

Zeitschrift: Boletín hispánico helvético : historia, teoría(s), prácticas culturales
Herausgeber: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos
Band: - (2004)
Heft: 4

Artikel: Travessias da oralidade, veredas da modernidade
Autor: Duarte de Carvalho, Ruy
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047063>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.03.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Travessias da oralidade, veredas da Modernidade

Ruy Duarte de Carvalho

Universidade Pública de Luanda

Ter aceite o convite que me foi feito para estar aqui, que agradeço, e de encontrar-me agora perante um auditório que comporta estudiosos e especialistas em questões de literatura, levam-me a encetar o que poderei ter para dizer, antes de atacar o vivo da matéria, aludindo a duas circunstâncias que denunciam de imediato, ao evocá-las, uma certa ansiedade da minha parte.

A primeira diz respeito ao facto de me ver assim obrigado a discorrer sobre uma matéria com que não estou habituado a lidar apoiado em instrumentos e procedimentos de análise. É evidente que muito do *corpus* teórico ligado ao exercício da análise literária é comum ao da análise em outras disciplinas das humanidades e das ciências sociais - no interior de algumas das quais tenho exercido parte da minha actividade profissional -, mas sempre temi, enquanto produtor de textos literários, que uma aplicação analítica da minha parte assestada nesse sentido pudesse vir a ter um efeito nefasto, paralisante talvez, sobre a espontaneidade criativa que acho dever garantir-me. Produzo inevitavelmente juízos, de valor e outros, sobre o que escrevo e aquilo que leio, mas a literatura, para mim, é sobretudo um terreno em que me deixo guiar pelas percepções emotivas. O que tenho para propor, assim, não passa de um pessoalíssimo, e subjectivíssimo, testemunho, que afinal apenas se justifica por trazer para os terrenos deste colóquio elementos sobre uma actividade muito ligada aos registos da oralidade e das expressões locais no contexto de Angola - referência geográfica, social e política que as últimas décadas têm de alguma forma tornado quase mítica.

A segunda circunstância que me ocorre invocar, a título introdutório, aqui e agora, está ligada às sessões de visionamento de um filme meu realizado há mais de 20 anos e que acompanhei, ontem e anteontem, nesta cidade de Zurique e em Basileia¹. Não faço cinema desde que realizei esse filme. Mas continua de facto a surpreender-me a imperativa potencialidade do valor do cinema como suporte e veículo de comunicação e de mobilização do interesse a ponto de poder distrair de tudo o resto que um autor de cinema possa entretanto ter feito.

*

Mas nada é inocente, no entanto, e esta minha alusão ao cinema pode servir-me, precisamente, para insinuar aqui, já que de testemunho se trata a prestação que trago, que foi de alguma forma a poesia que me fez passar pelo cinema e que, por seu turno, foi a partir do cinema que me tornei antropólogo. Desse percurso e desse trânsito, exactamente, é que resulta a minha estreita e continuada relação com certas vozes locais de Angola e do Mundo que se exprimem segundo o regime da oralidade. Por outro lado, se no meu caso a expressão escrita, através da poesia, precedeu, e influenciou, a expressão cinematográfica, o que na realidade me levou a fundir a minha própria expressão escrita aos recursos, às expressões e aos registos da oralidade que tenho frequentado, foram em grande parte as experiências e as diligências a que a *démarche* cinematográfica me terá conduzido.

O início de tal aventura apontada aos caminhos da escrita situo-o de facto no momento em que andei a filmar a série de documentários *Presente Angolano – Tempo Mumuíla*, que precedeu a rodagem do filme aqui visionado, *Nelisita*. Uma colecção de provérbios nyaneka traduzidos para português, de que eu necessitava para estruturar um desses documentários e que me foi facultada em 1977 por um missionário da Missão da Huíla, no Sul de Angola, revelou-me, nessa altura, a potencialidade poética contida nesse material e levou-me a ceder à tentação de articular, segundo o meu próprio arbítrio, alguns desses provérbios de forma a obter, a partir daí, poemas da minha inteira responsabilidade e tributários da minha maneira pessoal de entender e de fazer poesia. Foi isso precisamente o que fiz, e alarguei depois essa mesma modalidade ao tratamento de outros

¹ Trata-se do filme *Nelisita*, ficção *Nyaneka*, realizado em 1982 [N. do E.].

materiais com que fui deparando no decurso da minha formação de antropólogo, em Paris, nomeadamente um texto iniciático peul e uma colecção de máximas bambara. Animado pelo imprevisto dos resultados, não resisti a envolver-me, a partir daí, em novo arrojado. Arrisquei então emprestar ainda a minha maneira de entender e fazer poesia a traduções praticamente literais, para português, de canções e de poemas kwanyama devidas também a recolhas de missionários no Sul de Angola. Tal como em relação aos provérbios da Huíla reconhecia aí, também, um inequívoco conteúdo poético que no entanto não lhes era garantida pelos resultados divulgados. E a todo esse material acrescentei, para constituir um livro, traduções que fiz de versões em inglês e em francês de peças fixadas por outros autores a partir de origens várias africanas.

