita de há 40 anos, aponta na introdução: «o trabalho compulsivo», a discriminação social tendo a cor da pele por referência e a transformação da mulher negra em objecto de prazer sexual, prática de que Angola não foi excepção, como o testemunha o conto “Encosta a cabecinha e chora...”. A meu gosto o ex-libris dos contos ora antologiadados.

À temática dos anos 60 pertencem também os contos (ou crónicas, como o autor lhes chama) escritos no seu exílio e publicados, em primeira mão, na revista *Vértice* (II, 2000) e no livro *Quando o Huambo era Nova Lisboa* (1997). A exploração desta temática por parte de Rebelo de Andrade e, no fim, a sua prevalência na literatura angolana, como um dos seus principais pilares, decorre da especificidade da sociedade angolana, ou talvez melhor, das especificidades que o colonialismo português foi assumindo em cada uma das partes constantes do actual território nacional. Subsistem naturalmente diferenças de registo entre essas partes; sabemos que a realidade de Nova Lisboa, actual Huambo, que a obra de Rebelo de Andrade espelha, era e é seguramente diferente da de Luanda, mas em qualquer uma delas encontramos brancos ou mestiços que, por que culturalmente enraizados, reivindicam a sua angolanidade. E para estes, numa sociedade colonial, marcada pelo estigma da raça, dificilmente seria possível reivindicar o seu quinhão sem que nessa reivindicação estivesse implícito um processo de renúncia, um processo (des)alienatório. Fizeram-no António Jacinto, António Cardoso e tantos outros, alguns já citados, e fê-lo, e fá-lo agora, Rebelo de Andrade.

Permitam-me que retorne à temática da revisitação para que o título da obra nos remete. Na verdade, a publicação destes textos a partir do que o autor entende ser o seu exílio, marca um novo momento autoral, desta feita num contexto de pós-nacionalismo e de globalização, que, em princípio, remete para outros critérios de apreciação, que não os nacionalmente determinados, a que, aliás, os textos resistem e justificam a sua publicação e leitura. Decorre essa resistência do facto de os valores defendidos aquando da escrita, nos anos 60, serem, afinal, valores de todos os tempos e, por virtude dos quais os contos de Rebelo de Andrade assumem uma dimensão universal. A actualidade dos textos, porque ao referirmos a resistência temporal é de actualidade que falamos, comprova ainda o que tentei dizer no início desta breve apresentação: não é pelo factor nacionalidade que passa a valorização deste livro; seria circunscrevê-lo historicamente. A sua valorização passa antes pela procura de uma *Heimat* onde valores como igualdade, anti-racismo e outros congéneres valham por si. São contos que clamam por justiça, mesmo nesta sua 2ª edição, e é por esse lado e não outro que se cumpre a sua universalidade.



O ESCRAVISMO NA HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA

José Capela*

O escravismo representou um factor decisivo na formação da nacionalidade brasileira. Também por essa razão a historiografia e a sociologia correspondentes florescem no Brasil. Ao contrário do que aconteceu e, de algum modo, acontece em Portugal. É certo que a identidade nacional portuguesa não foi condicionada pela presença escravista mas o império colonial português, esse foi um império com suporte essencial no escravismo. Como quer que seja os fenómenos escravista e colonial enquanto tais têm merecido uma mal disfarçada distração às ciências sociais portuguesas. Imbricadas estas na institucionalidade das comemorações descobrirentistas, a escravidão e a colonização ficam de lado *vis-à-vis* a epopeia. Também a ausência compulsória de investigação na área das ciências sociais até há poucas décadas será outra das explicações para essa retracção. No entanto a repugnância nem sequer subtilmente expressa em aceitar a qualidade escravista e sobretudo colonialista da expansão portuguesa é mais um indicador da dificuldade que prevalece em analisar desinibidamente a história dessa colonização.

São muitos os autores que, desde há muito, no Brasil, se debruçam sobre o escravismo, analisando-o e percorrendo a generalidade das suas manifestações. Desde o tráfico ao modo de produção que teve nos escravos o seu suporte principal, tudo tem sido e continua a ser estudado com mais ou menos profundidade. Aos autores que diríamos «clássicos», entre os quais foi príncipe Gilberto Freire, sucederam historiógrafos e sociólogos em grande número. Depois de Jacob Gorender, Florestan Fernandes, Fernando Henriques

* Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto.

Cardoso, Octavio Ianni e outros, novas gerações, com grande número de investigadores, vêm desde há muito multiplicando uma bibliografia prolixa e naturalmente de valor desigual. (Acrescente-se, de passagem, que foi um brasileiro quem produziu o até agora mais consistente estudo sobre «Os Negros em Portugal»). Duas publicações mais recentes chamam-nos a atenção para um desses: Mário Maestri, da Universidade de Passo Fundo, no Rio Grande do Sul, em cuja editora publicou:

A segunda morte de Castro Alves Genealogia crítica de um revisionismo e

O sobrado e o cativo A arquitectura urbana erudita no Brasil escravista O caso gaúcho.

Conclamando a terreiro uma das mais controversas figuras da literatura brasileira Mário Maestri retoma a biografia de Castro Alves privilegiando a sua relação com o escravismo. Fâ-lo numa certa reacção ao que chama «tendências revisionistas». Afirmadamente tenta «estabelecer uma genealogia crítica do revisionismo do sentido social da poesia de Castro Alves e dos principais pressupostos ideológicos e metodológicos desse movimento».

É assim que paralelamente ao percurso que a crítica brasileira fez ao longo do tempo na apreciação da obra de Castro Alves, assistimos em Maestri à evolução do pensamento social do poeta no que respeita ao escravismo. O que confere a esta brochura de cerca de 100 páginas o mérito de nos elucidar sobremaneira não somente sobre a vida e obra de Castro Alves como também acerca da crítica literária e sociológica face à expressão e à atitude cívica do poeta.

A obra dedicada à arquitectura urbana gaúcha, mantendo a dialéctica mais geral inerente à relação do escravismo com a sociedade brasileira, não será tão acutilante na manifestação da evidência dessa relação. Muito simplesmente: até que ponto a arquitectura senhorial denuncia a natureza escravista da sociedade? Mais uma vez a inspiração para investigar nesta área vem de «Sobrados & Mucambos» de Gilberto Freire, datado de 1936! Um verdadeiro Hermes psicopompo para os mais aliciantes problemas postos à historiografia brasileira!

Ao longo de oito capítulos Maestri vai situando o paralelismo entre a existência e acção dos escravos e os espaços públicos e privados: «Do colonial ao neoclássico: um estilo para os escravistas» - «O mundo urbano no Brasil escravista» - «O espaço público: ruas,

praças, ordenamento municipal» - «O espaço privado: moradias urbanas e suburbanas» - «A normalização do espaço privado» - «Trabalho servil urbano» - «Cariveiro urbano: trabalho, controle e punição» - «Descravização e modernização urbana».

De per si a enunciação é extremamente sugestiva e estimulante por remeter para a expressão arquitectónica e urbanística a função gnosiológica que é normalmente desprezada. Os resultados conseguidos pelo autor a partir das investigações a que procedeu são concludentes mas nem sempre a relação entre as escravaturas e o senhorio no condicionamento arquitectónico e urbanístico é facilmente descortinável. Haja em vista que o autor, citando José Manuel Fernandes, considera que «o sobrado constitui uma herança lusitana aclimatada ao Brasil escravista». Que seja uma herança adaptada, nada mais óbvio. Igualmente óbvia a interferência escravista?

