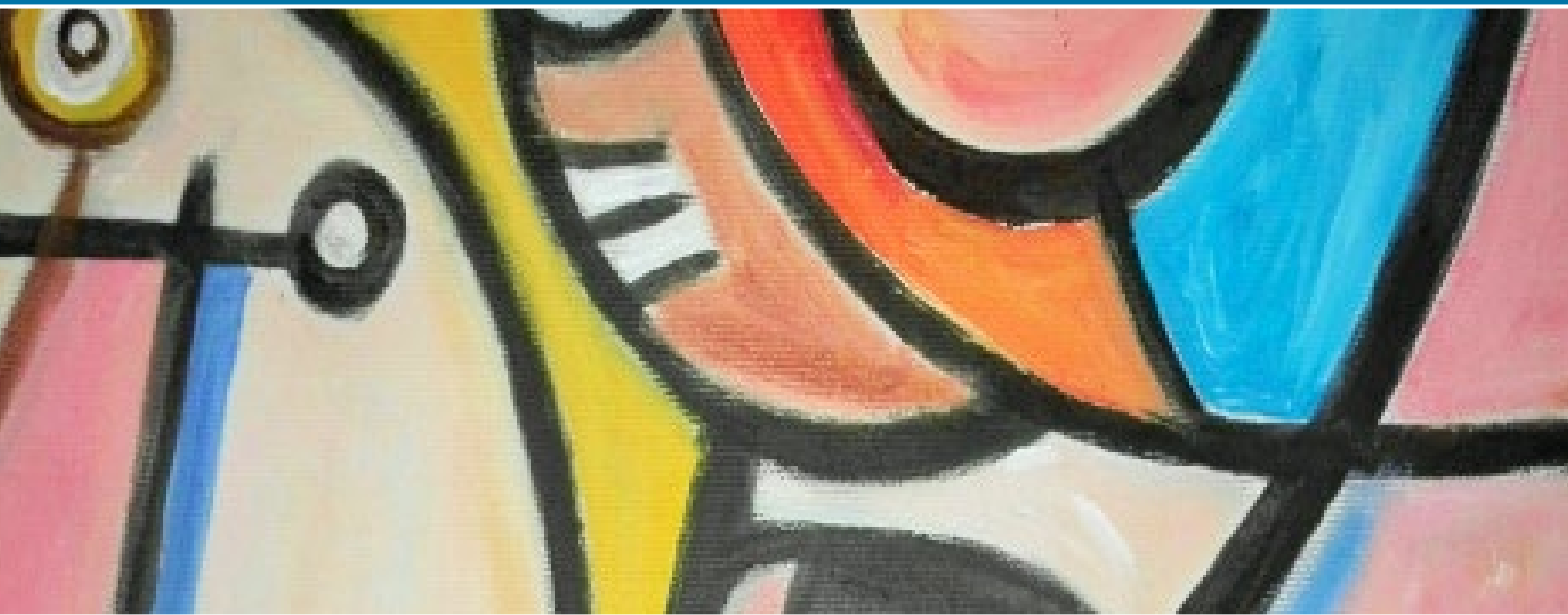


# SEMINÁRIO PERMANENTE EM ESTUDOS AFRICANOS



**ANA MARIA MARTINHO GALE**  
ORGANIZAÇÃO

## FICHA TÉCNICA

### Título

Seminário Permanente em Estudos Africanos

### Organização

Ana Maria Martinho Gale

### Colecção

CHAM eBooks // Debates #4

### Director científico da colecção

João Luís Lisboa

### Edição

CHAM – Centro Humanidades

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas / Universidade

NOVA de Lisboa

Universidade dos Açores

Av. de Berna, 26

1069-061 Lisboa – Portugal

www.cham.fcsh.unl.pt | cham@fcsh.unl.pt

### Director

João Paulo Oliveira e Costa

### Sub-Director (Pelouro Editorial)

Luís Manuel A. V. Bernardo

### Coordenadora Editorial

Cátia Teles e Marques

### Arbitragem científica externa

Francisco Topa (Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Foi aceite para publicação em Maio de 2018.

### Imagem da capa

*Refas* (pormenor), Paulo Jazz (1957-), 2015. Pintura, acrílico sobre tela. Colecção privada.

ISBN: 978-989-8492-59-3

### Projecto gráfico e paginação

José Domingues | UNDO

### Data de publicação

Dezembro de 2018

### Apoio

**FCT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia

Publicação subsidiada ao abrigo do projecto estratégico do CHAM, FCSh, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia – UID/HIS/04666/2013.

### COPYRIGHT:

Esta é uma obra em acesso aberto, distribuída sob a Licença Internacional Creative Commons Atribuição-Não Comercial 4.0 (CC BY NC 4.0).



# ÍNDICE

---

## 3 INTRODUÇÃO

Ana Maria Martinho Gale

---

## 8 AS CIDADES DE PEPETELA

Phillip Rothwell

---

## 20 A PARTILHA DA LUZ: OS LUGARES ENUNCIADOS DA NOVA POESIA MOÇAMBICANA

Amosse Mucavele

---

## 28 REFLEXOS DA VIVÊNCIA CABO-VERDIANA NA ESCRITA DE JORGE BARBOSA

Hilarino Carlos Rodrigues da Luz

---

## 47 RELATIONSHIP BETWEEN ETHNOGRAPHY AND LITERATURE: A THEORETICAL REFLEXION

Gregório Tchikola

---

## 81 A BATALHA DE TABATÔ

João Viana

---

## 86 A FELICIDADE NUMA SALA DE CINEMA

Jorge Mourinha

---

## 90 HIP-HOP PRAIA: RAP E REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO

Redy Wilson Lima

---

## 110 POVOAMENTO E DESENVOLVIMENTO EDUCATIVO EM SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE (1954-1974)

Sónia dos Reis Magalhães

---

## 138 AUTORES

---

---

## INTRODUÇÃO

---

O Seminário Permanente em Estudos Africanos enquadra-se nas atividades de disseminação cultural e científica do CHAM – Centro de Humanidades. Este seminário procura situar-se no contexto do tema *Fronteiras* e responder à necessidade identificada pelo CHAM de intensificar a sua intervenção específica sobre a África contemporânea. Cumpre também requisitos interdisciplinares e propõe-se reforçar relações de trabalho entre diferentes grupos de investigadores do CHAM e da NOVA FCSH, bem como acolher estudiosos de outras instituições.

Propomo-nos estudar e divulgar temas referentes a África no quadro das suas realidades sociais, culturais, artísticas e literárias. Sendo sobejamente debatido hoje o papel estratégico do continente africano no quadro mundial, procuraremos ter um papel relevante na sua divulgação e estudo, dando nomeadamente continuidade a trabalho em curso neste contexto.

Colocamos um foco particular na intensa produção cultural que tanto África quanto as suas comunidades na diáspora vêm apresentando e que é tantas vezes desconhecida.

A dinamização das nossas atividades neste quadro faz-se em estreita relação com instituições académicas africanas ou que trabalham sobre África, grupos representativos de diferentes comunidades no continente e no exterior e criadores singulares.

Os Seminários têm por isso características teóricas e práticas e seguem diferentes modalidades metodológicas. São dirigidos à comunidade académica e ao público em geral.

O presente volume procura responder ao enquadramento disciplinar e metodológico enunciado acima. Trata-se de uma recolha de textos de convidados e autores que conosco têm colaborado e que vêm acrescentando novos dados teóricos e críticos sobre textos africanos, a par da



divulgação e análise de produção nos domínios das artes, educação, história e cultura.

Os três primeiros textos são sobre autores ou obras literárias, o quarto explora conexões entre literatura e etnografia; os dois seguintes são sobre cinema, nomeadamente o filme *A Batalha de Tabatô*; segue-se um trabalho sobre Hip-hop em Cabo Verde e fechamos com o resultado de uma investigação sobre questões educativas em S. Tomé e Príncipe. Esta diversidade disciplinar e de perspectivas é precisamente o que nos move e motiva para futuros trabalhos.

O tema estratégico *Fronteiras*, acima mencionado, está presente neste volume não só na evidência da diversidade disciplinar conseguida, mas também pelo facto de os seus textos interpelarem realidades históricas, sociais e do domínio criativo através de novos lugares de exercício crítico.

O papel da literatura na reavaliação da importância dos espaços urbanos na atualidade constitui precisamente um desses eixos de análise.

Os estudos sobre Literatura e Cidade vêm conhecendo uma progressiva relevância, nomeadamente em alguns contextos africanos. No caso de Angola esta é uma escolha de longa data por muitos autores; boa parte da literatura anticolonial desenvolveu-se em torno das problemáticas e conflitos entre a cidade do asfalto e as suas periferias, as comunidades nelas inscritas, as relações de poder e também, naturalmente, as de natureza económica e de desenvolvimento.

Pepetela, evocado no texto de abertura deste volume, escreve profusamente a partir deste contexto. E revisita-o avaliando criticamente a cidade pós-colonial, essa radical metáfora do capitalismo desregulado e da decadência social. O autor procura resgatar leituras diversas da história passada e presente do país a partir de um lugar crítico associado a crenças locais radicadas em todo o tecido cultural.

E constrói formulações diversas do caos social instalado por força da predominância de elites que não souberam responder às necessidades profundas de mudança que as populações esperavam. É nos contextos que se opõem à cidade, na sua versão institucional, burocrática e decadente, que alguma coisa pode mudar. E as expressões da liberdade ocorrem por

relação com marcos da cultura urbana como *Kinaxixe* e outros lugares adjacentes, em transição, inscritos em modalidades da expressão popular não mediada. Exemplos para os futuros cidadãos e criadores, permitem antecipar revoltas continuadas e reconfigurações políticas.

O mesmo vemos na literatura moçambicana atual. E provavelmente é uma nova poesia que aí encontramos, em construção em alguns casos, consolidada junto de um público fiel em outros. Esta poesia pode ajudar-nos a compreender a que aspiram as novas elites urbanas, o que querem os jovens intelectuais. Ouvindo e lendo as suas próprias palavras, parecem querer por um lado conquistar um espaço parcialmente ocupado por outros, os consagrados, que não renegam, mas também não incensam e, por outro, determinar um processo claro de mudança. E esse será talvez o primeiro indício de que se veem como vanguarda crítica, como grupo com uma identidade marcada por múltiplos cortes e fraturas e por um programa comum, mas radicalmente individualista na criação e constante na análise e revisão da própria produção.

São, como dizem, poetas “do tempo e do pensamento” e isso de algum modo basta para percebermos o quanto destacam o seu lugar na história e, necessariamente, a liberdade de escrever sobre tudo o que é enunciável em Moçambique hoje: “a memória, os sonhos, a paisagem, a guerra, o amor”.

Ora embora aparentemente distante desta realidade, é também isso que Jorge Barbosa, um dos mais amados e lidos clássicos de Cabo Verde, procurava fazer. Reposicionar-se em permanência na história e sociedade cabo-verdianas como intelectual, como autor e como cidadão interventivo. Cronista da cidade, da ilha, do país, definiu ao tempo talvez como nenhum outro a dimensão contraditória do isolamento insular e a imensa oportunidade dessa condição para fazer vingar o interesse externo pela cultura nacional. Não é por isso demais ler sobre ele e relembrar de que modo usou momentos sociais fraturantes para construir um completo arquivo da experiência provisória, que é o que sempre determina a tão propalada insularidade na sua hipótese isolacionista.

Nada compreenderíamos da experiência na literatura se a leitura crítica não se regulasse pela procura constante de relações privilegiadas de

proximidade com a teoria e com as práticas de observação. Teoria literária, antropologia, etnografia, partilham não só muito frequentemente sujeitos e conteúdos, mas também instrumentos de análise e interrogações sobre o que é validável nos lugares móveis das representações.

A dissolução de fronteiras disciplinares é uma tentação com uma longa história, talvez necessária, talvez impossível. Sem as intersecções entre diferentes campos teóricos, de que a Etnografia é certamente um dos exemplos mais relevantes, seria hoje mais difícil falarmos de heteroglossia, de sujeitos marginais da história trazidos para o centro, como autores, como agentes de mudança.

A comunidade de Tabatô, retratada no filme de João Viana, ilustra de forma clara esta ideia. Trata-se de uma aldeia de músicos, “mestres na arte de falar”, ilustres historiadores e recolectores da palavra coletiva. Sabem com toda a certeza que deles depende a sobrevivência de toda uma nação, já que só pela palavra guardada, partilhada no momento certo e acrescentada se pode determinar o futuro.

O caminho do cineasta é próximo daquele que escolhe o antropólogo porque ambos são feitos de observação, descrição, escuta e validação.

O filme *A Batalha de Tabatô* veio obrigar-nos a olhar para a Guiné-Bissau de modo diferente. Porque recupera e relembra a importância para o Mundo daquilo que o Império do Mali constituiu em termos civilizacionais, com as suas múltiplas “Portas”, mas também porque reavalia a condição pós-colonial através de sujeitos e argumentos inesperados e exemplares. O argumento central será certamente a importância da música de expressão coletiva como fator de coesão social, política e histórica. Os *djidius* são guardiões da paz porque dão voz a um processo de cura individual e coletiva com raízes numa filosofia milenar.

Em contradição ideológica com esta realidade, mas coexistindo com ela, temos o caso do *hip-hop*, muito presente na realidade guineense atual, mobilizador da juventude de uma forma que assusta as instâncias políticas.

No caso de Cabo Verde, acentuando a sua natureza de denúncia e reivindicação, este género musical mantém ligações aos arquivos do passado,

mas é também naturalmente espaço de reivindicação identitária, não idealizada, antes marcada pela violência, pela demarcação de um espaço de poder e por “fortes lutas simbólicas de dominação”. Apropriando-se do espaço público, estes jovens demandam uma estratégia de resistência inspirada em episódios de lutas urbanas do passado recente.

A história da colonização e da educação colonial em São Tomé e Príncipe é um outro contexto a ter em conta para a compreensão da herança atual dos modelos repressivos adotados com vista à assimilação religiosa, linguística e cultural. É por isso da máxima importância que muitas das manifestações artísticas contemporâneas se façam com recurso à reposição das línguas nacionais e a modelos de pesquisa e expressão localizados. ■

**ANA MARIA MARTINHO GALE**

CHAM e DEP, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.

*E-mail:* ana.martinho@fcsh.unl.pt

---

# AS CIDADES DE PEPETELA

---

PHILLIP ROTHWELL\*

Desde os contos publicados em inícios dos anos 60 com o seu nome de batismo, Artur Carlos Pestana, que a obra de Pepetela sempre teve um foco particular nas cidades. No conto de 1962 “As cinco vidas de Teresa”, a sua Benguela natal surge, nas palavras de Phyllis Peres, “as a major character in the text, and supports a reading of geographical conquest and colonization” (Peres 2010) [como uma personagem de grande relevo no texto e sustenta uma leitura de conquista geográfica e colonização]. A cidade apresenta-se, desde o início da produção deste autor, como um espaço revelador de uma lógica de poder e de relações desiguais de dominação. Ao longo dos anos, as personagens que encenam essa dominação foram mudando, mas a sua sujeição subjacente ao espaço urbano permanece a mesma, tal como as formas de resistência adotadas por aqueles e aquelas que são colocados nas suas margens.

Pepetela regressa a Benguela nos seus trabalhos mais recentes, nomeadamente no romance histórico de 2011, *A Sul. O Sombreiro*, e também no seu segundo *Jaime Bunda*, parte integrante do conjunto de paródias de romances policiais, *Jaime Bunda e a morte do americano* (2003). Em todo o caso, a cidade mais representada por Pepetela é Luanda, em vários momentos da sua história, sempre observada com o olhar crítico de um forasteiro de dentro – alguém que conhece intimamente a capital de Angola, mas que nunca sente que pertence ali verdadeiramente.

\* Universidade de Oxford, Reino Unido. E-mail: [phillip.rothwell@mod-langs.ox.ac.uk](mailto:phillip.rothwell@mod-langs.ox.ac.uk).





Para Stephen Henighan, Luanda representa para Pepetela um “Creolized paradigm” [paradigma criouloizado] que “acts as a nucleus that disseminates Angolan national identity” (Henighan 2006, 135) [funciona como um núcleo que dissemina a identidade nacional angolana]. Por outras palavras, é enquanto *locus* da consciência do MPLA que Luanda opera no universo do autor. Frequentemente interpretado como o romancista-historiador de Angola (Mata 2012), que desde a independência tem usado a literatura e recuperado histórias de Angola para “forjar” um sentimento nacional, Pepetela é na realidade mais um historiador cada vez mais crítico da visão de Angola do MPLA, com a sua perspetiva urbana e aparente falta de consciência das realidades rurais.

Tal como sublinha a recente crítica contundente de Ricardo Soares de Oliveira às elites dirigentes de Angola, a hierarquia do MPLA nunca soube realmente o que fazer com as massas rurais. Os quadros do MPLA herdaram muitos dos preconceitos coloniais contra as epistemologias rurais, desvalorizando-as como atrasadas e tribais (Oliveira 2015). Estes preconceitos são determinados sobretudo pela natureza do espaço que se ocupa e, ou, pela origem de cada pessoa. A cidade — Luanda — criou as suas elites urbanas, que herdaram costumes “globais” e maneiras de ver o mundo dos seus antigos senhores coloniais, como nomeadamente Amílcar Cabral e Frantz Fanon já tinham previsto (Cabral 1974, Fanon 1961). Em contraste, e se seguirmos a lógica de um escritor como Ruy Duarte de Carvalho (Carvalho 1999), existem outras Angolas para lá dos círculos urbanos de Luanda: marcadas por especificidades periféricas e rurais, com muito em comum com experiências e realidades para lá do que acontece na capital do país.

Reconhecendo que “there continues to be a paucity of literature written about the world outside the city” (Leite et al. 2014, 113) [continua a haver uma escassez de literatura escrita sobre o mundo fora da cidade], Pepetela tentou no passado usar ambientes rurais como um caldeirão literário para uma identidade nacional unificada, especialmente na sua obra inicial mais famosa, *Mayombe*, passada no enclave de Cabinda, onde o autor combateu durante a luta pela independência. A floresta funciona

como um Jardim de Éden em pano de fundo para múltiplas posições ideológicas e tribais que se unem pelo bem comum e por um futuro utópico que o próprio romance sempre vê como um objetivo inatingível, mas estrategicamente desejável. Enquanto a ruralidade funciona como um catalisador para a utopia, as cidades, em particular Luanda, são um *locus* de corrupção que tudo consome, no qual a utopia é revelada como sendo imperfeita, e onde uma arquitetura de poder sempre em mutação, mas ao mesmo tempo sempre a replicar-se, se manifesta repetidamente e é desafiada. Por outras palavras, aquelas e aqueles que dirigem a cidade podem ser personalidades diferentes com diferentes ideologias — ou no caso da Angola da pós-independência, com a viragem do marxismo para o capitalismo, as mesmas personagens com diferentes ideologias — mas os modos que disciplinam a cidade e os modos por que a cidade escapa à disciplina permanecem inalteráveis. A cidade, como um mercado global que cria classes, repete os padrões do colonialismo: padrões que a ficção de Pepetela torna claros.

Numa entrevista publicada em 2014, Pepetela descreve Luanda como uma espécie de buraco negro — “a distribution centre that draws people in and continues to draw people in” (Leite et al. 2014, 116) [um centro de distribuição que atrai pessoas e continua a atrair pessoas]. Em comparação com outras cidades africanas, considera Luanda menos organizada e menos cumpridora da lei, embora todas as grandes cidades tenham ordem no seu caos. As mudanças monumentais em Luanda — de cidade colonial até base do MPLA durante os vários estádios da guerra civil, até à relação entre poder e desigualdade pós-conflito — têm-se refletido no conjunto de representações ficcionais do escritor. Questionado recentemente sobre como Luanda tem mudado, Pepetela afirmou:

There are differences, in the fabric of the city itself — in the new districts being built, in the middle-class suburbs, in the upper-middle-class suburbs, and in those areas where the poorest of the poor lived, in other words, the *musseques*. New things are constantly appearing. That’s what’s happening on the one

hand. On the other hand, the way people relate to each other is constantly changing – businesses and economic life are constantly changing. (Leite et al. 2014, 117-18)

[Há diferenças, no tecido da própria cidade – nos novos bairros a serem construídos, nos subúrbios de classe-média, nos subúrbios de classe média alta, e naquelas áreas onde viviam os mais pobres entre os pobres, por outras palavras, os *musseques*. Estão a aparecer constantemente novas coisas. É o que está a acontecer por um lado. Por outro lado, a maneira como as pessoas interagem está a mudar constantemente – os negócios e a vida económica estão a mudar constantemente].

No conjunto da sua ficção, a partir de *O cão e os caluandas* (1985), Pepetela tem tentado capturar o tecido urbano dessas relações sociais constantemente em mudança tal como se manifestam em e através de Luanda. O autor tem usado a cidade para comentar a arquitetura de distribuição de poder na qual as vozes marginalizadas – frequentemente de origem rural – são apresentadas como contrapoder aos excessos de uma elite cada vez mais desapegada do interesse nacional e indomável. Numa das suas mais ferozes críticas a essa elite, *Predadores* (2005), a cidade funciona como um ponto focal de corrupção. Na realidade, corrompe os que são atraídos ou atraídas para o seu “buraco negro”, quando tentam replicar hábitos e costumes europeus, e depois exportam esses padrões para os seus domínios rurais. No enredo, a cidade representa os piores excessos do capitalismo, e a única esperança para o futuro vem da resistência rural ao excesso desenfreado de um sistema económico de mercado, endossado plenamente pelo regime actual.

A associação de Luanda ao capitalismo e aos seus precursores não é nova na obra de Pepetela. No seu romance histórico de 1997, *A gloriosa família*, um romance que decorre durante a ocupação holandesa de Luanda no século XVII e tem como protagonistas o clã Van Dum, Luanda, nas palavras de Ineke Phaf-Rheinberger, é “as important a ‘character’ as the van Dum family itself” (Phaf-Rheinberger 2008, 169) [tão importante como

personagem como a própria família van Dum]. Os Van Dum, cuja origem já foi abordada por Cadornega, e cujo estatuto como uma importante família crioula luandense persiste até ao presente, são os protagonistas comerciantes de escravos, que têm como patriarca Baltazar, um dos muitos médiocres que ocupam papel central na obra pós-utópica de Pepetela. Luanda torna-se para Baltazar um ponto nodal que permite a si e à sua família colmatar o fosso entre um mundo de aspirações europeias e um mundo de abjeção através da escravatura, que sustenta financeiramente esse mundo. É a característica de Luanda como porto atlântico que é crucial para esta representação, com a sua evocação de uma “underlying social hierarchy and mercantile philosophy” (Phaf-Rheinberger 2008, 166) [hierarquia social subjacente e filosofia mercantil]. Tal como Ineke Phaf-Rheinberger assinala, “the readers of Pepetela’s novel can almost draw the town plan of Luanda from the information provided in his text” (Phaf-Rheinberger 2008, 169) [os leitores do romance de Pepetela quase conseguem desenhar a planta de Luanda a partir da informação fornecida no texto]. Entre as variadas referências geográficas meticulosamente documentadas historicamente que surgem em *A gloriosa família* encontra-se Kinaxixi. Ao longo da obra de Pepetela, este lugar irá ser repetidamente referido e frequentemente associado a uma crítica ao capitalismo ou à sua precursora “filosofia mercantil”, através da sua associação a uma outra epistemologia, da qual fazem parte nomeadamente espíritos aquáticos que recusam tornar-se parte do sistema global de trocas. Em *A gloriosa família*, por exemplo, lemos que na “lagoa do Kinaxixi, [...] não havia apenas leões e hienas, mas também as almas injustiçadas, os afogados que ficaram sem sepultura, kiandas de humor imprevisível” (Pepetela 1997, 317).

Kinaxixi tem uma presença forte na novela de Pepetela de 1995, *O desejo de Kianda*. Serve um objetivo semelhante ao que encontramos em *A gloriosa família*. Funciona como contraponto aos piores excessos da mentalidade mercantil. Aqueles que invadem o seu terreno são sugados para o capitalismo voraz e deixam de conseguir pensar através de qualquer outra epistemologia. O lugar — Kinaxixi — passa a representar o resíduo latente de uma mentalidade que precede a filosofia mercantil.

Na novela, *Carmina Cara de Cu* (CCC) é um membro ambicioso do MPLA, que não vê nenhuma dissonância cognitiva entre as posições marxistas que em tempos tivera e o capitalismo desenfreado que toma conta do MPLA a seguir à queda do Muro de Berlim. Casa-se com João Evangelista, no Largo de Kinaxixi, e, no mesmo dia, o chamado síndrome de Luanda — isto é, edifícios a desmoronar-se sem ferir nenhum dos seus moradores — deita abaixo a Conservatória do Kinaxixi na qual a cerimónia do casamento tivera lugar. O desmoronamento subsequente de edifícios em redor de Kinaxixi representa um desafio ao que esses prédios e os seus moradores abastados passaram a representar na Luanda dos anos 1990: o despudor da classe capitalista, sem limites morais, ocupando o espaço anteriormente designado como do povo. Os protestos espontâneos que tomam conta das ruas de Luanda no fim de *O desejo de Kianda* são uma forte rejeição daquilo em que a civilização angolana se estava a tornar: nada mais do que interesses em proveito próprio sancionados pelo Estado. Grant Hamilton lê a novela como um exemplo em que o povo se separa do Estado — escolhendo um caminho de anarquia como a única linha de ação deixada aberta aos despojados no meio dos males e da corrupção da cidade. (Hamilton 2013, 343-52).

Neste âmbito, Kinaxixi é importante por causa do folclore associado ao lugar, por causa das histórias contadas por, por exemplo, “Luandino Vieira e Arnaldo Santos, grandes sabedores das coisas de Luanda. Como não podia deixar de ser, os kotas falavam da sua meninice kinaxixense, embora Luandino fosse do Maculusso, que de facto era ali ao lado” (Pepetela 1995, 47) tal como a história sobre como “ali perto devia ser o sítio onde há trinta e tal anos derrubaram a mafumeira de Kianda, quando construíram a praça. Toda aquela zona fora uma lagoa e havia uma mafumeira que foi cortada e chorou sangue pelo cepo durante uma semana” (Pepetela 1995, 47). Kinaxixi representa então a nostalgia por algo perdido em Luanda, primeiro às mãos dos colonizadores e mais tarde como resultado do projeto altamente modernista do MPLA: um projeto que até à “re-catolicização” sob Dos Santos nos anos 90 repudiava tudo o que estivesse para lá da dimensão material como atrasado ou mesmo anti-patriótico.

Mesmo com a redescoberta da Igreja católica, a liderança do MPLA não abandonou a sua compreensão material da existência, e continua a torcer o nariz a “epistemologias do Sul” (Meneses e Santos 2010) ou explicações transcendentais de quaisquer fenómenos, preferindo, em contrapartida, uma mundivisão europeia neo-liberal e predominantemente urbana.

Perto do desfecho da novela, Kinaxixi irá passar a representar um desejo contagiante de liberdade das restrições do projeto do MPLA, como pode ver-se no texto:

fitas de todas as cores do arco-íris saírem do lugar da lagoa do Kinaxixi, percorrerem a vala cavada pelas águas, iluminando a noite de Luanda, descerem a rua da Missão e a calçada que levava até à Marginal e continuarem por esta, ultrapassarem a Baleizão, com as águas que formavam gigantesca onda inundando toda a Avenida e indo chocar em baixo da Fortaleza contra a antiga ponte que os portugueses encheram de entulho e pedras e cimento, fazendo a Ilha deixar de ser ilha para ficar península, ligada ao continente por esse istmo de pedras e cimento contra o qual a onda gigantesca se abateu e em cima dela vinham as fitas de todas as cores, e derrubaram o istmo, se misturando as águas que vinham da lagoa com as águas do mar e as cores vivas se espalhando a caminho da Corimba, agora que a Ilha de Luanda voltava a ser ilha e Kianda ganhava o alto mar, finalmente livre. (Pepetela 1995, 119)

A destruição da lagoa por colonizadores adotou uma forma que podemos designar como pós-moderna com a decisão pós-conflito de investir um bilião de dólares num centro comercial em Kinaxixi. O centro comercial terá 220 lojas, sete cinemas, duas torres gémeas de 25 pisos para alojamento e escritórios mais uma terceira torre. O complexo também beneficia de uma gama de isenções fiscais e benefícios; aqueles com boas relações com a liderança do MPLA terão o seu quinhão neste projeto urbano de inspiração americana (Macauhub 2015). De diversas formas, havia uma ironia

premonitória na representação que Pepetela apresenta de Kinaxixi em 1995 — uma percepção de que os arranha-céus da elite eram uma parte fulcral do projeto do MPLA para Angola, e um desejo da parte do autor para justapor o engodo desse desenvolvimento urbano às vozes dos excluídos.

Kinaxixi não é a única área de Luanda que tem funcionado como palimpsesto topográfico em Pepetela, com as forças da história — a preocupação constante ao longo da obra do autor — a conspirar para apagar significados e memórias de diferentes partes da cidade e a reduzir tudo a uma permutabilidade sem sentido. Um lugar, pela sua própria natureza, é a coisa que se imagina ser menos permutável. Existe onde está e em nenhum outro contexto. Todavia é precisamente através dos excessos estrondosos de um mercado imobiliário e através da prática de renomear que as estruturas de poder tentam tornar permutável aquilo que à primeira vista parece mais imutável.

Em *Jaime Bunda, agente secreto* (2001), a cidade, tal como em *A gloriosa família*, é uma protagonista. Com o homónimo detetive obeso e desastrado a deslocar-se na cidade no seu carro de serviço recentemente adquirido — completo com condutor —, a imagem que emerge é de uma cidade num impasse, em que ressoa o retrato traçado por Aubrey Graham e Anne Pitcher no seu estudo sobre a função e o simbolismo dos carros na Luanda pós-conflito: “Cars are killing Luanda : cronyism, consumerism, and other assaults on Angola’s postwar, capital city”. (Graham & Anne Pitcher 2006, 173-99) A aquisição de um carro para navegar nos buracos e nas periferias de Luanda, com a refeição seguinte sempre em mente, dá a Jaime Bunda o estatuto de alguém em ascensão e eminentemente urbano independentemente da sua proveniência. Ele, com toda a sua *pastiche* e citação de filmes americanos e ficção policial, simboliza o que a cidade passou a representar na sua encarnação mais recente — com o seu desejo de enxertar costumes europeus e americanos à mentalidade nacional angolana. A cidade de Luanda tornou-se uma megalópole internacional, com gostos globais insípidos entre a classe média ambiciosa e as elites dirigentes. Todavia, permanecem traços da história de componentes individuais da



cidade, mesmo quando as suas partes são renomeadas para se adequarem ao clima político:

Bernardo estava com pouca paciência para se meter no tráfego desgraçado da Avenida Hoji ya Henda. Refilou. Bunda teve de lhe dizer serviço é serviço, camarada. O motorista levou-o até ao Ministério do Interior, mais foi sempre rezingando, a mudança do nome é que provocou essas desgraças, no tempo do colono se chamava Avenida do Brasil e era boa de andar, larga, via rápida, alimentava o bairro do Rangel e o Cazenga. Depois a FNLA pôs ali a sede, começaram as confrontações e a FNLA prendeu e matou as pessoas do Eme, o povo lhe chamou Avenida dos Massacres. Começou então o massacre da avenida: candeeiros da luz a serem derrubados pelos carros a cem à hora, valas a serem abertas para procurar canos de água furados e que não mais eram tapadas, buracos que nasciam todos os dias. Depois criaram uma comissão para estudar a toponímia da cidade. Em vez de voltarem ao nome antigo, não. Estupidez, até porque o Brasil, país irmão, foi o primeiro a reconhecer a independência de Angola. Como paga, tiraram de vez o nome de Brasil à avenida, deram o nome de Hoji ya Henda. Está bem, aceito, Henda merecia o nome numa grande avenida, é o herói maior embora esquecido, mas porquê esta? Com a vergonha, agora, não sabem onde pôr o nome de Brasil. E esta rua é a desgraça que se vê, cheia de buracos, de trânsito à toa, choque... (Pepetela 2001, 92)

A renomeação política não supera o carácter do lugar nem a falta de investimento na infraestrutura urbana. Trata-se de uma preocupação especial do romance de Pepetela de 2013, *O tímido e as mulheres*, uma espécie de seqüela ideológica de *O desejo de Kianda*, com uma mulher política corrupta do MPLA, Genoveva, a herdar os traços de Carmina Cara de Cu. Genoveva é a versão pós-conflito, um “histórico” do MPLA e deputada que prefere ir às compras a participar num comício eleitoral. Mais uma vez,



a cidade de Luanda é uma personagem principal. O retrato é de engarrafamentos constantes e ruas degradadas a par das distorções grotescas da recente explosão dos preços imobiliários que catapultaram Luanda para a categoria de uma das cidades mais caras do mundo. O paradoxo ridículo de uma “cidade conhecida pelos preços dignos de Primeiro Mundo”, (Pepetela 2013, 23) onde “juntando o que cada um ganhava, viveriam folgadoamente”, é uma das preocupações principais de Pepetela neste romance: como a cidade se tornou inacessível para a vasta maioria dos seus habitantes, seguindo um padrão que replica a inacessibilidade de cidades pelo mundo fora e que espelha o padrão colonial de centros e periferias, do musseque e da cidade de asfalto, de pobreza abjeta e riqueza obscena. A replicação colonial fica completa com a localização geográfica do palácio presidencial, que desde os anos 1990 está situado na antiga mansão do governador colonial, com toda a pompa de uma monarquia imperial, habilmente desvendada na escrita de Pepetela através de um discurso residual sobre “o bem das pessoas”:

T desviou do Futungo, foi dar a volta obrigatória dos cidadãos comuns que nem podiam olhar a Presidência, pelo perigo de ficarem ofuscados pela intensa luz do Poder de Estado. Por essas razões humanitárias, de preservação da boa visão dos súbditos, era interdito passar à frente da Presidência da República, antiga estância balnear confiscado pelo primeiro governo para servir de residência oficial ao chefe do Estado, o que aumentava de uns tantos quilómetros e muitos minutos a distância para se sair da cidade pelo sul. Alguns ingratos reclamavam dessa benemerência que os tinha afastado do mais belo passeio que se podia fazer em Luanda, contornando toda a orla marítima e apreciando as ilhas amarelas e verdes no mar azul, mas a segurança dos cidadãos está acima de tudo, sobretudo deles próprios. (Pepetela 2001, 111-2)

Nesta citação de *Jaime Bunda, agente secreto*, testemunhamos o cerne do retrato que Pepetela faz de Luanda. É, para o autor, sempre uma questão

de uma arquitetura de poder na qual os processos históricos se desenrolam sobre o espaço da cidade, e o “buraco negro” e “centro de distribuição que atrai pessoas e continua a atrair pessoas” moldam as suas vidas de maneiras codificadas por relações de poder. É um espaço que foi colonizado, nacionalizado e agora privatizado. É um espaço onde as hierarquias são aplicadas, mas também minadas. É uma cidade em que o mundo está presente, em nomes como o grande mercado Roque Santeiro, “a verdadeira bolsa de valores de Angola, onde se estabelecia o curso real das moedas e o preço dos produtos”, (Pepetela 2001, 84) tirado de um telenovela brasileira. Essa mesma “bolsa de valores” adquiriu um valor diferente quando foi fechada em 2010 para grande desgosto dos seus residentes e indignação dos seus comerciantes. Tinha crescido na década de 1980 numa altura em que só os apparatchiks do MPLA tinham acesso aos supermercados com produtos. O seu caos informal é capturado em Jaime Bunda. Representa um mercado fora do controlo do Estado. Fechado oficialmente em 2010 alegadamente por motivos de saúde pública, os cínicos (e Pepetela) notaram como depressa se tornou terreno valioso nas mãos de promotores de imobiliário de luxo. E, no entanto, tal como a ficção de Pepetela demonstra repetidamente, a cidade de Luanda, não obstante o que os seus agentes imobiliários e o seu governo corrupto possam pensar, não pode ser controlada.