Tudo isto se passou entre 1977 e 1980 (Carvalho 1980). Voltei à carga com um livro que publiquei em 2000, aplicando os mesmos procedimentos de novo a mais alguns provérbios nyaneka, mas também a uma colecção de nomes próprios de pessoas kuvale, igualmente do Sudoeste angolano, tentando extrair poesia, ainda e sempre à minha maneira, das alusões a que esses nomes poderiam remeter segundo recolhas que fui fazendo durante o trabalho de campo que ao longo de alguns anos levei a cabo junto dessa população de pastores. Aí ensaiei, também, acrescentar uma nova modalidade ao meu programa: recorrer a outros materiais recolhidos durante o meu trabalho de campo, não exactamente peças normalmente entendidas como tradição oral, mas antes segmentos de discurso gravados em situações tais como sessões de adivinhação, por exemplo, ou imprecações manifestamente improvisadas por oficiantes designados *ad hoc* e dirigidas, em actos de culto, aos antepassados.

Recolhas explícitas e directas de tradição oral, no terreno, não hesito em declarar que nunca as fiz, nem me atrevi a tentar fazer - embora possa estar, assim, a desiludir a assistência -, para além de indicações de que fui necessitando acerca de mitos de origem, de memórias de migrações e de referências de territorialidade. Sempre me atribuí uma grande falta de talento no que respeita a um domínio suficiente das línguas locais. Não sou, definitivamente, dotado para línguas. Só me movo à vontade e com afoiteza no interior da língua portuguesa e tenho tentado compensar a incompetência que me atribuo no domínio das línguas outras investindo uma atenção redobrada às sinuosidades, às precipitações e aos atalhos da língua portuguesa falada pelas

populações com quem lido. E vou deixando que o que selecciono e retenho se insinue muito discretamente no que escrevo depois, quando isso me ocorre no acto da escrita, na poesia estritamente minha e na ficção ou meia-ficção que às vezes ousa. Para além disso, porém, julgo que a expressão oral com que venho privando se tem insinuado de outras diversas formas naquela produção literária minha que por comodidade, ou para tornar as coisas mais fáceis, costumo chamar de autónoma. Tratar-se-á neste caso de uma penetração e de uma inscrição que excedem a língua para revelar abertamente uma incidência da própria linguagem, da cultura, *da organização do discurso, da maneira de comunicar, da memória local e de uma particular visão do mundo* (Lienhard 1996). Eu mesmo me terei surpreendido ao dar conta disto perante textos que produzi entre 77 e 79, enquanto filmei e montei *Tempo Mumuíla*, e que publiquei em 1979, textos esses que ainda hoje são erroneamente tidos, por alguns dos meus eventuais leitores, como provenientes de trechos prévios da tradição oral. Posso no entanto garantir que não é esse o caso e que, em tudo quanto tenho publicado, sempre que aquilo que publico não corresponde inteiramente ao meu imaginário pessoal, o procedimento é revelado pelo uso da impressão em itálico mesmo se as fontes não aparecem explicitamente referidas, como pode acontecer quando parto, por exemplo, de um mote apreendido no imaginário alheio para um texto que depois é inteiramente meu.

Desde então e até hoje muito do que escrevo revela a constância desse tipo de interpenetração, em que o que resulta do tratamento que aplico à expressão oral transportada para a escrita, para a minha escrita, se confunde com o que da minha própria lavra não deixa quase nunca de remeter a sonoridades e a estruturas que por sua vez remetem ao regime da oralidade. O que me acontece então, talvez, é transportar as dinâmicas desse regime do oral para os terrenos da minha expressão pessoal, para a escrita portanto, e para a escrita em língua portuguesa, quer dizer, é traduzir a africanidade e a angolidade que me importam segundo as evoluções do meu próprio *currículum* de experiências senão de africano, pelo menos de angolano. Modalidade portanto senão inversa pelo menos diversa daquelas que visam africanizar as expressões individuais através do recurso imediato a perturbações evidentes e por vezes caricaturais da sintaxe da língua usada, por exemplo, atribuindo ao “outro” uma linguagem que nem sempre resulta em literatura porque de facto, salvo em raras e honrosas excepções, como é em relação a Angola o caso de José Luandino

Vieira, é menos tributária do discurso do “outro”, ou de um discurso “outro”, do que da deliberação obstinada e mal sucedida de escrever diferente para produzir “africano” (em nome do “outro”).