Anteriormente, relativamente ao escravismo brasileiro, Mário Maestri havia publicado:

O escravo no Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1984

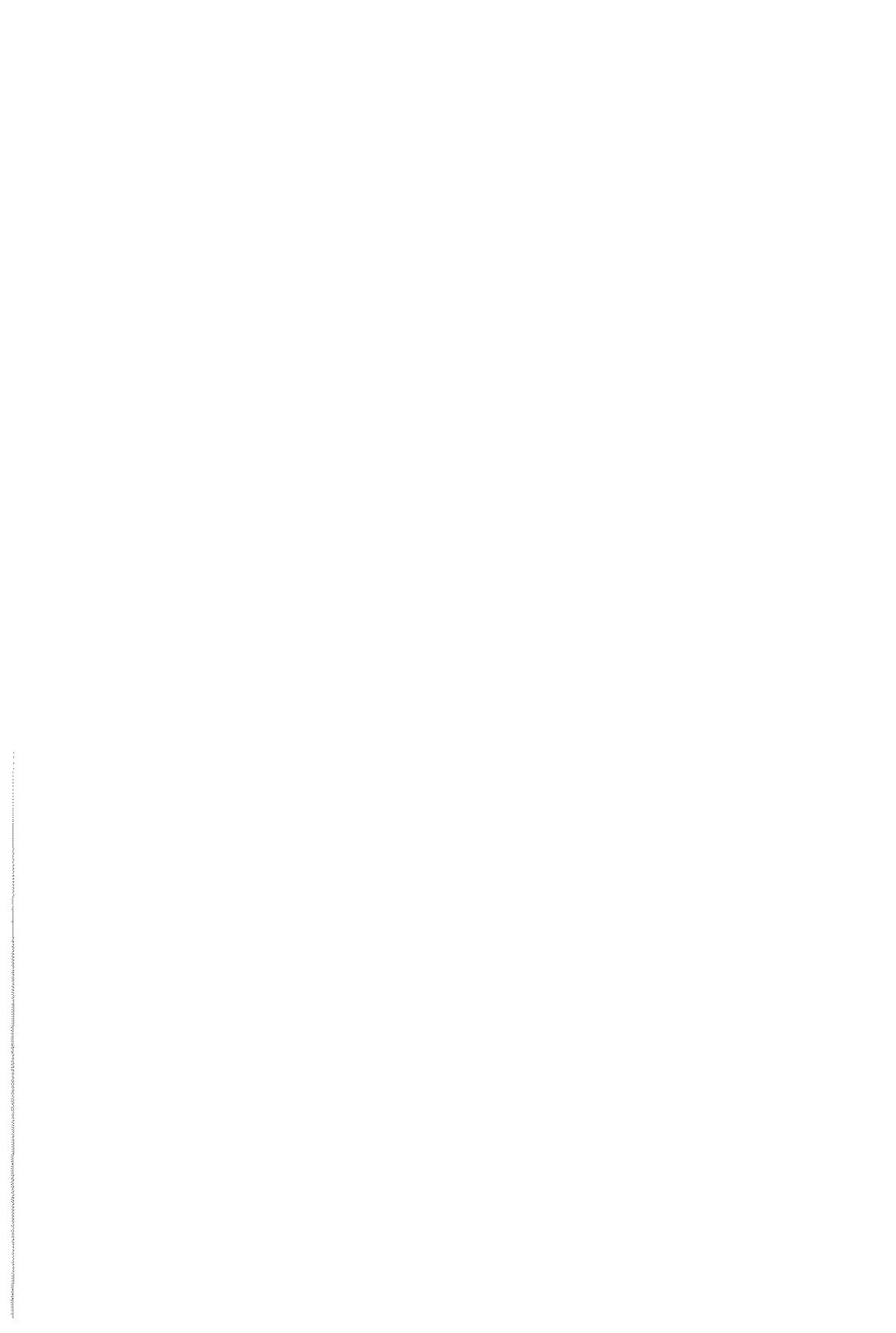
Servidão Negra: trabalho e resistência no Brasil escravista, Porto Alegre, 1988

Depoimentos de escravos brasileiros, São Paulo, 1988

O escravismo no Brasil, São Paulo, 2000

Cisnes Negros: uma história da Revolta da Chibata, São Paulo, 2000

O escravismo antigo, São Paulo, 2000.



**“JAIME BUNDA, AGENTE SECRETO”
- UM ROMANCE DE PEPETELA**

Maria Cristina Pacheco *

O último romance de Pepetela constituiu uma surpresa para aqueles que são seus leitores assíduos. Talvez porque os seus últimos textos nos apresentaram um autor nitidamente preocupado em reconstituir, mesmo que ficcionando-os, alguns aspectos importantes da História de Angola – de que são exemplos os romances *Lueji*, *o Nascimento de um Império*, *A Gloriosa Família* e até mesmo *Parábola do Cágado Velho* –, gerou-nos alguma perplexidade o aparecimento de um romance que privilegia a contemporaneidade de Luanda, inspirado na estrutura dos contos policiais e cuja personagem principal, um ‘agente secreto’, nos surge um tanto picaresca. Mas, na verdade, e apesar de alguns ingredientes inusitados, *Jaime Bunda, agente secreto* situa-se na continuidade daquilo a que poderíamos chamar ‘uma outra linha’ da produção deste escritor: a dos romances que ilustram certos aspectos actuais da sociedade de Luanda, como já tinha acontecido em *O Cão e os Caluandas* ou *O Desejo de Kianda*.

Neste seu recente romance, Pepetela, não abdicando do cunho didáctico que marca quase toda a sua obra, faz um diagnóstico crítico da Luanda dos nossos dias, numa visão que, através de um tom aparentemente ligeiro, mas com um humor que chega a ser satírico, denuncia questões muito sérias, que afectam os diferentes estratos da sociedade luandense: as injustiças, as desconfianças, os ‘esquemas’, a corrupção.

Jaime Bunda, personagem principal, (cuja alcunha, derivada do seu imenso ‘traseiro’, ‘pegou’, apesar de no seu nome figurarem

* Membro do CEAUP e docente de “Literaturas Africanas” da Fac. de Letras do Porto.