A obra de Pepetela tem tido como fator predominante a preocupação com as relações de poder e os discursos usados para sustentar as estruturas hegemónicas em Angola. Como já referimos, a cidade representa essas estruturas de poder. Desde *O desejo de Kianda* a *Jaime Bunda*, Pepetela usa os seus retratos de Luanda para destacar as contradições e insuficiências de um movimento de libertação nacional profundamente definido por uma epistemologia urbana e de dominante europeia. Associada à crescente exploração de um capitalismo predatório, como vemos em *A gloriosa família* e *Predadores*, a cidade determina e ao mesmo tempo recusa o desenvolvimento de um mercado livre que escraviza os mais vulneráveis. De facto, para Pepetela, o enquadramento urbano oferece a sua própria resistência precisamente aos discursos eurocêntricos nos quais a cidade frequentemente

parece basear-se já que a divisão urbano-rural está longe de ser absoluta na sua obra. É desse ambíguo espaço entre a cidade e o campo que emerge a possibilidade de um futuro diferente para a nação. ■

## BIBLIOGRAFIA

- Cabral, Amílcar Cabral. 1974. *PAIGC, unidade e luta*. Lisboa: Nova Aurora, 1974.
- Carvalho, Ruy Duarte de. 1999. *Vou lá visitar pastores*. Lisboa: Colibri.
- Fanon, Frantz Fanon. 1961. *Les Damnés de la Terre*. Paris: Maspero.
- Graham, Aubrey, e Anne Pitcher. 2006. "Cars are killing Luanda: cronyism, consumerism, and other assaults on Angola's postwar, capital city". In *Cities in Contemporary Africa*, ed. Martin J. Murray e Garth A. Myers, 173-99. New York: Palgrave.
- Hamilton, Grant. 2013. "Pepetela's Proposal: Desire and Anarchy in The Return of the Water Spirit". *African Identities* 11 (4): 343-52.
- Henighan, Stephen. 2006. "'Um James Bond Subdesenvolvido': The Ideological Work of the Angolan Detective in Pepetela's Jaime Bunda Novels". *Portuguese Studies* 22 (1): 135-152.
- Leite, Ana Mafalda, et al.. 2014. *Speaking the Postcolonial Nation: Interviews with Writers from Angola and Mozambique*. Bern: Peter Lang.
- Macauhub. 2015. "Portuguese group Somague builds shopping centre in Luanda, Angola". Publicado a 12 de Janeiro de 2015. Disponível em <http://www.macauhub.com.mo/en/2015/01/12/portuguese-group-somague-builds-shopping-centre-in-luanda-angola/>
- Mata, Inocência. 2012. *Ficção e história na literatura angolana: O caso de Pepetela*. Lisboa: Colibri.
- Meneses, Maria Paula, e Boaventura de Sousa Santos (orgs). 2010. *Epistemologias do sul*. Coimbra: GES/Almedina.
- Oliveira, Ricardo Soares de. 2015. *Magnificent and Beggar Land: Angola since the Civil War*. London: Hurst.
- Pepetela. 1995. *O desejo de Kianda*. Lisboa: Dom Quixote.
- Pepetela. 1997. *A gloriosa família*. Lisboa: Dom Quixote.
- Pepetela. 2001. *Jaime Bunda, agente secreto*. Lisboa: Dom Quixote.
- Pepetela. 2013. *O tímido e as mulheres*. Lisboa: Dom Quixote.
- Peres, Phyllis. 2010. "Colonial Representation and Conquest in Pepetela's 'As Cinco Vidas da Teresa'". *Portuguese Literary and Cultural Studies* 15/16: 251-59.
- Phaf-Rheinberger, Ineke. 2008. *The 'air of liberty': narratives of the South Atlantic past*. Amsterdam: Rodopi.

---

# A PARTILHA DA LUZ: OS LUGARES ENUNCIADOS DA NOVA POESIA MOÇAMBICANA

---

AMOSSE MUCAVELE\*

*(...) Mar azul  
branco é o papel  
sem a margem  
do teu busto*

*Lanço as redes, que são as letras  
no arremesso  
do papel a cabeceira  
começo.*

*Transporto outro poema  
para o oriente do corpo.*

SANGARE OKAPI

Quando o assunto em pauta envolve a literatura moçambicana, podem considerar-se de antemão questões históricas e “questões estéticas (a da «poesia de afectos» e a da «poesia paródica») que atravessam, em alternância, praticamente todo o sistema literário moçambicano, estando presentes nas produções mais recentes” (Secco s.d.).

Ao mesmo tempo, esta literatura afirma a sua própria identidade por via de transfigurações numa linguagem imagética e vibrante, configurando a poesia como tempo e pensamento. Ademais, estas questões evoluem cronologicamente e por via de uma heterogeneidade cultural que é espaço de confrontos, “um lugar onde” a linguagem poética se fala e se escreve, para citarmos Maurice Blanchot (2000), “um lugar onde” a imaginação

\* Escritor e Jornalista, Moçambique. E-mail: [arqueologiadapalavra@gmail.com](mailto:arqueologiadapalavra@gmail.com).



resplandece e se espalha a partir de e pelo reino da realidade. Estas hipóteses determinam a exploração de todas as potencialidades vocabulares e rítmicas dos lugares enunciados na nova poesia moçambicana (a memória, os sonhos, a paisagem, a guerra, o amor).

Para Francisco Noa (1999), a literatura moçambicana faz-se pela tradução das intervenções em contextos diferenciados, no tempo e no espaço, mantendo um fio condutor, que se traduz no olhar inconformado e interpelativo com que os escritores e poetas buscam sentidos em relação ao mundo que os rodeia. Este fio condutor apresenta dois campos de produção sígnica distintos (o campo sincrónico e o diacrónico); complexo, caracteriza-se tanto pela intertextualidade como pela intratextualidade.

Diante disso, o crítico moçambicano afirma, em entrevista, que o que mais lhe chama a atenção na literatura moçambicana

é certa afeição em registar, crítica e criativamente, as atribulações do nosso quotidiano que, como sabemos, tem uma dimensão quase épica, naquilo que contém de imprevisível e desconcertante. Mas também de muito humano ou, se quisermos, de desumano. Se isto é mais notório na ficção, a nível da poesia é-o claramente. As incertezas em relação ao tempo que vivemos estão lá muito presentes. (in Mucavele 2016)

Sendo assim, a fundamentação de Noa redimensiona, para o caso moçambicano, o posicionamento do crítico brasileiro, António Cândido (1981, 23), que define a literatura como:

Um sistema de obras ligadas por denominadores comuns, que permitem reconhecer as notas dominantes duma fase. Estes denominadores são, além das características internas, (língua, temas, imagens), certos elementos de natureza social e psíquica, embora literariamente organizados, que se manifestam historicamente e fazem da literatura aspecto orgânico da civilização. Entre eles se distinguem: a existência de um conjunto de

produtores literários, mais ou menos conscientes do seu papel; um conjunto de receptores, formando os diferentes tipos de público, sem os quais a obra não vive; um mecanismo transmissor que liga uns a outros.

A existência de uma literatura moçambicana pressupõe um conjunto de particularidades que suplantam os dados internos da obra (língua, imagens, tema). É necessário e urgente que se discuta e identifique um cânone de autores conscientes do seu papel, um conjunto de receptores (público) e um mecanismo transmissor (uma linguagem comum) que aceite a pluri-dimensionalidade e a pluralização de estéticas possíveis.

### **Nova Poesia Moçambicana: entre cartografia da memória e a reconstrução da utopia**

*Fujamos destas linhas,  
avancemos para uma terra mais sóbria e luminosa  
onde o céu seja prenhe de vagalumes.*

ANDES CHIVANGUE

Saliente-se que a trajectória vigorosa e “o signo da qualidade”, do qual a poesia moçambicana nasceu, ocorrem de forma paralela, dialogante, e em permanente transposição de poéticas fundacionais em relação às poéticas intermediárias e às novas poéticas. A busca de identidade, a *afirmação da liberdade subjectiva* (tal como Noa sugere) e a construção da futura nação moçambicana, remetem para um esforço de compreensão na reconstrução da utopia colectiva. Assumem os novos autores nomeadamente uma postura de registo, diga-se de memórias, amparada em nomes que se consagraram antes da Primeira República, tais como Rui Knopfli e José Craveirinha, pedras angulares do universo poético moçambicano.

Reflectir poeticamente sobre o país é recorrente na poesia moçambicana. Trata-se enfim de um lirismo emancipado e particularmente enriquecedor por não traduzir o fechamento do sujeito sobre si próprio, daí que se registe uma construção híbrida que tem alicerces em Rui Knopfli

(onde, nas palavras de Fátima Mendonça, a poesia se revela atemporal, nomeando objectos que, ao longo do tempo e em diversas culturas, se figuraram em invariantes poéticas, como mar, lua, sol, estrelas, céu, etc) e há uma lírica contundente e crítica do triste passado colonial em José Craveirinha.

O que os estudiosos sugerem é a possibilidade da abertura (já existente) de ângulos diferentes, isto é, leituras diversas, para olhar e visitar a noção de pertença à terra, seja de forma amorosa ou melancólica. Nesta visão vale lembrar o “Poema do futuro cidadão”, de José Craveirinha, e seus versos, “Homem qualquer / cidadão de uma Nação que ainda não existe”; lemos em Celso Manguana o desencanto da contemporaneidade: “Pátria / Quero só uma / O lugar de Morte”; em Manecas Cândido, no seu primeiro livro, *O sentido das metáforas* (2007) “Logo que nasci / deram-me presentes / de pobreza e um país / de angústias”. Deve destacar-se também *Minarete de Medos e Outros Poemas* de Mbate Pedro (2009): “no meu país / vestem-se elas agora / de farrapos de penúria”; a referência ao Velho Cravo se apresenta em Ruy Ligeiro: “volto a um país que não existe / senão quando o habito / entre abutres de sonhos / que vêm enovelados / em galerias de medo”, e diz Sangare Okapi: “há um pequeno país / no meu país: / chama-se angústia”.

Para complementar estas referências, vale observar que José Craveirinha, a par de Rui Knopfli, acima mencionados, são referências fundamentais para a nova poesia moçambicana, enunciam a denúncia, evoluíram em múltiplas direcções, “descerram a polivalência de um outro instante no tempo, potente para fazer emergir as motivações primeiras da individualidade e a monção da vida em comunidade compreendida como metamorfose (Maurício Salles Vasconcelos) e no entanto permanece incondicional o amor à pátria, a que Pires Laranjeira chamou de “estética do orgulho pátrio” (Laranjeira 2001, 192).

Outro aspecto importante que vale referenciar é que esta nova geração, nascida no decorrer da década de 1970 e 1980, começa a publicar em suportes como revistas (*Oásis*, *Xitende* e *Literatas*) e jornais de Moçambique nos anos 1990-2000, somente oferecendo à estampa em formato de livro os seus textos já nos anos 2000. Entre as mais destacadas vozes estão Andes

Chivangue, poeta membro fundador do Movimento Literário Xitende, tendo sido editor da revista com o mesmo nome. Tem três livros publicados, nomeadamente: *A Febre dos Deuses* (2005, prosa) *Alma Trancada nos Dentes* (2007) e *Fogo Preso* (2017).

O livro “Alma Trancada nos Dentes”, lançado em 2007, foi considerado pela crítica como sendo uma das melhores obras de estreia, no género poético, publicado em Moçambique no período pós-independência. O mesmo livro valeu ao autor uma menção honrosa do Prémio José Craveirinha, maior galardão da literatura moçambicana.

Andes Chivangue, cultor do improvável, do inesperado, do incrível, dos espaços férteis onde o maravilhoso pode acontecer, nos exhibe possibilidades do discurso através de referentes impossíveis. Mostra que em poesia a resistência é imprescindível e ao mesmo tempo tudo é consentido. Celebra a autonomia do poema; sua ausência de compromisso com qualquer outra coisa que não seja o valor poético, o acaso objectivo dos mapas intertextuais – signos da transgressão e o infinito alcance da imaginação.

Mas tu não compreendes isto de atear fogo à memória,  
que se reate a avidez das mãos na prenhe argila do poema.  
Entretanto, se deixares um canteiro de lírios  
crescer nas encostas do teu coração  
e os embaciarem-se na seiva nocturna  
poderás, enfim, enxergar a fotografia,  
a criança raquítica que te abandonou no desespero.

Sangare Okapi escreveu *Inventário de angústias ou apoteose do nada* (2005) e *Mesmos barcos ou poemas de revisitação do corpo* (2007) [Cfr ZUNÁI – *Revista de poesia & debates*. (<http://www.revistazunai.com/>)]



## Barcarola

O teu corpo é mar,  
Se amar  
para mim é errar  
a vida toda procurar  
alguém  
que procura também  
outro alguém.  
(...)

Oh, índicas águias,  
que vão e vem.  
vem e vão  
os dias todos,  
(sem nada me revelar).

Oh, índicas águias,  
que vão e vem;  
vem e vão  
os dias todos,  
(sem nada me revelar)

— minha amada não viram?

Leia-se também Mbate Pedro autor de *O Mel Amargo* (2006), *Minarete de Medos e Outros Poemas* (2009), *Debaixo do Silêncio que Arde* (2015). *Vácuos* (2017), *Léo Cote com Carto Poemas de Sol e Sal* (2012) e *Poesia Total* (2013)<sup>1</sup>.

## Querem-me à guerra

queria ficar a nomear os rios  
nas veredas do seu corpo  
e a recontar as pétalas  
no miosótis da tua boca

queria ficar a perscrutar  
a explosão vagarosa dos teus seios  
no despertar libidinoso

<sup>1</sup> Cfr. ZUNÁI — *Revista de poesia & debates*. (<http://www.revistazunai.com/>)

as minhas manzorras  
e a fotografar a chegada apoteótica  
do nhambaro nas tuas ancas

eu queria ficar  
meu amor  
mas querem-me a guerra  
para que docemente desperte  
as munições adormecidas  
nas Kalash dos meus assassinos

Helder Faife é autor de *Contos de fuga* (Prémio Literário TDM 2010 – categoria: conto), *Poemas em sacos vazios que ficam de pé* (Prémio Literário TDM 2010 – categoria: poesia), *Pandza, Crónicas* (Alcance Editores, 2011)<sup>2</sup>.

### O fruto da acácia

Ainda que floresça  
a acácia não dá frutos comestíveis  
mas á sua sombra  
a senhora vende amontoada de fruta na capulana  
estendida  
e faz as contas.

....  
a senhora amontoada vende frutas estendida na  
capulana  
e faz as contas.

....  
estendida na capulana a senhora se vende amontoada de frutas  
e faz as contas.

....  
e compra-se o fruto com o mesmo leite que se  
lhe colhe de éden  
e faz-se de contas.

<sup>2</sup> Cfr. ZUNÁI – *Revista de poesia & debates*. (<http://www.revistazunai.com/>)

Além destes poetas, são também representativos desta nova geração nomes como Álvaro Fausto Taruma, Jaime Munguambe, Nelson Lineu, Léo Cote, Hirondina Joshua, Japone Arijuanne, Macvildo Bonde, entre outros.

## BIBLIOGRAFIA

- Blanchot, Maurice. 2000. *L'attente, l'oubli*. Paris: Gallimard, L'imaginaire.
- Cândido, Antônio. 1981. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.
- Cândido, Manecas. 2007. *O sentido das metáforas*. Maputo: FUNDAC.
- Chivangue, Andes. 2005. *A Febre dos Deuses*. Maputo: FUNDAC.
- Chivangue, Andes. 2007. *Alma Trancada nos Dentes*. Maputo: Índico.
- Chivangue, Andes. 2017. *Fogo Preso*. Cavalo do Mar.
- Cote, Léo. 2012. *Carto Poemas de Sol e Sal*. Maputo: AEMO.
- Cote, Léo. 2013. *Poesia Total*. Maputo: AEMO.
- Faife, Helder. 2010. *Contos de fuga*.
- Faife, Helder. 2010. *Poemas em sacos vazios que ficam de pé*. (Prémio Literário TDM 2010 — categoria: poesia),
- Faife, Helder. 2011. *Pandza, Crónicas*. Alcance Editores.
- Laranjeira, Pires. 2001. *Ensaaios Afro-Literários*. Lisboa: Novo Imbondeiro.
- Mucavele, Amosse. 2016. "Entrevista ao ensaísta moçambicano Francisco Noa". *Palavra Comum*, 16 de Maio. Disponível em: <http://palavracomum.com/entrevista-de-amosse-mucavele-ao-ensaista-mocambicano-francisco-noa/>
- Noa, Francisco. 1999. "Literatura colonial em Moçambique: o paradigma submerso". *Via Atlântica* 3: 59-68.
- Okapi, Sangare. 2005. *Inventário de angústias ou apoteose do nada*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos.
- Okapi, Sangare. 2007. *Mesmos barcos ou poemas de revisitação do corpo*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos.
- Pedro, Mbate. 2006. *O Mel Amargo*. Maputo: AEMO.
- Pedro, Mbate. 2009. *Minarete de Medos e Outros Poemas*. Maputo: Índico.
- Pedro, Mbate. 2015. *Debaixo do Silêncio que Arde*. Maputo: Índico.
- Pedro, Mbate. 2017. *Vácuos*. Cavalo do Mar.
- Secco, Carmen Lucia Tindó Ribeiro. S.d.. "Sonhos, Paisagens e Memórias na Poesia Moçambicana Contemporânea". *Críticas e Ensaaios*. Disponível em: <https://www.ueangola.com/criticas-e-ensaaios/item/241-sonhos-paisagens-e-memorias-na-poesia-mocambicana-contemporanea>
- ZUNÁI — *Revista de poesia & debates*. Disponível em: <http://www.revistazunai.com/>

---

# REFLEXOS DA VIVÊNCIA CABO-VERDIANA NA ESCRITA DE JORGE BARBOSA

---

HILARINO CARLOS RODRIGUES DA LUZ\*

*Por ser desejado na perspectiva de um processo de melhoria de vida económica, o lugar de emigração concebe-se, pelo menos virtualmente, como permanência temporária.*  
(Carvalho, in Ceccuci 1995,13)

**P**retendemos, com este artigo, abordar a escrita de Jorge Barbosa, um autor que nela revelou a condição de ilhéu. Houve nele um conflito permanente entre a pequenez da ilha, marcada pelo sofrimento e a imensidão do mundo, que o mar separa. Vivendo numa “prisão”, projecta através da sua escrita algumas viagens imaginárias, num desejo evasionista, o que nos faz encontrar na sua obra uma interdependência entre um quotidiano marcado por factos reais e o sonho, na medida em que o sonho da partida alimenta soluções para a realidade vivida, embora nem sempre se materialize.

A sua produção literária é constituída por poesia, diversas crónicas de *S. Vicente*, cartas, alguns artigos, dois contos e um romance inédito, intitulado *Bia Graça*, que deixou por concluir e que se encontra na posse do seu filho Jorge Pedro, nos Estados Unidos. Publicou as obras poéticas *Arquipélago* (S. Vicente, 1935), *Ambiente* (Praia, 1941), *Caderno de um Ilhéu* (Lisboa, 1956) e deixou um conjunto de poemas inéditos, dispersos em revistas e jornais, como *Jornal da Europa*, *Seara Nova*, *Presença*, *Diabo*, *Cabo Verde*, *África*, *Mundo Português*, *Momento*, *Presença*, *Descobrimento*, *Cadernos de Poesia*, *Atlântico*, *Aventuras*, *Notícias de Cabo Verde*, *Mensagem*, *Boletim de Cabo Verde*, *Fradique*, *Clareza*, *Diário de Notícias*.

\* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal. Bolseiro de Pós-Doutoramento financiado ao abrigo do projecto estratégico do CHAM (FCT UID/HIS/04666/2013). E-mail: [hluz@fcs.unl.pt](mailto:hluz@fcs.unl.pt).



Os inéditos ficaram entregues a alguns amigos e a obra *O Romanceiro dos Pescadores* ao seu grande amigo Joaquim Ribeiro, diretor do Centro de Informação e Turismo. Uma grande parte dos seus textos encontra-se reunida na *Obra Poética* (2002), organizada por Elsa Rodrigues dos Santos e Arnaldo França, tendo-se concretizado dessa forma um sonho antigo do autor, que pretendia juntar as três obras publicadas (*Arquipélago, Ambiente e Caderno de Um Ilhéu*) e alguns inéditos num único volume intitulado *Poesia Possível*.

O autor ganhou o prémio Camilo Pessanha com a obra *Caderno de Um Ilhéu*, em 1955, publicada numa fase em que já escrevia sem rima e em que abordava o quotidiano e o imaginário cabo-verdianos. Nessa obra, Jorge Barbosa manifestou a alma de um poeta que cantava as suas ilhas e que dialogava com intelectuais de outros países, nomeadamente do Brasil, dando lugar a uma escrita universalista.

*O Romanceiro dos Pescadores* chegou às mãos de Elsa Rodrigues dos Santos em duas versões, tendo a investigadora optado por publicar a que considerava a mais completa. No que se refere à temática em estudo, podemos referir que a vontade de partir faz com que muitos cabo-verdianos abandonassem uma posição económica estável por uma desconhecida o que, geralmente, se transforma em arrependimento. No entanto, esse desejo muitas vezes justifica-se pelos baixos salários, pelos dramas vividos e pelas próprias limitações que a insularidade cria no imaginário nacional e local. Há ainda os que partem influenciados pelos emigrantes que ao regressarem de férias exibem dinheiro, ouro e roupas novas.

Manuel Lopes vê grande relação entre o “instinto da expansão” do cabo-verdiano e a sua condição de ilhéu. Defende em “Tomada de Vista” que uma das razões que levava “o filho de Cabo Verde” a não se contentar com os “limites impostos pela sua terra “é a consciência da sua condição de colónia portuguesa, condição que contrasta com o nível de desenvolvimento espiritual desse povo. Assim, para o autor, a evasão é uma forma de libertação moral:

Mas há outra razão que deveria ser dita entre parêntesis, mais delicada e restricta, e já de ordem social, que o impele para fora. É um motivo experimental de libertação moral. Tendo

chegado a um estado de pleno desenvolvimento espiritual, a condição de colônia, que é a da sua terra cria nele uma convicção segundo a qual a acção é limitada e restringida. A sua ansiedade de partir é impulsionada em grande parte por uma espécie do que poderei chamar “libertação tabu”, (tabu no sentido de interdição). E então fora de Cabo Verde, não só no estrangeiro como na Metrópole, sente-se mais *ele mesmo*, não vê “contrariadas” suas possibilidades de realização (Lopes 1936, 5).

Esses mesmos imigrantes contam histórias extraordinárias do estrangeiro, alimentado a ideia de que é tudo uma maravilha. Essas narrações vêm de amigos e familiares que, muitas vezes, encobrem a realidade. Alimentados por essa ideia de paraíso, muitos dos que saem encontram, frequentemente, condições piores do que as que tinham na sua terra natal. Jorge Barbosa referiu na crónica “O transatlântico Vera Cruz”:

Levou e trouxe ainda os passageiros de sempre, de todas as classes, mescla humana onde se caldearam todos os sentimentos, almas embaladas por todas as fantasias, gente para que a viagem é a eterna procura, quantas vezes insatisfeita, da variedade e do prazer, a miragem da terra longe, o impulso, a esperança de vida melhor e, também quantas vezes, a desilusão e a derrota (Barbosa 1952, 11).

Todos assumem o compromisso de regressar à sua terra natal, embora isso nem sempre aconteça, o que leva Alberto Carvalho a considerar que: “O “afastamento” orienta-se pelo sentido de “ida” e consequentemente, a “aproximação” pelo de “vinda” [...]” (Carvalho in Ceccuci 1995, 13). Assim, segundo Manuel Lopes, o emigrante há-de regressar, como se nota na seguinte passagem:

Há-de voltar um dia. Daí a nostalgia. A resolução antecipada do retorno já é nostalgia em estado embrionário. À

obsessão de partir sobrepõe-se depois a obsessão de voltar, a *hantise* do regresso. A nostalgia nasce nele da resolução antecipada de voltar, tornando-se em consequência uma questão menos sentimental que moral, compromisso que é antecipação a uma inquietude futura, semelhante ao remorso” (Lopes in Ferreira 1986, 5).

Esses dois elementos — partida e regresso — constituem, de acordo com Alfredo Margarido: “dois pontos extremos de uma humanidade insulada” (Margarido 1990, 403). Portanto, o cabo-verdiano ao imaginar essa tão apetecida viagem projeta de imediato o seu regresso, o que o faz tentar preservar os seus traços culturais, mesmo fora do país. Se concretizar o seu sonho, sente saudades e sustenta a ideia de um regresso. Se não o concretizar, mantém no seu imaginário a saudade e a vontade de conhecer os países onde a vida é mais fácil.

O mar assume um papel preponderante, visto que ao aprisionar os cabo-verdianos no arquipélago, aumenta a imaginação de novos mundos, onde se possam enriquecer e travar novos conhecimentos. É esse mesmo mar, definido por Gabriel Mariano como “o mar doméstico, o mar sedentário das ilhas; o mar do veleiro; o mar calmo e *pachorrento* do *corcovado*, da *plombeta*, da *bicuda*; não o mar dos esqualos vorazes” (Mariano 1964, 11), que permite a sua saída, servindo de via de transporte e entrada da tão apetecida carta que, por vezes, traz o dinheiro da passagem de algum novo viajante. É ainda o mar que possibilita a entrada de veleiros e de passageiros, que infelizmente partem com “um sentimento de pena” (Barbosa 2002, 73), ao “ver a pobreza da terra” e ouvir e assistir os “Rumores de fainas marítimas / dos pescadores lançando / os botes ao mar, / dos veleiros cruzando / o arquipélago [...]” (*Idem*, 44).

Jorge Barbosa, como qualquer cabo-verdiano, viveu a condição de ilhéu marcado por situações de vária ordem. Houve, igualmente, com ele um conflito permanente entre a pequenez da ilha e a imensidão do mundo, que o mar separa. Assim, ao viver numa prisão, projeta através da sua escrita algumas viagens imaginárias, num desejo evasionista.

Desse modo, encontramos na sua obra uma interdependência entre um quotidiano marcado por factos reais e o imaginário, na medida em que a imaginação alimenta soluções para a realidade vivida, embora nem sempre se materialize. Assim, a sua obra tem sempre presente a questão da viagem.

O mar é, pois, o responsável pela sua concretização, ao servir de via por onde passam os “barquinhos”, no seu itinerário em direção aos outros países. Porém nem sempre chegam aos seus destinos. Daí que quando o viajante sai das ilhas deixe saudades e “rezas nos lábios” dos familiares e amigos, visto que muitos são os “irmãos” que não regressam mais, devido às adversidades que têm de enfrentar. Encontramos, assim, um mar-obstáculo, como podemos ver no poema “Irmão”:

Cruzaste Mares / na aventura da pesca da baleia, / nessas viagens para a América / de onde às vezes os navios não voltam mais. // [...] / Ser levado talvez um dia / na onda alta de alguma estiagem! / como um desses barquinhos nossos / que andam pelas Ilhas / e o Oceano acaba também por levar um dia! (Barbosa 2002, 12).

Os que regressam voltam gritando, principalmente da América, e originam lágrimas de felicidade nas faces de familiares e amigos, que os recebem com o estalar de foguetes. Essa felicidade demora pouco, visto que partem de novo, com o desígnio de prosperarem financeiramente. Deixam lágrimas de tristeza nas pessoas que os tinham recebido com alegria e vão com saudades das mornas de Eugénio Tavares, como se vê no poema “Ilhas”, dedicado a Jaime de Figueiredo:

— Seló... Seló! ... / *Americanos* que chegam... / Na balbúrdia do cais / há lágrimas de alegria, fugidios cristais / iluminando os olhos das mulheres... // foguetes / estalam no ar por toda a Brava / contagiando a harmonia / de cores / e de flores / da gracíssima paisagem. // E depois... lá vão / outra vez, / tristonhos, os



emigrantes... //: América! Mar largo! / Amores distantes, / saudades crioulas / das mornas de Eugénio! ... (Barbosa 2002, 40).

Muitos dos planos de viagem do autor mantiveram-se apenas na sua imaginação. Todavia, em 1954, Jorge Barbosa realizou uma viagem a Lisboa, onde ficou cerca de dois meses, deixando o isolamento das ilhas e partindo para uma viagem muito almejada, após anos de “reclusão”. Essa estada foi vista com satisfação, tendo sido publicados alguns versos seus no “Diário de Lisboa”. No “Diário Popular” foi publicada uma entrevista que explica a evolução literária do arquipélago, e aí também revelou que estava a planear essa viagem há dezasseis anos, como se nota na seguinte passagem:

Digo-lhe que estou a fazê-lo há 16 anos. Comecei por realizá-la um pouco na poesia, um pouco no sonho e, afinal, um navio fez o resto, uma vez que, tendo sido nomeado comissário do Governo de Cabo Verde para acompanhar emigrantes a S. Tomé, me foi possível regressar, via Lisboa. Em 30 dias, somente, não tive tempo para muitas coisas. Mas pude ver e sentir a bela cidade de Lisboa, a educação, a disciplina e o civismo do seu povo. Voltarei — sei lá! — talvez daqui a 36 anos, isto é, quando faltarem dez anos para 2000 (Barbosa 1954, 10).

A sua passagem pela cidade de Lisboa foi noticiada pela Rádio Jornal de Cabo Verde, onde foram destacados os vários momentos da viagem. Assim:

Deixando o arquipélago e a sua solidão de água amargosa, na imagem de outro poeta atlântico, Jorge Barbosa partiu para uma viagem da qual após dois meses em Lisboa, agora regressou a S. Vicente. [...] A passagem de Jorge Barbosa pelo meio literário de Lisboa foi marcada com o interesse devido à significação da sua mensagem poética: jornais como o “Diário de Lisboa” publicaram versos seus, com referências ao alto valor que só iguala a modéstia,

o “Diário Popular” inseriu uma entrevista do poeta, com interessantes afirmações sobre as circunstâncias que condicionaram a evolução da literatura cabo-verdeana, além de inequívocos testemunhos pessoais de apreço por parte de conhecidas figuras do mundo das letras. O poeta voltou agora para o meio da sua terra — a nossa terra pobre, ingrata, querida. (Spencer 1954, 8).

Encontramos vestígios dessa viagem concretizada no poema “Tarde na Vila do Conde”, onde nos conta detalhes de um passeio à beira mar que fez com três poetas portugueses (José Régio, Fausto José e Amândio César):

Eram uma tarde antiga / e um pôr-de-sol verdadeiro / ali na Vila do Conde. // [...] // Eram três poetas andando pela beira mar buscando / o refúgio por instante: / José Régio, o mais / dramático de todos, / Fausto José, do Douro / por nascimento e Poesia, / Amândio César, o mais / impetuoso de todos, / mas ali ao crepúsculo / como os outros também / esquecido e calmo. // Eram três poetas verdadeiros / e um outro, / menor e ilhéu / que o não era / mas fingindo sê-lo. // [...] // Três poetas, três nomes invocando / grandezas, guerras e domínios! / Régio — esplendores e mando, / batalhas e conquistas! / Fausto — ostentações e riquezas! / César — punhais e tirania! (Barbosa 2002, 349-351).

A estada em Portugal vem referida também no poema “A Casa de Azulejos Castanhos”:

Sucede que ao cimo / da íngreme estrada / há uma casa antiga / de azulejos castanhos, / sucede que há Luís / e Maria Helena Trigueiros, / sua companheira pronta / dos bons e maus dias, / camarada gentil / dos amigos de Luís. // [...] // É na época das férias, / aí por Setembro. / A casa antiga / de azulejos castanhos / fica no cimo / da íngreme estrada / em Bom Jesus de Braga. (Barbosa 2002, 347-348).

Por vezes a saída para terras longínquas, com que o cabo-verdiano tanto sonha, é a projeção de uma fuga idílica, sem destino certo, na qual não há concretização do sonho da viagem real. Trata-se de uma viagem *ilocalizada*, que representa uma *vontadi* desesperada de viajar, da qual não abdica, mas tendo presente o seu retorno às ilhas, como podemos ver no poema “Regresso”:

Navio aonde vais? / deitado sobre o mar? // Aonde vais / levado pelo mar? // Que rumo é o teu / navio do mar largo? // Aquele país talvez / onde a vida / é uma grande promessa / é um grande deslumbramento! / Leva-me contigo / navio. // Mas torna-me a trazer (Barbosa 2002, 122).

Assim, a partida, embora imaginária e sem destino certo, só faz sentido quando o regresso está projetado. O mesmo navio que o leva se encarrega de o trazer de volta à sua terra natal, o que é patente no poema “Serei Marinheiro”, dedicado a Daniel Filipe, onde apresenta o desejo de navegar em “rumos longínquos de todos os mares” e de regressar. O autor sonha o seu contacto com uma nova realidade e imagina-se a fazer confusão, a namorar diferentes mulheres e a fazer uma tatuagem em cada braço e no peito. São experiências que, depois, serão partilhadas com os que ficaram:

Serei marinheiro. / Navegarei / nos rumos longínquos / de todos os mares. // Em cada porto terei / uma briga e uma amante. / E em cada braço e no peito / uma tatuagem / [...] / Mas ninguém compreenderá / que é um poeta sonhando. // Nos intervalos curtos do regresso / contar-vos-ei tudo que eu vi: / a Sereia de cabelos de ouro / o lúgubre assombrado / sem vivalma a bordo / que navega ao crepúsculo / em certas paragens / dos mares do sul (Barbosa 2002, 117-118).

Esse desejo advém da sua fantasia de conhecer “cidades” e “terras distantes” de que ouve “ecos” e “rumores”. Apesar de se realizar apenas

em sonhos faz com que, aquando da saída das ilhas, represente a partida da sua terra também, simbolizada pela mala levada pelo viajante, como se nota no poema “Emigrante”:

Quando eu puser os pés no vapor que me levará, / quando  
deitar os olhos para trás / em derradeiro gesto de desprendimen-  
to, / não chorem por mim. // Levarei numa pequena mala / entre  
a minha roupa amarrotada de emigrante / todos os meus poe-  
mas / — todos os meus sonhos! // [...] (Barbosa 2002, 119).

Note-se, no texto, que o autor, ao traçar a sua partida, projeta de imediato a hipótese de regressar. Assim, a saída e o regresso estão interligados: “E se eu voltar / se voltar para a pobreza da nossa terra, / tal como fui, / humilde e sem riquezas, / também não chorem por mim / não tenham pena de mim” (Barbosa 2002, 119).

Se, por um lado, esse mundo exterior que “é uma grande promessa” faz o poeta sonhar em conhecer novos países e adquirir novas experiências, por outro lado ele vê-se insatisfeito, triste, saudoso, por não realizar o seu sonho, como se pode ver no poema “Nostalgia”:

Vejo apenas às vezes os barcos passando... / E fico por instan-  
tes / construindo / fantasiando / cidades / terras distantes / que  
apenas sei existirem / por aquilo que se diz... // Fico mais triste  
pensando / nessa viagem que não fiz (Barbosa 2002, 55).

Essa “nostalgia” resulta do mar que “insinua / horizontes para lá / do nosso isolamento” (Barbosa 2002, 47), deixando, por vezes, apenas o “Convite da viagem apetecida / que não se faz” (*Idem, ibidem*), portanto um “desejo da viagem que fica em sonhos de muita gente” (*Idem*, 73). Daí o “desespero de querer partir / e ter que ficar” (*Idem*, 73) que originou a indecisão: querer ficar e ter que partir / querer partir e ter que ficar. Tratando-se de uma indecisão muito abordada pelos claridosos, resultou da condição

psicológica do islenho que, residindo num meio insular com escassos recursos, recorre ao sonho da viagem para adquirir a sua subsistência.

A chuva assume um papel preponderante, visto que se chover há comida, logo não há motivos para sair, embora haja essa vontade, como podemos verificar em Mané Quim. Trata-se de uma personagem da obra *Chuva Braba*, de Manuel Lopes que, de mala feita, desistiu de viajar para o Brasil com o seu padrinho assim que começou a chover, pronunciando as seguintes palavras: “Não é uma pouca de água. Choveu toda a noite. Chuva braba. O Ribeirãozinho deve estar a transbordar até o primeiro pilar, com certeza... É lá o meu lugar agora” (Lopes 1965, 249).