É evidente, para mim pelo menos, que, não querendo cair em tais expedientes e recursos de facilidade, quer a minha condição cultural quer a minha condição sociológica, no contexto de Angola, justificam e explicam o percurso que tem sido o meu nos terrenos da produção escrita. Não sei sequer de que forma a minha *démarche* poderá caber nas tipologias da *representação da linguagem falada* do “outro” (Lienhard 1996). Mas tenho para mim que aquilo que tenho escrito não pode deixar de ser o resultado de um processo de interacção entre a língua portuguesa e o chão de Angola e quem o povoa.

Também não sei de que maneira o meu caso poderá ser interpretado à luz da teorização que se estabelece à volta dos possíveis processos de mestiçagem. Mas sei que é por aí, em grande parte, que se tem processado essa integração, na consciência e nas experiências do cidadão angolano que sou, do pensamento, das lógicas, da visão e da expressão de concidadãos meus que são também para mim, culturalmente e como não podia deixar de ser, o “outro” (e para quem, da mesma forma, eu não poderei deixar de ser o “outro”). O meu próprio fenótipo não admite dúvidas a tal respeito, a minha língua materna é o português e a minha via de expressão é sobretudo a escrita. E tenho procurado nunca perder isso de vista e situar aí, precisamente, o terreno das minhas preocupações operativas.

*

Terá sido ainda o cinema, no entanto – para voltar às prevenções que coloquei no início deste texto -, que me colocou a primeira grande questão relativamente às hesitações e às interrogações a que a transição dos registos do regime oral para os dos suportes da expressão moderna - determinada pela fixação dos conteúdos e pela perpetuação da forma assim fixada – há-de necessariamente conduzir quem quer que se proponha actuar com plena consciência do que está a fazer em tais domínios. Quando decidi aproveitar e articular dois contos da tradição oral nyaneka, recolhidos e fixados para português por um outro missionário católico (Estermann 1971), mencionei as duas estórias em questão junto das pessoas nyaneka com quem iria filmar, e escutei atentamente as suas versões sobre esses mesmos temas. Estava assim a pretender

respeitar o carácter dinâmico da narrativa oral. Mas estava também plenamente ciente de que forma o tratamento cinematográfico que pretendia dar às narrativas iria, implicitamente, ao fixar uma versão das histórias em película de cinema - num suporte físico, portanto, técnica e materialmente reproduzível a partir de uma versão fixada -, de que forma esse tratamento iria contrariar, obstruir mesmo, a dinâmica específica da reproduzibilidade oral. Tranquilizei nessa altura a minha consciência colhendo apoio num livro de Denise Paulme (1976). Se de facto dentro do *espírito da própria literatura oral*, como diz essa autora, *um conto é sempre e antes do mais uma obra onde a preocupação de bem dizer se alia à da repetição*, e se *um conto não existe senão a partir do momento em que, tendo sido apreciado por um auditor, este decide comunicá-lo a um novo auditório*, então era precisamente isso que me estava a acontecer e a minha acção estava portanto legitimada. Outros autores viriam aliás confortar-me nas evoluções das minhas angústias criativas e entre eles, naturalmente, Walter Benjamin (1992). Para Benjamin, como se sabe, narrar uma história é sempre a arte de a voltar a contar, e cada história provém da estratificação de diversas narrativas sucessivas. O narrador, assim, *associa à sua experiência mais íntima aquilo que aprendeu com a tradição*. Seria essa, precisamente, a minha *démarche*. Mas ao fazê-lo eu estava deliberadamente a afoitar-me nos terrenos de um outro tipo de ambição: a de alargar o horizonte da projecção das narrativas nyaneka a uma hipótese de difusão universal, aquela, precisamente, que o registo cinematográfico poderia garantir-lhes. Ninguém poderia negar a boa intenção da minha proposta, da minha ambição, e terá sido a partir dessa plataforma de auto-justificação que acabei por adoptar a mesma postura que já tinha praticado em relação ao que operei com a escrita, através da poesia: procurei transportar, para os terrenos do consumo moderno e literário, extracções da tradição oral até então praticamente confinadas ao consumo de antropólogos e outros especialistas e à margem de uma possível atenção por parte do grande público. Resgatando-as, assim, de um “local” etnográfico e disciplinar, ou então de um “lugar” geográfico e cultural. Ou, dito de outra maneira: recorrendo às dinâmicas do regime oral para projectá-las nas dinâmicas do registo escrito. Ou ainda: estabelecendo a ponte entre o registo oral e o registo escrito. E não só, aliás, entre *registos* (o oral e o escrito). Também, e talvez sobretudo, entre *circuitos*: o *circuito* do consumo e da fruição do oral e o *circuito* do consumo e da fruição da escrita, com o potencial de circulação, de reproduzibilidade e de audiência

desta, e com a sua pertinência própria num campo de actuação e de difusão onde todas as perturbações são possíveis.