“dois apelidos de famílias ilustres nos meios luandenses”), é indigitado, depois de uma inactividade de muitos meses, “*mais de vinte*” (!), pelo seu chefe, Chiquinho Vieira, para investigar um caso. Fisicamente lento e pesado, Jaime havia seguido, na sua juventude, o conselho do pai: “*Lê tudo, não importa que livro, sempre te ensinará qualquer coisa. E Jaime leu, leu, leu.*” (p.32). Dessas leituras, ficou-lhe o fascínio pelos autores e heróis dos romances policiais – Spilane, Chandler, Stanley Gardner, Philip Marlowe, Perry Mason – e também por James Bond (de que o seu nome e alcunha são, afinal, irónica corruptela). É, pois, com o orgulho de poder pôr em prática todos os ensinamentos colhidos com os seus ídolos, que Jaime se empenha a fundo na resolução do assassinio de “*uma menor*”, cujo “*corpo foi encontrado perto do Morro dos Veados*”. Este o pretexto para o desenrolar de uma acção que, acompanhando as deambulações de Jaime Bunda, irá estender-se, tentacularmente, por vários espaços da cidade de Luanda (e não só!...), mas, sobretudo, que nos levará ao encontro de certos ambientes e ‘personalidades’ importantes, daqueles que detêm o ‘poder’ (jornalistas, órgãos administrativos, inspectores de polícia, ministros, etc), principais alvos do tal pendor crítico de que falávamos, porque representantes da corrupção nas estruturas das mais altas esferas. As críticas, visando diferentes aspectos, aparecem, na sua maioria, pela boca de algumas das personagens, como no caso do motorista Bernardo, que, enquanto conduz Jaime Bunda pela cidade, vai tecendo os seus juízos, comentando que “*antes tinha sido polícia, do Ministério do Interior, mas aceitou este emprego de motorista nos SIG, que um primo lhe arranhou, pois como motorista ganhava cinco vezes mais que no Ministério.(...) Nós somos privilegiados, não recebemos do orçamento do Estado, recebemos dos sacos azuis, o circuito paralelo. O paralelo é que dá, seja o mercado, seja a polícia, seja a igreja, sabedoria do Bernardo. Por isso é que os polícias têm de pentear as pessoas, quer os pedestres que vendem mercadorias quer os circulantes que têm documentos certos e carros na perfeição, mas que mesmo assim têm de escorregar gasosas para os polícias, senão perdem a carta de condução. Mas vão fazer mais como, então os polícias também não têm mulher e filhos para sustentar? É melhor pedir que roubar e é melhor roubar que ser roubado, não acha, chefe?*” (...) “*Esta conversa elucidativa do Bernardo era pontuada por umas discussões rápidas e alguns insultos à mistura trocados com outros motoristas, pois no*

trânsito a regra principal para ter prioridade é avançar e buzinar e berrar e fazer gestos ameaçadores. Nestes momentos é que me arrependo de ter escapado da tropa para entrar na polícia, nos tempos, acabou por confessar o Bernardo. Devia ter ficado lá até ter arranjado um tanque. Entrava nestas ruas com o blindado e queria ver se não tinha sempre prioridade. E estiveram blindados à venda em 1991, mas na altura não tinha dinheiro." (pp.21 e 22)

Esta transcrição, tão longa, parece-nos necessária, já que demonstra bem os objectivos fundamentais que terão presidido à escrita deste romance; de facto, quase todas as instituições e estruturas sociais acabam por ser apontadas por Bernardo como geradoras de desigualdade e confusão, dado o seu funcionamento irregular e até caótico, pelo que apenas valerá, em último caso, a filosofia do 'salve-se quem puder'... As denúncias deste género são múltiplas, ao longo de todo o romance, e de vários tipos. Atente-se, por exemplo:

- nas considerações de Altino, outra personagem, segundo o qual *"armas (...) todos têm nesta cidade desgraçada, é mais fácil encontrar uma kalashnikov que um funcionário honesto"* ou ainda *"bem ouvia as pessoas dizerem que confiar nas autoridades confiavam só que não tinham confiança nenhuma, porque quem confia é enganado e as autoridades não faziam outra coisa. Mas que confiar, confiavam, destino de povo."*(pp.42 e 43);
- na descrição do vestuário de Chiquinho Vieira, *"conhecido pelo seu afã de elegância, só usava fatos dos melhores alfaiates de Paris ou, em situação de muito aperto, do Chiado de Lisboa"* (p.17)
- no desabafo de Gégé, irmão de Jaime, *"que estava agora com vinte anos e em riscos de ir para a tropa(...) Se for incorporado, não me apresento. Fico aqui no bairro, quem me vem buscar? Na tropa não vou, na guerra ainda menos. Que vão primeiro os filhos dos ministros, dos generais, dos empresários... Esses que quando chegam na idade de dar o nome para a tropa vão logo estudar para o estrangeiro e escapam sempre. Já perdemos um irmão na guerra, chega. Nós, os que não temos pais que nos arranjam bolsas de estudo para fora, é que morremos ou ficamos mutilados. E depois nos dizem para irmos pedir esmola nas ruas, porque*

nem pensões para mutilados pagam.(...) Explicou Gégé, há o ditado que diz: «quem parte e reparte e não fica com a melhor parte ou é burro ou não tem arte». Aqui, nesta terra da ganância, quem parte não reparte porque fica com toda a parte. É ou não é?» (pp.190 e191);

- na ironia com que se descreve as atitudes de Honório, colega de Jaime, relativamente aos órgãos de imprensa, o do governo e os 'independentes' – *“Honório voltou a pegar nas pinças para folhear o jornal que examinava. Nunca tocava com as mãos nuas nesses jornais independentes, que ele só chamava de pasquins, senão era apanhado por portentosos e infundáveis espirros. Quando isso acontecia tinha logo que se assoar ao «Jornal de Angola», o diário governamental, para curar a alergia. (p.55) ; “O que intrigava os elementos da bófia era o destaque dado pela imprensa a este facto banal.(...) O especialista nestas questões, o inefável Honório, deixou as luvas e pinças de lado e pegando no governamental «Jornal de Angola» deu finalmente a sua douta opinião, não, se vem também neste jornal é porque não há nada de mal por trás, o «Jornal de Angola» é uma Bíblia de decência jornalística.» (p.223).*

Curiosa e, sem dúvida, elucidativa é a relação que acaba por estabelecer-se entre a personagem Gégé e um jornal independente, mesmo no finalzinho do romance, o que constitui uma preocupação enorme para Jaime, que começa a ver comprometidos os seus próprios sonhos de promoção num serviço do Estado, uma vez que *“(...) não ascende a cargos mais altos quem tem um irmão subversivo que quer contar todas as verdades” (p.312) . Mas com Gégé, o oposto de Honório, feliz por tornar-se “um jornalista para pôr nos olhos e ouvidos do mundo tudo aquilo que a população sempre marginalizada sente e quer” (p.312), fica esperançosamente em aberto, na última página do romance, a perspectiva de outras páginas (e, metaforicamente, de um outro tempo angolano) em que será Gégé, e não Jaime, a personagem principal. Assim, o saboroso didactismo de Pepetela, ‘ o autor’ , ao colocar na boca de Gégé as afirmações “Só a verdade interessa. É o nosso tempo.”, consiste em repudiar todo o universo de mentiras e corrupção ilustrado pelo próprio romance que escreveu, alertando para a necessidade de uma mudança radical operada na, e pela, sociedade angolana.*

lana. Voltaremos a este tema, e ao final do romance, mas, antes disso, teremos que dar atenção a um dos aspectos mais interessantes deste texto: a sua estrutura, as estratégias narrativas adoptadas.

Pepetela é, desde há muito, um escritor que nos habituou a sentir um especial relevo na forma como estrutura o que é narrado e *Jaime Bunda, agente secreto* não é excepção.

Constituído por seis partes - o romance aparece-nos dividido em ‘Prólogo’, ‘Livro do Primeiro Narrador’, ‘Livro do Segundo Narrador’, ‘Livro do Terceiro Narrador’, ‘Livro do Quarto Narrador’ e ‘Epílogo’, apenas a primeira e a última são integralmente atribuídas ao “autor”, sendo que o Prólogo aparece afectado do subtítulo “Voz do autor” e o Epílogo surge como o espaço “onde o autor dispensa narradores e pega de novo na palavra”. Pelo meio, isto é, na quase totalidade do romance, dá-se lugar às outras vozes, as dos “narradores”, com as particularidades de o Primeiro e o Terceiro serem o mesmo, e de o Segundo pertencer à voz de uma personagem feminina da estória, Malika, a pretensa esposa do árabe Said.