Se não chover não há comida, logo tem que se partir, apesar de haver a vontade de ficar. O cabo-verdiano parte de coração partido, como se pode ver numa passagem da obra *Famintos* de Luís Romano:

— Minha terra tem fala que está no sangue da gente: — Menino morrendo, secura a torrar o campo, homem dando e levando de chicote, toda esta grande estiagem, é falar que entra dentro do povo e pega para não deixar ninguém daqui. Este lugar não tem coisa nenhuma, a não ser maldade e afronta. [...] Pois, agora que eu vou embarcar é que eu sentindo saudade, pedindo, rogando para eu não deixar esta ilha. [...]. Terra tem poder que ninguém sabe onde está. Saudade é que dá cabo da criatura e marca destino de quase todo o filho daqui. (Romano 1983, 334).

Esse “desespero de querer partir”, característico do poeta cabo-verdiano, fê-lo idealizar outras encostas que se localizam no “acolá” do arquipélago: “Para lá da encosta. // E o caminho ao sol / é pedregoso e longo. // Mais acolá. // E a jornada não acaba / nunca mais acaba. // Não é aqui ainda. // É mais além / além / da árvore ao longe. // É mais além” (Barbosa 2002, 123).

A idealização do longe, embora *ilocalizada*, deriva, por vezes, da chegada de um barco ao porto:

O paquete fundeu no porto / mas é só por momentos / porque depressa partirá outra vez. // No rosto dos passageiros talvez transpareça / o cansaço das viagens, / mas quem chega da terra sente / na gente / e nas coisas do barco / a sugestão convidativa / das perspectivas longínquas...// [...] / Eu talvez me recorde dela / mais logo também, / à hora / de ouvir na telefonia esses rumores todos / que vêm / das terras distantes...” (Barbosa 2002, 88).

Tratando-se de uma vontade que prevê a ida e um regresso, de tão imaginada, transforma-se numa monomania. Em “Rua Morta”, o poeta escuta o chamado e começa a pensar na sua partida para a terra da felicidade:

Passou agora no céu / uma estrela cadente. // [...] // Sinto chamar / mais além / talvez por mim... / Pst!...// Esse apelo que sai da noite / não sei bem / se vem / de muito longe.../ [...] / Ouço ainda chamar timidamente / o mesmo apelo insistente...// Pssst... (Barbosa 2002, 64-65).

A viagem imaginária localizada pressupõe um ponto de chegada; o poeta enuncia os países por onde gostaria de passar ou que percorre na sua imaginação literária, como Alemanha, França, Inglaterra, Cuba, México, Argentina, Brasil, dando uma notação universal à sua escrita, embora não tenha passado do cais porque pensava no seu compromisso profissional, como podemos verificar no poema “Viagens”:

Lembro as viagens que fazia nos paquetes da *Blue Star* / quando escalavam o porto da ilha de S. Vicente. / Eram viagens que não passavam nunca do cais / mas punham um alvoroço bem grande no meu coração. // Ora seguia rumo à Europa, / Hamburgo, Paris, Londres... / Ora para Cuba, México, Argentina.../ Mas

para o Rio de Janeiro é que ia sempre de preferência...// [...]. // Foi afinal o livro do ponto / onde todos os dias deixava melancolicamente / a minha assinatura e a minha renúncia, que fez com que todas as viagens / nunca passassem do cais da ilha de S. Vicente... (Barbosa 2002, 121).

Essa visão universalista encontra-se, ainda, no poema “Boa Viagem”, dedicado ao seu amigo Gabriel Mariano, onde incentiva a partida do seu amigo e lhe pede para partilhar as suas experiências, através do envio de fotografias da Europa, África, América e Ásia:

Vai amigo / Pressinto / já longe / a tua figura / tímida / cruzando / meridianos invisíveis / nas distâncias do tempo. // [...] // Vai amigo! / vai / agora que és jovem. // E escreve / as paisagens / as maravilhas / os amores... // Manda Fotografias / de Paris / do Congo / de Nanquim / da Estátua da Liberdade / das Pirâmides / do Danúbio / da Grande Muralha. // [...] // Manda uma também do Imperador do Japão / vestido à americana. // [...] // Boa viagem! / Boa viagem! (Barbosa 2002, 290-293).

Estimula a saída do amigo enquanto jovem, dando-nos a ideia de que a projeção da viagem, como forma de adquirir novas experiências, que depois são partilhadas nos “intervalos do regresso”, se inicia muito cedo. Numa passagem da obra *Famintos* de Luís Romano, Carioca, uma personagem que trabalhava num vapor grego, conta uma das experiências por que passou:

Eu tinha fugido para o Brasil num vapor. Quando me pegaram, no fim de três dias sem comer nem beber, tive que sair para dar fé, o capitão mandou dar-me comida e depois descer para ir trabalhar junto dos foguistas como chegador. Havia lá em baixo um alemão forte e desaforado que gostava de mandar gente para a coisa-da-mãe, sem mais nem menos. [...] Um dia o alemão

chegou ao pé de mim e com uma faca raspou no meu braço para ver se a pretidão da minha pele saía como se fosse escama de peixe. Eu fiquei danado quando aquele filho-da-mãe me chamou de negro. [...]. Montei-lhe em cima e com uma pedra de carvão que Deus Nosso Senhor colocou ao pé de mim, machuquei-lhe a cabeça até fazer sangue como olho de água. (Romano 1983, 127-128).

A firmeza de andar por diferentes cidades, países e continentes, com o propósito de conhecer novos mundos e novas culturas, fê-lo conhecer “rumos longínquos / de todos os mares” (Barbosa 2002, 117). Em “cada porto” terá “uma briga e uma amante” (*Idem, ibidem*) São esses “rumos longínquos” que lhe permitem ver “a Sereia de cabelos de ouro / o lugre assombrado sem vivalma a bordo” (*Idem, 118*), o que, posteriormente, será partilhado com os que permaneceram “nos intervalos curtos do regresso” (*Idem, ibidem*).

Elsa dos Santos entende que esta aspiração à viagem define um caráter universalista:

Há um desejo de abarcar os vários pontos do mundo, talvez pelo seu interesse quer no aspecto cultural (a Europa, com as suas capitais) quer os países da América Latina que, na década de 50, oferecem política e socialmente condições para a democratização (a Argentina peronista e, mais vincadamente, o México) ou perspectivas de revolução (Cuba). Pelo menos, a escolha destes três países, entre os vários da América, poderá fazer-nos pensar deste modo, se lembrarmos a curiosidade sempre latente do poeta, atraído pela novidade e o desconhecido. Aceitamos, porém, que o poema não passe de vagabundeio sem conotação política (Santos 1989, 79).

De entre distintos pontos do mundo, manifestou maior preferência pelo Brasil, um país que teve um papel decisivo na sua literatura e que



recebia muitos emigrantes cabo-verdianos. A sua admiração pelo país fundamenta-se, ainda, nos seus sambas, na cachaça, que é análoga ao grogue do arquipélago, na sua imensidão. Por isso, projetou conhecê-lo para poder testemunhar as ocorrências quotidianas, tendo destacado a sua vontade em participar num dos eventos carnavalescos. Revelou também a intenção de falar com Manuel Bandeira, de fazer uma consulta com o Dr. Jorge de Lima, ambos poetas que muito o influenciaram, como podemos ver no poema “Você, Brasil”, dedicado a Ribeiro Couto:

Eu gosto de Você, Brasil, / porque Você é parecido com a minha terra. / Eu bem sei que Você é um mundão / e que a minha terra são / dez ilhas perdidas no Atlântico, / sem nenhuma importância no mapa. / Eu já ouvi falar das suas cidades: / A Maravilhosa do Rio de Janeiro, / São Paulo dinâmico, Pernambuco, Baía de Todos-os-Santos, / ao passo que as daqui / não passam de três pequenas cidades. // [...] // Nós também temos a nossa cachaça, / o grogue de cana que é bebida rija. / [...] // Eu gostava enfim de o conhecer mais de perto / e Você veria como sou um bom camarada. / Havia então de botar uma fala / ao poeta Manuel Bandeira, / de fazer uma consulta ao Dr. Jorge de Lima / este meu fígado tropical bastante cansado. (Barbosa 2002, 135-137).

É por essas razões que, no poema “Carta para o Brasil”, ao cuidado de Gilberto Freyre, Jorge Barbosa traça uma viagem imaginária para esse país. Neste texto, o autor narra a sua entrada de modo apoteótico na baía de Guanabara e conta com uma recepção entusiástica:

Estou a ver-me entrando no Guanabara / para essa visita finalmente / que eu tenho há muito tempo / guardada no meu desejo! // Não sei quando será. / Algum dia, meu Amigo, algum dia! // Quando o vapor atracar / [...] / Estou a ver-me entrando no Guanabara / a sentir-me já / dizendo baixinho: / — abençoi-me, Senhor! (Barbosa 2002, 133-134).

Também no poema “Carta para Manuel Bandeira”, o autor expressa a sua admiração e a sua vontade em conhecer este autor. Segundo Alberto Carvalho, esse poema resulta da

impossibilidade física do encontro directo e estimulante com os seus confrades resta a ordem da escrita, a escrita do outro em que ele se representa, e a sua própria escrita em que configura evadir-se para o espaço de “ele” com forma de “tu”, num diálogo inquieto porque é essencial à sua existência de “eu” poeta. (Carvalho in Ceccuci, 21).

No dito poema, “Carta para Manuel Bandeira”, Jorge Barbosa admite que leu apenas o poema “A Estrela da Manhã” e “alguns outros poemas” de Manuel Bandeira. Ele não o conhece devido à distância que separa os dois países e os seus planos de uma viagem manter-se-ão apenas na sua imaginação. Contudo, manifesta a sua disponibilidade para “procurar a Estrela da Manhã” e viajar até ao Rio de Janeiro para lha entregar e, de seguida, regressar à sua ilha. Manifestou, com essa vontade, a grande admiração pela obra de Bandeira e, de algum modo, a afiliação ao seu projeto modernista:

Nunca li nenhum dos teus livros. / Já li apenas / a Estrela da Manhã e alguns outros poemas teus. / Nem te conheço / porque a distância é imensa / e os planos das minhas viagens nunca passaram / de sonhos e de versos [...]. / Eu faria por ti qualquer coisa impossível. / Era capaz de procurar a Estrela da Manhã / por todos os cabarés / por todos os prostíbulos. / E eu ta levaria / pura ou degradada até à última baixeza. / [...] / Depois voltaria tranquilamente para a minha ilha (Barbosa 2002, 131-132).

Propõe-nos um jogo de ocultação desta relação com o poeta brasileiro, dizendo “nem te conheço”, mas contrastando essa afirmação com a referência a alguns elementos biográficos de Manuel Bandeira, nomeadamente

a sua presença “num sanatório da Suíça”, ao tentar tratar a tuberculose. A partir de 1944 viveu no Edifício São Miguel, Avenida Beira Mar, n.º 409: “Bateria de manso / à porta dos apartamentos de poeta solitário / ali na Avenida Beira Mar do Rio de Janeiro” (Barbosa 2002, 132).

Não conheceu Manuel Bandeira fisicamente, mas conheceu-o através das suas publicações, e essa afinidade resulta num exercício de cumplicidades poéticas. Sabemos que trocaram correspondência, como se nota na seguinte passagem de um texto publicado na contracapa do número sete da revista *Claridade*:

Oportunamente (se o tão desoladoramente desinteressado público do arquipélago permitir que esta revista tenha um mínimo de condições de vida e saúde) publicaremos um estudo em que será tratado o problema da existência, viabilidade e perspectivas de uma poesia caboverdiana, e nele será encarado o caso deste autêntico poeta, portador de uma rica experiência e, como dizia Manuel Bandeira em carta a Jorge Barbosa, pertencente ao número daqueles que, em “Claridade”, se têm mostrado quinhoados” de sensibilidade e técnica capazes de concorrer para o aumento do património da poesia portuguesa (Ferreira 1986, 52).

A intenção de Jorge Barbosa em procurar a “Estrela da Manhã” resulta de um poema de Manuel Bandeira com o mesmo título, onde o autor pede aos seus amigos e inimigos que o ajudem a procurá-la, por desconhecer o seu paradeiro. Em “Palavra Profundamente”, ocorrem outras menções ao autor brasileiro e a alguns poemas dele publicado em obras e textos diferentes: de *Libertinagem* (1930) “Vou-me Embora pra Pasárgada”, “Palinódia”, “Profundamente”; de *Carnaval* (1919): “Sonho de Uma Terça Gorda” e de *Belo Belo* (1948) “A Mário de Andrade Ausente”:

Há uma palavra que Manuel Bandeira descobriu / um dia na Poesia / e que poeta algum poderá mais empregar / porque ele só ficou sabendo / a seu respeito exacto / e o simples segredo da sua

expressão. // Palavra que não é Pasárgada / não é Primavera / não é nenhuma das suas / desconcertantes fantasias de evasão lírica. // [...] // Enquanto isto / Manuel Bandeira vai passando / por nós no tempo / na sua alegria melancólica / na sua alegria de coração apertado / vai passando / na Poesia / profundamente (Barbosa 2002, 301-302).

Estes poemas de Manuel Bandeira propõem um significado original para a palavra “profundamente”. Daí Jorge Barbosa ter referido que mais nenhum poeta a deveria usar “porque ele só ficou sabendo / o seu sentido exacto / e o simples segredo da sua expressão” (Barbosa 2002, 301). A predilecção pelo Brasil ficou igualmente patente no poema “Elegia”, onde mostra o seu apreço pelo escritor Jorge de Lima, que considerava humilde e um grande poeta desse país:

Os caminhos eram vários / da tua poesia / mas uma só convergência / adeus Jorge de Lima // poeta do meu nome / mil vezes mais poeta / na humildade e poesia / adeus Jorge de Lima // [...]// áurea estrela luzindo / era o clarão e o guia / da tua poesia / adeus Jorge de Lima (Barbosa 2002, 303).

O último poema que ilustra a presença do Brasil, mais concretamente de Manuel Bandeira, na escrita de Jorge Barbosa, é “Carnaval do Rio de Janeiro”, dedicado ao seu amigo Jaime de Figueiredo. Trata-se de um texto em forma de epígrafe, onde encontramos partes de uma carta escrita ao seu amigo e em que lhe conta o contexto da sua produção. A sua imaginação fê-lo ver e sentir um momento festivo do Rio de Janeiro, em pleno Carnaval. Sentindo-se angustiado, devido à falta de livros, a sua neurastenia dá-nos a ideia de alguma debilidade física. Assim, essa viagem imaginária para o Brasil é uma forma de escapar aos seus problemas diários:

Segunda-feira de Carnaval. Noute. Suspendo uma pacata paciência que fazia, para esquecer, a neurastenia e a falta de

livros. E escrevo este poema, que me lembrei de te enviar. É que a tua pessoa está neste momento mais viva na minha imaginação (veio de ter estado com o Fausto, chegado hoje, a falar de ti). Vou continuar, não sei se a paciência, se a poesia ou se a neurastenia. A dama de copas à minha frente chama por mim. É uma triste rainha com uma rosa na mão direita (Barbosa 2002, 345).

Jorge Barbosa revela-nos o contraste entre o tempo vivido e tempo pensado. Assim, para fugir do tempo que já viveu, inventa um novo tempo onde o carnaval, símbolo cultural de um país distante do arquipélago, representa um reencontro com o “folião” que já foi. Nessa viagem imaginária, descreve detalhes de um ato festivo que muito influencia o carnaval das ilhas, principalmente o de S. Vicente:

Carnaval do Rio de Janeiro / Eu te vejo eu te sinto // Rei Momo que eu vejo! / Grande taça do rei Momo / nas suas mãos sustida // [...] // Multidão vibrando / mascarado passando / sambando / — que eu vejo / que eu sinto / daqui de bem longe! (Barbosa 2002, 345-346).

Em jeito de conclusão refira-se que estas viagens foram apenas projetadas e realizadas na sua imaginação poética. O desejo de viajar e de evasão, partilhado por todos os cabo-verdianos, advém de uma herança histórica, de um quotidiano monótono e sofredor. Daí o desejo, o anseio, de navegar, de partir para “os rumos longínquos”, num puro “reflexo do espelho” fantasiado dos que estão longe e que ilude os que permaneceram nas ilhas ansiando fazer essa viagem, quem sabe “na proa” de um barco, “fumando um cachimbo”.

Em forma de conclusão, diríamos, ainda, que Onésimo Silveira perde razão quando defende que Jorge Barbosa “preocupado com uma descrição típica das realidades insulares, jamais fez senão exportar um retrato social esbatido do cabo-verdiano de quem, aliás, nunca ofereceu outra coisa que um enganoso e romântico estereótipo” (Silveira 1960, 12). Na verdade,

ele foi um autor que incorporou todos os tipos de sonhos, de aspirações, de retratos, episódios e realidades na sua escrita. Assim, Jorge Barbosa, um poeta profundamente marcado pela história do seu povo, mergulhou nas águas mais profundas de si próprio e dos seus “irmãos anónimos”.

## BIBLIOGRAFIA

- Barbosa, Jorge. 1954. “O ambiente literário cabo-verdiano e a influência brasileira segundo o poeta Jorge Barbosa”. *Cabo Verde* 61: 10-12.
- Barbosa, Jorge. 1952. “O transatlântico Vera Cruz”. *Cabo Verde* 32: 11-12.
- Barbosa, Jorge. 1956. “Os nossos barquinhos”. *Cabo Verde* 76: 31.
- Barbosa, Jorge (org. de Arnaldo França e Elsa Rodrigues dos Santos). 2002. *Obra poética*. Lisboa: Imprensa-Nacional Casa da Moeda.
- Ceccuci, Piero di. 1995. *Conscienza nazionale nelle letterature africane di lingua porthogese: ai internazionale*. Roma: Bulzoni Editori.
- Ferreira, Manuel (org. coord. e dir.). 1986. *Claridade: revista de arte e letras*, 2.<sup>a</sup> ed.. Linda-a-Velha: ALAC.
- Margarido, Alfredo. 1980. *Estudos sobre literaturas das nações africanas de lingua portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo.
- Mariano, Gabriel. 1964. *Uma introdução à poesia de Jorge Barbosa*. Praia: Minerva.
- Spencer, Maria Helena. 1954. “Rádio jornal: uma experiência de Jorge Barbosa (Programas organizadas por Jaime de Figueiredo)”. *Cabo Verde* 61: 8.

---

# RELATIONSHIP BETWEEN ETHNOGRAPHY AND LITERATURE: A THEORETICAL REFLEXION\*

---

GREGÓRIO TCHIKOLA\*\*

## Introduction

This paper readdresses the old issues concerning the theoretical relationship existing between ethnography and literature. It reviews key concepts in these fields (literary theory, literature and literary criticism, ethnography and fiction, social construction and representation theories).

Through the years I have not been alone in thinking about the relationship of anthropology, ethnography and literature. In fact, many critics have commented constructively on this relationship.<sup>1</sup>

The re-examination of ethnographic texts has brought up complex questions about science and art, projection and distortion, truth and fiction. Many voices in this conversation have addressed the purposes and weaknesses of the writers of ethnography and anthropology, their class, gender and cultural biases, their status as outsiders, and their ways of

\* This paper is part of the second chapter of my Doctorate thesis under the title “Chinua Achebe and Ruy Duarte de Carvalho: A Comparative Study of Things Fall Apart and Vou lá Visitar Pastores.”

\*\* Universidade Lueji A'Nkonde, Angola. E-mail: [tchikola@yahoo.co.uk](mailto:tchikola@yahoo.co.uk).

<sup>1</sup> This relation was namely discussed in the works of Sir James Frazer and Ruth Benedict, *Between Anthropology and Literature Interdisciplinary Discourse*; John Leavitt's *Poetry and Prophecy: The Anthropology of Inspiration* (1997); Nathan Tarn's *Views from the Weaving Mountain* (1991); also in some edited works like *Anthropology and Literature* (1993), edited by Paul Benson; *Literature and Anthropology* (1989), edited by Philip Dennis and Wendell Aycocock; *Literary Anthropology* (1988), edited by Fernando Poyatos; *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism: Between Literature and Anthropology* (1990), by cultural critic Kathleen A. Ashley.



structuring their texts (Benson 1993; Clifford and Marcus 1986; Marcus and Fischer 1986).

Some contributors to this dialogue have explored the use of the ethnographic novel for conveying anthropological information (Fernea 1989). Others have suggested ways to bring fictional strategies or the fictional material of a studied culture into the ethnographic text (Dennis and Ayocks 1989; Van Maanen 1993). Still others seem to have blurred the distinctions altogether. Dan Rose, for example, has envisioned “the dissolution of boundaries between literature, sociology, anthropology, critical theory, philosophy, cinematography, computer science and so on” (Rose 1993, 220) and called for “a polyphonic, heteroglossic, multigenre construction” (*Idem*, 218) to replace the old ethnography and anthropology. In effect, they all addressed the ways in which the language of social science fuses with that of the literary imagination.

In an insightful passage comparing the novelist with the ethnographer and the ethnographic novel with ethnography, Fernea writes,

The ethnographic novel had some advantages over the standard ethnography. The novelist need not shun conflict, anger, hatred, or passion, and may often become a participant in the drama of the novel in a way denied the ethnographer, who has in the past been at pains to observe carefully and not to become too involved. Such involvement, existentially or textually, has been seen to mar the scholarly value of the work and violate the code of objectivity by which the ethnographer/researcher has been expected to abide. It is the relative freedom of the novelist that makes this form so fresh a source of insight into the cultures of others. (Fernea 1989, 154)

Fernea seems to support the position which sees the novelist as a new ethnographer, someone who is free to get existentially and textually involved in the reality he or she describes. Such an involvement was denied to the old ethnographer, because it was believed to violate the code



of objectivity by which he/she has been expected to abide. The new ethnography, however, called also the ethnographic novel, is believed to be a source of insight into the cultures of others. Therefore, the new ethnographic novelist should be free and fearless to participate in the drama of the novel he writes. This position of the novelist does not mutilate any scholarly value of his/her work. For example, this attitude is observed in Carvalho's *Vou lá visitar Pastores*, in which the author is existentially or textually involved in the reality he describes and he was not concerned about breaking any scientific code whatsoever.

In addition, James Clifford and Georges E. Marcus's works, especially *Writing Culture*, are also important for this fusion between the language of social science with that of the literary imagination. James Clifford and Georges E. Marcus's *Writing Culture* addressed the problems created by the representation of culture through writing and offered valuable historical, literary, anthropological, political and philosophical sources for the understanding of the concepts of ethnography and literature.

*Writing Culture* raises relevant questions about ethnography itself. It emphasizes the fact that the rhetorical performances of ethnographies are determined by the need to tell an effective story. In reality, the telling of an effective story characterizes the work of an ethnographer.

Ethnography is placed at the centre of a new intersection of social history, interpretative anthropology, travel writing, discourse theory, and textual criticism by various essayists in *Writing Culture*. Recent experimental trends are assessed and the functions of orality, ethnicity, and power in ethnographic composition explored (Clifford and Marcus 1986, 1-25).

The core argument it tries to put forward is the fact that ethnography today is considered to be in the midst of a political and epistemological crisis where, for example, western writers can no longer portray non-western peoples with unchallenged authority and the process of cultural representation is now thought to be unavoidably contingent, historical, and contestable. Fundamentally, postmodern writers in humanities and social sciences are also challenged 'to rethink the poetics and politics of cultural invention' (Clifford and Marcus 1986, 2).

One could say that what for many western writers has become some kind of political and epistemological crisis, as claimed, for non-western writers it is probably a liberation from western cultural hegemony and an opportunity to reclaim authentic cultural representations, and certainly an opportunity to deconstruct colonial ethnographies written as a way to justify superiority of those who travelled towards those encountered and conquered (Clifford and Marcus 1986, 165-68).

Not less important is Clifford Geertz's *The Interpretation of Cultures*, a collection of essays on culture, wherein culture is defended as a symbolic system. Clifford Geertz challenges Taylor's famous concept of culture ("most complex whole") and proposes a new one, since Taylor's definition has reached the point where it obscures more than it reveals (Geertz 2000, 4). Geertz presents a semiotic concept of culture, which, in line with Max Weber, emphasizes that human beings are animals suspended in webs of significance they themselves have spun. He takes culture as those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretative one in search of meaning (*Idem*, 4-5).

Geertz is trying to explain how culture functions and must function whilst construing social expressions on its surface. Particularly important are chapters one, on "thick description," four and eight on religion and ideology as cultural system and the last chapter, "Deep play: notes on the Balinese cock fight." In these chapters, Geertz developed an important new concept of culture, the 'semiotic concept of culture,' showing that the study of culture remains as central to modern thought about observation, experience and storytelling as it was thirty years ago. For Clifford Geertz, therefore, ethnography is 'thick description'. Doing ethnography is establishing rapport, selecting informants, transcribing text, taking genealogies, mapping fields, keeping a diary and, above all, it is interpreting and understanding culture from within.

Certainly, for him, it is not only those things, techniques and received procedures that define the enterprise. What defines it is the fact of being a kind of intellectual effort, an elaborate venture called "thick description," a notion borrowed from Gilbert Ryle. As he understands it, ethnography is

a collection of multiple and complex conceptual structures which at once are strange, irregular and inexplicit, and which an ethnographer must contrive, grasp and try to explain (Geertz 2000, 5).

Thus, Geertz thinks that “doing ethnography is like trying to read (in the sense of construct a reading of) a manuscript – foreign, faded, full of clippies, commentaries, but written not in conventionalized grasps of sound but in transient examples of shaped behaviour” (Geertz 2000, 5). In this sense, I think that ‘thick description’ is literature and can be fictionally constructed or deconstructed where understanding culture is crucial.<sup>2</sup>

I agree with the fact that culture is that web of signs and meanings humans have spun to perpetuate their existence. But, it is thick, entangled and complex. That is the reason why I think that, in the process of disentangling the signs and meaning humans have spun, language and myths are not less important since they mediate, freeze and free meaning and understanding. This reflection links me to Ernest Cassirer’s *Language and Myth*.

Ernest Cassirer’s *Language and Myth* explored the place of language and myth in the pattern of human culture, the nature of magic and the relationship of culture and religion. This text helped us understand how humans construct their social and cultural webs of signs and meanings. I think that every single web constructed is a work of intelligence, art and genes. It is complex and requires social involvement.

Effectively, Cassirer’s ideas have theoretical implications for ethnography and literature since they describe the place which language and myth must occupy in patterning human cultures as well as in understanding social constructions and representations, two concepts to be discussed later in this chapter as well.

Furthermore, paraphrasing Max Muller’s philosophical analysis on myth and language, Ernest Cassirer argues that “a myth is conditioned

<sup>2</sup> Ryle’s discussion of “Thick description” appeared in two recent essays of his (now reprinted in the second volume of his *Collected Papers*), addressed to the general question of what, as he puts it ‘Le Penseur is doing: Thinking and Reflecting and The Thinking of Thoughts.’

by the agency of language, therefore, the product of a basic shortcoming, and an inherent weakness of language” (Cassirer 1953, 3-4). What does this mean? It means that

Myth, art, language and science appear as symbols; not in the sense of mere figures which refer to some given reality by means of suggestion and allegorical renderings, but in the sense of forces, each of which produces and posits a world of its own. In these realms the spirit exhibits itself in that inwardly determined dialectic by virtue of which alone there is any reality, any organized and definite being at all. Thus the special symbolic forms are not imitations, but organs of reality, since it is solely by their agency that anything real becomes an object for intellectual apprehension, and as such is made visible to us. (Cassirer 1953, 8)

A cultural symbol speaks, represents and signifies. Therefore, it reflects a context. Apart from being contextual, it is, above all, fruit of human intellectual effort. Human beings compose, freeze or free meanings through symbols socially accepted. That is why, for Cassirer, “myth, art, language and science appear as symbols, not in the sense of mere figures which refer to some given reality by means of suggestion and allegorical renderings, but in the sense of forces each of which produces and posits a world of its own” (Cassirer 1953, 8). In this sense, a culture is not but a human symbol.

Historically speaking, most theories of culture exerted great influence on the way different cultures were perceived and categorized by those who used racial superiority arguments to shadow people of different skin colour. Authors such as Homi K. Bhabha, Edward Said, Benedict Anderson and many others wrote about some of these racial conflicts and of its implications as far as cultural concepts and relations are concerned, strongly experienced and diffused in the colonial period.

From this perspective, Homi K. Bhabha’s *The Location of Culture* and many other works can help understand cultural relations from colonial

and postcolonial angles. This specific work has revealed some abuses of power and authority perpetrated by all those who earlier believed that they were the centre of all civilizations. Homi K. Bhabha claims that

An important feature of colonial discourse is its dependence on the concept of ‘fixity’ in the ideological construction of otherness. Fixity as the sign of cultural/historical/racial difference in the discourse of colonialism is a paradoxical mode of representation; it connotes rigidity and an unchanging order as well as disorder, degeneracy and daemonic repetition. Likewise the stereotype which is its major discursive strategy” is a form of knowledge and identification that vacillates between what is always ‘in place’, already known, and something that must be anxiously repeated . . . as if the essential duplicity of the Asiatic or the bestial sexual license of the African that needs no roof, can never really, in discourse, be proved. (Bhabha 1994, 66)

What does it mean? For Homi Bhabha, it means that “the objective of colonial discourse is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of administration and instruction” (Bhabha 1994, 70).

In fact, there was an abuse of power within the colonial discourse which represented the colonized as a socially subjugated reality. It employed a system of representation which is found clearly developed in Edward Said’s *Orientalism*. Said defended the thesis according to which the Oriental was an idea invented by the West to dominate it; it was a result of a cultural hegemony in relation to whom and what was oriental. As he puts it,

L’orientalisme n’est jamais bien loin de ce que Denis Hay a appelé l’idée de l’Europe, notion collective qui nous définit, « nous » Européens, en face de tous « ceux-là » qui sont non européens; on peut bien soutenir que le trait essentiel de la culture

européenne est précisément ce qui l'a rendue hégémonique en Europe et hors d'Europe: l'idée d'une identité européenne supérieure à tous les peuples et à toutes les cultures qui ne sont pas européens. De plus, il y a l'hégémonie des idées européennes sur l'Orient, qui répètent elles-mêmes la supériorité européenne par rapport à l'arriération orientale, l'emportant en général sur la possibilité pour un penseur plus indépendant, ou plus sceptique, d'avoir une autre opinion. (Said 2003, 19)

Thus, as I see it, the issues raised in Achebe's and Carvalho's texts, for example, are not only concerned with languages, myths, old cultural symbols or encodings but above all with constructing identity and new symbols in postmodern times and deconstructing colonial discourse based on racial and geographical origin, 'in order to justify conquest and establish systems of administration and instruction' (Bhabha 1994, 70) as claimed by Homi Bhabha.

These texts answer back to the colonial discourse in order to create a space for Africans to be able to tell their own stories and demystify those which denigrated them; a space for self-determination and identity. Specifically, ethnography and literature are used as tools for repositioning them or themselves in time and space as shown in my thesis.

Subsequently, the foundation of this ethnographic, literary, anthropological and philosophical discussion I constructed in my thesis was equally informed by literary theory, often believed to be the same thing as literary criticism. Since my research also addressed issues concerned with the influence of colonialism in literature, especially regarding the historical conflict resulting from the exploitation of less developed countries and indigenous peoples by western nations, my perspective was grounded on post-colonialist critique, developed by theorists such as Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Homi Bhabha and Declan Kiberdas.

This certainly means that I listened to what postmodernism said about criticism in the twentieth century. Theorists like Michel Foucault, Roland Barthes, Gilles Deleuze, Félix Guattari and Maurice Blanchot were particularly important in this dialogue.

Notwithstanding that, the fact that psychoanalysis (psychoanalytic literary criticism) has won some momentum in literary studies today, it should not be ignored since it explores the role of consciousness and the unconscious in literature including that of the author, reader, and characters in the text. So, authors such as Mario Klarer, Sigmund Freud, Jacques Lacan, Harold Bloom, Slavoj Žižek, Viktor Tausk were generally visited to clarify the role of the author, reader and characters in the text. To what extent do they influence each other is also relevant.

The reader-response criticism was also used to focus upon the active response of the reader to a text. Louise Rosenblatt, Wolfgang Iser, Norman Holland, Hans-Robert Jauss, Stuart Hall are important to reader-response criticism. Nevertheless, to examine the universal underlying structures in a text, the linguistic unit in a text and how the author conveys meaning through any structures, I appealed to structuralism and semiotics theories or simply semiotic literary criticism. Authors such as Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Mikhail Bakhtin, Jurij Lotman, Antti Aarne, Jacques Ehrmann and Northrop Frye, Bertrand Russell, to name just a few, are renowned theorists in this area. Bringing them into this thesis was also important for the understanding of Achebe's and Carvalho's work.

## General Theoretical Review about Key Concepts

The following subsections will help us to elaborate on the other key concepts needed to further this discussion.

### 1. Literary Theory, Literature and Literary Criticism

Literary theory teaches us how to read a text. In this context, literary theory resembles philosophy, because it asks fundamental questions, and also, at times, it supports conceptual systems. Literary theory has a certain ambition to interpret the totality of what can be thought; it involves



a permanent scepticism interwoven with a variety of questions about the foundations of knowledge and thought.

Despite that, not all theory that we come across with is sceptical about the foundations of knowledge and thought. Some of the theories are positive in their views. All in all, one will happily or unhappily, come to terms with the fact that much of what one reads is undermined by this persisting scepticism (Culler 1997, 1-16).

I could ask what literature is then. This is probably the most fascinating question literary theory would ask. Another one would be how can we identify when we see it. Literature is probably most of the times understood as fiction; it may be many things but it simply cannot be trapped within such a definition alone. I expect that the answer to the following questions will help justify my claim.

Primarily, where does literature originate? What are the effects of literature? What is an author?<sup>3</sup> My premise is that literature is caused by language, by human psyche, by social, economic and historical forces. Effectively, literature is generated by social circumstances, which means it will happen everywhere there are people and at any time.<sup>4</sup>

Literature is commonly seen as a body of writing produced by people using the same language (*The Art of Literature* 1993, 77). The term has its origin in the Latin word *littera* (*litterae*, letters) (Aguilar e Silva 1982, 1-13). In the past, “literature tended to be considered separately in terms of kinds of writings, or genres as they came to be called in the 18<sup>th</sup> century when the term literature took on its modern meaning” (*The Art of Literature* 1993, 77). This derivation of the term literature seems to imply essentially writing. However, there is much of oral literature implicitly present in it as well.

Literature represents various things for different people. In fact, some think that “literature as a whole and its parts mean varying things

<sup>3</sup> These are equally important questions asked by literary theory. So, one could say that literary theory is very much involved with matters of that kind.

<sup>4</sup> The discussion of the classification(s) of and around African Literature has been instrumental in the revision of a theoretical approach to localized artistic realities.



to various writers, critics, and historians. At one extreme, it may be believed that anything written is literature. Though this position is seldom held. At the other extreme – literature is only the *Iliad*, the *Odyssey* and *Hamlet* – which is slightly and more properly held” (*The Art of Literature* 1993, 77).

One could say that “among these extremes, attitudes vary widely. For some critics, a hierarchy exists: tragedy is superior to comedy; the short story is inferior to the novel. For other critics, qualitative criteria apply: poetry is verse that succeeds while the limerick and nonsense verse are failed poetry” (*The Art of Literature* 1993, 77).

Additionally, it is important to say that “critics also differ on the purpose or ends of literature. Many ancient critics – and some modern ones – hold that the true ends of literature are to instruct and delight. Others – a majority of the modern ones, probably – hold that pleasure is the sole end” (*The Art of Literature* 1993, 77). However, I agree with the first opinion according to which “the ends of literature are to instruct and delight.” For me, the ideological purpose of literature would be to instruct and the aesthetical one would be certainly to delight.

Seen from this angle, *Things Fall Apart* and *Vou lá visitar Pastores* were written both to entertain and instruct readers as they appeal to relevant, fictional or real stories. These stories are meant to become powerful instructive forces which can construct a cultural identity or deconstruct the colonial discourses that preached submission and caused alienation among those encountered and conquered.

Since we all agree that “literature is a form of human expression,” then we should also agree that it can be identified either in written or oral forms. Unfortunately, this claim has split apart many literary critics. For some, literature is only what is written. For others, both written and oral forms can be reckoned as literary. Yet, it should be mentioned that some think that

not everything expressed whether in written or oral words, even when organized in complex textualities, is counted as

literature. Those writings that are primarily informative – technical, scholarly, journalistic – would be excluded from the rank of literature by most, though not all, critics. (*The Art of Literature* 1993, 78)

In fact, “certain forms of writing, however, are universally regarded as belonging to literature as an art... They include individual attempts which possess something called artistic merit, although the nature of artistic merit might be less easy to define than to recognize” (*The Art of Literature* 1993, 78). Although forms of writing, like those mentioned in the previous paragraph, were not universally accepted as belonging to literature as an art, since they lacked literary language, however, it is probably high time we should re-examine this claim. There are journalistic and technical texts which could be considered as ethnographic and literary by definition, because of the form and the approach they take. These texts open way to further this discussion in a very productive way. Many journalistic works can be seen as fictional, elegiac, epic, dramatic, narrative, expository and artistic.

Despite that, some would still agree that “the purest (or, at least, the most intense) literary form is the lyric poem, and after it comes elegiac, epic, dramatic, narrative, and expository verse” (*The Art of Literature* 1993, 78). Consequently, “most theories of literary criticism base themselves on the analysis of poetry, because the artistic problems of literature are there presented in their simplest and purest form” (*Ibid.*). According to what has just been said, many novels – certainly all the world’s great novels – can be considered as literature while thousands are not so considered, because they do not contain the form and the content of what is essentially artistic (*Ibid.*). Jonathan Culler puts it in an interesting arrangement.

Literariness is often said to lie above all in the organization of language that makes literature distinguishable from language used for other purposes. Literature is language that ‘foregrounds’ language itself: makes it strange, thrusts it at you – ‘Look!

I'm language! — so you can't forget that you are dealing with language shaped in odd ways. In particular, poetry organizes the sound plane of language so as to make it something to reckon with. (Culler 1997, 27)

Jonathan Culler emphasizes herein that the use of rhythmical repetition of sounds, the unusual combinations of words which attracts one's attention to the linguistic structures found in a text, the rhymes (a conventional mark of literariness) and the odd syntaxes it carries are particular signs to look for in order to frame if a piece of writing is or not seen as literature.

But, I would agree instead with authors like Larry Diamond (Diamond 1989, 435), Marroe Berger (Berger 1977, 46-214) or Vitor Manuel de Aguiar e Silva, just to name a few, who see literature as something bigger than what is assumed by conservative scholars. Diamond, Berger and Aguiar e Silva show how the imagined world of the storyteller can inform us about the real world of experience or of imagination. Under this claim, the novel reveals a wealth of insight into sociological, historical, psychological and political phenomena. Accordingly, Vitor Manuel de Aguiar e Silva argues that

A literatura é fortemente polissêmica; o conceito de literatura é relativamente moderno e constituiu-se, após mais de dois milénios de produção literária, em função de um determinado circunstancialismo histórico-cultural; a literatura não consiste apenas numa herança, num conjunto cerrado estático de textos inscrito no passado, mas apresenta-se antes como um ininterrupto processo histórico de produção de novos textos — processo este que implica necessariamente a existência de específicos mecanismos semióticos não alienáveis da esfera da historicidade e que se objectiva num conjunto aberto de textos, os quais não só podem representar, no momento histórico do seu aparecimento, uma novidade e uma ruptura imprevisíveis em relação aos

textos já conhecidos, mas podem ainda provocar modificações profundas nos textos até então produzidos, na medida em que propiciam, ou determinam, novas leituras desses mesmos textos. (Aguiar e Silva 1982, 14)

Aguiar e Silva sees literature as something profoundly polyssemic, multigenre, polyphonic, modern but not static or ephemeral. In fact, it continually reshapes, changes and reinvents itself either because of the direct influence of its creators, of its readers or of its historical and cultural contexts. New texts are regularly composed, though only a few get canonized. Unfortunately, the texts which get consecrated are mostly those which are thought to conform to the western traditional conventions of the novel or poetry. Yet, most of literary texts do speak to different cultures. Fruit of the encounter of texts with various cultures, new readings and interpretations are usually done, bringing about new meanings and, eventually, the innovation of their form and content. But the conservative hardly ever see it that way. Later in this article, Diamond will give us more insights into how literature is socially constructed and influenced.

Similarly, literary theory asks other important questions: what is a reader? How does reading get done? How do we form the conclusion that we are interpreting something? What is the reading experience like? How do we put ourselves in contact with the text? But, these questions are equally asked in the hermeneutic studies, a hermeneutics of suspicion (Culler 1997, 57-65; Norri 1986): an issue concerned with interpretation of a text or of some particular kind of literature, as we will refer later in this text.

These questions raised above constitute what most literary critics would call “theoretical approaches to literature” (Klarer 2004, 75-100). These can be classified into five readings and approaches: text-oriented, author-oriented, reader-oriented, context-oriented and the literary critique or evaluation. This classification means that “literary interpretation always reflects a particular institutional, cultural and historical background; it means that various trends in textual studies are represented

either by consecutive schools or parallel ones, which at times compete with each other” (*Idem*, 75-6).

Effectively, according to Mario Klarer, the text-oriented approach “places the main emphasis on the internal textual aspects of a literary work. It means that extra-textual factors concerning the author (his or her biography, other works), audience (race, class, gender, age, education) or larger contexts (historical, social, or political conditions) are deliberately excluded from the analysis” (*Idem*, 78). “It centres on the text *per se*, primarily investigating its formal or structural features. So traditional philology, the formalist-structuralist schools, including Russian formalism, the Prague school of structuralism, new criticism, semiotics, and deconstruction attempt to trace general patterns in texts or illuminate the nature of literariness” (Lévi-Strauss 1967).

The author-oriented approach is a form of biographical criticism. It means that it links the literary text directly to the biography of the author. Dates, facts, and events in the author’s life are contrasted with literary elements of his or her works. The aim is to find aspects connecting the biography of the author with the text (Klarer 2004, 90). Mario Klarer says that this approach

Tends to use psychological explanations, which led to psychological literary criticism, a movement which sometimes deals with the author, but primarily attempts to illuminate general psychological aspects in a text that do not necessarily relate to the author exclusively. For instance, characters in a text can be analysed psychologically, as if they were real people. (Klarer 2004, 90)<sup>5</sup>

The reader-oriented approach, on the other hand, also called reader-response theory, “assumes that there are as many texts as readers.” Still

<sup>5</sup> An example which has often been cited in this context is the mental state of Hamlet in Shakespeare’s drama; psychoanalytic critics ask whether Hamlet is mad and, if so, from which

according to Mario Klarer, “this attitude implies that a new individual ‘text’ evolves with every individual reading process.” These approaches “assume that a text creates certain expectations in the reader in every phase of reading. These expectations are then either fulfilled or left unfulfilled” (Klarer 2004, 90).

Finally, the term context-oriented approach “refers to a heterogeneous group of schools and methodologies which do not regard literary texts as self-contained, independent works of art but try to place them within a larger context” (Klarer 2004, 91).<sup>6</sup> So, we could make reference to “new historicism approach, which builds on post-structuralism and deconstruction, with their focus on text and discourse, but adds a historical dimension to the discussion of literary texts” (Klarer 2004, 92).<sup>7</sup>

Similarly, related to new historicism is the independent movement called “cultural studies.” Mario Klarer defines it as a literary movement, which purpose was to analyse “the different aspects of human self-expression, including the visual arts, film, TV, commercials, fashion, architecture, music, popular culture, etc., as manifestation of a cultural whole” (Klarer 2004, 93).

Furthermore, Mario Klarer sees the feminist literary theory as “the most productive and, at the same time, most revolutionary movement of the younger theories of literary criticism in general and the contextual

psychological illness he is suffering. Sigmund Freud, too, borrowed from literary texts in his explanations of certain psychological phenomena. Some of his studies, among them the analysis of E.T.A Hoffmann’s story “The Sandman”, rank among the classical interpretations of literary texts.

<sup>6</sup> According to Mario Klarer, “Depending on the movement, this context can be history, social and political background, literary genre, nationality, or gender. The most influential movement to this day is literary history” (Klarer 2004, 91). See Marxist literary theory. On the basis of the writings of Karl Marx (1818–83) and literary theorists, including Georg Lukacs (1885-1971) and Antonio Gramsci (1891–1937), texts are analysed as “expressions of economic, sociological, and political factors”.

<sup>7</sup> Mario Klarer says that “one of the leading figures in new historicism, Stephen Greenblatt (1943-), has analysed a colonial text of early American literature by Thomas Harriot (c. 1560-1621), comparing the relationship between Europeans and Indians in this text with the structures of dependence in Shakespeare’s play *The Tempest* (c. 1611). As a result, the mechanisms of power are exposed as deeply rooted cultural structures which dominate the historical as well as the literary discourses of the time” (Klarer 2004, 93).

approaches in particular.” He notices that “although gender is always at the centre of attention in this school, this particular movement may be used to demonstrate how different approaches in literary studies tend to overlap” (Klarer 2004, 94). This remark was particularly important to my thesis, since I also used different approaches to interpret Achebe’s *Things Fall Apart* and Carvalho’s *Vou lá visitar Pastores*.

Still regarding literary criticism, Mario Klarer notes that it “can refer to the literary interpretation of texts as well as their evaluation” (Klarer 2004, 100). Literary awards and book reviews are usually one of the results of literary interpretation or evaluation.

Having said that, another question can be asked. How does literary theory relate to the history of criticism? Literary criticism is perpetually concerned with the definition of literature. Many issues raised in the field of literature, like those found on the pages above, are equally relevant for literary criticism. As Steven Hale has put it in one of his essays with which I agree,

Literary criticism is an extension of this social activity of interpreting. One reader writes down his or her views on what a particular work of literature means so that others can respond to that interpretation. The critic’s specific purpose may be to make value judgments on a work, to explain his or her interpretation of the work, or to provide other readers with relevant historical or biographical information. The critic’s general purpose, in most cases, is to enrich the reader’s understanding of the literary work. Critics typically engage in dialogue or debate with other critics, using the views of other critics to develop their own points. Unfortunately, when critics assume that their readers are already familiar with previous criticism, the argument may be difficult to follow. (Hale 1997)

Nevertheless, literary criticism is not only concerned with issues of evaluation or with issues of appreciation; it is also sceptical about the



foundation of its subject matter. Why sceptical? Because it never sees the result of any textual evaluation as an end in itself, but always as a new beginning for many other evaluative readings which can be done.

David Hume called scepticism as an illness which can never be radically cured, but returns upon us every moment, however we may chase it away (Hume 2008 [1748], 11-18.). I think there is much reason in what David Hume says.

I think Hume saw scepticism as some kind of disease which people must live with day and night and which cannot be totally dodged or cured. Certainly, he compares it with some kind of chronic disease in the body of someone looking for health and with which one will eventually learn how to live. In a nutshell, Hume gave emphasis on the importance of scepticism for literary criticism. A critic must never be happy with sporadic readings or interpretations of a text. He or she must always be suspicious about what apparently appears to be a great discovery.

This means that there is no literary criticism without a “hermeneutic of suspicion.” Texts are believed to have unexpected hidden surprises waiting to be revealed by all those readers who approach them critically. Usually, such readers are advised to be prepared to encounter hidden surprises every time they read or interpret them.

From this perspective, literature is seen hypothetically as a territory of unimaginable twists and nuances to be faced by whoever gets involved in the serious business of critical reading while searching for meaning and understanding. Stephen Greenblatt and Giles Gunning suggest that “the odd thing, in fact, about literature as an imagined territory is that there are apparently no natural limits and hence, it would seem, there are apparently no natural limits to the field of literary criticism.” (Greenblatt and Gunning 1992, 6).

Moreover, aligned with literary criticism theory is the reader-response criticism, briefly mentioned above, which was developed by critics such as Roland Barthes, Noam Chomsky and Christopher Norris. This theory is crucial in order to understand the twists and nuances encountered and hidden in the text to be read or interpreted.



That implies that the depth of a particular reading act also depends on the ability of interpreting of the reader, i.e., the person's ability to respond to literary twists and nuances hidden in the text. An intelligent reading depends on a number of complex and predefined criteria which may render it understandable. This means that the subject is as important as the text in the act of reading and interpreting. There is no intelligibility without the mediation of an informed subject who makes the text and the reading process intelligible. Therefore, the role of consciousness and unconsciousness in literature cannot be but crucial. This means that the attitude, the psychological disposition and the intelligence of the readers do count in the act of reading or interpreting a text.

Literary criticism also appeals to the underlying structures found in the text. Like a symphony, a picture or a machine, the literary text is designed within a structural format where each one of its parts is meant to be functional and not simply a mere sum.

For example, if the musicians do not use the treble clefs, the notes and the pauses without the necessary scientific order, they cannot create any symphony but a cacophony. If a painter does not combine the colours he wants to use and the landscapes he imagines painting there cannot be any valuable art as a result.

The same thing occurs in a literary text. When we read a novel or a poem, it is easy to notice that the events that are being narrated carry some either explicit or implicit order, previously adopted by the author, which might eventually lead to a desired ending. But not always the author himself/herself is deeply aware of this order he/she creates.

Accordingly, how would one define structure? Structure is meant here as the organization of parts or units of a certain literary text in a coherent and significant order either in terms of textual content as a whole or in terms of form.

In that way, it is right to say that there are underlying structures in all literary texts which becomes the basis of the structuralist theory. Some theorists have tried to reconcile structuralist theory with a natural or intuitive approaches to texts. Among these theorists is Jonathan Culler

with his *Structuralist Poetics* (1975). In his view, the proper task of theory is to “provide a legitimating framework or system for insights which a competent reader should be able to arrive at and check against his sense of relevance and fitness” (Culler 1975, 2). I think that every relatively competent reader is capable of finding some logic in whatever he or she is reading. Nevertheless, to understand certain complex texts, one will need to be formally trained and relatively proficient in it.

Where did it all leave my thesis? My thesis is certainly located in the field of literary criticism. This approach tends to include and take all other theoretical approaches to literature very seriously and in a well-adjusted way. Most literary critics defend that all these approaches seem to overlap whenever someone is reading and interpreting a particular text with the purpose of finding meaning and understanding. And that is exactly what I did, i.e., I tried to integrate all these approaches to find meaning and understanding through fiction.

Thus, my critical reading and interpretation of the texts in my research was not only located in the field of literary criticism but also related to the concepts of ethnography and fiction as it is being persistently suggested here. Why would I state that? Straightforwardly, because ethnography and fiction are two central concepts in the fields of cultural studies and literary criticism, and my thesis was aligned with this perspective. In the following subsection I further elaborate on this.

## 2. Ethnography and fiction

As mentioned by Mario Klarer,

Cultural studies adopts a comprehensive perspective, which attempts to grasp culture’s multi-faceted nature. As early as 1958 the theorist Raymond Williams (1921-88) in *Culture and Society* argued in favour of a cultural understanding which takes into consideration the whole of cultural production rather than isolated details. (Klarer 2004, 93)

Among this cultural production we find, of course, fiction as well as artefacts. Both fiction and art are material manifestations or spiritual expressions of culture, and culture is a human product. Ethnography studies, interprets, classifies and describes all this cultural production of men and women.

Let me start with the definitions of each one of these two terms to clarify this claim. Its clarification helped me engage in a more thorough theoretical discussion, which eventually led to the understanding of different issues emerging within literature as a whole, within African literatures, and especially within the colonial and postcolonial representations of Africa as a whole.

Most dictionaries define ethnography as a scientific description of the culture of a society by someone who has lived in it. Contemporary ethnography, for example, emphasizes fieldwork as a criterion *sine qua non* for considering an ethnographic study complete and scientific. This implies that a researcher must live among people or in an area expected to be studied and described.

Studying and describing places or peoples is not something new. Herodotus did it many years ago (5<sup>th</sup> century BC). He wrote of some fifty or more different peoples he encountered or heard of, making remarks on their languages, laws, social customs, religion and appearance. Malinowski wrote several ethnographies of the Trobriand Islands (1915). Margaret Mead wrote about the Samoa (1925). However, not all of them lived in fact among the people or in the zones they described. Many of these studies or descriptions were products originating in secondary sources, but in certain cases ethnographically relevant because of the amount and kind of information they exposed.

In fact, I see fieldwork as some kind of rite of passage a cultural anthropologist must go through. In other words, without fieldwork, probably there is no ethnography whatsoever, as it was traditionally defended. However, it is important to mention that while in the past ethnography related more to communities rather than to individuals, contemporary ethnographies have now opted for the observation of the individuals,

focusing and concentrating on the description of current circumstances rather than historical events. This means that ethnographic studies are no longer restricted to small primitive societies but may also focus on social units such as urban ghettos and on the texts produced as a result of these studies.

No doubt, the tools of the ethnographer have changed radically since Malinowski's time. For example, ethnographers have taken full advantage of technological developments such as motion pictures and tape recorders to expand their written accounts.<sup>8</sup>

The word fiction, on the other hand, is a Latin word (*facere*) which means to fabricate or to produce artefacts. In some literatures, fiction is seen as a false report or statement which you pretend to be true. For example, the expression 'Science Fiction' denotes some kind of imaginary facts or beings projected either to the past or to the future. The idea of falseness is implicit in it.

However, in this study the word fiction has been used with the meaning of a type of text, which is written with the purpose of conveying a message based on "real or imagined worlds,"<sup>9</sup> characters and events, yet it tells a story which can instruct or delight readers. Albert Camus once said ironically that "fiction is the lie through which we tell the truth." Yet, it is a very deep aphorism. It makes one think.

In that context, a fiction could be a result of an ethnographic piece of work carried out by an ethnographer, anthropologist or literary critic while studying, describing and evaluating a society or particular people of interest or while locked in his or her room with a pen and a piece of paper writing about them, imagining or pretending to be among these people. I would call these writings some kind of ethnographic fictions. In the

<sup>8</sup> What is also interesting to notice is the fact that many ethnographers had no idea that their writings would have been extremely and theoretically challenging with ideological and aesthetic implications for their future readers, each one within his or her social *milieu*.

<sup>9</sup> Morroe Berger's book title (1977).

past, many of these ethnographic fictions<sup>10</sup> were born as a consequence of participant observation in certain social *milieu*, but many writers were unaware of the ethnographic role they played. Then, what was unthinkable of was the amount of theoretical jargon produced as a result, many of which have become outstanding literary and ethnographic stories worth consulting. Rose De Angelis, for instance, argues that

Literary writers are ethnographers by virtue of the fact that they write stories about people and their sentiments, about places and happenings, and about contexts. Characteristically, the ethnographer participates, either overtly or covertly, in the daily lives of a group of people, watching, listening, and collecting data that will shed light on the observed subject or subjects. In literature, the writer/observer shares a piece of the other, and the overlapping pieces provide a window through which the reader may gain insights – social and cultural data – into particular cultures and societies. Reading the text as a cultural artefact becomes a way of participating in social research. The writer/ethnographer presents information to the reader/participant who acts as both subject and object as he or she reads the information presented and makes his or her own observations. Historians, classics, folklorists, mythologists, archaeologists, and ethnographers have all cited literary works for purposes of creating and interpreting the past or for identifying cultural patterns. (De Angelis 2002, 2-3)

In addition, she observes that scholars like Andrew Lang, Jane Harrison, Sabatino Moscati, Johannes Brondsted, and Ruth Benedict, to name just a few, have also searched literary sources for ethnographic data (De Angelis 2002, 4).

<sup>10</sup> Fictional ethnographies: terminology used here to mean local or global literatures written as a result of fieldwork research, but which can develop inter-ethnic understanding through fiction.

Reading James Clifford, however, one perceives that ethnographic writing is determined in at least six ways. Firstly, 'it draws from and creates meaningful social *milieu*' which he called *contextual determination*; secondly, 'it uses and is used by expressive conventions' which he called *rhetorical determination*; thirdly, it is written within, and against, specific traditions, disciplines and audiences, which he called *institutional determination*; fourthly, an ethnography may be distinguishable from a novel or travel account. Actually, it is more than that. Clifford has called it a *generic determination*; fifthly, it is observed that in some ethnographic writing the authority to represent cultural realities is unequally shared and at times contested, which James Clifford has called *political determination*; sixthly, it might be said that all these conventions and constraints mentioned above keep changing and are historically determined, which he called *historical determination* (Clifford and Marcus 1986, 6).

Furthermore, J. Clifford in *The Predicament of Culture* apart from addressing the issues of culture and ethnography in depth, also sought to understand the discussion concerning ethnography and authority and how it is related to literary criticism and literary theory (Clifford 1988).

Ana Martinho, paraphrasing him, while addressing the importance of African ethnographic writings, has said that

Many African authors have used ethnographic writing as a tool to establish closeness with the people they wanted to represent, describe, and motivate. Appropriate representations and perceptions were not easy to disseminate though, due in part to the disparate reading of differences and to cultural portraits of disputed generalization. Thus, the articulated perception of misrepresentation creates in this context an uncomfortable place for the African writer, but seems to work as well as a protective filter on political grounds. (Martinho 2011, 10)

From the perspective of fiction, yet again quoting Martinho, it was said that

Most of the modern African narratives are not merely reproductions of the so-called traditional oral stories and histories. They are cultural testimonies of national travellers, and epitomize transitions experienced as well as symbolic, cartographic, and cultural routes. Research from a combined perspective of Anthropology and Literature can illuminate some aspects of the discontinuities in cultural identification between the intellectuals and their “tribes.” From this perspective, postcolonial societies and their cultures can be read through a localized anthropological gaze, since they tend to accept literature as cultural testimony. Such literature emerges from a resilient context of long-term war and post-war experience. (Martinho 2011, 10-11)

These two theoretical justifications are fundamental in reading African literature and ethnography, for example, because they accept literature and ethnography as cultural testimony and experience.

However, the issues that would probably emerge out of it are the problems of reliability and validity in ethnographic research (Margaret D. Lecompte). The results of ethnographic research are often regarded as unreliable and lacking validity and potential of generalisation. Some ethnographers ignore such criticisms. Others recognize potential threats to the credibility of their techniques for inter-comprehension across research disciplines and traditions (Cicourel, 1964; Denzin, 1978; Pelto, 1978).

Notwithstanding that, I think that ethnography is a way forward to interpret such literatures “emerging from a resilient context of long-term war and post-war experience”, as stated by Ana Maria Martinho.

As observed by J. Van Maanen, “Ethnographies sit between two worlds or systems of meaning: the world of the ethnographer and the world of cultural members. Ethnographies are documents that pose questions at the margins between two cultures” (Van Maanen 1988, 4).



Moreover, Larry Diamond emphasizes that “the literature of a society tells us much about its culture, social structure and even politics.” This also means that, regarding fiction, one could say that “the fiction of a certain country, culture or period may reveal more of its values, customs, conflicts, stresses, changes and transformations than does all the formal scholarship of historians and social scientists” (Diamond 1989, 435).

Larry Diamond still goes on to say that “in particular, fiction may give us special insights into how culture and history intersect with and reshape, or are reshaped by, the lives of people, ordinary and extraordinary. For these reasons, literature may provide a precious and indispensable window into a society, a people and an era” (*Ibid.*).

Larry Diamond raises two important questions here: literature seen as a mediator of history and as a history recorder, some kind of archive of historical, social, cultural and political events of certain people, therefore, some kind of ethnography to keep and pass on.

In his remarks, Diamond sees literature and fiction as having exactly the same function: “the literature of a society tells us much about its culture, social structure and even politics” and “fiction may give us special insights into how culture and history intersect with and reshape, or are reshaped by, the lives of people, ordinary and extraordinary.”

For Diamond, literature is fiction and fiction is literature, bearing in mind that the fiction may provide a “precious and indispensable window into a society, a people and an era.” This thesis is aligned with this perspective.

For him and for me as well, “fiction is more than a passive reflection of society and history. It is also an active influence, reinforcing or refashioning values, beliefs, ideas, perceptions and aspirations” (Diamond 1989, 435). Of course, Achebe’s and Ruy Duarte de Carvalho’s texts seem to have achieved that as I demonstrated in my thesis. Diamond adds that

The teller of a story can become a powerful force in shaping the way a people think about their social and political order, and the nature, desirability and direction of change. Among other



things, literature may affect the way people think about politics, about culture, about people and about writings (my emphases), the way they perceive their political system, and the approach they embrace to the challenge of political change. The novel, then, may be an agent of political culture, and the novelist a political philosopher and teacher. (*Ibid.*)

Accordingly, Achebe and Carvalho can be considered as two novelists playing the roles of political philosophers and teachers, as stated by Diamond.

My critical reading and interpretation of *Things Fall Apart* and *Vou lá visitar Pastores* were in line with the concepts of ethnography and fiction defended by Diamond; all in all, because

in literature, the writer/observer shares a piece of the other, and the overlapping pieces provide a window through which the reader may gain insights – social and cultural data – into particular cultures and societies. Reading the text as a cultural artefact becomes a way of participating in social research. (De Angelis 2002, 3-4)

One will note that the literary and ethnographic approaches were continually present in my reflections. Equally, I use the social construction and representation theories in order to gain social and cultural understandings about the Igbo and Kuvale cultural landscapes as described in *Things Fall Apart* and *Vou lá Visitar Pastores*. Why? Because the theories of social construction and representation are one of key concepts of sociology of knowledge given that they refer to the way we can create and acquire meanings through social interaction with others. They try to understand how realities such as language, symbols, colour, food, gestures, people and race are socially conceived, constructed and eventually learned. This is crucial.

### 3. Social Construction and Representation

What is social construction and what is representation then? Knowing that human beings cannot live isolated or detached from their fellow human beings as observed by Aristotle, so understanding how social and cultural realities are constructed and represented collectively and beliefs held for ages, cannot be less important for ethnography and literature. I used these two concepts because I wanted to understand how categories, myths, stories and metaphors are usually constructed and represented by people like Igbo and Kuvale and how the novelists under analysis constructed and conveyed cultural meanings through literature and anthropology.

To begin with, it is important to mention that there have been various uses of the metaphor “construction” and that processes of construction seem to differ with the types of objects that can be constructed. For example, for Bruno Latour and Steve Woolgar, it is used to refer to the “construction of both facts and things”; for Trevor Pinch and Wiebe Bijker, it refers to the “construction of knowledge” (technology); and for Karim Knorr-Cetina, it refers to “Research Program” (Sismondo 1993, 516).

Consequently, four types of meaning of construction can be inferred: first, the “construction through the interplay of actors of institutions, including knowledge, methodology, fields, habits and regulative ideals;” second, the “construction by scientists of theories and accounts, in the sense that these are structures that rest upon bases of data and observations;” third, the “construction through material intervention of artefacts in the laboratory; fourth, the construction in the neo-Kantian sense of the objects of thoughts and representation” (Sismondo 1993, 516-17).

It should be stressed, however, that the origin of the phrase «social construction» is found in Peter Berger and Thomas Luckman’s book entitled *The Social Construction of Reality*, which claims that “reality is socially constructed and processes of social construction should be the focus of sociology of knowledge” (Sismondo 1993, 517). For these sociologists, reality refers to subjective reality, or people’s beliefs about the world. It also refers to the rest of the real world: “objective reality or that which cannot be wished away.”

Therefore, one can talk of society as objective reality and as a subjective reality: a product of both subjective and objective causes. For this reason also, some authors would appeal to the fact that in sociology of knowledge it is important to understand how societies are culturally constructed.

Retaking the subjects such as language, symbols, colour, food, gestures, people, race, referred to earlier, I should ask the following question: how are these concepts culturally or socially constructed and learned?

Let me take language first. A language is a system of sounds, and sometimes figures, to which we collectively attach meaning, and it means different things for different people. As claimed by Claire Kramsch, “particular meanings are adopted by the speech community and imposed in turn on its members, who find it then difficult, if not impossible to say or feel anything original” (Kramsch 2014, 5). For example, the roses: roses seen as flowers, as fragrance and as expressions of love. One sees here nature and culture bound together to create new meanings. In this sense, both oral cultures and literate cultures find their own ways of emancipating and constraining their members to new meanings culturally interwoven.

Quoting C. Kramsch once more, I should say that

The screws that language and culture impose on nature correspond to various forms of socialization or acculturation. Etiquette, expressions of politeness, social dos and don'ts shape people's behaviour through child rearing, behavioural upbringing, schooling, professional training. The use of written language is also shaped and socialized through culture. Not only what it is proper to write to whom in what circumstances, but also which text genres are appropriate (the application form, the business letter, the political pamphlet), because they are sanctioned by cultural conventions. These ways with language, or norms of interaction and interpretation, form part of the invisible ritual imposed by culture on language users. (Kramsch 2014, 5-6)

Claire Kramsch also claims that “this is certainly the cultures’ way of bringing order and predictability into people’s use of language” (Kramsch 2014, 6). Perhaps I should emphasize here that “invisible ritual imposed by culture on language users” and “bringing order and predictability” are ways of teaching or sanctioning the members of a certain speech community. I think this matters enormously in the process of social construction. It means that processes such as socialization, enculturation or acculturation can be instructive or destructive. The effectiveness of these processes can either happen intentionally or involuntarily.

Human beings are creators of their own culture and *ipso facto* its products as well. They create symbols which represent their “real and imagined worlds”<sup>11</sup> and, eventually, these same worlds represent them in return.

Similarly, symbols are things that stand in for another thing, a result of conventions of use imposed upon us by our speech communities. For example, the colours of the Angolan flag, in which the red colour, standing for the blood spilt by people to fight for their independence, the black colour, meaning the African continent, and the yellow colour, standing for the national wealth, are commonly held by the Angolans not because these meanings were naturally bestowed upon them. No, they were not and they will never be. These are conventions of use. Effectively, symbols are conventions of use socially constructed and learned. They are usually associated with certain ideas, things or groups of people or even divinities.

In fact, symbols can characterize, identify, recognize, include or exclude certain entities. The confederate flag in America, which was used to exclude African-Americans, is an example of this exclusion. Now and then, these representations contain categories and ideas of superiority which can intentionally exclude or oppress others which are believed to be less powerful or intelligent.

Among these examples, we find stereotypes describing the indigenous American Indians as inferior and associating them generally with

<sup>11</sup> This expression was taken from Morroe Berger's book, as cited before.

nature, and nature, *strictu sensu*, implied primitiveness, nakedness and “poverty” or black people, associated usually with darkness, and darkness, *strictu sensu*, implied primitiveness, ignorance, fear, poverty and obscurity or the absence of illumination.

Then, why do social constructions and representations matter? I think it is because of what they tend to describe and because they are essentially and collectively held conventions. One cannot expect a particular construction or representation to be held only by a single individual and for a great number of years or to be simply replaced with another and at the same time expect an individual or people to conform to it and act accordingly, without being imposed by his/her community. The community is probably the most powerful force behind the tenure of cultural symbols or beliefs.

For example, the skin problem in the American continent was, is and will probably continue to be a very serious social problem for many more years to come despite the efforts which have been carried out by the American government. It seems to me that the stand against it is still weak, because there has not been an effective involvement of the whole American community. Unless it is communally addressed and fought against, it will not fade away unfortunately.

However, I must admit that social constructions and representations do change with time and all the time. Groups or speech communities may actively try to renegotiate meanings or be forced to adopt them by a social process called acculturation, a process which can cause either alienation or liberation. In this sense, social movements can be understood partly as collective efforts to change fixed or negative ideas about the world, peoples and cultures. New social constructions and representations can become powerful cultural tools with which to create and convey new meanings within a speech community and bring about the change it needs.

Thus, social construction and representation can be theorized together with concepts like literary criticism, ethnography and fiction. They all try to interpret, understand and describe culture as a human phenomenon.

As said earlier, one of the fundamental notions in the social construction theory is that the reality of specific groups can be objectified in symbols and represented through art and language. So, to represent is to communicate, to speak, to stand for or to act on behalf of someone else or to describe something or someone. In this sense, representation is an act of speaking of or describing someone or something; it is an act of pretending to be what you or others are or are not; it can be described as a positive or negative, true or false, blurred or optimistic way of thinking or writing about others.

Edward Said in his *Orientalism* gives examples of negative or false representations. He develops a conceptual theorization of the representations of colonized peoples by the Western colonizers, that is, of the Orientals by the Westerners. For him, the West has not represented the Orient adequately and the political and economic relations between the two worlds have never been on an equal basis. These relations are characterized by imperialist discourses and attitudes, that is, by economic exploitation and cultural alienation (Said 2003, 19).

Thus far, the West believed that it was the only civilization authorized to speak and write on behalf of other civilizations. Could we say that this attitude has finally changed? I am afraid it has not. History goes on witnessing disproportions in the relation between the West and the rest of the World. This is mostly experienced in the spheres of economy, politics, science, business and literature. The West continues to misrepresent the least developed countries. The language it uses is usually symptomatic and strong. We often hear words like: *third world, poor people, underdeveloped countries, band of refugees and illiterate, corrupt and violent, Negro and uncivilized*, just to mention a few.

This is much conspicuous in literature, in which African cultures and people were misrepresented. I said plenty more about it in chapter five of my thesis, where among other things, I reviewed post-colonial imperialism, discourse and cultural hegemony. But it was remarked for that reason that most African literatures were lumped or represented altogether into the “rather amorphous category of ‘Third World’ literatures, an

attitude which prevented many westerners and even some Africans or ‘Africanists’<sup>12</sup> from learning the important aspects of the African writings and people.

I focused on some of these African writings (especially Nigerian and Angolan), on the literary significance and the descriptive value they epitomize as well as on the important role they continue to play in unshackling the African continent out of poverty.

So for what has been said, I can conclude that there is a strong and unbreakable relationship between literature and ethnography and through the years I have not been alone in thinking about the relationship of ethnography and literature. It is true that the re-examination of ethnographic and literary texts has brought up complex questions about science and art, projection and distortion, truth and fiction. But it did not break that relationship. On the contrary, it reinforced it.

## BIBLIOGRAPHY

- Aguilar e Silva, Vitor Manuel de. 1982. *Teoria da Literatura*, Vol. I. Coimbra: Livraria Almedina.
- Benson, P. (Ed.). 1993. *Anthropology and Literature*. Urbana: University of Illinois Press.
- Berger, Morroe. 1977. *Real and Imagined Worlds: the Novel and Social Science*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Cassirer, Ernst. 1945. *Language and Myth*, Tr. Susanne Langer. Dover.
- Cicourel, Aaron V.. 1964. *Method and Measurement in Sociology*. New York: Free Press.
- Clifford, James, and Georges E. Marcus, James (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. California: University Press.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, Geertz. 1973. *Interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Culler, Jonathan. 1997. *Literary Theory: A very short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

<sup>12</sup> Africans who believe that what they write or say about Africa and its people can help put the continent back on cultural, political and economic progress. But once one reads or hears what they propose for Africa, one quickly realizes that it can usually cause more harm than joy when compared to what was done by those who colonized Africa long before. What they write or propose is simply a curse rather than a blessing in disguise. This includes people like Pieter Willem Botta, the ex-prime Minister of South Africa and President Robert Mugabe of Zimbabwe, just to name a few.



- Culler, Jonathan. 1975. *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*. London: Routledge and Kegan Paul; Ithaca: Cornell University Press.
- De Angelis, Rose (ed.). 2002. *Between Anthropology and Literature: interdisciplinary discourse*. London and New York: Routledge.
- Dennis, P., and W. Ayocks (Eds). *Literature and Anthropology*. Lubbock, Texas: Texas Tech Press, 1989.
- Denzin, Norman K.. 1978. *The Research Act: A Theoretical Introduction to Sociological Methods*. New York: McGraw-Hill.
- Diamond, Larry. 1989. "Review: Fiction as Political Thought: *Anthills of the Savannah* by Chinua Achebe". *African Affairs* 88:352: 435-45.
- Ferneau, E.. 1989. "The Case of *Sitt Marie Rose*: An Ethnographic Novel from the Middle East." In *Literature and Anthropology*, edited by P. Dennis and W. Ayocks, 153—64. Lubbock, Texas: Texas Tech Press.
- Greenblatt, Stephen, and Giles Gunning. 1992. "Introduction." In *Reading the Boundaries: the Transformation of Literary Studies*, edited by Stephen Greenblatt, 6-20. New York: Modern Language Association of America.
- Hale, Steven. 1997. "Literary Criticism as a Tool for Interpreting Literature". Available online: <http://facstaff.gpc.edu/~shale/humanities/composition/handouts/crit.html>. Last access in 2016.
- Hume, David. 2008 [1748]. *Enquiry Concerning Human Understanding*, Edited by Jonathan Bennett. Available at: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hume1748.pdf>. Accessed in September 2016.
- Klarer, Mario. 2004. *An Introduction to Literary Studies*. London: Routledge.
- Kramsch, Claire. 2014. *Language and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1967. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Marcus, G. E., and M. M. I. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Martinho, A. M.. 2011. *The Protean Web: Literature and Ethnography in Lusophone Africa*. Lisboa: Edições Colibri.
- Norris, Christopher. 1986. *Deconstruction: Theory and Practice*. London/New York: Methuen & Co..
- Pelto, Periti J., and Gretel H. Pelto. 1978. *Anthropological Research. The Structure of Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, D. 1993. "Ethnography as a Form of Life: The Written Word and the Work of the World." In *Anthropology and Literature*, edited by P. Benson, 192—224. Urbana: University of Illinois Press.
- Said, Edward. 2003. *L'Orientalisme: l'orient créé par l'occident*. Paris: Édition du Seuil.
- Sismondo, Sergio. 1993. "Some Social Constructions". *Social Studies of Science* 23:3: 515-53.
- "The Art of Literature". 1993. In *The New Encyclopaedia Britannica*, Volume XXIII: *Macropaedia Knowledge in Depth*, 77-78. USA: Pan American and Universal Copyright Conventions.
- Van Maanen, J.. 1993. *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.