Todavia, o esquema estrutural de ‘vozes’ complexifica-se, porque o ‘autor’ não abdica completamente do seu papel de supervisor, e, por isso, além de os convocar, comenta os diferentes ‘narradores’, criticando o seu ‘desempenho’, intrometendo-se, chegando até a trocar impressões com os leitores, numa espécie de infinito e lúdico jogo de máscaras! Estas ‘incursões’ do ‘autor’ aparecem, no entanto, tipograficamente assinaladas: a sua ‘voz’ surge sempre em itálico e, quando invade o espaço de um ‘narrador’, devidamente espartilhada por parêntesis rectos. Para o constatar, bastará que repararmos no final e no início de cada ‘Livro’ ou em alguns exemplos deliciosos como estes:

- [*Que raio de narrador petulante fui arranjar? Começo a estar arrependido, mas sou demasiado preguiçoso para o demitir a meio do jogo e ter de inventar outro.*] (p. 113)
- [*Bem sei que alguns espíritos mais exigentes vão encontrar neste episódio um erro de técnica narrativa, de foco narrativo para ser mais preciso. Também me insurgí contra o responsável, mas resolvi deixar que ele seguisse o caminho que escolheu. Há uma vantagem nisso: se muitas forem as críticas, poderei argumentar que o culpado é o narrador, o qual deve ter a sua margem de autonomia.[...]*] (p.72) Note-se que, nesta intervenção, além de se isentar de ‘culpas’ nar-

rativas, o autor parece lançar um “desafio ao leitor” (tão ao gosto do escritor policial Ellery Queen!), ao instigá-lo a descobrir o tal “erro de técnica”.

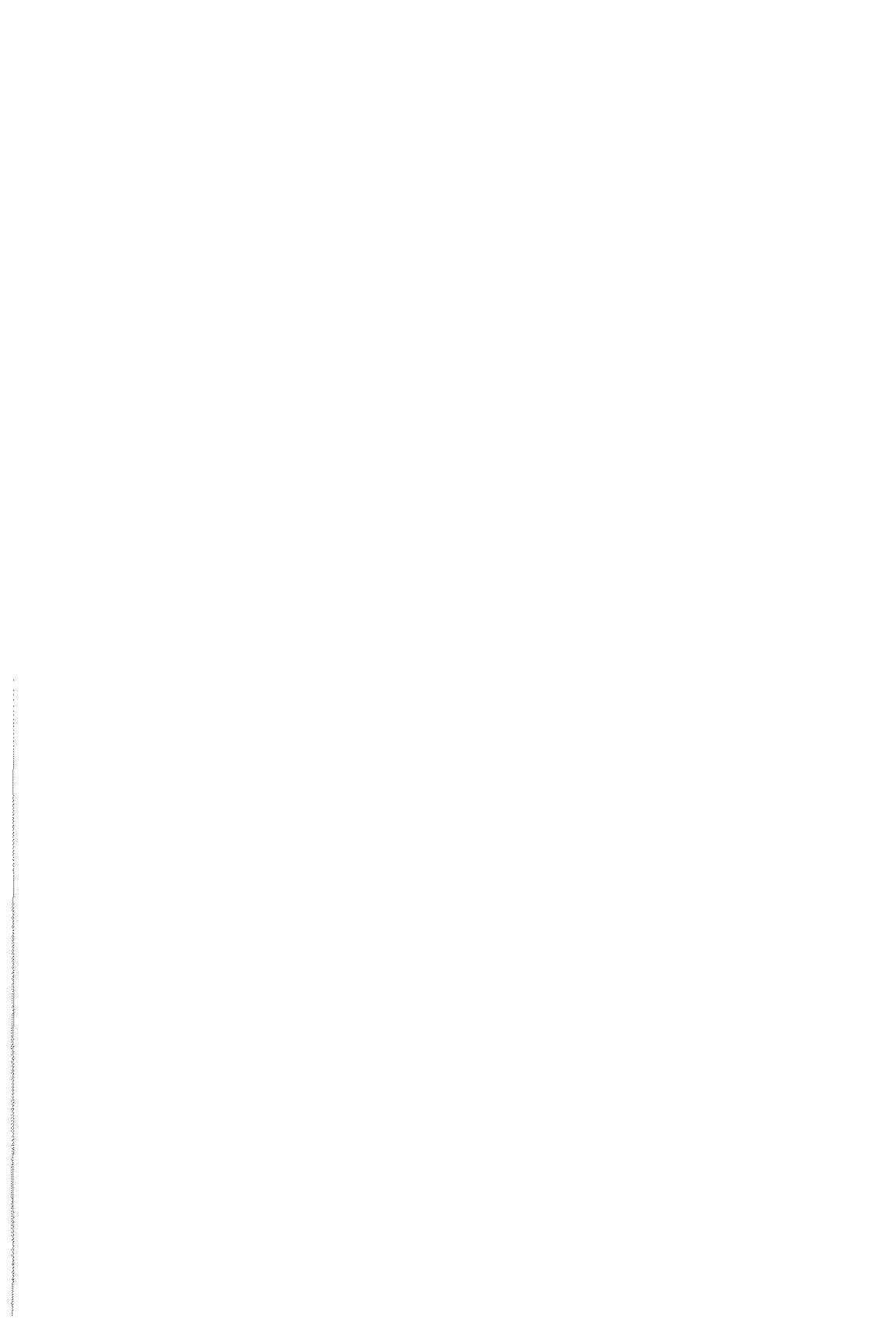
- [*Onde já se viu estória policial em que se afirma logo que o fantástico detective consegue de apanhar o horrível assassino? Ou será mesmo isso que desperta o interesse do leitor que se diz, já agora quero saber como é que este escritor de meia-tigela vai evitar que eu comece a bocejar ao fim de duas páginas? Confesso que não sei e a minha ignorância excita-me, confissão de escritor.*] (pp. 61 e 62)
- [*Repararam que obriguei o narrador a fazer um cumprimento à vossa inteligência? Foi apenas com o intuito de agradar ao leitor e incitá-lo a recomendar este livro aos amigos; longe de mim a ideia de fazer qualquer alusão à suposta falta de operacionalidade dos nossos órgãos de segurança.*] (p. 149)

Estas e outras ocorrências, envolvendo dialogicamente os leitores, conferem ao romance escrito um saboroso tom de oralidade, como se, perante a voz do ‘autor’, nos tornássemos ‘ouvintes’ em vez de ‘leitores’ - uma técnica sobejamente utilizada por diversos escritores africanos, aproximando-nos e convocando-nos para a ‘estória’, à maneira dos tradicionais “griots”.