---

# A BATALHA DE TABATÔ

---

JOÃO VIANA\*

## Sinopse do Filme

*Há 4500 anos, enquanto tu fazias a tua guerra, criámos a agricultura.*

*Há 2000 anos, enquanto tu fazias a tua guerra, criámos a boa governação dos reinos.*

*Há 1000 anos, enquanto tu fazias a tua guerra, criámos o chão do reggae e do jazz.*

*Hoje, perante a tua guerra, criaremos contigo a tua paz.*

Para a maior parte das pessoas a Guiné é apenas o terceiro país mais pobre do mundo.

E, no entanto, passa-se algo de extraordinário em Tabatô, uma aldeia situada no interior da Guiné: lá, todos os seus habitantes são, desde há 500 anos, músicos djidius. Eles são cantores-poetas hereditários cujas canções narram contos e lendas que representam um papel fundamental na vida musical de África. É ali que vive o djidiu Mutar Djebaté, chefe da aldeia e um dos melhores balafonistas (o balafon é um xilofone de madeira com cabaças por baixo) do mundo.

O filme é uma metáfora da situação presente na Guiné Bissau e localiza-se algures entre o abismo da guerra e a existência desta aldeia musical chamado Tabatô. Conta a história pessoal e dramática de Baio (Djidiu e ex-soldado mandinga ao serviço dos Portugueses) que regressa à Guiné Bissau, à sua aldeia natal de Tabatô, trinta e sete anos após o fim da

\* Realizador, Portugal. E-mail: [joaoviana@papaveronoir.com](mailto:joaoviana@papaveronoir.com).





**Balafon**

guerra colonial, para assistir ao casamento da sua filha Fatu com o filho do chefe da aldeia, Idrissa Djebaté, um músico emergente na Guiné Bissau.

Sou músico tradicional. Sou eu Djeli Mamadou Kouyate, filho de Bintou Kouyate e de Kendian Kouyate, mestre na arte de falar. Desde tempos imemoriais os Kouyate estão ao serviço dos príncipes Keita do Mandé: nós somos os sacos de palavras, somos os sacos que guardam segredos várias vezes seculares. A arte de falar não tem segredos para nós; sem nós os nomes dos reis cairiam no esquecimento, nós somos a memória dos homens; através da palavra, nós damos vida aos feitos e aos gestos dos reis perante as novas gerações.

Para a maior parte das pessoas a Guiné é apenas o terceiro país mais pobre do mundo.

Coincidência ou não as suas ilhas foram dos primeiros lugares a ser descobertos (e comercializados) pelos portugueses e a escravatura o seu

primeiro negócio. Voltar hoje à Guiné é encontrar os rastros deste trauma colectivo, é encontrar a apregoada autoestima da população a “menos que zero”. E no entanto... no centro da Guiné passa-se algo de extraordinário. Encontramos a ideia deste projecto não na Guiné (onde nunca tinha estado) mas em Berlim. Um jovem alemão, violinista, sonhava viajar para a Guiné para aprender Djembé (tambor de bater com as mãos). Isso apanhou-me logo de surpresa, porque quando era pequeno, em África, os nossos pais mandavam os filhos para a Alemanha para aprenderem violino: agora são os jovens alemães que sonham aprender música em África (!) Ele falou-me de uma aldeia mítica entre os jovens alemães, nos confins de África, onde só viviam músicos, mestres extraordinários (os melhores do mundo) em instrumentos como os Balafons (uma espécie de xilofones de madeira com cabaças por baixo), Djembés, Dundumbás (tambores de bater com ferros), Negalins (tubos de ferro de tocar com os dedos) e Koras (violões de cabaças com 21 cordas). Como português senti-me envergonhado por nunca ter sabido dessa aldeia maravilhosa. Por não conhecer o que estava tão perto de mim. Pensei: tenho de filmar estas pessoas. Viajei, com o apoio do Instituto do Cinema e do Audiovisual (ICA) para Baminatau. A primeira coisa que descobri é que na Guiné, com excepção do partido do governo, Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), ninguém conhece esta aldeia, e quando conhecem, é só de nome.

Depois de contactos vários e de viajar centenas de quilómetros, cheguei finalmente a Tabatô. Encontrei também uma outra vila, Bolama, uma espécie de negativo da aldeia dos músicos. Esta completamente silenciosa. Fiquei convencido de que havia filme.

Fui apresentado ao Djidiu Mutar Djebaté, neto do Djidiu Bundunka Djebaté. A citação eloquente acima descrita dá-nos uma imagem do que são os djidius de Tabatô e deste em particular: é o chefe da aldeia. Uma espécie de primeiro ministro. E exímio Tocador de balafon. Acompanhou

várias vezes os sucessivos governos da Guiné-Bissau em visitas oficiais. Não é de estranhar, por isso, ouvi-lo falar da China ou da Coreia. É ele que nos conta o mais extraordinário: durante o primeiro terço do séc. XIII, o rei Sundjate Keita conduz a civilização mandinga às suas horas de glória com a edificação do império do Mali, que sucedeu o do Gana no controlo com o mercado do ouro com o Magrebe. A expansão da sua zona de influência estender-se-á até ao Atlântico e, na zona leste do actual território da Guiné-Bissau, penetrando no Senegal pelo sudeste até ao rio Gâmbia, virá a ser fundado o reino Kaabu, que manterá a sua influência até ao fim do séc. XIX, antes de ceder à expansão fula do Futa Djalon. É desta forma que, no início deste século, o seu avô e alguns membros da sua família, de passagem para a Gâmbia, vieram fixar-se na Guiné-Bissau, a pedido do rei fula local. Hoje, a totalidade dos habitantes da aldeia (300) são djidius — homens e mulheres — descendentes ou parentes de Bundunka Djebaté.

Os djidius sempre tiveram um estatuto especial, mesmo entre os nyakamala. Sendo músicos, depositários do saber e transmissores do saber, não produzem nada de especial (a não ser os seus próprios instrumentos musicais) e estão totalmente dependentes da sociedade, sobretudo da nobreza (no passado), no que respeita ao seu sustento. A sua dependência material e o seu comportamento de desviados não deixam de suscitar um certo desprezo por parte dos guineenses. Mas enquanto guardas e depositários da tradição oral, único meio de transmissão do saber mandinga no seu conjunto, e como músicos, instrumentistas, cantores e mestres da palavra, impõem respeito. Em Tabatô vivem os seguintes grandes músicos: “Super Camarimba”, “Balafon de Tabatô”, Yáyá (Gâmbia), Umarou Djebate (Canadá), Fillii (Ballet Nacional do Senegal). Algo se passa nesta aldeia. Na hora da partida, Mutar disse-me: Faz o teu filme que nós construímos aqui a tua casa. Há um dom que veio ficar em Tabatô”.

Eu respondi-lhe “Abarca” (obrigado em mandinga) e voltei a pensar que o cinema é a última forma de arte oral. Este filme, contribuirá para questionar não só a maneira como o mundo vê a Guiné mas sobretudo como os Guineenses se vêem a si próprios: Escravos ou Reis?



**PAPAVERONIR**  
apresenta

**UM FILME DE JOÃO VIANA**



**"An helming debut"**  
*Variety, USA*

**"One of the more offbeat  
premieres at the Berlinale 2013"**  
*The Hollywood Reporter, USA*

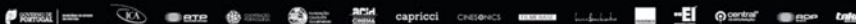
**"Viana est déjà un grand  
cinéaste topographe"**  
*Joachim Lospastier, Cahiers du Cinéma*

**"Um dos filmes  
portugueses mais livres  
dos últimos anos"**  
*Francisco Ferreira, Expresso*

**MUTAR DJEBATÉ FATU DJEBATÉ MAMADU BAIÓ**

REALIZAÇÃO JOÃO VIANA FOTOGRAFIA MÁRIO MIRANDA SOM ANTÓNIO PEDRO FIGUEIREDO MÁRIO DIAS NUNO CARVALHO JOAQUIM PINTO  
FIGURINOS LUÍS BUCHINHO DIREÇÃO ARTÍSTICA FILIPE ANDRÉ ALVES CABELOS EUSTÁQUIO TAVARES MÚSICA ORIGINAL PEDRO CARNEIRO MONTAGEM EDGAR FELDMAN  
ASSISTENTE DE REALIZAÇÃO PAULO CARNEIRO DIRETOR DE PRODUÇÃO JOÃO PEDRO BÉNARD UMA PRODUÇÃO PAPAVERONIR

[www.abatalhadetabato.com](http://www.abatalhadetabato.com)



Cartaz, 2012.

Com: Mutar Djebaté, Fatu Djebaté e Mamadu Baio

Realização: João Viana; Direcção de Fotografia: Mário Miranda; Som: António Pedro Figueiredo, Mário Dias, Joaquim Pinto, Branco Nescov; Montagem: Edgar Feldman; Música Original: Pedro Carneiro; Produção: João Pedro Bénard; Produtor: João Viana; Produção: Papaveronir Filmes

Ficção — 78 min — 2012 — Portugal / Guiné Bissau — Cor e P/B

Website: [http://www.lacor.info/film/bataille\\_tabato/accueil/index.html](http://www.lacor.info/film/bataille_tabato/accueil/index.html)



---

# A FELICIDADE NUMA SALA DE CINEMA\*

---

JORGE MOURINHA\*\*

Foi em África que João Viana decidiu que ia ser cineasta, foi em África que filmou *A Batalha de Tabatô*, foi África que lhe deu uma menção especial no Festival de Berlim. Sente estar a viver “um filme”: “A Marguerite Duras diz que ou se é escritor aos cinco anos, ou não se é. Vi o meu primeiro filme aos sete anos e foi nessa altura que decidi que queria fazer cinema...”.

A decisão tomada precocemente aos sete anos por João Viana culminou, há poucas semanas, com a presença dos seus dois últimos filmes no elenco do Festival de Berlim — e no seu palmarés. A sua primeira longa, *A Batalha de Tabatô* (na secção paralela Forum), mereceu uma menção especial do júri na categoria de Melhor Primeira Obra; a curta gémea *Tabatô* (competição oficial de curtas) recebeu o prémio de Melhor Curta atribuído pelo Serviço Alemão de Intercâmbio Académico (DAAD). Uma dupla citação que apanhou o realizador português de surpresa face às câmaras transmitindo a cerimónia em directo. “Quando me pediram para estar presente, indicando que poderia ter ganho alguma coisa, pensei que fosse pela curta, nunca pela longa!”

Duas semanas depois, durante meia hora de conversa com João Viana, já em Lisboa, essa surpresa e o calor com que os seus filmes foram recebidos em Berlim continuam bem presentes. “Parece que estou a viver

\* Artigo originalmente publicado no jornal *Público*, 6 de Março de 2013. Disponível em: <https://www.publico.pt/2013/03/06/jornal/a-felicidade-numa-sala-de-cinema-26169489>.

\*\* Jornalista, Portugal. E-mail: [jorge.mourinha@gmail.com](mailto:jorge.mourinha@gmail.com).



um filme”, diz o cineasta a certa altura, depois de explicar como sente que os prémios deram ao díptico “vida própria”, como se fossem “outra coisa” que lhe foge ao controlo. Até porque, ao fim de quase uma década dedicada às curtas-metragens (com destaque para *A Piscina*, que esteve em Veneza 2004, e *Alfama*, mostrada em Vila do Conde 2010), Viana ainda se sente pouco à vontade no formato longo- muito embora o prémio na Berlinale e as reacções positivas que *A Batalha de Tabatô* mereceu junto da crítica internacional provem exactamente o contrário.

Em parte, essa impressão explica-se pelo percurso assumidamente autodidacta (e, por isso, necessariamente inseguro) de um cineasta que não fez a escola de cinema; a sua escola foram os anos que passou como técnico e assistente, participando em rodagens de Manoel de Oliveira, João César Monteiro ou Paulo Rocha (este último produziu-lhe a primeira curta, *A Piscina*), e vendo filmes — “sou muito feliz numa sala de cinema”, como diz a certa altura. E, embora defina o cinema como “uma árvore com muitas raízes”, são os nomes dos grandes clássicos do mudo que lhe vêm primeiro à cabeça: Dreyer, Chaplin, Murnau. “Não por uma espécie de nostalgia”, sublinha. “O começo do cinema é logo muito fulgurante. Estou convencido que os irmãos Lumière fizeram exactamente tudo ao contrário do que as pessoas estavam à espera... Em vez de irem repisar a paixão de Cristo, vão filmar o homem da rua, é um gesto muito radical, fortíssimo”. Daí que as suas curtas, ancoradas em cenários visuais fortes — uma piscina em obras, um comboio em movimento, o mato guineense —, reivindicuem a poesia visual do mudo.

Paradoxalmente, para quem acha que o cinema “perdeu um pouco com a chegada do som”, o díptico premiado em Berlim, formado pela curta *Tabatô* e pela longa *A Batalha de Tabatô*, gira precisamente à volta da música. “Um jovem músico alemão falou-me da aldeia de Tabatô”, espécie de “capital” da música tradicional guineense, “e isso interessou-me pela inversão da forma como olhamos África”, diz. “Quando os pais estavam em África, mandavam os filhos para a Alemanha estudar música; agora um alemão queria ir para África precisamente aprender música. Era uma inversão do modo como olhamos o outro”.

A “batalha” que dá o título ao filme é a batalha entre o Bem e o Mal, simbolizando a música e o silêncio, África e Europa, através da história de um músico guineense que, apanhado nas convulsões da guerra colonial, partiu para Portugal e regressa para o casamento da filha com um outro músico, perturbando no processo o equilíbrio ancestral do misticismo mandinga. Manter o filme inteiramente centrado em personagens guineenses impôs-se a Viana durante as viagens de pesquisa que fez àquele país africano que não conhecia. “Bolama, a antiga capital portuguesa, era um silêncio sepulcral, de uma enorme tristeza. É uma cidade vazia. Em Tabatô, pelo contrário, não se consegue dormir, há música de manhã à noite, por causa do chá que se bebe com muito açúcar...”

Essa música foi registada pela equipa — “gravámos tudo e trouxemos muitíssimas horas de som que depois foram trabalhadas cá durante meses”, diz Viana para explicar o facto de a banda sonora ter sido composta pelo maestro e percussionista Pedro Carneiro a partir de gravações de campo feitas no local. “Era justo que houvesse alguém português a trabalhar o som, para que houvesse uma correspondência com a imagem”, explicando que lhe interessava “um encontro, um confronto de sensibilidades”.

Viana faz questão de sublinhar que não lhe interessava minimamente filmar com um olhar “de fora”; afinal, o próprio realizador nasceu em Angola e foi em África que, aos sete anos, viu o tal primeiro filme que marcou a sua vida, no Esplanada Impala Cine de Moçâmedes. “Era um filme sobre baleias assassinas, chamava-se *Água Azul, Morte Branca* [Peter Gimbel e James Lipscomb, 1971], e lembro-me da sala de cinema, que era muito especial, um bocadinho modernista, que podia perfeitamente ter sido desenhada pelo arquitecto Siza Vieira e era aberta dos lados por causa do calor”.

Essa “rendição” à paisagem acabou também por manifestar-se na produção do filme. “Não fui com guião nem com uma equipa técnica. De Portugal foi muito pouco, só três ou quatro pessoas, e o filme fez-se lá”. E fez-se muito para lá das expectativas do cineasta, que começou por pensar em fazer um simples documentário sobre Tabatô e voltou das ilhas Bijagós com quatro filmes, pelo meio de um grande susto (o naufrágio do *ferry*



em que a equipa viajava, sem vítimas mas com a perda de todo o material de iluminação). *A Batalha de Tabatô* (80 minutos) e *Tabatô* (10 minutos) são duas facetas de um mesmo todo: a curta está mais do lado da ficção elíptica, a longa expande e articula a narrativa da curta com um aspecto mais documental do quotidiano guineense. A seguir, virão *Música para Tabatô*, sobre o trabalho da banda sonora, e um outro documentário — dirigido por Paulo Carneiro, assistente de realização — sobre as rodagens e o naufrágio do *ferry*, que forçou a equipa a rodar apenas em exteriores e com iluminação natural.

Isso, contudo, será a seguir; para já, o presente é *Tabatô*. “Estão a acontecer coisas muito interessantes”, resultantes do bom acolhimento recebido em Berlim — mas Viana protege-se. “Acho que isto é tudo muito de desconfiar, porque é um bocadinho efémero, vai acabar muito rapidamente... É bom deixar as coisas assentar, levantou-se muita poeira.” Confessando que se sente um pouco “espectador” relativamente ao trabalho de exibição e distribuição — “é outra coisa” que não domina forçosamente — tem duas certezas. Uma: os dois filmes não fazem sentido mostrados juntos numa mesma sessão comercial. Outra: “gostava de me concentrar em mostrar o filme na Guiné, para fechar o círculo, mostrá-lo às muitas pessoas que trabalharam semigratuitamente para o fazer”. Existe já gente interessada em fazer esse regresso à Guiné acontecer.

E talvez nele João Viana consiga recuperar a experiência de que nunca se esqueceu no Impala Cine de Moçâmedes: “As sessões começavam ao final da tarde, e o projeccionista e os espectadores tinham de esperar que chegasse a noite para o filme começar...”

---

# HIP-HOP PRAIA: RAP E REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO

---

REDY WILSON LIMA\*

## Introdução

**N**o entender de José Manuel Pureza (Pureza 2012), os jovens a nível mundial têm sido apresentados como um fator de risco, associação esta patente, particularmente, no discurso da modernidade sobre segurança, ainda mais numa era em que uma parte deles assumem algumas ações, como por exemplo a associação a gangues de rua, que deixam transparecer “o fracasso da esperada reprodução dos mecanismos de suporte de um capitalismo expansivo e otimista” (*Idem*, 12), capaz de os proporcionar o tal “Estado de Bem-Estar”.

Desta feita, perante um sentimento de mal-estar juvenil, evidenciado em algumas ações que desestabilizam a ordem social e a “morabeza crioula”<sup>1</sup>, torna-se forçoso que as instituições que tutelam esta camada populacional os controlem, reprogramando-os institucionalmente, edificando, desta feita, um Estado Serviço Social (Bordonaro e Lima 2011).

Em Cabo Verde, antes da inserção do país no neoliberalismo, a contenção e programação juvenil tinha um cunho nacionalista, em justa medida que havia a necessidade de dotar o país de uma agenda transformadora coletiva que o levasse a se afirmar enquanto Estado-nação (Lima 2011). Para esse efeito, foram criadas organizações juvenis capazes de

\* CICS, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa; CEsa/CSG, ISEG, Universidade de Lisboa, Portugal. E-mail: [redywilson@hotmail.com](mailto:redywilson@hotmail.com).

<sup>1</sup> Entendida como uma categoria social que melhor caracteriza e identifica o cabo-verdiano — cordial, hospitaleiro, urbano, cosmopolita, democrático, etc...



instrumentalizar ideologicamente os jovens, civilizando-os sob o prisma partidário, diferentemente da doutrinação juvenil sob o prisma religioso<sup>2</sup>, verificado na época anterior à independência nacional, sobretudo no contexto urbano. Surgem assim novos espaços de socialização e de formação do tal “homem novo” que se queria fazer emergir como foram os casos da OPAD-CV (Organização dos Pioneiros do Abel Djassi – Cabo Verde) e da JAAC-CV (Juventude Africana Amílcar Cabral – Cabo Verde), que em cooperação com a Escola, os jovens eram ideologicamente formados sob as orientações do PAICV – Partido Africano de Independência de Cabo Verde.

No início de 1990, a vaga de democratização que abalou os regimes autoritários, totalitários ou de partido único nos países africanos de língua oficial portuguesa, atinge também Cabo Verde, quinze anos depois da independência e como resultado dessa liberalização política, consolidou-se a integração no mercado global<sup>3</sup>, procedendo assim a uma descoletivização social em que as organizações juvenis supracitadas, marcas do passado comunista, tiveram de ser reestruturadas<sup>4</sup> (Lima 2010).

Por falta de uma planificação contemporizada, entrou-se num processo de desprogramação institucional (Lima 2011), obrigando os jovens a reforçar a pertença nos grupos de pares e a buscar novas referências, reinventando assim novas formas de sociabilidades – formal e/ou informal. É nesse contexto que se deu os primeiros contactos entre os jovens e o *gangsta rap*<sup>5</sup> na cidade da Praia.

<sup>2</sup> Antes da independência nacional, coube à Igreja, sobretudo a Igreja Católica, esta tarefa. Era esta a instituição com a função de conter os jovens, fortalecendo assim o vínculo e a obediência social, a partir da interiorização da ideologia religiosa. O controlo efectivava-se nos espaços religiosos frequentados (catequese, reuniões de jovens, eucaristias), a partir de socializações de atitudes e valores ético-morais, que serviam de base psicológica para se atingir uma estabilidade pessoal e, por conseguinte, a estabilidade social.

<sup>3</sup> A liberalização económica aconteceu no ano de 1988, ainda na época do partido-Estado.

<sup>4</sup> A OPAD-CV transformou-se numa organização não-governamental com o mesmo nome e a JAAC-CV foi extinta.

<sup>5</sup> *Gangsta rap* foi criado na segunda metade dos anos de 1980 por Ice T, glorificado pelos NWA (Niggaz With Attitude) e mundialmente popularizado por 2 Pac nos anos de 1990. Trata-se de um subgénero do rap que tem como característica a descrição e denuncia do dia-a-dia violento dos jovens negros das grandes cidades norte-americanas. Devido ao seu carácter excessivamente violento, é muitas vezes

Os grupos de pares tornaram-se como agentes reprodutores de referência e os valores desse subgênero do *rap* incorporaram o cotidiano juvenil urbano desafiado. Os jovens deportados dos Estados Unidos da América com ligações aos gangues norte-americanos ajudaram a reproduzir o imaginário *hustler*<sup>6</sup>, através das histórias carregadas de aventuras, o uso diário do inglês e dos calções dos negros norte-americanos e o estilo *gangsta*<sup>7</sup>.

### O nós e o eles: os jovens e as delimitações fronteiriças na Praia urbana

Em termos demográfico e socioeconómico, a população cabo-verdiana é jovem: 54,4% da população está na faixa etária entre os 0 e os 24 anos (INE 2011). No que concerne à taxa bruta de escolarização no ensino secundário apesar de ela ser de 78% a inserção no mercado do trabalho tem sido um problema (Fortes 2011). A juventude tem sido um dos segmentos da população mais prejudicado pelo desemprego, visto que, 21,3% da faixa etária dos 15 a 24 anos encontram-se desempregados<sup>8</sup> (INE 2011).

As incertezas de conseguir um emprego estável, não obstante os investimentos escolares empreendidos, remetem os jovens a uma situação de incertezas que varia entre aspirações e frustrações. Essas frustrações devem-se à incapacidade de controlar o acesso num mercado de trabalho cada vez mais segmentado, controlado, muitas vezes, por uma rede de

estigmatizado como promotor da violência e da misoginia, de exaltar a vida no gueto, romantizar a atividade dos gangues, aclamar o tráfico de drogas.

<sup>6</sup> Termo utilizado para designar alguém que sabe de como ganhar dinheiro na rua através de atividades ilícitas, como por exemplo, a venda de drogas, proxenetismo, assaltos ou venda ambulante.

<sup>7</sup> Uso de calças e *t-shirts* largas, fios e brincos volumosos, lenços e/ou bonés postos de lado, bem como uso de expressões crioulistas tais como *kasu bodi* (em inglês, *cash or body*).

<sup>8</sup> Em 2011, o INE mudou o cálculo que tinha sido usado para medir a taxa de desemprego, apresentando em 10,7%, tendo sido por isso alvo de muitas críticas de vários sectores da sociedade, visto que se argumentava que o objetivo era meramente eleitoral e não se adequava à realidade cabo-verdiana. Convém lembrar que em 2008, três anos antes dessa mudança, no Documento de Estratégia de Crescimento e de Redução da Pobreza (DECRP) a taxa do desemprego corresponderia a 48% na faixa etária dos 15-24 anos.

compadrio, de familiares, de amizades sexuais e de militância política. Recai também sobre os jovens a culpabilização pelas altas taxas do alcoolismo e toxicodependência existentes no país, igualmente, pelo crescimento da violência urbana e conseqüente insegurança, tidos como reflexos de instabilidade e de incertezas derivadas dos seus estilos de vida.

No que toca à desigualdade social, hoje é consensual que ela é uma das principais causas de conflitos e violências<sup>9</sup>. Ademais, de acordo com o Censo 2010, reside no meio urbano cerca de 62% da população total (491 575 habitantes) contra aproximadamente 38% residentes no meio rural (INE 2011).

A capital do país, a partir dos anos 1990 e, sobretudo, dos anos 2000, recebeu um grande contingente populacional vindo, essencialmente, da zona rural. Esta população migrante apropriou-se dos espaços baldios nas encostas e ribeiras, vivendo em condições bastante precárias. Contudo, o processo de precarização dos assentamentos na cidade da Praia é uma realidade desde os anos de 1980. O Plateau, centro à volta do qual a cidade se expandiu no passado, vem tornando-se um local de nostalgia sujeito à museificação, embora, ainda guarde vestígios simbólicos de centralidade.

A cidade da Praia atualmente segue uma tendência mundial (Bordonaro 2010) de configuração de grupos em unidades homogêneas e diferenciadas, sem relação entre si, onde dificilmente se realiza coexistência dos diferentes. Os bairros da capital apresentam descontinuidades nos padrões de ocupação espacial, não obstante inexistir uma segregação urbana nitidamente marcada (à exceção dos bairros Alto da Glória e da Jamaica). O que se denota é o coexistir no mesmo bairro de espaços que abrigam extremos de pobreza e riqueza, nos quais se concentram uma enorme diversidade de modos de vida, discursos e práticas, tornando a cidade num espaço esquizofrénico.

<sup>9</sup> Índice de Gini aumentou de 0,43 em 1989 para 0,59 em 2002. O Índice de Gini indica o grau de desigualdade na distribuição dos rendimentos (ou do consumo) no seio duma população. Vai de 0 a 1 e tende para 1 quando as distribuições são muito desiguais e para 0 quando são menos.

Deslocando essa divisão espacial para o discurso quotidiano dos residentes mais antigos do Plateau notamos que, normalmente há uma associação identitária dos espaços que o circundam – subúrbios – com uma categoria escravocrata e colonialmente estigmatizada – os badios<sup>10</sup> (Lima 2012). Com a desterritorialização da elite política e social para os bairros emergentes, expressões tais como “gentinhas”<sup>11</sup> ou “gentios de Guiné”<sup>12</sup> ganham novas roupagens<sup>13</sup>.

Segundo Gabriel Fernandes (Fernandes 2006), no período antes da independência nacional, alguns intelectuais cabo-verdianos a favor do colonialismo, designadamente os claridosos<sup>14</sup>, tentaram afastar Cabo Verde do continente negro forçando uma aproximação à Europa. Entre as estratégias adoptadas para esse efeito, buscou-se coincidir pontos comuns entre a elite arquipelágica e os portugueses metropolitanos, tentando com isso encontrar “sólidas bases culturais que legitimassem a pretensão de fazer coincidir culturalmente colonizador e colonizado” (*Idem*, 168). Deste modo ocorre uma diferenciação social entre indivíduos e grupos homogeneizados pela sua condição sociopolítica – assimilados *versus* badios (*Ibidem*).

Esta lógica impõe-se quando analisamos as estratégias distintivas dos grupos dominantes em relação aos grupos dominados, em que os primeiros

<sup>10</sup> Badios, nome como é designado os naturais da ilha de Santiago. Contém um significado depreciativo, equivalendo a negro, selvagem, vagabundo.

<sup>11</sup> Expressão depreciativa utilizada pelos residentes do Plateau para designar os habitantes dos subúrbios, que quer dizer gente coitada com a mania de superioridade por frequentarem os espaços da suposta elite. É de salientar que esta expressão tem o mesmo significado com o “borda-kafé” utilizado, nos anos de 1990 e início dos anos de 2000, pelos jovens da classe dominante como forma de distinção na preservação do *status* de classe.

<sup>12</sup> Termo pejorativo empregado pelos moradores do Plateau para designar pessoas negras ou com descendência guineense – descendentes de escravos – africanos.

<sup>13</sup> Se para os jovens pertencentes à classe dominante os jovens “sem berço” são designados “borda-kafé” para os jovens periféricos, os considerados da elite ou residentes em espaços centrais são denominados “kopu-leti”. Surge o termo “patakeru”, inicialmente, para designar os “kopu-leti”, que trocam os espaços centrais a espaços periféricos. Uma espécie de traidor da classe. É de salientar que inicialmente era frequentemente utilizado pelos usuários de droga pertencentes aos grupos dominantes.

<sup>14</sup> Movimento surgido em 1936 à volta da revista Claridade, considerada como a primeira manifestação intelectual da elite cabo-verdiana, inspirados em parte pelo modernismo brasileiro.

tentam impor, através de lutas simbólicas de classificações, a sua visão do mundo social baseada em princípios de *di-visão* (Bourdieu 2001). Estamos, portanto, perante uma reprodução de um discurso normativo e discriminatório transferido geracionalmente pelo *habitus* que subalterniza uns e superioriza outros. Os grupos dominados, interiorizando este discurso e *praxis* estigmatizante, percebidos como naturais, agem de forma subalterna em relação a essas outras gentes tidas como superiores.

Poder-se-á afirmar que ao lado dessa diferenciação social abordada por Fernandes (2006), mobilizando o discurso para o campo das relações socioespaciais da cidade, reproduziu-se também uma diferenciação espacial, que com o passar do tempo, começa a ser rejeitada pelos jovens residentes nos bairros periféricos socialmente mais afastados, a partir de uma atitude de revolução simbólica contra a dominação simbólica (Bourdieu 2001) historicamente instituída e legitimada. Através da inversão dos valores que os constitui como estigmas, tentam impor novos princípios de divisão, definindo o mundo social de acordo com os seus princípios. Na prática, dá-se uma reapropriação coletiva da identidade periférica antes estigmatizada, reivindicando-a publicamente, construindo-a assim como um emblema, segundo o paradigma de que os jovens “di-guetu” são mais responsáveis que os “kopu-leti”.

É de ressaltar que a interação e a capacidade negocial entre os jovens situados no contexto dos bairros centrais e no contexto dos bairros periféricos devem ser levadas em conta na análise da juventude praiense urbana, posto que na construção da identidade “di-guetu”, aparentemente em oposição à identidade “kopu-leti”, a figura do espelho, ou melhor, “o efeito de espelho” (Martins 2008), tem um papel primordial e funciona como o motor de referência em ambos os lados. Isto é, os jovens “di-guetu” tentam a partir das suas narrativas suplantar as demarcações territoriais (espaciais e simbólicas) enquanto uma mera função distintiva para se projetarem sobre as comunidades (entendida aqui como a comunidade *hip-hop* ou os bairros de residência) como imagem refletida de si próprias, onde interessa que elas se revejam, por forma a incorporarem o seu próprio espaço.

O *rap*, enquanto um instrumento de protesto e um espaço de resignificação de sentido, tem tornado possível a (re)construção da identidade de muitos desses jovens, tendo consolidado nos anos de 2000 como um importante veículo de reivindicação sociopolítica e identitária.

### **Rap crioulo: a nova vaga musical de protesto e de afirmação juvenil na Praia**

O *hip-hop* chega a Cabo Verde nos finais do ano de 1980 e, ao contrário do sucedido noutras latitudes, essa nova cultura juvenil é importada e interiorizada, inicialmente, nos dois maiores centros urbanos do país, Praia e Mindelo, pela classe juvenil dominante, resultante do contacto com outras realidades — sobretudo a norte-americana — que visitavam nas férias de verão.

O primeiro contacto do *hip-hop* com os jovens cabo-verdianos foi o *break dance*, elemento inicialmente praticado na praça central da cidade da Praia e do Mindelo. Posteriormente, a cultura *hip-hop* foi conquistando adeptos e o *rap*, parte musical que valoriza o elemento oral, entra em cena nos anos de 1990, ainda no seio dos jovens pertencentes aos grupos dominantes, embora desterritorializando-se pouco a pouco do centro para a periferia, através dos chamados “borda-kafé”. Veio a se consolidar e instalar nos anos de 2000 na capital num momento marcado pela proliferação de gangues, tendo logo ficado associado à criminalidade urbana. É importante realçar que a desterritorialização do *rap* do centro para a periferia teve lugar nas escolas secundárias públicas, espaço por excelência onde os jovens provenientes de posições sociais diferenciados socializavam-se, embora a marca da distinção existia se bem que em moldes diferentes do passado.

A apropriação do fenómeno pelos jovens periféricos da Praia poderá ser explicada pelas consequências sociais que a reestruturação económica e social levada a cabo entre os finais dos anos de 1980 e início dos anos de 1990 trouxe à sociedade cabo-verdiana, criando em alguns jovens um descontentamento decorrente das condições socioeconómicas precárias vivenciadas em muitos bairros da capital.



Devido à intensificação dos fluxos de informação, imagens, sons e símbolos, decorrente do processo da modernização do país e introdução das novas tecnologias nos anos de 1990, mais a interação com jovens deportados dos EUA<sup>15</sup> com ligação a gangues de rua no Estado de Massachusetts, a terminologia *thug*, retirada da expressão *thug life*<sup>16</sup> propagada por 2 Pac<sup>17</sup>, é adotada deturpadamente e divulgada via *gangsta rap* pelos grupos de *rap* dos bairros considerados periféricos tais como Karaka, Wolf Gang, Txadinha West Side (TWS), Cabo Verde Soldjas (CVS), entre muitos outros.

Tal como as personagens dos *clips* e das músicas *rap* consumidas via MTV (Music Television) ou *videotapes*, os jovens periféricos e semiperiféricos se autoidentificaram com esse estilo de vida, uma vez que sentiam-se num contexto de desigualdade, espacialmente partida, individualista, onde o dinheiro simbolizava o *status* social.

Sobre a origem do *hip-hop*, é de se referir que teve um início socio-histórico específico no começo dos anos de 1970 no South Bronx, como uma linguagem expressiva multiforme (visual, sonora, gestual), num contexto pós-fordista, de desindustrialização e reestruturação social e económica da sociedade norte-americana (resultando uma desestruturação social – desmoronamento da eficácia das redes de solidariedade tradicionais derivado da intensificação dos problemas económicos, demográficos e habitacionais – e o aumento das desigualdades sociais). Sendo assim, surge como uma espécie de cultura de resistência dos oprimidos (Simões 2010) ou um contra-discurso dominante.

<sup>15</sup> A partir da segunda metade dos anos de 1990, Cabo Verde começa a receber um grande número de jovens cabo-verdianos deportados dos EUA, integrados ainda crianças no processo da emigração familiar, resultado das reformas judiciais levados a cabo naquele país, como resposta à guerra urbana entre os gangues nas principais cidades norte-americanas.

<sup>16</sup> A expressão significa *The Hate U Give Little Infants Fucks Everyone* e continha sendo um código de rua assinada num tratado de paz entre os dois maiores gangs rivais norte-americanas, Bloods e Crips, em 1992, no Estado da Califórnia.

<sup>17</sup> *Rapper* e actor norte-americano nascido na zona Este de Harlem, New York, conhecido ainda por Pac ou Makaveli. Pac tinha a fama e nome de revolucionário. Era filho de pais ex-Black Panther Party, tendo vivido muito tempo com o padrasto, igualmente, um ex-membro desse movimento partidário. Nas suas letras falava do nacionalismo negro, igualdade e liberdade. Viveu uma vida violenta contra o sistema racial norte-americano e foi assassinado em 1996 por um atirador desconhecido.

Em Cabo Verde, no ano de 1991, dá-se a passagem abrupta de um regime marxista-leninista — centralizador, para um regime neoliberal — desregulamentado, acarretando profundas modificações na visão de desenvolvimento do arquipélago. O governo eleito adota uma agenda de reforma económica a partir das recomendações do Banco Mundial (BM) e do Fundo Monetário Internacional (FMI), saídas do Consenso de Washington.

O impacto social da desregulamentação económica e da passagem acelerada do estatismo para o capitalismo tardio, isto é, da substituição de um regime económico controlado pelo Estado para um outro em que quem controla é o mercado, trouxe consequências sociais imediatas, como por exemplo o aumento da pobreza urbana. Os jovens residentes nos bairros mais pobres da Praia, sentindo esse impacto, viram no imaginário dos guetos norte-americanos conhecidos somente das histórias dos que por lá passaram e dos fluxos de imagens captadas pelos filmes e vídeos de música, uma realidade similar.

Vendo no *rap* um instrumento de reivindicação social e político, os gangues juvenis começaram a associar-se a grupos *rap* (ou a surgir-se à volta deles), dando início ao *gangsta rap* cabo-verdiano. Começou-se a usar o *rap* tanto como veículo de mensagens de guerra contra os grupos rivais e os “kopu-leti”, como contra a polícia, o governo ou contra quem condenava as suas ações e atitudes, os denominados *chibos*<sup>18</sup>.

De ressaltar que para além do seu carácter violento, o *gangsta rap* de modo geral denuncia a violência estrutural e simbólica, principalmente a protagonizada pela corporação policial a que os negros estavam sujeitos nos guetos. Dito de outra forma, o *gangsta rap* contesta a sociedade dominante através de relatos marcados por experiências individuais ou de grupo, que incorpora um conjunto de dificuldades associadas à sobrevivência em contextos marcados por pobreza e violência. Embora o seu discurso seja manifestamente niilista e aparentemente desideologizado, diferente

<sup>18</sup> Na cultura de rua praiense *chibo* tanto pode referir-se a pessoas mais velhas que condena as suas ações, como a jovens que os denunciavam à polícia ou a grupos rivais.

do *rap* mensagem, politicamente engajado, pode-se considerar o *gangsta rap* uma forma cultural de manifestação política (Simões 2010).

Na Praia, a forma crua como retratam a realidade das ruas nas suas letras colabora na problematização social do quotidiano daquilo que é hoje a capital do país por um lado, e do Estado-nação por outro. As letras do *gangsta rap* praiense contêm fortes mensagens políticas, denunciando a corrupção social e política, a violência policial e simbólica, a desigualdade social, a hipocrisia social, a pobreza e a apatia social, não se limitando apenas aos *bifes*<sup>19</sup> contra grupos e/ou bairros rivais. J.Rex, *rapper* dos Wolf Gang, num trabalho a solo canta “Street Life”, em que denuncia a desigualdade social, a pobreza e a prepotência policial nos bairros periféricos, posicionando-se como defensor da população periférica:

Keli e street / Realidadi di nôs Praia i tudu ês ilha / Undi sol tudu dia ta raia ma nen pa tudu alguen e ta brilha / E submundo piriferiku / E mai ta odja se fidju ta txora fomi i na bolsu e ka teni nenhum sentavu / E un velha aposentadu sem reforma dipôs di un vida interu di trabadju iskравu / [...] E un sufrimentu di un pirsentagen nulu skesedu pa Guvernu / Li violênciã tudu dia ta skenta es infernu / [...] Li pirsentaji di dizenpregu ka ta da nen pa kalkula / Pasa tenpu di joven e xinta na skina i fuma bula / Li five-o pa trata pupulason pior di ki mula / Pulisia ta pensa na kaba violensia ku violencia / [...] Pa kada soldja ki nhos mata ta labanta mas dez komu rikruta / Kabesa labantadu / Prontu pa luta / Nu ta kontinua li ta luta kontra opreson<sup>20</sup> (J.Rex 2012).

Foi no *rap*, devido ao seu carácter contestatário que os jovens desafiados encontraram a forma de denunciar e chamar a atenção à sociedade

<sup>19</sup> Disputas entre os MC's usando palavras provocativas e estigmatizantes.

<sup>20</sup> Esta é a rua / Realidade da nossa Praia e todas essas ilhas / Onde o sol nasce todos os dias mas não brilha para todas as pessoas / É o submundo periférico / E uma mãe a ver o seu filho a chorar de fome e no bolso não tem nenhum tostão / É uma velha aposentada sem reforma depois de uma vida

para a situação vivida na periferia da cidade. Fora do circuito dos gangues, o *rap* feito atualmente na Praia abarca temas políticos, insurge-se contra ações de incentivo à violência, consciencialização contra o uso abusivo de substâncias psicotrópicas, promove a fé religiosa, o afrocentrismo e o pan-africanismo.

Todavia, deve-se destacar que grande parte das letras se baseia em pressupostos moralistas, acabando por reproduzir enunciações socialmente aceites, não aprofundando e problematizando os temas narrados e não questionando o porquê de certas ações dos sujeitos<sup>21</sup>.

### O *rap* na Praia: representação do espaço público

A esfera pública é o terreno no qual as representações sociais são geradas, cristalizadas e transformadas, “não apenas porque a esfera pública fornece o contexto dentro do qual as representações sociais se desenvolvem, mas também porque as relações substantivas da vida pública constituem-se em um elemento central para sua formação” (Jovchelovitch 2000, 175).

A forma de tornar públicas as inquietações experimentadas na privacidade ou na intimidade individual é encontrada na narração de histórias (Arendt 2007) ou nas narratividades do *rap* (transposição artística de experiências individuais ou coletivas), que consumidas pelo público – visto e ouvido por todos – entram numa esfera na qual assumirão uma espécie de realidade. Essa esfera que se desenvolve da tensão entre o Estado e a sociedade (Habermas 1984) apresenta-se como uma ligação que se

inteira de trabalho escravo / [...] É um sofrimento de uma percentagem nula esquecido pelo Governo / Aqui é um inferno em que todos os dias há violência / [...] Aqui a percentagem de desempregados é incalculável / O passa tempo dos jovens é sentado a fumar maconha / Aqui a polícia trata a população pior do que uma mula / A polícia pensa em pôr fim à violência com mais violência / [...] Para cada soldado que matarem mais dez são recrutados / Cabeça levantada / Pronto para luta / Continuamos aqui a lutar contra a opressão.

<sup>21</sup> É de salientar que não é pretensão deste artigo tratar as questões moralistas no *rap* feito em Cabo Verde.

constitui em um espaço da vida social humana que permite a formação de uma opinião pública sobre temas e assuntos de interesse geral. Os jovens periféricos praienses têm encontrado no *rap* um meio pelo qual as opiniões das populações desses bairros são construídas.

Numa outra perspectiva, através das narrativas musicais dos *rappers* praienses pode-se captar as suas representações da cidade, do país, bem como a sua *di-visão*. do mundo, isto porque, tanto a forma como o conteúdo da narrativa “estão diretamente ligados, e se constituem através das múltiplas e sutis relações entre o contador de estória, o grupo e as preocupações da comunidade” (Jovchelovitch 2000, 144).

### **Rap dos anos 2000: época de nacionalização, radicalização de um discurso assumidamente político e da prática cidadã**

Os finais dos anos de 2000 ficaram marcados na cena *rap* cabo-verdiana como a época de nacionalização e de radicalização de um discurso assumidamente político e da prática cidadã, passando a conter temas sociopolíticos e identitários africanistas, buscadas à geração de Amílcar Cabral<sup>22</sup>.

Pomba Pretu é um dos grupos dessa nova geração do *rap* cabo-verdiano, que na música “África” condena a colonização portuguesa nas ilhas, tentando mostrar o reflexo disso nas atitudes de alguns cabo-verdianos na pós-colonização, políticos inclusive, que são por eles intitulados de *house niggaz*<sup>23</sup>:

Ês fazi monti maldadi na nôs ilha / Ês sipara monti família  
/ Ês tra monti direitu di nu odja sol ta brilha / Enkuantu ês ta

<sup>22</sup> Pan-Africanista. Líder bissau-guineense e cabo-verdiano na guerra para a independência da Guiné-Bissau e de Cabo Verde.

<sup>23</sup> Significando, na opinião deles, uma pessoa negra que serve pessoas brancas, agindo como brancos. Uma espécie daquilo que Frantz Fanon chama de pessoas de pele negra com máscaras brancas.

viveba na maravilha nu sta trabadjaba duru / Ês fla ma nu ka ten direitu tem un futuru / Ês pônu presu nun merkadu pa otu kontinenti sem rigresu / Dja nu vensi kulonialismu ma ti inda n ta xinti rasismu / Ês fazi tantu abuzu ês dexanu konfuzu / [...] Dja sta bom di tem donu / Áfrika mai bu sta na nha sangui undi kin bai<sup>24</sup> (Pomba Pretu 2010).

A rádio passou a divulgá-los de forma intensiva e a língua crioula, principal fator de identidade, foi adotada como língua oficial e a bandeira do *rap* crioulo<sup>25</sup>. É também nos anos de 2000, mais concretamente no início, que o *rap* passou a estar associado à violência, tendo contribuído para isso a influência dos *bifes* iniciados na segunda metade dos anos de 1990 entre os *zouk rappers*, Chandinho Dédé e Djédjé, ambos radicados nos EUA. Esses *bifes* foram reproduzidos no espaço social praiense por grupos rivais residentes na periferia e dessas rivalidades protagonizadas pelos MC's resultaram violentos confrontos entre alguns grupos de jovens (Lima 2012).

No atual cenário de guerra urbana que se vive na Praia, a rivalidade entre os grupos Txadinha West Side (TWS) do bairro da Achadinha e Cabo Verde Soldjas (CVS) do bairro da Vila Nova, é alimentada pelos MCs dos dois grupos:

Keli e pa tudu zona ki e kontra nôs / CV Soldjas nhos e fraku Txadinha é gross / Txadinha numeru un nes fucking game / Txadinha West Side keli ke nôs name / Di Vila Nova n ka skesi es e snitch de Txada / Es forma ses kapanga pes forma CV Soldjas /

**24** Fizeram muitas maldades nas ilhas / Separaram famílias / Tiraram muitos direitos de vermos o sol a brilhar / Enquanto viviam bem trabalhávamos no duro / Disseram que não temos o direito ao futuro / Venderam-nos a um outro continente sem regresso / Vencemos o colonialismo, mas ainda sinto racismo / Fizeram muitos abusos e deixaram-nos confusos / [...] Basta de ter dono / África mãe estás no meu sangue onde eu for.

**25** No caso dos *gangsta rappers*, o crioulo é misturado com o calão dos guetos norte-americanos e muitas palavras inglesas são crioulizadas. Os *rappers* ligados a movimentos africanistas e pan-africanistas evitam usar o inglês nas músicas, cantando quase que totalmente em língua caboverdiana.

Nau niggaz nhos sta na trosa / Ki dia ki es e soldadus ta movie so na ses zona / N obi fladu di rap koka ki nhôs teni / Ta manda boka debi ser frenti mic e staba balizadu droga / Pa Caixa Baixa es e lentu tipu na beat morna / Nhôs podi djunta ku tudu street ma nôs e one blood<sup>26</sup> (TWS 2009)

Niggaz manda beef fla ma es e West Side / Kontra nôs nhôs ka tem xansi nigga ná bá / Nhôs ska ta aguantanu nhôs ka tem xansi di paranu / Nôs rima tem putensia ilimina rapper dexa-l na sala di urgência / Ku mic na mô podi txoman di tirorista [...] / Bu fla ma bô e gangsta ma bô e xibu favo-o / Ku nôs armas na tirenu preparadu pa matou / [...] putu moda mi na rap katen / N ka sta seta 38 sta na ladu pa nha uzu / Mi e mas bom ki bô bu fla ma bu ka odja / Gossi ki sta manda dentu Praia é CV Soldjas<sup>27</sup> (CVS 2009).

Para além dos *bifes* contra os grupos rivais, os grupos *thugs* ou os *gangsta rappers*, também conhecido como *reality/street rap*, narram nas suas músicas a vida difícil nos bairros mais pobres da capital e a sua aversão à polícia e aos políticos. Estes são acusados de serem os reprodutores da violência estrutural e simbólica que existe no país, portanto, os culpados da sua situação simultaneamente de vítimas e agentes da violência. A música

<sup>26</sup> Este vai para todas a zonas que são contra nós / CV Soldjas vocês são fracos Achadinha é forte / Achadinha é número um nesse *fucking game* / Achadinha West Side é o nosso nome / Não esqueci que Vila Nova é *snitch* da Achada (Achada Santo António) / Formaram seus capangas para formarem CV Soldjas / *Niggaz* devem estar a gozar / Desde quando são soldados se movimentam apenas na sua zona / Ouvi dizer do vosso *rap* de merda / Falam só à frente do micro e sob efeito de droga / Comparado com Caixa Baixa (grupo júnior da Achadinha) são lentos tipo um *beat morna* / Podem associar com todos os grupos da rua mas nós somos one blood.

<sup>27</sup> *Niggaz* enviaram um bife a dizer que são West Side / Contra nós vocês não têm chances / Vocês não nos aguentam nem tem chances de parar-nos / A nossa rima tem potência de eliminar um *rapper* e deixá-lo na sala das urgências / Com o micro na mão podem me chamar de terrorista [...] / Disseste que és um *gangsta* mas não passas de um cagueta da polícia / Andamos armados preparados para matar-te / [...] Não há no *rap* cara igual a mim / Não aceito e tenho uma 38 comigo para uso próprio / Sou melhor que tu e não consegues ver / Agora quem manda na Praia é CV Soldjas.

“Força Juventude” de Bodon dos Black Style em parceria com T. Yayo é elucidativa a esse respeito:

Morti o kadia keli ke nôs sentensa / Jovens so maluku ta fazi dipôs ta pensa / Tiru sangui ta vivi na meu di droga [...] / Ta bisti so di pretu ta pôs ta bisti prêtu / E otu realidadi ma ali nu tem nôs jetu / Manera kês ta pensa kês ta ponu vivi / Krimi ka ta kompensa ma n sta li ta subrivivi djuntu k unhas boys pa li pa otu ladu / Mi e senpri preparadu pulisia iztupidu ma thugs tirorista / Pulitikus korupitu ta vivi mô turista / Vivi vida boa ku tudu garantidu / Ma nôs nu sta sua a toa e nôs life sta fudidu / Mi é bô bô e mi nu sta manti kel mê / Street life nigga<sup>28</sup> (Bodon e T. Yayo 2010).

Em relação ao *rap* com mensagens explicitamente políticas, bem elaboradas, assumidamente cabralistas e representantes dos seus bairros, destacam-se entre outros, grupos como GPI e Hélio Batalha & Sindykatto de Guetto. O primeiro enquadra-se no subgênero que se pode chamar de *rap radical*<sup>29</sup> pelas suas letras excessivamente corrosivas, como na música “Cabo Verde País de Mentira” (2011). Já Hélio Batalha & Sindykatto de Guetto, com letras igualmente corrosivas, apresenta um pendor muito mais africanista. Em 2011, no âmbito do *mixtape* lançado por Batalha, os dois juntaram-se numa música de apelo à necessidade de um Golpe de Estado

<sup>28</sup> Morte ou prisão é a nossa sentença / Os jovens estão malucos a terem determinadas atitudes sem pensar primeiro / Tiros sangue e vida no meio da droga [...] / Verten-se de preto e obriga-os (a polícia) a vestir de preto / É outra realidade, mas aqui temos o nosso jeito / É da maneira que pensam que nôs vivemos / Crime não compensa mas estou aqui a sobreviver junto com os meus *boys* deste outro lado / Sou sempre preparado polícia é estúpida que *thugs* são terroristas / Políticos corruptos a viver como turistas / A viver uma vida boa com tudo garantido / Nós a suar todos os dias mas com a vida fodida / Somos apenas um / *Street life nigga*.

<sup>29</sup> São igualmente definidos como *reality/street rap*, *rap* mensagem e pan-africanistas.



contra a apatia social. Na introdução da música ouve-se um curto discurso de Amílcar Cabral<sup>30</sup> a incentivar as tropas para a luta:

Nu sta fartu di promessa mal kunpridu / Dimagugia stanpadu na kada kunprumisu / Di abuzu di puder ki sta doma povu / Pa falta di rispetu na limiti di guetu / Nu sta fartu di diskursu dikoradu / Enkuantu povu ta sufri sem nada poi na pratu / País di klasi media ka konxi sufrimentu / Jovens ta entra na krimi pamodi falta di inpregu / Favela fabrika di monsturu / Politika pa joven fadja nhôs ta dânu disgostu / Ali e ka Palmareju ali na guetu / Polisia ta shoka dipôs ta pidi kel dukumentu / Preokupadu ku imaji internacional / Bon governason na padron di FMI i di Banku Mundial<sup>31</sup> (Hélio Batalha & Sindykatto de Guetto e GPI 2011).

No CD Golpe de Stado II, lançado em 2012, a não menos corrosiva “Nu Kré – remix”, denuncia os crimes de colarinho branco:

Nu kré pa Cristina Duarte<sup>32</sup> splikanu di kel sinkuenta mil kontu ki sai di kofri di stadu i ki distribuidu pa asosiasons partidários / nu kré justisa balansadu moda un balansa ben reguladu / lanxa sta búia enkuantu boeing bedxu sta na txon / trafikantis livri enkuantu nhôs jovens sta na prison / disokupadu enkuantu na nhôs kunbu e sta meti mó / verdadi e ki ser pulitiku e ser ladron [...] / nu

**30** Revolucionário africano, considerado o pai da nacionalidade cabo-verdiana e guineense.

**31** Estamos fartos de promessas mal cumpridas / Demagogia estampada em cada compromisso / De abuso de poder a domar o povo / Falta de respeito no limite do gueto / Estamos fartos de discursos decorados / Enquanto o povo sofre sem nada para colocar no prato / País de classe média não conhece sofrimento / Jovens entram no crime por falta de emprego / Favela fábrica de monstros / Políticas para jovens falharam vocês dão desgosto / Aqui não é Palmarejo [bairro elegante da capital] aqui é Gueto / Polícia agride e depois pede documento / Preocupado com a imagem internacional / Boa governação nos padrões do FMI e Banco Mundial.

**32** Ministra das Finanças de Cabo Verde.

sta mesti ser un koxi más violentu / si guvernu e kurupitu nu tras  
fora parlamentu<sup>33</sup> (Hélio Batalha, Ty ALC e FARP 2012).

O elemento africanista nas letras dos *rap* cabo-verdianos é recente. Um dos incentivadores do chamado movimento *rap* consciente é o comunicador e apresentador da rádio jovem (RCV+) Jorge “Djodje” Andrade. Nas narrativas dessas músicas, a meu ver, a identidade caboverdiana de raiz africana é buscada em movimentos exógenos e ancorada nas ideias nativistas. Trata-se, portanto, de uma espécie de neonativismo crioulo, no qual, ao contrário do movimento nativista dos finais do século XIX e início do século XX, há um rompimento radical tanto com o lusitanismo, bem como com o patriotismo. No neonativismo, o cabo-verdiano é assumido como um africano expatriado da sua terra natal (Barros e Lima 2012).

Atualmente é a camada juvenil periférica que mais busca essa identidade africana, mobilizando figuras nacionalistas e anti-sistema como Cabral, mas também Malcolm X, Martin Luther King, Nelson Mandela ou o movimento Black Panther. A influência de negros americanos é bem maior, ou seja, esse pan-africanismo (assim como o movimento político) é associado aos americanos e africanos americanos e não africanos (se tiramos a exceção de Mandela). A mobilização desses jovens pela via pan-africanista torna-se crucial nos dias de hoje, isto porque urge um “novo pensamento africano, culturalmente inspirado nos valores negro-africanos e politicamente orientado para um futuro rompendo com o lusitanismo” (Fernandes 2006, 184). Grupos e/ou *rappers* como FARP, Pomba Pretu, GPI, Hélio-Batalha & Sindykatto de Guetto, 4ARTK têm sido uma das vozes dessa nova consciencialização juvenil pan-africanista.

**33** Queremos que Cristina Duarte [Ministra das Finanças] nos explique dos cinquenta mil contos que saiu do cofre do Estado para distribuição junto das associações partidárias [nas vésperas das eleições legislativas de 2011]/ Queremos a justiça a balançar igual a uma balança bem regulada / Lancha a voar enquanto boeing velho se encontra no chão / Traficantes livres enquanto os nossos jovens na prisão / desocupados enquanto no nosso bolso metem a mão / A verdade é que ser político é ser ladrão [...] / Precisamos ser um pouco mais violentos / Se o governo é corrupto vamos tirar-lhes para fora do parlamento.

## Notas finais

Constata-se que a veia subversiva dos músicos cabo-verdianos não se esgotou no “batuku”, mornas ou coladeiras, e que existe proximidade entre o “finason” – aqui tratado como um tipo de *griot*<sup>34</sup> moderno – e o *rap*. Se no pré e pós-independência era nas chamadas músicas tradicionais que se encontravam espaço para reivindicações politico-culturais, hoje, numa conjuntura sociopolítica nova, é no *rap* que tais reivindicações acontecem.

Repare-se que os grupos *rappers* da Praia, por efeito da luta pelo reconhecimento e afirmação social e territorial, encenam no espaço social uma violenta rivalidade. Não só os grupos *thugs* se apropriam do *rap* enquanto veículo de comunicação e de vanglória, como os *rappers* buscam certa legitimidade e proteção nos grupos *thugs*.

Apesar de se ter tornado comum em Cabo Verde designar os jovens associados a comportamentos delinquentes de *thugs*, tal associação é exagerada, acabando por estigmatizar e criminalizar alguns *rappers* que se apropriam do termo pela carga semântica de rebeldia, sem serem, no entanto, agentes da violência.

É de realçar que a expressão *thug*, anteriormente *yo* ou *boss*, designa, antes de mais, um estilo de vida e/ou uma cultura urbana juvenil transcultural que foi apropriada e localizada de mesmo modo por grupos juvenis associados a comportamentos delinquentes, imitando o imaginário *hustler* norte-americano que lhes foi dado a conhecer via televisão ou em convívio com os deportados dos EUA.

Nota-se que numa era de reglobalização do mundo (Toffler 2007), o pan-africanismo aparece no contexto cabo-verdiano associado ao *rap* como um instrumento de consciencialização e de alavanca para o surgimento do tal “homem novo” (Barros e Lima 2012), conhecedor da história do seu povo e do seu inimigo. É nesse sentido que os discursos de Cabral são

**34** Contadores de estórias originários da África Ocidental. Considerados sábios da comunidade que através de suas narrativas passam de geração a geração as tradições dos seus povos.

reapropriados e aparecem nas letras referências a outros heróis africanos e figuras de luta anti-sistema racial norte-americano.

Para finalizar convém salientar que se inicialmente o *rap* foi apropriado por uma certa elite e/ou jovens de classe média, com o passar do tempo ganha consistência e importância, tornando-se na principal arma de resistência contra um sistema político-social considerado corrupto e violento. É notória a influência do movimento *hip-hop* consciente, de cariz pan-africanista e da associação *hip-hop* nessa tomada de consciência. Não é demais lembrar o papel importante do ativista cultural Dudu Rodrigues e a associação Djuntarti nesse processo, principalmente, na organização entre 2009 e 2010 do festival *hip-hop Konsienti*<sup>35</sup> que não só deu visibilidade a essa cultura, como impulsionou o surgimento de novos grupos.

Constata-se que, nestes últimos anos, na Praia em particular e em Cabo Verde no geral, o *rap* tem tido um forte impacto na camada juvenil e tem influenciado alguns jovens em marginalização/marginalizados a reconquistar a sua condição de atores engajados e cidadãos numa sociedade excessivamente partidarizada<sup>36</sup> e anestesiada.

<sup>35</sup> Evento apoiado pelo Centro Cultural Francês da Praia, visto ter concedido o espaço dos espectáculos, contando com a participação de vários *rappers* praiense, cujo critério de selecção seria não usar palavras obscenas ou de reprodução da violência nas suas letras. Durante a segunda metade do ano de 2009 e início de 2010, foram organizadas oito edições desse festival, sendo que em cada uma das edições, os participantes eram desafiados a apresentar uma música que enquadrasse num tema imposto pela organização (por exemplo, sobre a prevenção das doenças sexualmente transmissíveis ou da violência contra as mulheres).

<sup>36</sup> Évora (2012) considera que em Cabo Verde a democracia real é ainda apenas uma possibilidade, considerando o regime político cabo-verdiano na pós-abertura democrática como o regime de “Dois Partidos Únicos”, resultante da instalação de uma alternância entre o que o autor chama de “Partido Único do MPD”, que governou as ilhas durante uma década sob protecção de uma maioria absoluta e outra qualificada (de 1991 a 2001) e o “Partido único do PAICV” que governa o país desde 2001 protegido por três maiorias absolutas (conseguido em 2001, 2006 e 2011).

## BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah. 2007. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Barros, Miguel, e Redy Wilson Lima. 2012. “Rap crioulo(u): o pan-africanismo de Cabral na música de intervenção juvenil na Guiné-Bissau e em Cabo-Verde”. *REALIS — Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais* 2:2: 89-117.
- Bordonaro, Lorenzo, e Redy Wilson Lima. 2011. “A gestão das crianças em situação de rua e o surgimento do ‘estado serviço social’ em Cabo Verde”. In *Crianças dos países de língua portuguesa: histórias, culturas e direitos*, organizado por Verônica Müller, 107-138. Maringá: Eduem.
- Bordonaro, Lorenzo. 2010. “Semântica da violência juvenil e repressão policial em Cabo Verde”. *Revista Direito e Cidadania* 30: 169-190.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *O poder simbólico*. Miraflores: Difel.
- Estêvão, João. 2011. “A economia cabo-verdiana desde a independência: uma transição lenta”. In *Cabo Verde da independência a hoje — Estudos Pós-Coloniais*, organizado por Luca Bussotti e Severino Ngoenha, 69-89. Udine: Aviani & Aviani.
- Évora, Silvino Lopes. 2012. *Políticas de comunicação e liberdade e imprensa. Para compreender o jornalismo e a democracia em Cabo Verde*. Praia: Editura.
- Fernandes, Gabriel. 2006. *Em busca da Nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo*. Florianópolis: UFSC.
- Fortes, Conceição Maria. 2011. *Estudo diagnóstico sobre a juventude, inovação e inserção sócio-económica*. Praia: MJEDRH.
- Gonçalves, Carlos. 2006. *Kab verd band*. Praia: IAHN.
- Habermas, Jürgen. 1984. *Mudança estrutural e esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Innerarity, Daniel. 2010. *O novo espaço público*. Lisboa: Editorial Teorema.
- Instituto Nacional de Estatística. 2011. *Apresentação IV Recenseamento Geral da População e Habitação 2010*. Praia: INE.
- Instituto Nacional de Estatística. 2002. *Perfil de pobreza em Cabo Verde: inquérito às despesas e receitas familiares — 2001/2002*. Praia: INE.
- Jovchelovitch, Sandra. 2000. *Representações sociais e esfera pública: a construção simbólica dos espaços públicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Lima, Redy Wilson. 2010. “Thugs: vítimas e/ou agentes da violência?”. *Revista Direito e Cidadania* 30: 191-220.
- Lima, Redy Wilson. 2011. “Tribos urbanas da Praia: os casos dos thugs e dos rappers”. In *In Progress: 1º Seminário sobre Ciências Sociais e desenvolvimento em África*, coordenado por Iolanda Évora e Sónia Frias, 43-50. Lisboa: CESA. Disponível em: [https://issuu.com/cesa\\_iseq/docs/ebookinprogress2011\\_cesa](https://issuu.com/cesa_iseq/docs/ebookinprogress2011_cesa)
- Lima, Redy Wilson. 2012. “Bairros desafiados e delinquência juvenil: o caso do bairro da Achada Grande Trás”. In *Estudos em Comemoração do Quinto Aniversário do Instituto Superior de Ciências Jurídicas e Sociais*, organizado por Mário Silva et al., vol. II, 123-51. Praia: ISCJS.
- Martins, Rui Cunha. 2008. *O método da fronteira*. Coimbra: Almedina.
- Ministério das Finanças e do Planeamento. 2008. *Documento de estratégia de crescimento e de redução da pobreza*. Praia: Direcção Geral de Planeamento.
- Pureza, José Manuel. 2012. “Introdução. A ‘juventude como ameaça’ e a ‘juventude como desafio’: dilemas da segurança humana”. In *Jovens e trajetórias de violências: os casos de Bissau e da Praia*, Organizado por José Manuel Pureza, Sílvia Roque e Kátia Cardoso, 9-16. Coimbra: Almedina/CES.
- Simões, José Alberto. 2010. *Entre a rua e a internet: um estudo sobre o hip hop português*. Lisboa: ICS.

---

# POVOAMENTO E DESENVOLVIMENTO EDUCATIVO EM SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE (1954-1974)

---

SÓNIA DOS REIS MAGALHÃES\*

## Introdução

**A**s iniciativas dos colonizadores portugueses tendentes à educação e ensino em África começaram tarde<sup>1</sup>; o ensino oficial começou a ser implementado em grande parte das colónias portuguesas em África a partir de 1850, em consequência direta da reforma de 1845 de Passos Manuel. Segundo Marroni (2008), referindo Belchior (1965, 5-6), a “evolução política do ensino em África”, começa com a extinção das ordens religiosas (1834) em que o “Estado confia à Igreja toda a responsabilidade no que toca aos problemas do ensino e da educação” sendo os educadores “todos ou quase todos sacerdotes e o espírito que anima superiormente toda a obra educativa é o espírito católico”.

O sistema era marcado por uma educação de dominação, alienação e cristianização. Foi com base nestes fundamentos que o governo português começou a regulamentar o ensino e criou escolas públicas nas colónias. O governo colonial estabeleceu a estrutura do ensino seguindo o modelo de organização de ensino ministrado pelas entidades religiosas.

\* CHAM, FCSH, Universidade Nova de Lisboa, Portugal. *E-mail*: [sonimagalhaes@hotmail.com](mailto:sonimagalhaes@hotmail.com).

<sup>1</sup> A primeira regulamentação do ensino nas colónias portuguesas surgiu durante o período da monarquia em 2 de abril de 1845, e no dia 14 de agosto do mesmo ano surgiu o regulamento que procurava diferenciar o ensino nas colónias e nas metrópoles (Marcelino 2013, 56; Uaciquete 2010, 11).



A evolução da forma e do conteúdo do ensino ministrado em São Tomé e Príncipe não foi muito evidente até ao século XX.

O nosso contributo resultará na sistematização e leituras de dados estatísticos coloniais que achámos possíveis partindo das unidades de contexto histórico-educativo localizadas no *Boletim da Agência Geral das Colónias*, no *Boletim Geral das Colónias*, no *Relatório de Execução do Plano de Fomento* e no *Anuário Estatístico do Ultramar*. Porém, um enquadramento do contexto histórico e estrutural de São Tomé e Príncipe é fundamental para compreendermos a conjuntura da evolução da educação no período colonial.

### **Enquadramento Histórico e Estrutural de São Tomé e Príncipe**

A República Democrática de São Tomé e Príncipe é um país africano formado por duas ilhas de origem vulcânica localizada na Costa Ocidental Africana — Baía de Biafra, no Golfo da Guiné, com uma área de 1001 km<sup>2</sup>, e ainda por numerosos ilhéus dos quais se destaca o ilhéu das Rolas (o ponto mais meridional do país e local onde passa o Equador), o ilhéu das Cabras, o das Sete Pedras e, nas proximidades do Príncipe, o ilhéu Bom Bom, o Boné de Jockey, a Pedra da Galé, as Tinhosas e os Mosteiros.

A ilha de São Tomé está dividida em 6 distritos: Água Grande, Mé Zochi, Cantagalo, Caué, Lobata e Lembá, onde se situa a capital do país, a cidade com o mesmo nome.

A Ilha do Príncipe, situada a 150 km a nordeste de São Tomé, tem uma dimensão de 139 km<sup>2</sup>. O quadro físico de São Tomé e Príncipe caracteriza-se pelo território insular de reduzida extensão (964 km<sup>2</sup>), orografia muito acidentada, clima equatorial com pluviosidade abundante e variações de temperatura em função da altitude, subsolo vulcânico com escassas possibilidades conhecidas, rede hidrográfica de características torrenciais, constituída por pequenos cursos de água, grande variedade de solos agrícolas.

A data do descobrimento continua polémica. A versão tradicional é a de que teria sido descoberta a 21 de Dezembro de 1471 a Ilha de S. Tomé e



em 17 Janeiro de 1472 a do Príncipe pelos navegadores João de Santarém e Pedro Escobar, o que não é suportado por nenhuma base documental. Todavia, Menezes (2012, 134) com suporte em (Neves 1989) considera que “é facto consensual que as ilhas de São Tomé e do Príncipe terão sido descobertas, respectivamente, a 27 de Dezembro de 1470 e 17 de Janeiro de 1471, dias dedicados a São Tomé e Santo Antão, este último, o primitivo nome da ilha do Príncipe, posteriormente mudado em homenagem ao Príncipe D. João”.

Tomando como certo que as descobertas das ilhas de São Tomé e do Príncipe sejam datadas de 1470 e 1471, Mantero (1954, 16) refere que “somente em 1493 – 22 anos mais tarde – teve início o seu povoamento, isso devido a notícias espalhadas sobre o carácter inóspito e agressivo do clima no arquipélago” (Menezes 2012, 134).

Entretanto, Seibert (2004, 44) apresenta-nos aquilo que considera ser a versão popular sobre o achamento de São Tomé; segundo o autor, ainda hoje há uma discussão a respeito dos angolares que, segundo a tradição oral e alguns autores atuais, já estariam na ilha no momento da chegada dos europeus. A hipótese mais antiga defende que os angolares eram descendentes daqueles que sobreviveram ao naufrágio de um navio vindo de Angola, em meados do século XVI. A segunda hipótese é de que os angolares são habitantes originais da ilha –argumento utilizado pelos nacionalistas santomenses na luta pela independência – e a última e mais recente hipótese caracteriza os angolares como escravos fugidos durante os séculos XVI e XVII. De uma forma ou de outra, estes se integraram significativamente na sociedade e na estrutura comercial de São Tomé durante o século XVIII.

Luís de Albuquerque, baseando-se em informações de Silva Marques (*Descobrimientos Portugueses*, 1944, Vol. III), afirma que a colonização de São Tomé se iniciou em 1486, com João de Paiva e os seus colonos, em grande parte judeus. Só em 1493, ano em que é nomeado Álvaro de Caminha para capitão-donatário e se dá a sua fixação na ilha, se inicia o efetivo processo de colonização, com a instalação de um número significativo de povoadores, incluindo os chamados “moços judeus”, crianças e jovens tirados pela



força às famílias acolhidas em Portugal, depois da expulsão dos judeus de Castela. Foi Álvaro de Caminha, como capitão donatário, que imprimiu grande intensidade à exploração agrícola da fertilíssima ilha<sup>2</sup>.

Os colonos iniciais vieram, em 1494, como incentivo à plantação de cana-de-açúcar, que se expandiu até ao século XVI. E o interesse da Coroa portuguesa por São Tomé vai-se tornando cada vez mais evidente também através da legislação saída das mãos do rei, concedendo privilégios a quem se dispusesse a demandar a ilha e aí se fixar. Começa por ser disso claro exemplo a “Carta de privilégio para os moradores de São Tomé poderem resgatar escravos e quaisquer outras mercadorias”, assinada em 16 de Dezembro de 1485 por D. João II que refere a determinado ponto:

... lhe outorgamos que eles (...) possam resgatar e resgatem escravos e quaisquer outras mercadorias que haver puderem nos cinco rios dos Escravos, que são além da fortaleza de São Jorge da Mina, reservando ouro, pedraria e especiaria e gatos-de-algália<sup>3</sup>, que não poderão resgatar senão para nós (Albuquerque 1989, 45).