Para concluir, regressemos ao final do romance, isto é, ao ‘Epílogo’, “*onde o autor dispensa narradores e pega de novo na palavra. Para fechar os ciclos. Ou para abrir novos?*” É a esta pergunta que deveremos prestar, agora, o máximo de atenção, uma vez que é através dela que o ‘autor’ insinua a urgência de transformar a actual situação de Angola (testemunhada pelo enredo do próprio romance) numa outra, onde prevaleçam a verdade, a justiça e a transparência de vidas. Elegendo como símbolo a felicidade do jovem Gégé (“*Disse o nome do jornal onde começaria no dia seguinte a trabalhar, é um semanário pequeno mas independente e com boa linha editorial*”), Pepetela, autobiograficamente, justificará o seu próprio acto de escrita como, mais uma vez, um acto revolucionário, no sentido em que este desempenha um importante papel no desenvolvimento de uma consciência social que deve apostar na mudança. Por isso, estamos em crer que é de si mesmo que dá testemunho, do escritor angolano Pepetela, ex-guerrilheiro do mato, quando põe na boca de Gégé estas palavras: “(...) nos tempos

do tio Esperteza do Povo os jovens iam para as matas, pegavam em armas para combater o colonialismo e sonhar criar uma sociedade melhor, mais justa. Esse tempo passou. Depois outros jovens foram para as matas, pegaram em armas, para combater o regime que o tio ajudou a criar. Esse tempo também passou. Agora eu pego na caneta para contar a verdade aos meus conterrâneos. Só a verdade interessa. É o nosso tempo.”

Este, o (quase) fecho do romance. Oxalá, tal como deseja o seu escritor, não tardem novos romances para narrar e celebrar um novo ciclo angolano!



LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR

António Custódio Gonçalves *

O testemunho legado por Léopold Senghor constitui um repto para a Revista *Africana Studia*, na medida em que da sua obra resalta uma preocupação constante da análise profunda da interacção entre uma sociedade aberta, tolerante, multicultural e humanista, e a construção do desenvolvimento da cidadania e da democracia, temáticas que têm sido privilegiadas nesta Revista.

Nasceu em 15 de Agosto de 1906, na aldeia de Joal, “la portugaise”, como ele próprio lhe chamava, uma antiga feitoria portuguesa na costa do Senegal, na encruzilhada de várias culturas, nações e políticas. Faleceu em Verson, na Normandia, no dia 20 de Dezembro de 2001.

Especialista em Línguas e Literaturas pela Sorbonne, dedicou-se ao estudo da Linguística negro-africana na Escola Prática de Altos Estudos e no Instituto de Etnologia de Paris. Foi o primeiro Professor africano agregado da Universidade de Paris – Sorbonne (1935) e o primeiro escritor negro a entrar para a Academia Francesa (1984).

Gostava de ensinar o sentido do equilíbrio, da complementaridade, da mestiçagem cultural e do Homem Universal.

Nas artes e letras, como na vida de cidadão interveniente e de notável político, um dos mais respeitados estadistas da África Negra, convoque-se apenas a defesa intrépida da integração e da unidade africanas e a sua visão universalista das sociedades e das culturas.

Tornou-se o expoente máximo do movimento cultural “Negritude”, tendo fundado com Aimé Césaire a “Revista do Mundo Negro”. As suas obras poéticas mais representativas “Orfeu Negro” e

* Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto.

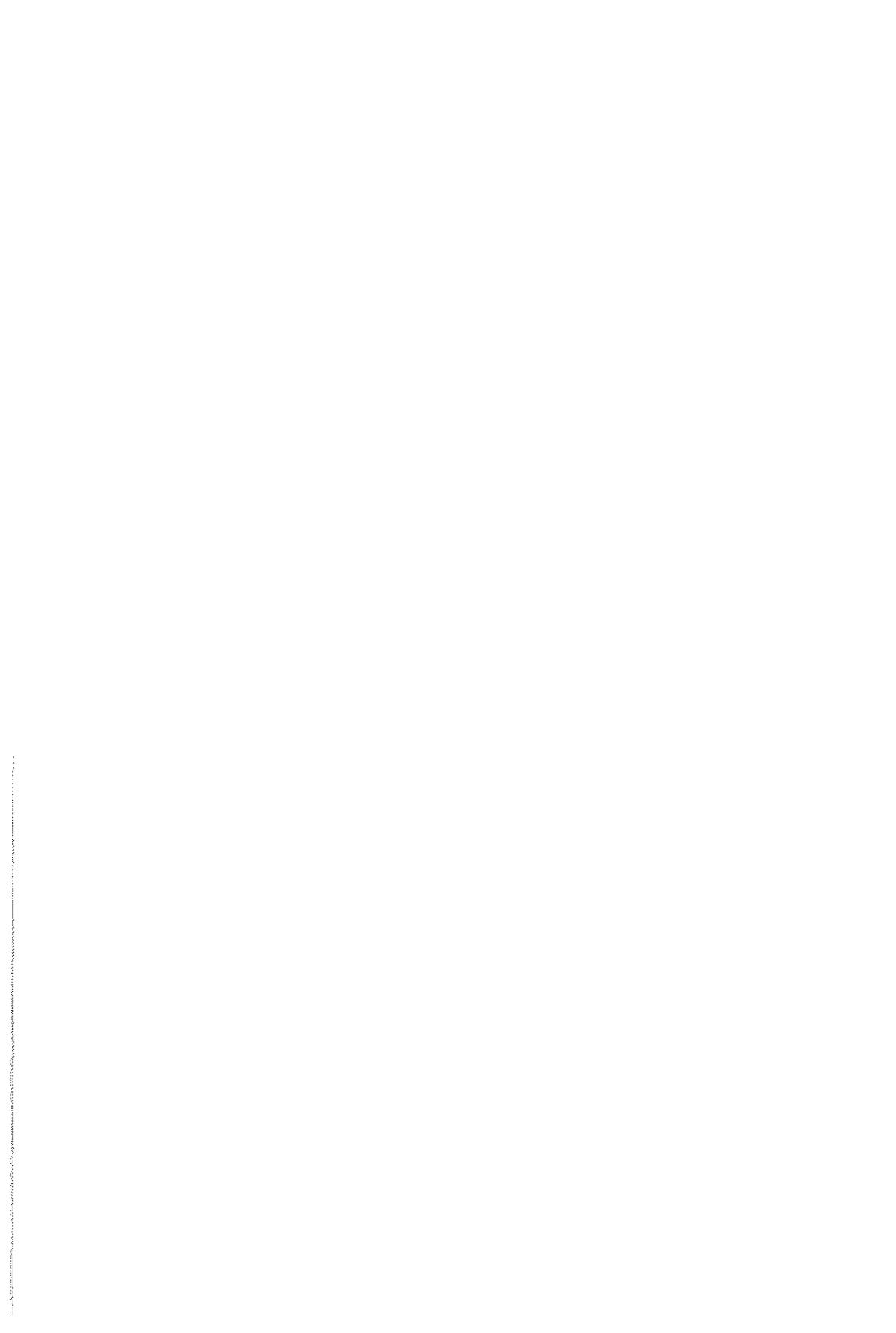
“Antologia da Poesia Negra e Malgache de língua francesa”, constituem “uma poesia em acção”, (como ele próprio definiu a sua vida) e revelam um pensador e intelectual comprometido, sabendo conjugar harmonicamente o “ser poeta” e o “ser político”.

A “Negritude” é entendida por Senghor na sua vertente filosófica e literária, como o conjunto de valores culturais da África Negra; na sua vertente política, como uma súpula cultural e ética contra a despersonalização do Africano e como construção da identidade africana; e, na sua vertente revolucionária e militante, como uma “via africana do socialismo”, sem negar os valores da africanidade.