Mas houve desde logo dificuldade de povoamento da ilha, o clima ali era demasiado húmido e de calor extremo, foco de um conjunto de assustadoras doenças fatais, e a sobrevivência era não apenas improvável, como o paradigma de uma condenação à morte<sup>4</sup>.

Assim, para conseguir o seu efetivo povoamento, o Estado, socorrendo-se dos condenados à pena capital a quem, por “piedosa” medida, se

<sup>2</sup> A Ilha de São Tomé nos Séculos XV e XVI. Navegação de Lisboa à Ilha de S.Tomé, escrita por um piloto português. Documentos vários referentes à Ilha de São Tomé (séc. XV).

<sup>3</sup> Gato-de-algália é um mamífero carnívoro, da família dos viverrídeos, com cerca de 90 centímetros de comprimento e com umas glândulas anais que produzem uma secreção acre e oleosa, conhecida por almíscar, utilizada na produção de perfumes. *Dicionário da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico* [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2015. Disponível na Internet: <http://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/gato-de-algalia>. Consultado em 08/11/2015.

<sup>4</sup> Francisco Tenreiro (1961) afirma “numa ilha deserta, onde só a cobra preta (*Naja melanoleuca melanoleuca*) se poderia contar entre os animais perigosos das suas florestas, o inimigo que o colono temia, acima de tudo, era o clima.

comutava a pena, transformou-a em destino de degredo e viam-se obrigados a seguir para São Tomé.

Houve também aqueles que foram para São Tomé de sua livre vontade, como os comerciantes castelhanos, franceses e genoveses, que também eram atraídos pelas “boas condições de instalação que a Coroa portuguesa oferecia — terra farta e barata”.

Havia ainda, naturalmente, o caso daqueles a quem estavam destinados altos cargos administrativos e alguns dos seus familiares. Em 1493, com Álvaro Caminha, o terceiro donatário, vai entretanto um número já significativo de pessoas livres, dentre eles as primeiras mulheres europeias e 2000 meninos judeus, cujos pais vieram para Portugal, expulsos de Espanha pelos reis católicos. Era objectivo da Coroa afastá-los das más influências dos seus progenitores, em primeiro lugar que fossem convertidos ao cristianismo, em segundo, e, finalmente, que ajudassem ao povoamento (Caldeira 1999, 39).

Em 1506, conforme refere Seibert (2004), reportando-se ao manuscrito de Valentim Fernandes, a população de São Tomé distribuía-se da seguinte forma: 600 descendentes de judeus castelhanos; 1000 moradores em toda a ilha (200 dos quais na povoação principal) na maioria degredados, sem esclarecer se os descendentes de judeus se encontram entre eles; 2000 escravos fixos; 5000 a 6000 em trânsito (escravos para resgate).

Segundo Cardoso (2007, 276), no século XV-XVI, época da chamada I colonização, o povoamento foi assegurado por dois grupos bem distintos: o dos “europeus”, heterogéneo, constituído por portugueses (século XV) e no século seguinte também por castelhanos, franceses e genoveses, interessados na “formação de uma sociedade nova” e o grupo dos “africanos”, também heterogéneo, formado por escravos trazidos pelos europeus da costa do Benim, Guiné, Gabão e Congo e por africanos livres.

Entretanto, também havia grupos de africanos que eram compostos por homens livres, forros e escravos (domésticos e das plantações). Entre os escravos havia também aqueles que estavam ali de passagem, aguardando para serem reembarcados para São Jorge da Mina, para Portugal e mais tarde para as Américas. Os africanos livres eram do litoral do continente e foram

atraídos para a ilha, no intuito de criarem uma rede indispensável para o desenvolvimento de São Tomé e das atividades em África. Tornaram-se elementos importantes intermediando as relações, em especial no início da colonização, no qual a principal atividade consistia no comércio com a costa.

Na perspectiva de Tenreiro (1956, 7), os aspectos que presidiram ao povoamento de São Tomé e Príncipe podem ser sintetizados nos pontos seguintes: (I) Plano de colonização que visava o povoamento e fixação o mais rápido possível de moradores [europeus] nas ilhas a que logo se seguiu a introdução de escravos negros; (II) tolerância rácica que se traduziu num processo acelerado de mestiçagem; (III) oscilação económica entre a tendência para um mercantilismo baseado em culturas rendosas e a de desenvolvimento de uma agricultura de subsistência à escala portuguesa; (IV) transplantação para os trópicos de sistemas de trabalhar a terra e de arranjar os campos segundo os padrões portugueses; (V) tentativa subsequente de introdução de plantas alimentares do Mediterrâneo; e (VI) introdução de plantas oriundas de outras regiões do globo que permitiram o desenvolvimento de populações numerosas [...]. Destaca também o papel fundamental que a religião católica desempenha, neste complexo processo de povoamento, os negros são obrigados a aceitar o catolicismo e através do contacto permanente e diversificado de gentes vindas de várias partes do mundo criam em São Tomé e Príncipe aquilo que o autor classificou de “um linguajar, fluente e rico, que perdura até aos nossos dias – fenómenos complexos de ‘aculturação’ que no primeiro caso traduzem uma aceitação e no segundo caso como que um tipo especial de ‘sincretismo’”. Nesta nova situação irá o africano estimular ou mesmo fomentar a policultura por oposição à tendência da monocultura do açúcar e algodão; serão eles os iniciadores nas ilhas, daquelas poucas culturas de plantas africanas: o inhame, feijão congo e a mancara (Tenreiro 1956, 10).

O principal centro urbano da ilha de São Tomé<sup>5</sup>, a povoação com o mesmo nome, foi elevado à categoria de cidade em 1525 e foi sempre

<sup>5</sup> A cidade de São Tomé foi por várias vezes objecto de ataques de corsários e de outras forças estrangeiras. Foi violentamente atacada por franceses em 1567 e 1709. Em 1599 uma grande

capital do arquipélago e residência dos governadores, com exceção do período entre 1753 e 1852, em que a capital foi transferida para Santo António, na ilha do Príncipe.

A diocese de São Tomé foi criada em 3 de Novembro de 1534, pela bula *Aequum reputamus*, do papa Paulo III, ficando na dependência da do Funchal, da qual tinha sido desanexada. A área da diocese abrangia, além das ilhas de São Tomé e do Príncipe, as de Ano Bom, Fernando Pó e Santa Helena, assim como a costa do continente africano desde o Cabo das Palmas até ao Cabo das Agulhas (Caldeira 1999, 34).

Entretanto, a colonização e o povoamento de São Tomé e Príncipe ficaram marcados por quatro momentos distintos que influenciaram a construção da sua estrutura social.

### a) O ciclo da cana de açúcar

No processo de colonização e povoamento da ilha de São Tomé, a Coroa portuguesa traçou um projeto económico assente em dois tipos de exploração: o investimento numa agricultura intensiva de alto rendimento, consubstanciada na cana-de-açúcar<sup>6</sup> e numa plataforma de revenda da numerosa mão-de-obra adquirida nos mercados vizinhos da costa ocidental africana. A Coroa desde cedo incentivou os moradores de São Tomé a cultivarem a cana-de-açúcar na sequência do sucesso obtido na ilha da Madeira.

Segundo Pinheiro (2012, 28), o documento mais antigo, de que temos conhecimento, a referir o açúcar na ilha de São Tomé, é a carta, atrás referida, de 16 de Dezembro de 1485. Segundo esta o açúcar poderia ser um dos produtos comerciados pelos moradores, o que implicava algum

armada holandesa conquista, saqueia e acaba por lançar fogo à cidade e, entre Outubro de 1641 e Janeiro de 1649, os neerlandeses dominaram a capital e controlaram a maior parte da ilha, que só abandonaram, mediante o pagamento de resgate, depois de expulsos de Angola (Caldeira 1999).

<sup>6</sup> A cana-de-açúcar (*Saccharum Officinarum*, *Graminae*) é originária do sueste asiático, tendo os árabes sido responsáveis pela sua expansão no Mediterrâneo. Esta planta foi o recurso utilizado pelos portugueses para fomentar e incentivar o povoamento e a colonização dos arquipélagos atlânticos, nomeadamente na Madeira e em São Tomé e Príncipe. A cana sacarina acompanhou o avanço dos portugueses no Atlântico Sul, tendo a ilha da Madeira sido o campo de ensaio para o modelo da “civilização do açúcar” posteriormente implementado em São Tomé e no Brasil, (Pinheiro 2012, 27-46).

investimento na construção dos engenhos e na aquisição da mão-de-obra indispensável para o seu funcionamento. Este documento determina também o regime fiscal fixando o pagamento do quarto à Coroa e do dízimo à Ordem de Cristo. Para além do cultivo previa ainda a venda das canas, da qual pagariam o quarto. Por sua vez, a carta de 11 de Dezembro de 1493, para além de fixar a área de resgate e o preço de venda de algumas mercadorias, assegurava um mercado para o escoamento da produção açucareira. Por cada arroba de açúcar entregue ao feitor de São Jorge da Mina pagar-se-ia meio cruzado ou a sua justa valia e por cada escravo quatro mil réis.

Albuquerque, 1986, referindo um Piloto Animo Português, assinala, que foi da Sicília que os portugueses levaram a planta para a Madeira e daqui, segundo a hipótese mas plausível, a cana teria sido transportada para São Tomé, juntamente com “numerosos mestres”. Entretanto, o ator refere ainda que seria possível, tal como sugeriram Cortesão e Godinho, que os portugueses tivessem aproveitado as canas da Ilha do Fernando Pó<sup>7</sup>, onde a planta poderia ter sido introduzida pelos africanos.

A ilha de São Tomé dispunha de um conjunto de condições favoráveis ao sucesso da exploração da cana-de-açúcar. Terrenos baixos e extremamente férteis ao longo da costa, nomeadamente no nordeste na região compreendida entre Sant’Ana e a Ponta do Figo<sup>8</sup> (Pinheiro 2012, 29).

<sup>7</sup> (Ilha Bioko). Ilha da baía do Biafra (Golfo da Guiné), com uma área de mais de 2 000 km<sup>2</sup> de superfície, hoje designada por Bioko e fazendo parte integrante da Guiné Equatorial. Situada apenas a 18 milhas da costa, era, entre as ilhas do golfo da Guiné, a única habitada à data da chegada dos portugueses, que inicialmente lhe chamaram ilha Formosa. Segundo João de Barros, a ilha terá sido descoberta durante o contrato de Fernão Gomes (1469-1475) pelo navegador que acabou por dar-lhe o nome, Fernando Pó ou Fernão do Pó (Caldeira 2005).

<sup>8</sup> Humidade e pluviosidade elevadas, propícias ao rápido crescimento da planta. Abundante madeira, essencial para as fornalhas, para a construção dos engenhos e das caixas utilizadas para o transporte do açúcar, bem como numerosos cursos de água, importantes para a irrigação da planta ao longo das várias fases do seu crescimento e maturação e para acionar os engenhos. Boa localização geográfica com numerosas reentrâncias, baías e praias facilitadoras do escoamento da produção. Disponibilidade de numerosa mão-de-obra graças aos escravos adquiridos na costa fronteira. Este último factor foi essencial para o sucesso da monocultura da cana sacarina. O cultivo intensivo da cana e o fabrico do açúcar exigiam muita mão-de-obra para realizar as longas e pesadas tarefas que lhe estavam associadas, como o preparo e o amanho dos terrenos para o cultivo

O açúcar era produto muito procurado na Europa no século XVI. Para o cultivo de cana-de-açúcar não era necessária uma mão-de-obra qualificada, a produção era baseada no trabalho duro e exigia muita mão-de-obra, o que fez intensificar o tráfico de escravos. Assim, a cana-de-açúcar e escravos são duas “mercadorias” que durante séculos constituíram a força motriz da economia de São Tomé, sendo depois exportados para Brasil. Não há consenso sobre a produção máxima de açúcar, mas Lopez (1965) estima uma exportação de 2625 toneladas em 1578 (Meneses 2012, 166).

A partir de 1580, o ciclo da cana-de-açúcar começa a enfraquecer (Neves 1989, 18-19), considera que este declínio tem a ver com “a situação de instabilidade e de insegurança provocadas pelos sucessivos ataques dos “negros alevantados” e pela incapacidade das autoridades portuguesas em controlar o espaço santomense, agora ocupado pelos Africanos, o que contribuiu poderosamente para o abandono das ilhas pela maioria da população directamente ligada ao negócio do açúcar”.

Devido às exigências do sistema económico Europeu, a Coroa portuguesa se apercebeu de que era muito mais rentável a produção da cana-de-açúcar noutros pontos do globo, nomeadamente o Brasil<sup>9</sup>, e apostou no tráfico de escravos cujo destino principal era a América. Estava, assim, terminado nas ilhas o ciclo da cana-de-açúcar, produto que serviu de base, à semelhança das especiarias, à consolidação da economia.

### **b) O ciclo do tráfico de escravos**

O declínio do ciclo da cana-de-açúcar, no século XVII, fez com que os colonizadores apostassem fortemente no tráfico de escravos como outra forma

da cana, o acompanhamento do seu crescimento e da sua maturação, o corte da cana, o trabalho nos engenhos e posteriormente o embarque das caixas nos navios que o iriam transportar para os mercados europeus (Pinheiro 2012, 27-46).

<sup>9</sup> No século XVII a transferência da produção açucareira para a América, onde era conseguido um açúcar de melhor qualidade, em resultado de uma melhor secagem associada à menor humidade atmosférica, confinou o interesse das ilhas ao reabastecimento de navios e ao tráfico de escravos, que viria a durar oficialmente até 1888, ano da publicação do decreto áureo da sua extinção (Cardoso 2007, 279).

de expansão económica<sup>10</sup>, ou seja, embora já tivesse vindo a ser praticado para a América, desenvolveu-se e consolidou-se permitindo a realização de lucros importantes. Desde os primeiros tempos, São Tomé e Príncipe desempenhou uma função primordial, não só no quadro da Expansão Marítima Portuguesa, mas sobretudo no alargamento de fronteiras africanas para essa região peninsular e na modernidade, desde logo esboçada, através de formas particulares de associação entre brancos, negros e mulatos e dos sistemas económicos que aí foram sendo instalados. Ainda segundo Henriques (2000, 121), na época chamada de primeira colonização, o povoamento foi assegurado por dois grupos bem distintos: o dos “europeus”, heterogéneo, constituído por portugueses (século XV) e no século seguinte também por castelhanos, franceses e genoveses interessados na “formação de uma sociedade nova” e o grupo de “africanos”, também heterogéneo formado por escravos trazidos pelos europeus da costa do Benim, Guiné, Gabão e Congo, e por africanos livres<sup>11</sup>.

Entre os escravos contavam-se dois grupos distintos. Um destinava-se a assegurar o povoamento da ilha e seu repovoamento, dada a elevada taxa de mortalidade entre a população branca, e a disponibilizar a mão-de-obra para as explorações; eram os escravos de plantação e domésticos.

<sup>10</sup> A organização do trabalho escravo, em São Tomé, devia assegurar aos europeus o máximo lucro, até porque estes tinham que pagar à Coroa portuguesa uma dízima, imposto correspondente a 10% do que colhiam, sob pena de poderem vir a perder a concessão. Assim, para rentabilizar melhor a mão-de-obra e não ter custos com o escravo, aproveitavam alguma tradição da região do Rio Grande, na costa ocidental africana, onde os escravos serviam e ganhavam para o senhor seis dias da semana e no sétimo produziam a sua subsistência. Por outro lado, para conseguir a manutenção e crescimento da mão-de-obra escrava para o trabalho de plantação, mas também para o comércio negreiro, os europeus promoviam o “acasalamento dos escravos, favorecendo uma estabilidade fisiológica e psicológica que conduzia a uma maior rentabilidade no trabalho (Henrique 2000, citado por Cardoso 2007, 277).

<sup>11</sup> Albuquerque (1989), segundo a descrição do Piloto anónimo Português, refere que “ao lucrativo tráfico de negros feito por árabes veio-se juntar uma rede agora controlada pelos europeus” (...) “por volta de 1450 um certo Lançarote de Freitas, recebedor das alfândegas reais de Lagos funda uma companhia para o tráfico dos Negros que os mouros trazem do interior”. Tendo em conta o significativo desenvolvimento desse negócio, a Coroa portuguesa funda entre 1450 e 1486 dois entrepostos com a designação de “Casa dos Escravos” e “Casa da Guiné” que posteriormente passaram a ir “à fonte” sem intermediário.



O outro grupo era constituído pelos escravos-mercadoria que era traficada em São Jorge da Mina, com que São Tomé detinha, em 1519, o monopólio do tráfico de escravos; mais tarde este grupo passou a ter como destino as Américas. Segundo o Relatório do Desenvolvimento Humano de São Tomé e Príncipe de 1998, no século XVI já estavam empregados cerca de 2000 escravos na exploração de açúcar e entre 5000 e 6000 esperavam ordem de embarque para o “Novo Mundo”. Para o engenheiro Lains e Silva o número de habitantes fixos deveria rondar os 3500, mas o número de escravos para comercializar atingiria os 14000. Os valores apontados não são, por isso, muito exactos (Cardoso 2007, 276).

Entretanto, na segunda metade do século XIX, começa o declínio do negócio do tráfico de escravos. A Revolução Industrial e a consequente abolição da escravatura na América vêm marcar esta viragem e traz novos desafios.

### c) O ciclo do café e do cacau

Em 1850, o Brasil, por pressão da Inglaterra, aprovou uma Lei que determinava o fim do tráfico de escravos. Esta situação abalou o negócio de tráfico de escravos e fez ressurgir no século XIX o interesse dos portugueses pelas ilhas de São Tomé e Príncipe com o estímulo à agricultura e em particular a plantação de culturas de cacau e café que passaram assim a ser um novo motor da economia das ilhas.

A administração do arquipélago foi reorganizada, foram assim criadas as Roças, grandes latifúndios que se dedicavam à produção principalmente de café e cacau. As terras foram redistribuídas e pertenciam aos grandes senhores, que normalmente viviam na metrópole e delegavam a administração em funcionários portugueses.

Entretanto, o retorno à economia de plantação enfrentava uma crise de mão-de-obra, motivada pela abolição da escravatura e pelas “revoltas dos Angolares”<sup>12</sup> e pela recusa dos forros “nativos” a trabalhar para os

<sup>12</sup> O major Brunachy que foi Governador da Província durante os anos de 1862 a 1867 escrevia no seu relatório que “durante o tempo que eu governei a Província de São Tomé e Príncipe houve



colonos. Em 1908, São Tomé e Príncipe tornou-se no maior produtor mundial de cacau, que ainda é a cultura mais importante do país.

#### **d) O ciclo dos trabalhadores “contratados”**

Com a abolição oficial da escravatura, e a recusa do trabalho nas roças, a mão-de-obra das roças passou a basear-se na importação de contratados, inicialmente oriundos de Angola, Guiné-Bissau e Moçambique e, a partir de 1940, também de Cabo Verde. No geral, o “natural” recusava-se a cultivar a terra por conta de outrém e proclamava-se que os negros de São Tomé não trabalhavam<sup>13</sup>.

Segundo Cardoso (2007, 278), nos finais do século XIX formavam o grupo social mais numeroso, mas desequilibrado em termos de género, dado que era constituído essencialmente por homens, excepção para os cabo-verdianos, em que a proporção entre os sexos era equilibrada, por terem aceite emigrar em consequência das fomes que assolavam a terra natal. A autora acrescenta ainda que a situação salarial destes serviços era difícil. Além de receberem apenas uma parcela do seu exíguo salário durante os primeiros seis meses de aprendizagem, no restante tempo de contrato era-lhes entregue apenas 50%, sendo a outra parcela depositada em conta bancária e entregue no momento do repatriamento ou no fim do contrato, caso prescindissem do repatriamento.

rebeliões dos pretos contra os feitores e senhores. Já antes da minha administração já houve, e depois della continuou a haver-las. Que admira tal acontecimento, se a causa única d`ella reside na maneira brutal pela qual os senhores tratavam os escravos. É por isso que se deram as últimas cenas na ilhas de S.Tomé e que se continuarão a dar, enquanto a parte dos senhores não houver um vislumbre de caridade, o mesmo de bom senso, que lhes indique ser errado, o caminho que até agora tem trilhado” (Aguiar 1989, 441- 450, citado por Amado 2002, 61).

**13** Um artigo publicado em “A Mocidade Africana em 1931”, questiona a proclamação de que os negros de São Tomé não trabalham. Segundo o mesmo artigo “eis uma calunia que é necessário gritar a todo mundo para roubar o crédito às palavras do negro de S. Tomé que tão bem lhes conhece os podres. Eis a maior infâmia, a maior ingratidão que o sol aquece”! Os negros de S. Tomé trabalha e quer trabalhar, mas é preciso que seja um trabalho honesto e remunerado. Não quer trabalhar “de borla” e muito menos em condições vexatórias em que o fazem os seus irmãos de Angola e Moçambique (Santos 2000, 943).

Este processo de importação de contratados foi suportado pelo Decreto de 17 de Junho de 1909<sup>14</sup> e tinha como objectivo regular a emigração das províncias ultramarinas para São Tomé e Príncipe.

Em 1951 o território adquiriu o estatuto de Província Ultramarina portuguesa, sendo feito um esforço de desenvolvimento na agricultura, vias de comunicação e educação.

Em Agosto de 1957, constatava-se a existência de 16 598 trabalhadores contratados, estando incluídos já neste número 2231 tongas. Pode, *grosso modo*, dizer-se que existiam mais de 10 000 serviçais cabo-verdianos e cerca de 8000 entre angolanos e moçambicanos (trata-se da viragem mais sentida pela estrutura do mosaico humano do arquipélago; por força dos dispositivos adoptados em Angola e Moçambique a mão-de-obra é recrutada em cada vez mais elevado número no arquipélago de Cabo Verde) (Santos 2000, 1147).

Os dois últimos séculos da presença colonial portuguesa em São Tomé e Príncipe foram dominados pelo ciclo de café e cacau à custa de uma mão-de-obra proveniente de outras antigas colónias portuguesas, com os estatutos de serviçais e contratados<sup>15</sup>, mas que não passava de uma forma de escravização disfarçada. Formalmente os trabalhadores não eram escravos, uma vez que iam “livremente” trabalhar para São Tomé com um contrato.

Como refere Santos (1979), este “contrato” de trabalho permitia aplicar aos trabalhadores a designação de serviçais (eufemismo que designava os “novos escravos”), cuja proveniência era fundamentalmente de Angola, de Cabo Verde e de Moçambique. Galvão, citado por Rodrigues (1997, 97),

<sup>14</sup> No Capitulo I, artº. I do Decreto, é permitida a emigração de indígenas contratados de um ou outro sexo das províncias de Angola, Guiné, Moçambique, Cabo Verde e Índia, para serviços domésticos, industriais e agrícolas na província de São Tomé e Príncipe. (Ministério dos Negócios da Marinha e Ultramar 1909, 7).

<sup>15</sup> À sombra desses mesmos contratos fazem-se as maiores tropelias, porém se um negro contratado, a quem o patrão maltrata, apresentar as sua queixas na Curadoria Geral dos Serviçais e Colonos não é o caso virgem que ele seja recambiado para o mesmo patrão “bom e humanitário”, depois de na própria Curadoria, muitas vezes, lhes reaquererem as costas! Esta é a conta em que é levada a reclamação do negro queixoso (Santos 2000, 943).

postula que “em certo sentido, a situação é mais grave do que a criada pela simples escravatura. Como escravo, o indígena era comprado como era comprado como uma simples cabeça de gado e representava para o seu proprietário um certo investimento de capital: por isso, cuidava de o manter de boa saúde, forte e ágil, de igual modo de um cavalo ou de um touro”. Na prática a escravatura continuava na ilha depois da abolição da escravatura. As práticas eram as mesmas, os trabalhadores ditos “contratados” trabalhavam com um horário rigoroso, do nascer ao pôr-do-sol, com filas de contagem no início e no fim do expediente (Amado 2002, 61).

No dia 3 de fevereiro de 1953, na localidade de Batepá, sita na vila de Trindade registou-se o Massacre de Batepá; o motivo aparente deste massacre passou por uma revolta de Forros<sup>16</sup> que se recusavam a trabalhar nas roças ou na construção da cidade como contratados.

### Evolução da População de São Tomé e Príncipe (1940-970)

Ano	Total	Homens	Mulheres
1940	60 490	37 593	22 897
1950	60 159	36 054	24 105
1960	64 263	35 687	28 576
1970	73 631	37 017	36 614

Fonte: *Anuário Estatístico do Ultramar/ I-IV*; Direção Geral Estatística STP; RGPH — INE-STP

Tendo em conta o contexto da colonização pode-se afirmar que existe um elo de ligação entre os diversos ciclos do desenvolvimento económico das ilhas e o seu povoamento.

No início do século XX, a população do arquipélago era de mais de 40 mil habitantes, de entre os quais alguns milhares eram europeus.

<sup>16</sup> Os forros, apesar de serem africanos no seu aspecto físico, mantiveram uma atitude de superioridade para com os outros africanos devido à sua cultura e concentraram-se num povoamento nuclear no sul de São Tomé. Geralmente os grupos eram endógenos, porém os homens forros, que são polígamos, se acostumaram a relacionar-se também com as serviçais e tongas. A própria elite forra também praticou a endogamia, mas apesar das suas diferenças sociais, os forros mantiveram um alto grau de uniformidade cultural (Seibert 1996, 15).

Conforme se apresenta no quadro abaixo, em 1940 o efetivo populacional era de 60 490 habitantes, ou seja, menos de um terço da população atual, registando-se um crescimento contínuo, excepto no período de 1940 a 1950 em que se verificou um ligeiro decréscimo da população total como consequência da crise que afectou as plantações, o que se repercutiu numa redução gradual da população flutuante (europeus e trabalhadores servís). A partir de 1950, segue-se o período de retoma do crescimento da população em consequência da redução da taxa de mortalidade, especificamente a infantil e juvenil, e da persistência de elevadas taxas de natalidade e fecundidade. Os estudos estatísticos efectuados por volta dos anos 70, demonstram a evolução da população para um valor de 73 631 mil habitantes e regista-se uma brusca diminuição da população “não nativa”<sup>17</sup>.

Cardoso (2007, 279) apresenta o que foi a estrutura social que permaneceu em São Tomé e Príncipe até à independência e que se pode sintetizar da forma seguinte:

- europeus proprietários das roças, primeiro da cana de açúcar (séculos XVI e XVII) e depois, desde o século XVIII, de café e cacau, para além de traficantes de escravos que se dedicaram a esse comércio durante a I colonização e até à sua extinção legal;
- africanos livres, comerciantes, com direitos muitos semelhantes aos europeus;
- mestiços, filhos de antigos europeus e de escravas negras e livres desde o nascimento;

<sup>17</sup> Para diferenciar a população segundo a sua origem atribuiu-se a designação de “nativa”, (constituída pelos forros ou filhos da terra na ilha de São Tomé, os angolares e os naturais da ilha de Príncipe ou “Lunguiês”), e “não nativa”, neste caso, referindo-se à população trabalhadora estrangeira de 15 anos e mais, constituída essencialmente por europeus, angolanos, moçambicanos e cabo-verdianos, tendo estes últimos chegado à ilha a partir da década de 40 com contrato de trabalho. Estas designações não têm relação directa com os termos “população civilizada” e “não civilizada”, pois estes para além da origem, ainda tinham em conta o estrato social e o nível de instrução. Por exemplo, da população “nativa” nem todos eram considerados civilizados, enquanto que todos os europeus eram civilizados, ver *Relatório de Execução do Plano Intercalar* de 1967, p. 18.

- forros descendentes de escravos libertos, proprietários de pequenas glebas, que mantinham uma certa aversão ao trabalho rural, fruto da sua própria ascendência e da repulsa em trabalhar ao lado dos serviçais, oriundos de fora da terra e, por isso, por eles considerados inferiores;
- angolares, provavelmente descendentes de escravos fugidos, mantinham-se nos povoamentos do sul da ilha;
- serviçais, trabalhadores contratados provenientes de diferentes regiões do continente africano, com maior peso de Cabo Verde, viviam nas sanzalas das roças;
- tongas, filhos de serviçais, nascidos no arquipélago, viviam também nas roças.

No global, a população das ilhas espelhava uma diversidade de origens, sendo constituída por chineses, forros, angolares e tongas europeus e outros. Os forros, maioritariamente no país, eram de origem luso-africana, os angolares descendentes de escravos angolanos e os tongas provêm dos trabalhadores contratados de Cabo Verde e Moçambique. Toda esta diversidade de origens na colonização e povoamento resultou numa enorme multiplicidade racial, cultural e linguística<sup>18</sup>, que ainda hoje se reflete na população.

<sup>18</sup> O contacto entre europeus e escravos motivou a génese de uma língua, primeiramente apenas um pidgin, que veio, entretanto, a servir a comunicação. A proximidade entre realidades linguísticas distintas constituiu, como refere Hagemeijer (2009, 5) um factor primordial para a criação de uma língua própria dotada de léxico português e de estruturas gramaticais próximas das línguas africanas. Posteriormente, terá ramificado em quatro outras línguas crioulas, o Santome, o Angolar, o Lung'le e o Fa d'Ambô, as três primeiras faladas ainda hoje no país. Apesar de terem uma origem comum — o proto-crioulo do Golfo da Guiné — estas línguas são independentes, conservando um grande número de semelhanças.

## 2. Conjuntura do Sistema Educativo Colonial em São Tomé e Príncipe

As atividades educativas na ilha de São Tomé e Príncipe no período colonial, de acordo com dados informativos das províncias Ultramarinas Portuguesas de 1968, tiveram início logo após a povoação das mesmas e estavam confiadas às instituições católicas, sendo orientadas para a preparação de clérigos autóctones. A partir de 1560 começaram a ser educados localmente padres autóctones, com o objectivo de colmatar a insuficiente presença de clero europeu nas principais instituições cristãs<sup>19</sup>.

Pontes (2006), referindo-se ao relatório do governador de São Tomé e Príncipe, Francisco Teixeira da Silva, em 1852, verificou que *já havia em funcionamento, na altura, 10 escolas no Concelho de S. Thomé, nas freguesias de Nossa Senhora da Graça, Conceição, Trindade, Magdalena, Sant`Ana, Neves, Guadalupe, Santa Cruz dos Angolares e uma na ilha do Príncipe*. Nestas escolas estavam matriculados um total de 595 alunos, sendo 310, de 6 a 12 anos; 188, de 12 a 15 anos; 97, de mais de 15 anos.

Quanto ao aproveitamento, registou-se um total de 125 Bons, 266 Sofríveis, 168 Maus, distribuídos por 12 brancos, 548 pretos, e 35 de cor. No mesmo mapa há referência explícita a 3 escolas do sexo feminino; 2 em S. Tomé e 1 na ilha do Príncipe, com um total de 44 matriculados, conforme a seguinte faixa etária: 33, de 6 a 12 anos; 11 de 12 a 15 anos; 0, de mais de 15 anos; com a classificação de 5 Óptimos, 12 Bons, 12 Sofríveis e 9 Maus (em S. Tomé); 0 Óptimos, 1 Bom, 3 Sofríveis e 2 Maus (no Príncipe); havia 4 brancas, 34 de cor e 6 pretas.

Verifica-se pela descrição dos resultados apresentados que interessava a descrição da raça em quantidade, mas não em qualidade. Por isso no grupo das boas alunas não se consegue saber se eram todas da raça branca ou da raça negra. Por outro lado, o insucesso era enorme, sendo que a maior parte dos alunos tinha a classificação de Sofrível e Mau.

<sup>19</sup> Houve um esboço de uma obra no domínio da instrução em 1684, por parte dos jesuítas, seguindo-se outra tentativa, dos frades de Santo Agostinho, de 1691 a 1738. Mas, de facto só os padres seculares se mantiveram tenazmente e sem descontinuidade, nessa atividade (Amado 2002, 113).

A Conferência de Berlim de 1876, sobre a Educação em África, contribuiu para o desenvolvimento do sector educativo em África, as suas recomendações obrigaram a que fosse estabelecido o ensino público no ultramar.

Em 1878, os missionários do Colégio das Missões de Cernache do Bonjardim estabeleceram-se em São Tomé e Príncipe fundando escolas primárias nas freguesias. Entretanto, a partir de 1927 também os congreganistas marianos se ocuparam do ensino primário.

Procurando cumprir as intenções do regime de tornar os nativos submissos, isolados, marginalizados, controlados e como mão-de-obra barata, João Belo, então Ministro da Marinha e do Ultramar, promulgou o decreto n. 12 336 de 13 de outubro de 1926<sup>20</sup>. Este decreto trouxe à luz o Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas da África e Timor, fazendo re-vigorar a intervenção das missões católicas e extinguindo, em simultâneo, as missões laicas, também designadas de civilizadoras.

Assim, a partir deste momento, o governo português começa a cooperar na educação dos nativos, ou seja, consagrou um capítulo às questões educativas, missão antes feita exclusivamente pela Igreja, com indivíduos laicos e padres seculares como educadores.

No artigo 29.º, da *Carta Orgânica da Colónia de São Tomé e Príncipe*, aprovada pelo Decreto-Lei n. 12.499-D, de 4 de Outubro de 1926, pode ler-se: é V. Ex.<sup>a</sup>, Sr. Governador o «protector nato dos indígenas da Colónia»!!!... e pelo artigo 26.º, alínea 2, do mesmo Diploma, compete a V. Ex.<sup>a</sup>, na referida qualidade: *Promover o melhoramento das condições materiais da vida dos indígenas*,

**20** O Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas em África e Timor, em 1926, do ministério de João Belo, pela proteção que dá às missões católicas (e, conseqüentemente, pela extinção das missões civilizadoras) e, posteriormente, em 1940, o Acordo Missionário, completado com o Estatuto Missionário, cujos artigos 66º a 74º confiavam às missões o «ensino destinado especialmente aos indígenas», ficando o Estado com a responsabilidade inalienável dos planos e programas. A educação dos indígenas visava a «aquisição de hábitos e aptidões de trabalho e a preparação de trabalhadores rurais e artifices», num ensino «nacionalista» e «prático» em língua portuguesa e ministrado por portugueses.



*o aperfeiçoamento das suas aptidões e faculdades naturais, a assistência pública moral e material e, de uma maneira geral, a sua instrução, educação e progresso.*

No final dos anos 30 do século XX a atividade educativa continuou a ser restritiva tanto a nível de frequência como em número de estabelecimentos. O ensino era destinado, particularmente, aos filhos dos europeus (colonos), a um número reduzido dos filhos da terra (mestiços) e aos indivíduos de estratos sociais identificados na sua maioria como forros (incluíam-se alguns filhos da ilha “Minu Díyê – Príncipe) cujos pais preenchiam os lugares da administração pública, o que proporcionou uma elevada taxa de analfabetismo entre a população “nativa” (Santos 2000, 910-920) .

Entretanto, como constata Madeira (2007, 203-4), a educação não constituía uma preocupação autónoma, antes estava ligada aos problemas da política indígena<sup>21</sup> e à «precedência jurídica da doutrina da assimilação liberal» que prevalece nos primeiros anos da República, tal como à estratégia de educação orientada para a formação de mão-de-obra, ligada a trabalhos de oficina e agrícolas a par com “experiências de administração colonial”, sobretudo em Moçambique e em Angola, procurando a integração de africanos num «aparelho de formação adaptado às circunstâncias coloniais» e de «regulamentação adaptada aos indígenas».

O objetivo implícito desta política “(...) era continuar a manter o ‘indígena’ separado, marginalizando para melhor o controlar e o utilizar como mão-de-obra barata, (...) mantendo o etnocentrismo lusitano para os quais

**21** O Acto Colonial de 1926, como confirmação do Estatuto do Indigenato, “os indivíduos da raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça”, as desigualdades que antes existiam passam a ter sustentação legal; coincide a representação da identidade nacional (raça portuguesa) com o esquema organizacional de uma cabeça (metrópole) e muitos membros (territórios ultramarinos). A ideologia de uma raça, levou à distinção (caricata) entre portugueses indígenas africanos e outros indígenas africanos, motivando anedotas, caricaturas, imagens e textos com estereótipos e a conceitos preconceituosos e racistas na caracterização (infantil; canibal; atrasado; inconstante; instintivo...). Contudo, o problema cultural, ao permitir uma visão diferente das raças e etnografias do império, contribuiu progressivamente para a destruição de mitos que associavam África a terra de selvagens e de deportados (Paulo 2001 citado por Marroni 2008, 25).



o povo não ocidental é irracional. A legislação de 17 de Maio de 1930, no seu art.1, define: “O ensino indígena tem por fim conduzir gradualmente o indígena da vida selvagem para a vida civilizada, formar-lhe a consciência de cidadão português e prepará-lo para a luta da vida, tornando-o mais útil à sociedade e a si próprio” (Goméz 1999, citado por Castiano & Ngoenha 2013, 29)<sup>22</sup>.

O ensino indígena foi dividido, na altura, em três tipos. O ensino primário rudimentar<sup>23</sup>, o primeiro tipo, era destinado a civilizar e nacionalizar os indígenas da Colónia, difundindo entre eles a língua e os costumes portugueses (art.º 70). Ele compreendia três classes ou séries e era dirigido às crianças dos sete aos doze anos de idade. O segundo era o ensino profissional — que tinha por fim “preparar os indígenas de um e outro sexo, maiores de 10 anos, para adquirirem honestamente os meios de manter a vida civilizada e contribuírem mais eficazmente para o progresso da Colónia” (art.º 16). Os rapazes aprendiam fundamentalmente os ofícios de seralheiro e ferreiro, de alfaiate, de sapateiro e de carpinteiro e marceneiro, enquanto as meninas frequentavam cursos de costura e economia doméstica (costura, culinária e copa). Finalmente, o ensino normal tinha como

**22** Os requisitos para deixar de ser indígena e passar a ser considerado por lei como “assimilado”, são fixados no art. 2. Segundo este artigo, o “assimilado” é o indígena que: 1- abandonou os usos e costumes pretos, 2- que fala, lê e escreve português, 3- é monógamo e 4- com profissão que garanta o seu sustento e dos que dele dependem. Para passar a ser considerado assimilado, o indígena devia apresentar documentos comprovativos, tais como um atestado passado pelo administrador (Perfeito), onde este confirma todos os requisitos formulados anteriormente, uma certidão de instrução primária de primeiro grau, uma certidão de casamento civil ou de compromisso futuro de monogamia. Mas também cabia ao Perfeito, passar ou ir em casa do candidato a assimilado para ver se possuía casas de banho (banheiros) em boas condições, e se o mesmo comia com talheres. Esta lei estabelece que o “mulato” de pai branco é considerado automaticamente um ‘assimilado’ (Castiano & Ngoenha 2013, 29).

**23** Sobre o ensino rudimentar, posteriormente designado de adaptação, diz ter suscitado movimentações diversas, incluindo inquéritos de organismos ligados às Nações Unidas. Destaca o que designa de «estímulo à função supletiva do ensino particular liceal» ou de encorajamento aos ensinos particular e doméstico posteriormente sujeito à realização de provas para controlo do aproveitamento obtido, garantia da continuidade dos estudos (admissão ao liceu, provas de primeiro e de segundo ciclo, universidades e escolas superiores, escolas de magistério primário e institutos industriais e comerciais) a par com o do aumento de oferta escolar ou, de «ocupação escolar do território».

objetivo, “habilitar professores indígenas para as escolas rudimentares.” Os brancos (“não indígenas”) portugueses e seus descendentes, gozavam de plenos direitos de cidadania; os “assimilados”, negros que sabiam ler e escrever em português, gozavam, ao menos teoricamente, dos mesmos direitos dos brancos; os negros (indígenas) não possuíam direitos de qualquer espécie face à lei portuguesa (Rocha 2006, 47).

As alterações sentidas na metrópole no domínio da educação com a implementação da ditadura salazarista, também se fizeram sentir nas colónias. Todo o ensino era dirigido de acordo com um padrão, não só colonial, mas ligado ao sistema do Estado Novo<sup>24</sup>, do Salazarismo. Tudo era definido conforme a metrópole, desde o início e o termo do ano lectivo, o calendário escolar, férias e exames<sup>25</sup>.

De acordo com os dados da Agência Geral do Ultramar (1960, 43-50), o ensino ministrado está regulamentado e, segundo o Decreto-Lei n.º 45 908, de 10 de Setembro de 1964, é o que se encontra em vigor na metrópole, embora adaptado ao condicionalismo local<sup>26</sup>.

Só no período de 1970 a 1974 o sistema educativo santomense começa a mostrar-se promissor. Estava em funcionamento uma gigantesca

**24** O Estado Novo é o nome do regime político autoritário, autocrata e corporativista de Estado que vigorou em Portugal durante 41 anos sem interrupção, desde a aprovação da Constituição de 1933 até ao seu derrube pela Revolução de 25 de Abril de 1974.

**25** O Decreto-lei 41 169, de 29 de Junho de 1957 cria a Direcção-Geral do Ensino, compreendendo duas repartições. A primeira repartição foi incumbida de superintender ao ensino ministrado no Ultramar, com excepção do confiado às missões católicas, de coordenar com o Ministério da Educação Nacional e com o Comissariado Nacional da Mocidade Portuguesa os assuntos respeitantes ao ensino público nacional e à educação da juventude escolar, de orientar e fomentar o movimento de alunos entre a metrópole e o Ultramar e atender à situação dos estudantes do Ultramar na metrópole. A segunda repartição ocupava-se do ensino confiado às missões católicas e dos assuntos referentes a interesses espirituais e morais.

**26** O Estatuto Político – Administrativo da Província de São Tomé e Príncipe, de 1963, criou a Repartição Provincial dos Serviços de Educação, que ficou agregada à Repartição de Administração Civil, tendo sido definitivamente separada desta pelo Decreto n.º. 46320, de 30 de Abril de 1965. Como órgãos consultivos, funcionavam o Conselho Provincial de Educação Física para as actividades gimnodesportivas. Eram os comissariados provinciais da Mocidade Portuguesa que dirigiam e orientavam todas as actividades de educação física, desportiva e morais dos estudantes (Amado 2002, 113).

infraestrutura que se designou de Escola Técnica de Silva Cunha<sup>27</sup>. Estava devidamente apetrechada em equipamentos didáticos e pedagógicos, visando uma educação de nível bastante elevado. No lote de todos os apetrechos incluía-se um laboratório para as disciplinas de Ciências Físico-Químicas e Geografia; um ginásio tipo anfiteatro, salas equipadas com materiais técnicos para Educação Visual, campos de jogos, oficinas para o Ensino Técnico-Profissional. Pontes (2006) refere que, como a dimensão do novo espaço era desproporcional em relação ao número de alunos para justificar o seu funcionamento pleno, isso iria permitir receber mais alunos, já que o Liceu D. João II ocupava o mesmo espaço da Escola Preparatória Pêro Álvares Cabral, com espaço. Daí em diante todos os alunos que transitavam da 6.<sup>a</sup> para a 7.<sup>a</sup> classe, do Curso Geral dos Liceus, iam prosseguir os seus estudos no novo Liceu. Portanto, atendendo às exigências dos funcionários europeus da administração pública residentes no arquipélago, de equiparar o sistema educativo ao implementado na metrópole, ensaiou-se pela primeira vez em São Tomé e Príncipe, o ensino mediatizado, denominado Telescola, aprovado pelo Diploma legislativo n.º 822, de 24 de Setembro de 1970.

Em suma, a política colonial do «salazarismo» é marcada pela «centralização e pelo autoritarismo da metrópole em matéria de condução dos assuntos educativos», sendo um período subdividido em duas fases, que correspondem, citando Elisete Marques da Silva (Silva 1992-1947), ao «colonialismo clássico (1926-1958), de uma política educativa estruturada em função da distinção legal entre o ensino para “indígenas”, dependente da atividade missionária, e o ensino para colonos e assimilados, com estrutura análoga ao da metrópole, mas limitado aos níveis pré-universitários e a meia dúzia de centros urbanos. Por outro lado, no “colonialismo tardio” (1958-1974), assiste-se ao desenvolvimento da rede escolar primária nos centros urbanos e em certas áreas rurais, ao crescimento das escolas secundárias e à introdução dos primeiros estudos superiores, verificando-se

<sup>27</sup> Foi concebido pelo arquiteto Mário de Oliveira e inaugurado em 1969. É o atual Liceu Nacional de São Tomé e Príncipe.

outrossim a gradual abertura do acesso à escolarização das crianças africanas, do mesmo ponto de vista legal, com a mudança do “ensino rudimentar” para “ensino de adaptação” (1957) e com a uniformização institucional e curricular do sistema educativo (1961-1964)» (Paulo 1996, citado por Marroni 2008, 25-26).

### Movimento escolar intercalar no período entre 1954 - 1973 em São Tomé e Príncipe

Nível de ensino		Anos Lectivos									
		1954/55	1956/57	1958/59	1960/61	1962/63	1964/65	1966/67	1968/69	1970/71	1972/73
Jardim de Infância	A	..	..	..	..	..	..	62	134	224	237
	P	..	..	..	..	..	..	1	3	5	5
	E	..	..	..	..	..	..	1	2	2	3
Primário	A	2 583	2 651	2 802	3 234	4 952	6 500	6 223	8 281	9 018	10 754
	P	..	48	66	65	114	150	218	280	271	310
	E	..	19	20	20	30	35	27	43	44	47
Ciclo Preparatório	A	..	..	..	..	..	..	..	453	1 103	1 764
	P	..	..	..	..	..	..	..	26	51	126
	E	..	..	..	..	..	..	..	1	1	6
Liceal	A	92	125	171	268	583	398	385	544	360	621
	P	..	15	12	21	37	19	51	32	22	34
	E	..	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Técnico Profissional Elementar	A	63	104	95	40	91	110	87	127	206	393
	P	..	6	6	6	9	5	10	19	34	57
	E	..	1	1	1	1	1	1	1	2	2
Ensino Técnico	A	..	..	..	..	..	..	177	84	200	343
	P	..	..	..	..	..	..	11	15	20	38
	E	..	..	..	..	..	..	1	1	1	1

Fonte: *Anuário Estatístico do Ultramar 1954-1974 / Plano Fomento das Províncias Ultramarinas/ Relatório de Execução dos Planos Fomentos I, II e III.*

Legenda: A — alunos; P — professores; E — estabelecimentos; .. — sem dados.

Sobre o movimento escolar em São Tomé e Príncipe no período colonial, uma leitura minuciosa das informações recolhidas permite-nos tirar as seguintes ilações:

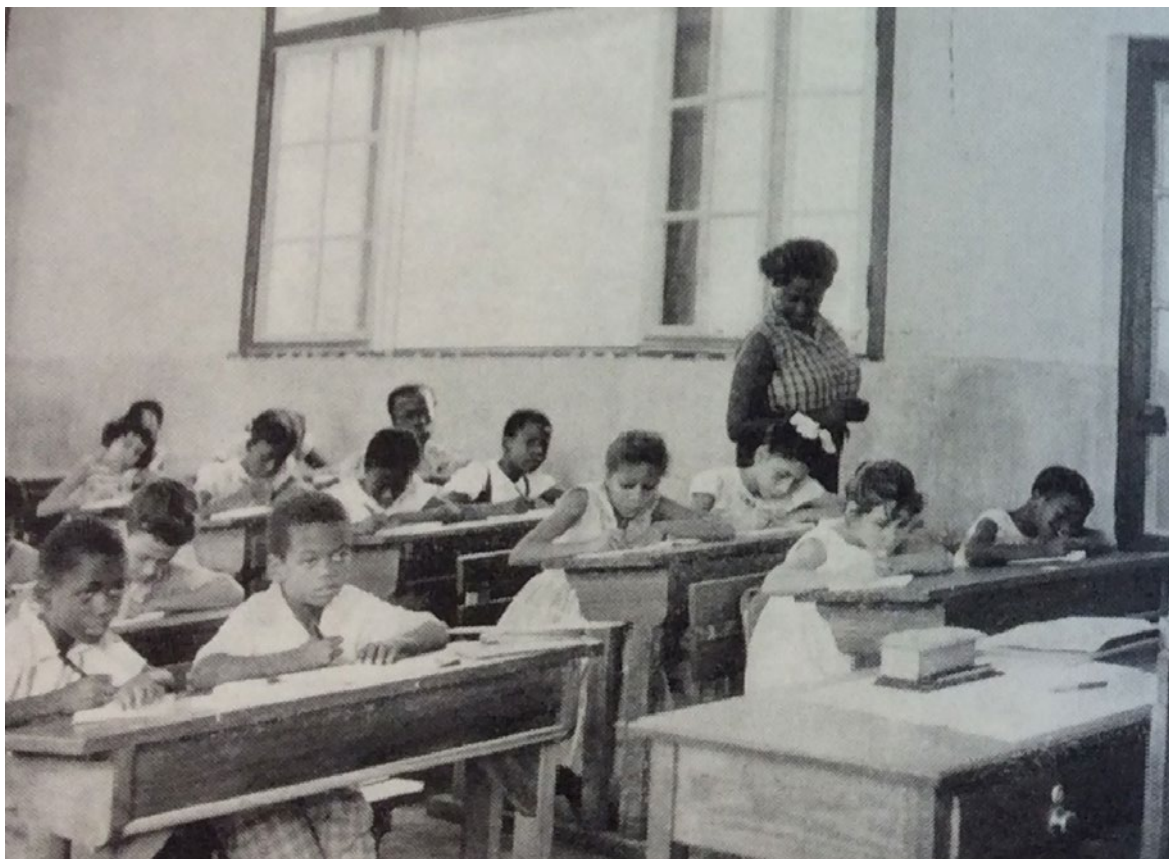
- a) O Jardim de Infância começou a funcionar a partir de 1968 e surge para beneficiar os filhos dos trabalhadores “contratados”, com o

- objetivo de libertar as mães para que tenham um melhor rendimento nos trabalhos da lavoura<sup>28</sup>.
- b) O ensino primário estava dividido nos estabelecimentos de ensino Oficial<sup>29</sup>, Particular e Missionário. Na relação dos estabelecimentos de ensino oficial em funcionamento nas províncias do Ultramar a 31 de dezembro de 1958, verifica-se que existiam na altura escolas primárias nas seguintes localidades: Ilha de São Tomé (S. Tomé (cidade) = 1; Trindade = 1; Caixão Grande = 1; Santana = 1; Santo Amaro = 1; Guadalupe = 1; Madalena = 1), na Ilha do Príncipe (Santo António do Príncipe = 1). Relativamente ao aproveitamento, nos anos lectivos 1958/1959 havia 2802 alunos inscritos, sendo 1828 rapazes e 974 meninas; no que concerne ao aproveitamento houve 1325 aprovados, sendo que, 870 são rapazes e 455 meninas<sup>30</sup>.
- c) O Ciclo Preparatório do ensino secundário começou a vigorar no ano lectivo 1968/1969, com 453 inscritos, 201 rapazes e 252 meninas; 165 alunos tiveram aproveitamento, sendo que apenas 38

**28** O Regulamento do Código do Trabalho Indígena foi aprovado e posto em vigor pela portaria nº. 977, de 28 de fevereiro de 1947, e na sua Secção III, contemplava a criação de creches para os filhos dos trabalhadores com idade inferior a 7 anos, durante o período em que as mães se encontrasse a trabalhar. Mais tarde em 1964 foi criado o FAST (Fundo de Acção Social para os trabalhadores) que tinha como objetivo suportar o encargo da ação social junto dos trabalhadores, contemplando também apoio às creches. Em 1965, a Portaria 47/65 estabelece a obrigatoriedade de frequência das creches pelos filhos dos trabalhadores menores de 7 anos e as normas do funcionamento. A manifestação de interesse das famílias coloniais residentes na cidade de São Tomé, fez com que em 1967 e 1971 fossem promovidos dois cursos de formação de pessoal auxiliar para estes estabelecimentos (SNECIA, As Madres (religiosas), Budo-Budo) (Amado 2000, 115).

**29** De acordo com o Artigo 4º. Do Decreto – Lei n.º 41472, de 23 de Dezembro de 1957, “no Ultramar somente é oficial o ensino ministrado em estabelecimentos fundados e mantidos pelas províncias, ou pelos corpos administrativos nos termos em que a lei o permite, e bem assim o confiado por lei às missões católicas, incluindo neste a preparação do respectivo pessoal” (Agência Geral do Ultramar 1960).

**30** Em 1966 é criado o curso extraordinário de Habilitação de Agentes Docentes, com o objetivo de formar professores para a instrução primária. Deste curso, formaram-se cerca de 162 agentes, sendo 128 professores de posto escolar contratados e 34 monitores assalariados (Amado 2000, 115).



São Tomé e Príncipe —Escola Primária

Fonte: Agência Geral do Ultramar (1960)

foram meninas<sup>31</sup>. De salientar que a Telescola ficou enquadrada neste ciclo de ensino, bem como o Curso extraordinário<sup>32</sup>.

- d) Nos anos 50 do Século XX é que se inicia o ensino liceal público em São Tomé e Príncipe, com um único estabelecimento, embora já tivesse sido referenciado num dos relatórios dos governadores de São Tomé e Príncipe no Século XIX, de que já terá havido o ensino liceal no arquipélago; no ano lectivo 1958/1959 registaram-se 126

<sup>31</sup> O ciclo preparatório do ensino secundário foi suportado legalmente pela Portaria n.º 22 944 de 4/10/67, que manda aplicar o Decreto/Lei n.º 47480 (Boletim Oficial 43/67) e que fundiu o primeiro ciclo preparatório do ensino profissional.

<sup>32</sup> O curso extraordinário do liceu e do ciclo preparatório refere-se ao ensino para adultos. Funcionava nos mesmos edifícios do curso normal e a maioria dos professores era a mesma do curso normal.



inscritos, 87 tiveram aproveitamento, sendo que 52 eram rapazes e 35 meninas.

- e) Existiam duas escolas de Ensino profissional elementar: A Escola Elementar de Agricultura criada em 1965 que, a par da formação técnica letiva, lecionava a 5<sup>a</sup> e 6<sup>a</sup> classes do ensino complementar e a Escola de Artes e Ofícios a cargo da Missão Católica. O ensino Técnico foi criado em 1965 e elevada a Escola Comercial e Industrial em 1967.

No que se refere ao ensino universitário em São Tomé e Príncipe, até à data da independência em 1975, não existia no país uma universidade. No entanto, os alunos santomenses prosseguiam os seus estudos em Portugal<sup>33</sup>. No ano lectivo 1946/1965 se encontravam a estudar em Portugal 36 alunos, vindos de São Tomé e Príncipe, de entre eles 25 eram homens e 11 mulheres; entretanto, já no ano lectivo 1972/1973 este número duplicou, passando a ser 68 o total dos inscritos.

Pela análise dos dados disponíveis sobre o movimento escolar em São Tomé e Príncipe podemos concluir que a educação e o ensino por muito tempo não foram uma prioridade para os colonizadores e quando começou a ser estavam ligados a interesses económicos.

Assim, estamos de acordo com Amado (2002), Rocha (2006), Pontes (2006) e Marroni (2008), em que a base ideológica de toda a educação colonial do Estado Novo era de uma política indígena de assimilação, que se sustentava em três grandes instrumentos sociais: mestiçagem biológica, catequização religiosa e aculturação linguística intensa<sup>34</sup> e destinava-se essencialmente aos filhos dos colonos, a um número muito reduzido

<sup>33</sup> Já nos finais do séc. XIX e no início do século XX, os proprietários nativos e mais tarde funcionários públicos santomenses puderam enviar os seus filhos para estudar em Portugal. De entre eles podemos destacar Caetano Costa Alegre, Maria Manuela Margarido, Francisco José Tenreiro, Aires de Menezes, entre outros.

<sup>34</sup> Um dos aspectos deveras relevantes na europeização da população passava pelo ensinamento sob meio coercivos (coerção psicológica) da Língua Portuguesa. Os que não sabiam falar português eram tratado por boçais, ou incivilizados (Pontes 2006, 23).

dos Filhos da Terra (mestiços) e aos filhos de indivíduos de estratos sociais identificados na sua maioria como Forros (incluíam-se alguns Filhos da Ilha “Minu D´iyê – Príncipe) cujos pais preenchiam os lugares da administração pública.

Neste contexto, podemos afirmar que, de uma forma ou de outra, o desenvolvimento da educação e ensino em São Tomé e Príncipe foi tardio tendo mesmo conhecido o seu auge só nos finais dos anos 1960 e início dos anos 1970, estando delineado para responder aos interesses dos colonizadores, de base fundamentalmente económica. A definição da política educativa surge na maior parte das vezes ligada a discursos sobre a colonização e sobre o papel que competia ao indígena e ao europeu e tinha como objetivo maior encaminhar os nativos para a assimilação da “língua” e “dos costumes e hábitos” dos colonizadores num quadro de discriminação.

## BIBLIOGRAFIA

- Agência Geral do Ultramar. 1960. *Relação dos Estabelecimentos de Ensino Oficial em Funcionamento nas Províncias do Ultramar*. Lisboa: Ministério do Ultramar, Direcção Geral do Ensino.
- Albuquerque, Luís de, e Maria da Graça Pericão. 1989. *A ilha de São Tomé nos séculos XV e XVI. Navegação de Lisboa à ilha de São Tomé, escrita por um piloto português. Documentos vários referentes à ilha de São Tomé (séc. XV)*. Lisboa: Alfa.
- Amado, L.B.N.. 2002. *São Tomé e Príncipe no Período Pós-Colonial (de 1975 a 1991): o percurso do sistema educativo*. Dissertação de Mestrado, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.
- Azevedo, Rafael Ávila de. 1969. *Subsídios para a História do Ensino Ultramarino*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Caldeira, A.. 1999. *Mulheres, sexualidade e casamento em São Tomé e Príncipe (Séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Edições Cosmos.
- Cardoso, M.. 2007. *Cabo Verde e São Tomé e Príncipe: educação e infra — estruturas como factores de desenvolvimento*. Porto: Edições Afrontamento.
- Castiano, P. I., e S. Ngoenha. 2013. *“A Longa Marcha Duma Educação Para Todos” em Moçambique*, 3ª ed. Maputo: PublixEditora.
- Henriques, I. C.. 2000. *São Tomé e Príncipe, a Invenção de uma Sociedade*. Lisboa: Vegas.
- Instituto Nacional de Estatística. 1954-1974. *Boletim Geral do Ultramar*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Instituto Nacional de Estatística. 1954-1974. *Anuário Estatístico do Ultramar*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Madeira, A. I.. 2007. *Ler, Escrever e Orar: Uma análise histórica e comparada dos discursos sobre a educação, o ensino e a escola em Moçambique, 1850-1950*. Tese de Doutoramento, Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação. Disponível em <[http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/7063/1/ulfp031302\\_td.pdf](http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/7063/1/ulfp031302_td.pdf)>. Consultado em Abril de 2017.



- Menezes, A. B.. 2012. *Estado, políticas públicas e desenvolvimento: Cabo Verde e São Tomé e Príncipe*. Tese de Doutoramento, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro.
- Ministério do Ultramar — Direcção-Geral do Ensino. 1960. *Relação dos Estabelecimentos de Ensino Oficial em funcionamento nas províncias do Ultramar em 31 de Dezembro de 1958*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar.
- Morrioni, M. L.C.. 2008. *Os outros e a Construção da Escola nas Colónias 1925-1951*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Disponível em <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/17873/2/tesemestluisamarroni000078481.pdf>. Consultado em Abril de 2017.
- Neves, C.. 1989. *S. Tomé e Príncipe na segunda metade do século XVIII*. Funchal/Lisboa: Secretaria Regional do Turismo, Cultura e Emigração/Instituto de História de Além-Mar.
- Presidência do Conselho Secretariado Técnico. 1974. *Relatório de Execução do I, II e III Planos de Fomento Ultramar 1972*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Pinheiro, L. C.. 2005. "A conflitualidade social e institucional em S. Tomé ao longo do século XVI". In *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedade — Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Lisboa: CHAM. Disponível em: [http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/luis\\_cunha\\_pinheiro.pdf](http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/luis_cunha_pinheiro.pdf). Consultado em Março de 2017.
- Pinheiro, L. C.. 2012. "A produção açucareira em São Tomé ao longo de Quinhentos". In *Actas do Colóquio Internacional São Tomé e Príncipe numa perspectiva interdisciplinar, diacrónica e sincrónica*, coordenado por Ana Cristina Roque, Gerhard Seibert, Vítor Rosado Marques, 27-46. Lisboa: Centro de Estudos Africanos, ISCTE-IUL; Instituto de Investigação Científica Tropical. Disponível em: [https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/3886/1/Pinheiro\\_STP\\_27\\_46.pdf](https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/3886/1/Pinheiro_STP_27_46.pdf)
- Pontes, J. X. S.. 2006. *História da Educação em África, um subsídio para a História da Educação em São Tomé e Príncipe*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- Rodrigues, O. C.. 2007. *O Sistema de Ensino em Moçambique (1964-2004). A importância da Língua Portuguesa Como Factor de Cooperação*. Dissertação de Mestrado, Universidade Portucalense. Infante D. Henrique. Disponível em: <file:///Users/soniamagalhaes/Downloads/TME%20339%20stp.pdf>. Consultado em Fevereiro de 2017.
- Rego, A. S.. 1930. *O Ultramar Português no Século XIX (1834-1910)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Rocha, A.. 2006. *Moçambique História e Cultura*. Maputo: Texto Editores.
- Rosa, M. F.. 1969. *Educação e Ensino no Ultramar. Separata da Revista Ultramar IX:35*
- Santos, E.C.. 2000. *Torre da Razão*. Lisboa: Cooperação.
- Seibert, G.. 1996. "São Tomé e Príncipe: O massacre de Fevereiro de 1953". *História* 19: 14 -27.
- Seibert, G.. 2004. "Os angolares da Ilha de São Tomé: Náufragos, Autóctones ou Quilombolas?". *Textos de História. Revista do Programa de Pós-graduação em História* 12:1/2: 43-62. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/6024>.
- Tenreiro, F.. 1961. *A ilha de São Tomé*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Tenreiro, F.. 1956. *A ilha de São Tomé e Príncipe e o Território de São João Batista de Ajudá*. Lisboa: Sociedade Geografia de Lisboa — Semana do Ultramar.

---

# AUTORES

---



## **AMOSSE MUCAVELE**

Poeta e jornalista cultural. Membro fundador do movimento literário Kuphaluxa. Foi editor responsável de “Literatas - revista de literatura moçambicana e lusófona” e de “Debate”. Editor do jornal “O Telégrafo” e da secção cultural do “ExpressoMoz”. Faz parte de comités editoriais no Brasil e nos EEUU. Algumas das suas publicações são “A Arqueologia da Palavra e a Anatomia da Língua-Antologia Poética”; *Geografia do Olhar: Ensaio Fotográfico Sobre a Cidade*. Recebeu o prémio Livro do Ano no Festival Internacional de Poesia de Córdoba, 2016.

He is a poet and cultural journalist. Founding member of Kuphaluxa, literary movement. Former editor-in-chief of “Literatas - revista de literatura moçambicana e lusófona”, and “Debate”. Editor of the newspaper “O Telégrafo” and of the section for Culture in “ExpressoMoz”. He serves in editorial boards in Brasil and the US. Some of his publications are “A Arqueologia da Palavra e a Anatomia da Língua-Antologia Poética”; *Geografia do Olhar: Ensaio Fotográfico Sobre a Cidade*. He was the recipient of Book of the Year in Festival Internacional de Poesia de Córdoba, 2016.



## **ANA MARIA MARTINHO GALE**

Professora na Universidade Nova de Lisboa, é investigadora e subdiretora do CHAM. É especialista em Literaturas e Culturas Africanas, particularmente em ficção contemporânea. Tem uma relação académica de longa data com Universidades em África, Europa e EEUU. Algumas das suas publicações recentes são sobre circulação de bens culturais e transferência de conhecimento nos espaços urbanos de Angola; cultura e empoderamento comunitário na Guiné-Bissau; modernidade, género e representações culturais na ficção moçambicana.

She teaches at Universidade Nova de Lisboa and is a researcher and subdirector of CHAM. Specializes in African Literatures and Cultures with a special emphasis on contemporary fiction. She has a longstanding academic relation with Universities in Africa, Europe and the US. Some of her recent publications focus on cultural circulation and knowledge transfer in urban spaces in Angola; culture and community empowerment in Guiné-Bissau; modernity, gender and cultural representations in Mozambican fiction.





**GREGÓRIO TCHIKOLA**

Doutorado em Línguas, Literaturas e Culturas (FCSH) com uma tese sobre Ruy Duarte de Carvalho e Chinua Achebe, é investigador correspondente do CHAM. É Vice-Reitor da Universidade Lueji A'Nkonde, Angola. Tem uma pós-graduação pela Universidade Agostinho Neto, Angola, e uma licenciatura pelo Kimmage Institute/ Milltown Institute – Dublin, em Antropologia e Teologia. Os seus domínios de pesquisa são Literatura Africana, Literatura Comparada, Teoria Literária, Ensino de Línguas Estrangeiras.

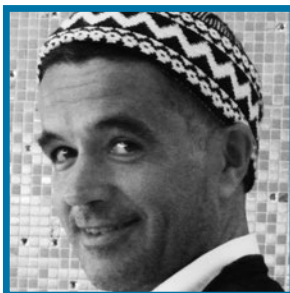
PhD in Languages, Literatures and Cultures (FCSH) with a thesis on Ruy Duarte de Carvalho, and Foreign-Affiliated Researcher in CHAM. Vice-chancellor in Universidade Lueji A'Nkonde, Angola. He is a Postgraduate from Universidade Agostinho Neto, Angola; graduated in the Kimmage Institute/Milltown Institute – Dublin, on Anthropology and Theology. His research fields are African Literature, Comparative Literature, Literary Theory, Foreign Language Teaching.



**HILARINO DA LUZ**

É investigador integrado e pósdoc. no CHAM, FCSH-UNL /Uac. Tem Doutoramento em Estudos Portugueses (Literaturas e Culturas em Português / Literatura Cabo-verdiana), sobre Jorge Barbosa; Mestrado e Licenciatura em Estudos Portugueses, pela FCSH. Tem publicações nestes domínios de estudo. Os seus interesses de pesquisa centram-se em Literaturas e Culturas em Língua Portuguesa, Estudos Literários e História de Cabo Verde.

He is a postdoctoral researcher at CHAM, FCSH-UNL /Uac. He holds a PhD in Portuguese Studies (Literatures and Cultures in Portuguese), an MA and a BA in Portuguese Studies, all at FCSH. He has published articles in these fields. His research interests focus on Literatures and Cultures in Portuguese; African Literatures; Literary Studies and History of Cape Verde.



**JOÃO VIANA**

Estudou cinema no Porto (1988/1994) e trabalhou em produção, som, guionismo, direção e escrita para cinema. Trabalhou com realizadores como Oliveira, Biette, César Monteiro, Schroeter, Paulo Rocha, José Alvaro, Seixas Santos e técnicos como Bonfanti e Joaquim Pinto. Escreveu para o *Dicionário de cinema Iberoamericano*. A sua obra inclui nomeadamente A Piscina 2004; A Verdade Inventada 2008; Alfama 2009; O Acordeão 2010; Tabatô 2013; A batalha de Tabatô / The Battle of Tabato 2013; Oh Marquês, Anda Cá Abaixo Outra Vez!/The “M” of Portuguese Cinema 2013; Madness 2018. Recebeu múltiplos prémios nacionais e internacionais.

He studied cinema in Porto (1988/1994) and worked in production, sound, storyboard, direction and script-writing. He worked with film directors like Oliveira, Biette, César Monteiro, Schroeter, Paulo Rocha, José Alvaro, Seixas Santos and technicians like Bonfanti and Joaquim Pinto. He wrote for *Dicionário de cinema Iberoamericano*. His filmography includes A Piscina 2004; A Verdade Inventada 2008; Alfama 2009; O Acordeão 2010; Tabatô 2013; A batalha de Tabatô / The Battle of Tabato 2013; Oh Marquês, Anda Cá Abaixo Outra Vez!/The “M” of Portuguese Cinema 2013; Madness 2018. He has been awarded multiple prizes.



**JORGE MOURINHA**

Crítico de cinema para o jornal diário *Público*, é autor e editor do reputado blog sobre cinema *The Flickering Wall*. É licenciado em *Língua e Literatura Inglesa*, escritor, jornalista, crítico, tradutor, blogger. A sua experiência inclui nomeadamente EMI Music (1988-1991, 1993-1998), Edisom (1991-1993), *Blitz* (1998-2005), *Público* (desde 2005). Alguns dos seus textos recentes são sobre o Festival de Locarno sobre o qual escreveu detalhadamente.

Film critic at Lisbon's daily newspaper *Público*, he maintains the acclaimed film review blog *The Flickering Wall*. He holds a BA in English Language and Literature, and is a writer, journalist, critic, translator, blogger. His experience includes namely EMI Music (1988-1991, 1993-1998), Edisom (1991-1993), *Blitz* (1998-2005), *Público* (since 2005). He wrote extensively on the Locarno Festival in recent posts and articles.



**PHILLIP ROTHWELL**

Professor titular da cátedra King John II. Diretor do European Humanities Research Centre. As suas áreas de especialidade são as literaturas e culturas de Portugal e da África Lusófona. Elege a teoria psicanalítica como instrumento central para a compreensão da cultura portuguesa e das suas consequências pós-império. É uma autoridade académica na obra dos autores moçambicano e angolano Mia Couto e Pepetela e a sua pesquisa atual centra-se na negação como discurso estruturante do colonialismo português. Publicou até ao momento mais de 50 títulos, entre monografias, artigos académicos, edições, traduções literárias.

King John II Professor of Portuguese. Director of the European Humanities Research Centre. Specializes in the literatures and cultures of Portugal and Lusophone Africa. He favors psychoanalytic theory as a tool to furthering our understanding of Portuguese culture and its imperial aftermaths. An authority on the Mozambican writer Mia Couto and the Angolan author Pepetela, his current research focuses on disavowal as a structuring discourse in Portuguese colonialism. He has published over 50 titles (monographs, papers, editions, literary translations).



**REDY WILSON LIMA**

Licenciado em Sociologia pela ULHT e FCSH-UNL, Portugal, é doutorando em Estudos Urbanos (FCSH-UNL e ISCTE-IUL, Portugal). Investigador no CICS.NOVA/FCSH e CEsa/CSG/ISEG-ULisboa. Co-fundador de CeProK e Nhanha Bongolon, é docente em instituições de ensino superior em Cabo Verde. Os seus interesses e publicações incidem em pesquisa etnográfica em Cabo Verde, conflitos urbanos, culturas juvenis, hip-hop, deportações, ativismo político, gangues de rua e criminalidade.

He has a degree in Sociology (ULHT e FCSH-UNL, Portugal) and is a PHD candidate in Estudos Urbanos (FCSH-UNL and ISCTE-IUL, Portugal). Researcher at CICS.NOVA/FCSH and CEsa/CSG/ISEG-ULisboa. Co-founder of CeProK and Nhanha Bongolon, he is in the faculty of Capeverdean institutions. His interests and publications are on ethnographic research in Cabo Verde, urban conflicts, youth cultures, hip-hop, deportations, political activism, street gangs and criminality.



**SÓNIA MAGALHÃES**

Doutorada em Estudos Portugueses, tem conduzido investigação em Educação e Políticas Educativas em Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe. A sua tese é sobre a situação do ensino-aprendizagem de Português nestes países, bem como sobre as perceções dos professores no que respeita às suas condições de trabalho. É investigadora do CHAM e tem recebido bolsas da Fundação Calouste Gulbenkian sob o seu programa especial de qualificação de jovens quadros africanos.

She holds a PHD in Portuguese Studies and has done research on Education and Educational Policies in Cabo Verde and S. Tomé e Príncipe. Her thesis is on the situation of Portuguese Teaching and Learning in these countries, as well as on the perceptions of teachers regarding their job conditions. She is a researcher at CHAM and has been a recipient of fellowships from Fundação Calouste Gulbenkian, under their special program for the qualification of young African researchers.