Morreu uma das grandes figuras intelectuais da África Negra contemporânea, um grande humanista, um lídimo expoente da multiculturalidade e o *chantre* da Negritude. Deixa-nos como legado a defesa de uma Nova Ordem Cultural, contra a escravidão, a guerra e o sofrimento de África: “não haverá uma Nova Ordem económica mundial enquanto não for elaborada uma Nova Cultura Mundial”, como costumava afirmar. Esta Nova Cultura Mundial está associada ao amor que Senghor dedicou a África, como espaço de humanismo e desumanismo e ao seu amor pela Humanidade: a multiculturalidade e a “civilização do Universal” a que chamou o novo Humanismo do século XXI.

A sua obra e o seu perfil de pensador, de intelectual e de político foram consagrados pela atribuição do *Doutoramento Honoris Causa* por várias Universidades, entre as quais me permito destacar Baía, Bucareste, Cairo, Évora, Harvard, Lovaina, Paris-Sorbonne, Oxford, Viena.

Resumos / Résumés / Abstracts



Marzia Grassi

Resumo: O artigo questiona a importância da problemática do género nos estudos económicos do desenvolvimento em Cabo Verde e apoia-se numa investigação empírica levada a cabo na ilha de Santiago em 1999 e 2000 sobre as dinâmicas económicas informais e o género no mercado Sucupira na cidade da Praia. A pesquisa de terreno faz parte do trabalho do meu doutoramento em Economia do Desenvolvimento e articula-se a volta de dois eixos teóricos: por um lado, utiliza-se a economia institucional clássica que considera a economia e a sociedade de maneira global e acredita que as instituições sociais são construídas socialmente e podem servir de unidades de análise; por outro lado, concentra-se sobre a construção social dos papéis masculino e feminino e a sua articulação com as relações sócio-económicas ligadas ao acesso e ao controlo dos recursos.

Palavras-chave: género, desenvolvimento, sector informal, empresário em África.

Résumé: L'objectif de cette communication est de questionner l'importance de la problématique du genre dans les études économiques sur le développement dans les pays en développement et son expression dans la réalité informelle au Cap Vert.

La recherche s'est articulée autour de deux axes théoriques : un axe orienté vers l'économie institutionnelle classique qui considère globalement l'économie et la société et croit que les institutions sociales sont construites socialement et peuvent servir d'unité d'analyse ; une autre approche en termes de genre qui se concentre sur la construction sociale des rôles masculin et féminin et de leur

articulation avec des rapports socio-économiques liés à l'accès et au contrôle des ressources.

Mots clefs: genre, développement, secteur informel, entrepreneur africain.

Abstract: The paper is a report of my fieldwork in Cape Vert in 1999 and 2000 concerning my PhD in Development economics. It concerns the female entrepreneurs in the informal economic commerce sector and its gender implications. The goal is to show an important female economic strategy in the economic market of a developing country. The institutional economics focuses on the evolution of social institutions, such as the firm, which form the context in which individual decisions are made. Using the informal firm as a category of analysis and gender like a social construction we can decipher the form and the intensity of gender conflict in the informal market in Cape Vert.

Key Words: gender, development, informal sector, African entrepreneurship.

Mário Vilela

Résumé: Le premier point de départ pour une réflexion sur la politique linguistique en Afrique est le fait que toutes les potences coloniales ont essayé de créer des conditions favorables à l'installation et expansion de leurs propres langues, laissant de côté les langues nationales. Le second point est l'existence, dans les territoires désignés par PALOP (pays de langue officielle portugaise), d'un grand nombre de langues (et variétés de langues). La première question est la suivante: quels sont les vrais traits pour définir une langue comme langue nationale? L'extension du territoire? Le nombre des parlants? La compétence linguistique?

Le facteur "langue" conditionne tout le plan de l'éducation: il y a des pressions internes: les langues et leurs variétés coexistent, et des pressions externes: d'autres langues officielles (français et anglais) sont juste à côté. Le plurilinguisme est partout: soit comme bilinguisme ou comme multilinguisme. La padronisation des langues nationales est déjà faite et il y a des tentatives de mêler d'une manière raisonnable l'enseignement bilingue d'après l'âge des écoliers et les fonctions de l'enseignement en lui-même. Tout le problème est centré dans le monolinguisme et le bilinguisme: la plupart de l'enseignement est fait en portugais (il s'agit d'un portugais bien africain) et, en considérant que le portugais est une langue étrangère pour une grande partie des enfants, le bilinguisme est le grand mot des manuels et des programmes. Le problème est toujours la mesure équilibrée de ce bilinguisme.

Mots-clefs: Bilinguisme, multilinguisme, plurilinguisme; langues nationales, variétés de langues et langues étrangères; enseignement; standardisation / padronisation et normalisation.

Abstract: The starting point for any reflection on linguistic policy in Africa is the fact that all the colonial powers, without exception, endeavoured to create favourable conditions for implementing and expanding their respective languages and, further, that they had practically no interest in the national languages. Given the variety of languages existent in the territories designated collectively as PALOP (*Países de Língua Oficial Portuguesa* – Portuguese-speaking African Countries), the issue raised is that of discovering the defining traits for “national language” in this context: number of speakers or the extension of territory covered?

The “language” factor is determining every plan of education in the PALOP: there are internal pressures resulting from their status as multilingual countries, and external pressures, resulting from the fact that other official languages reside right next door. Plurilinguism is generalised: bilingualism or multilingualism are widespread. There are efforts to standardise the languages (and their variants) and to establish some solutions, conjugating monolingual basic education (as was the case when Portugal controlled education), or bilingual education according to age groups and functions. The whole problem revolves in turn of monolingualism and bilingualism: a large part of education takes place in Portuguese (Portuguese with marked traces of the tropics) and considering that Portuguese is to all intents and purposes a foreign language, bilingualism is the norm in manuals and programmes. The dosage of this bilingualism is the major issue to be resolved.

Key-words: Bilingualism, multilingualism, plurilinguism; national languages, language variants and foreign languages; education; standardisation and normalisation / homogenization.

Américo Correia de Oliveira

Resumo: O presente estudo debruça-se sobre o ciclo de ogros na narrativa tradicional angolana (118 narrativas), impressa em Português, abrangendo a maioria das comunidades etnolinguísticas angolanas.

Todas as denominações de ogro, nas diversas línguas bantas (*bantu*) angolanas, –æ *kixi*, esta comum à maioria, *kazumbi*, *tshingandagari*, *tshipupu*, *kalelwa*, *kúiu*, *mfumbi a nkenge*, *mihange*, *tchazangombe*, *ndongo* æ que figuram neste corpo de narrativas tradicionais, têm como semantema comum o “espírito do antepassado”, detentor, por excelência, do poder, benéfico e maléfico, que os vivos necessitam de atrair (engolimento/“re-ligão”) e/ou esconjurar (desventramento/distanciação).

Ao contrário do que afirmam alguns ilustres africanistas, o destino parece pertencer, algures, a(os) Deus(es) ... em Angola, aos Antepassados

Palavras-chave: ogro, narrativa tradicional angolana, espírito do antepassado.

Abstract: This is a study on the cycle of *ogros* in the traditional Angolan narrative (118 narratives), printed in Portuguese, comprising the majority of the Angolan ethno-linguistic communities.

Every *ogro* denomination, in the several *bantu* Angolan languages, – *kixi*, this one common to the majority, *kazumbi*, *tshingandagari*, *tshipupu*, *kalelwa*, *kúiu*, *mfumbi a nkenge*, *mihange*, *tchazangombe*, *ndongo* – that belong to this corpus of traditional narratives, has as a common semanteme, the “spirit of the ancestor”, holder, by merit, of the power good and evil, which

the living need to attract (*engolimento*/"*re-ligião*") and / or exorcize (*desventramento/distanciação*).

Contrary to what many famous africanists might say, our destiny seems to belong, somewhere, to the God(s)... in Angola, to the ancestors.

Key-words: *ogro*, traditional Angolan narrative, spirit of the ancestor.

David Callahan

Abstract: Sindiwe Magona's *Living, Loving and Lying Awake at Night* (1991) deals with the unspectacular, the daily, the details of family and working life, in her case the details of the lives of Xhosa women not directly involved in the political struggle but rather in the more pressing struggle for material survival in contemporary South Africa. In carrying out this project Magona tends to utilise the strategies of literary realism, the speaking voice that does not interrogate its ontological or hermeneutic status, which has always been important for a literature of witness. The article considers the relation between the realist literary strategy of closure and the discourse of survival in Magona's stories.

Keywords: South Africa, Quotidian, Realism, Closure

theory. Simultaneously, commonplace aspects of African and European, or North-American, theory and critique are discussed, and the issue of literary nationality is revisited.

Key-words: literature; theory; African literatures

Margarida Fernandes

Resumo: Com base numa obra de ficção, *A família Trago*, do autor caboverdiano Germano Almeida, adopta-se a perspectiva de Pierre Bourdieu para explorar algumas questões relacionadas com o parentesco, no sentido antropológico. Defende-se que a literatura de ficção deve ser considerada como uma fonte possível para a antropologia.

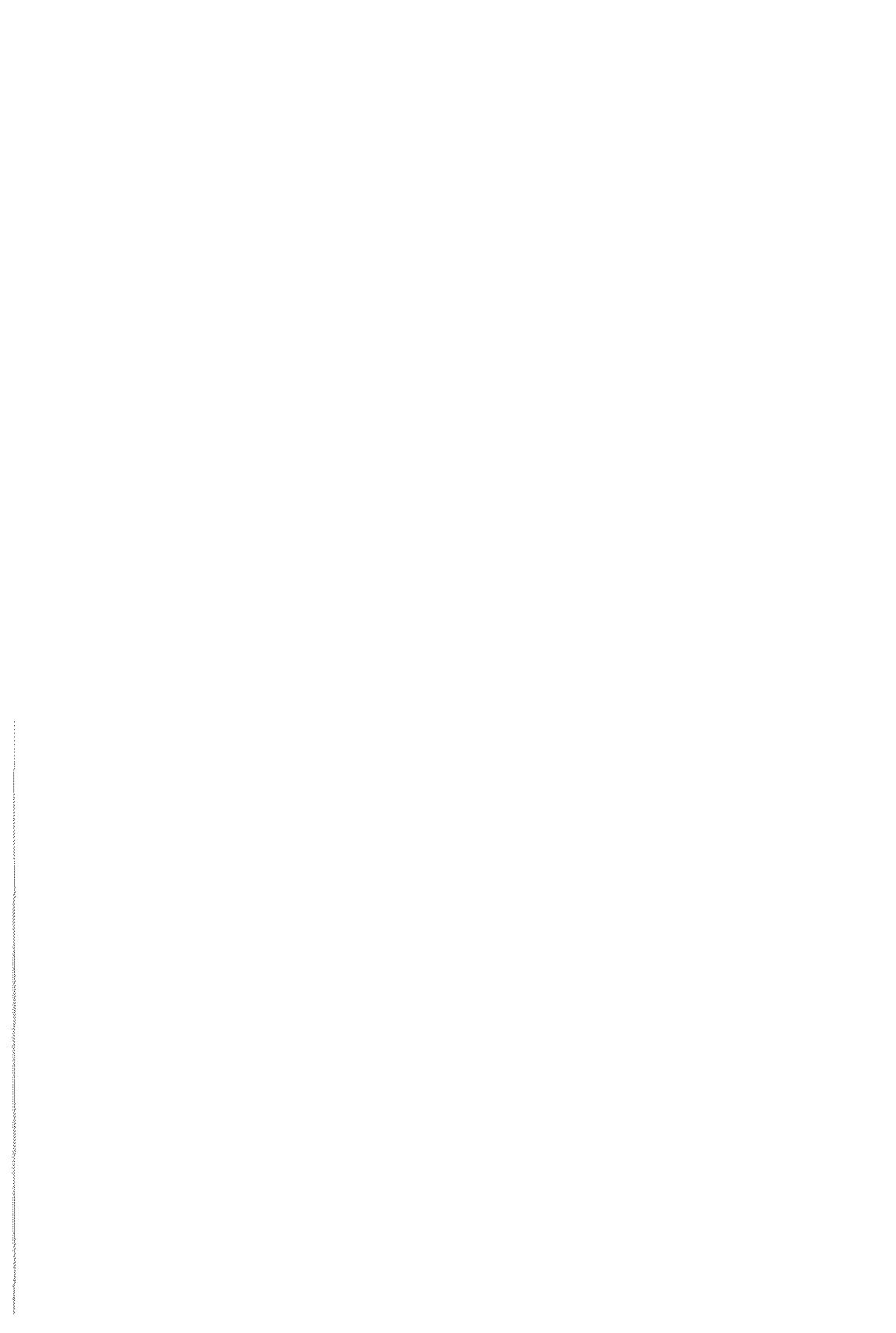
Palavras-chave: Antropologia da família, Antropologia da literatura, Pierre Bourdieu, Germano Almeida, Cabo Verde.

Résumé: Basée sur une oeuvre de fiction, *A família Trago*, de l'auteur cap-verdian Germano Almeida, et prenant le point de vue de Pierre Boudieu, on explore ici quelques questions de la parentée, au sens anthropologique. On maintien que la littérature de fiction doit être considérée comme source pour l'anthropologie.

Mots clefs: Anthropologie de la famille, Anthropologie de la littérature, Pierre Bourdieu, Germano Almeida, Le Cap Vert.

Abstract: Based on a fictional work, *A família Trago*, by the Cape Verdian writer Germano Almeida, and taking the standpoint of Pierre Bourdieu, some issues relating to kinship, in the anthropological sense, are here discussed. We sustain that fiction writing should be considered as a valid source for anthropology.

Key words: Anthropology of the family, Anthropology of literature, Pierre Bourdieu, Germano Almeida, Cape Verde.



Manzambi Vuvu Fernando

Resumo: Este artigo estuda as colecções etnográficas nos museus de Angola numa perspectiva histórica e antropológica. Trata-se do processo da constituição dessas colecções e o fundamento ideológico que esteve na sua origem. O conhecimento do “Outro” para os fins de uma colonização científica de Angola permitiu-nos compreender o passado histórico da constituição dessas colecções. O artigo incide sobre as colecções do Museu do Dundo e demonstra até que ponto as colecções da cultura material e religiosa que tiveram na origem da criação desse Museu, constituíram um instrumento privilegiado para estudo do “Outro”, o colonizado. O estudo questiona o estatuto dessas colecções, o que permite uma melhor apreensão do objecto de estudo da realidade sociocultural da sociedade *cokwe*, na desconstrução do “Outro”.

Uma análise morfológica, antropológica e linguística dos objectos culturais, para o nosso caso o “Kuku”, tornou possível restituir a esses objectos o seu verdadeiro conteúdo.

Palavras-chave: Colecções etnográficas, colonização, conhecimento do outro, desconstrução do outro, Angola.

Résumé: Cet article étudie les collections ethnographiques dans les musées d' Angola dans une perspective historique et anthropologique. Il analyse le processus de la constitution de ces collections et le fondement idéologique qui fut à la base de son origine. La connaissance de l' “Autre” pour la consolidation d' une colonisation scientifique préconisée sous l' administration de Northon de Matos (1912-1915), nous a permis de comprendre le passé historique de la constitution de ces collections. L' article incide sur les collections du Musée de Dundo et nous fait voir comment les collections de la

culture matériel et religieuse constituent un instrument privilégié pour l'étude de l'"Autre", le "colonisé". L'étude remet en question le statut des collections ethnographiques et pose des nouvelles bases qui permettent une meilleure appréhension de l'objet d'étude de la réalité socioculturelle de la société cokwe, la déconstruction de l'"Autre".

Mots-clefs: collections ethnographiques, colonisation, connaissance de l'autre, déconstruction de l'autre, Angola

János Riesz

Abstract: The article tries to define the relations and tensions between “Négritude”, “Francophonie” and “African Culture” based on the person of L Senghor. L.S. incarnated and represented all three positions successively and simultaneously; his reflection as a poet and as a statesman can be defined by his effort to surpass the gag between the antagonisms and contradictions of the three positions. A historical look at this attempt shows us clearly the limits of such an “accord conciliant”. Success and failure by L. Senghor and “his” century can be read both as a task and as a utopia for generations to come.

Key-words: Senghor; African Culture; Francophonie; Négritude.

Résumé: L'article se propose de définir, à partir du personnage de Léopold S. Senghor, les relations et les tensions entre “Négritude”, “Francophonie” et “Culture africaine”. L.S. a incarné et représenté ces trois positions dans une succession temporaire et contemporaine; sa réflexion de poète et d'homme d'Etat peut être définie par la recherche d'un dépassement des antagonismes et des contradictions des trois positions. A travers d'un examen historique d'un tel “accord conciliant” on peut découvrir aussi ses limites. Le succès et l'échec de Léopold Senghor et de “son” siècle se donne à lire comme tâche et comme utopie pour les générations futures.

Mots-clefs: Senghor; Culture africaine; Francophonie; Négritude.

Informações

**V COLÓQUIO INTERNACIONAL
“GLOBALIZAÇÃO E CONTEXTOS LOCAIS
NA ÁFRICA SUBSARIANA”**

Iniciados em 1998 e promovidos pelo Centro de Estudos Africanos (CEAUP) e pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP), e integrados na Unidade I & D, financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, os Colóquios sobre «Identities, poderes e etnicidades na África Subsariana» têm constituído um espaço de alta qualidade científica, com a participação de reputados especialistas internacionais de estudos africanos.

Este V Colóquio pretende analisar os problemas da conflitualidade, da cidadania e dos poderes solidários, do desenvolvimento e cooperação na África Subsariana, discutindo teorias, problemas e casos de estudo mais importantes. Vários especialistas europeus e africanos reúnem-se num espaço de discussão aberta para desenvolver novas problemáticas e interpretações que neste Colóquio sublinham a temática da Globalização e Contextos Locais. Para minimizar os efeitos perversos da globalização, afigura-se necessário e urgente a integração e a adequação da racionalidade económica e da inovação tecnológica com a criatividade do desenvolvimento e os sistemas normativos dos valores africanos, numa interacção construcionista e complementar da tradição e da modernidade, que minimizem as políticas do desenvolvimento assimétrico, muitas vezes subvertidas pela subjugação das identidades culturais e dos direitos humanos às leis do mercado.

Programa

3 de Maio de 2002 - Anfiteatro Nobre da FLUP

10h00: Sessão Solene de Abertura:

Vice-Reitor da Universidade do Porto

Prof. José Ferreira Gomes

Presidente do Instituto da Cooperação Portuguesa

Prof. João Gomes Cravinho

Presidente do Conselho Directivo da FLUP

Prof. Rui Sobral Centeno

Presidente do Conselho Científico da FLUP

Prof. António Custódio Gonçalves

Presidente do Conselho Pedagógico da FLUP

Prof. António Pedrosa

Pausa para café

11h00: Desenvolvimento e Cooperação

Moderador: José Soares Martins - CEAUP

«O projecto de desenvolvimento africano no contexto da “Economia Política Internacional”: potencialidades e limites».

João Gomes Cravinho - FEUC/Presidente do ICP

«O futuro da cooperação portuguesa»

Maria Manuela Afonso – FEUC - ICP

«Cooperação para o Desenvolvimento no limiar do séc. XXI: notas para uma reflexão no contexto do pós 11 de Setembro»

Intervalo para Almoço

15.30 horas: Cidadania e Novos Poderes

Moderador: Emmanuel Esteves - CEAUP

Elikia M'Bokolo - E.H.E.S.S. - Paris

António Custódio Gonçalves - CEAUP

«Estado, Cidadania e Nacionalismos: o caso de Angola»

Christine Messiant - E.H.E.S.S. - Paris

«Globalisation et guerres. nouvelles réalités ou nouveaux regards?»

Mikel Villarreal - Universidad del País Vasco
«*Identities Políticas y Comunidades Supraordenadas*»

4 de Maio de 2002 – Anfiteatro Nobre da FLUP

10h00: Produção Cultural e Mercados

Moderador: Felizardo Bouene – CEAUP

José Carlos Venâncio - UBI

«*Produção cultural e mercados: a difícil tarefa dos artistas caboverdianos*»

Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia – FCTUC

«*A classificação e a desclassificação dos objectos artísticos africanos*»

Ferran Iniésta - Univ. Autónoma de Barcelona

«*O impasse da modernidade em África*»

Manzambi Vuvu Fernando - CEAUP

«*A produção plástica na perspectiva da criação de mercados culturais em África*»

APOIOS:

Reitoria da Universidade do Porto

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Fundo de Apoio à Comunidade Científica – Fundação para a Ciência e a Tecnologia

NORMAS PARA OS COLABORADORES DA *AFRICANA STUDIA*

Apresentação de originais:

1. Os artigos enviados à *Africana Studia* serão submetidos ao Conselho Editorial, que recorrerá ao Conselho Científico sempre que julgar conveniente.
2. Os textos em português, em francês ou em inglês serão enviados em duplicado ao secretariado do CEAUP, dactilografados em páginas A4, a espaço e meio, acompanhados de uma disquete com o ficheiro de texto em Word for Windows (versão 95, 97 ou 2000).
3. O limite máximo da dimensão dos artigos será de 25 págs., incluindo quadros, gráficos, figuras, notas e bibliografia.
4. Cada artigo, será acompanhado de um resumo com o máximo de 10 linhas, apresentado em português, francês e inglês, e das **palavras –chave nucleares** (mots-clefs / key words).
5. Todas as citações devem seguir-se do sobrenome do autor, em maiúsculas, e ano de publicação (e número de página, se for o caso), entre parênteses.
6. As referências bibliográficas devem vir no final do texto, numeradas e em ordem alfabética a partir do sobrenome do autor, com espaço simples entre linhas e espaço duplo entre si. Títulos de livros e periódicos devem vir em itálico.
7. A *Africana Studia* reserva-se o direito de alterar os originais com o fim de condicioná-los a essas e outras normas do seu padrão editorial.
8. Os autores terão direito a 2 exemplares e 25 separatas da *Africana Studia*.
9. As opiniões expressas nos artigos são da responsabilidade dos seus autores.