O que tenho de facto procurado, é trazer para esse circuito, para o dos canais mais adequados da comunicação actual, e actuante - facultando-lhes assim alguma hipótese de actuação efectiva no mundo moderno - aquilo que considero como tesouros da expressão oral africana. Para isso tenho recorrido às modalidades de expressão criativa que procuro adequar à inscrição de conteúdos e referências de "raiz" africana numa modernidade conceptual, ideológica e tecnológica a todos os títulos incontornável à escala universal, já que a globalização é um facto e ela não comporta apenas os seus aspectos mais imediatamente económicos, ou mercantis, envolve questões, também, de cultura e de ideias. E parece-me que não dá hoje para ignorar que a maneira menos lesiva para lidar com a globalização, por parte das culturas que essa mesma globalização subalterniza, talvez seja a de encontrar maneira de contrapor-lhe o uso dos próprios instrumentos que a globalização e a modernidade utilizam.

Julgo por outro lado que implícita a qualquer diligência de captação, fixação, tratamento e divulgação de materiais provenientes da tradição oral, para além de todas as razões mais ou menos pessoais subjacentes a qualquer programa (e se as mesmas não acabarem por ofuscar e por denunciar a curteza e a estreiteza de certas estratégias dentro de certos programas), haverá de reconhecer-se sempre a presença, estou em crer, de duas ansiedades dinamizadoras: a necessidade de comunicar inerente à própria definição mais elementar da expressão escrita (Robert 1981) e a de comunicar precisamente aquilo que, extraído do que as populações dizem, importa colocar não só perante quem possa estar literariamente interessado na expressão dos "outros", mas também perante quem, muito politicamente, decide, julga e especula em nome dos "outros", quer dizer, tornar universalmente frequentável tudo quanto possa interessar ao destino universal, e cósmico, da espécie, incluindo o que dizem, e vivem, certas populações *tradicionalmente desmunidas de capacidade para se fazerem ouvir e de participar na elaboração da sua própria história* (Hartog e Revel 2001). Mas como exprimi-lo e dá-lo a saber, perante o mundo, pergunto eu, se não através da transportação do seu testemunho para os circuitos da escrita, das escritas? Se não é para comunicar tais testemunhos, e fazê-las ouvir, a essas vozes, se não é para intervir nesse sentido, o que pode então levar a que tanta gente, activistas culturais, políticos, académicos, estudiosos e

outros, tanto barulho faça à volta da tradição oral, e da memória e das memórias locais?

*

As preocupações, as intenções, as ambições que acabei de enunciar situam-se manifestamente nos terrenos da acção pragmática e interventiva, e por assim dizer cívica, que me atribuo enquanto cidadão de um país em que a tradição oral é o domínio da expressão criativa de muita gente. E faço por outro lado parte de uma substância nacional plena de insularidades, de “localidades”. Tenho tentado por isso não perder também nunca de vista que esse mesmo lugar me define em grande medida como produtor de literatura e de escritas. E sendo para a poesia sobretudo, dentro da literatura, que tem apontado a transportação dos materiais da tradição oral a que tenho recorrido, fui tentando, como já disse e repeti, obter produtos marcados pela minha maneira de entender e de fazer poesia. Quer isto dizer que actuo, por opção ou por limitação, não interessa para aqui agora, de acordo com uma via de expressão que procura *conduzir a palavra exacta ao seu mais alto grau de condensação* (Robert 1981) e em que *a significação não reside apenas nas palavras mas também no conjunto sonoro dado por um verso, por um poema, por um trecho de prosa ritmada*². Faço ou pretendo fazer poesia, portanto, tendo em conta não apenas ou sobretudo os sentimentos e as emoções, mas o facto de as palavras, e os sons, estarem investidos de um valor, de uma frequência, de uma energia e de uma massa. Tentando portanto apreender as simultaneidades e as continuidades em acto, a perturbação das simultaneidades e a vertigem das equivalências convocadas para a configuração do que se me revela. Não hesito em admitir que aqui uma vez mais se denuncia a minha colocação cultural e sociológica, à qual não posso nem quero furtar-me, e que a minha posição acaba por ser, muito evidentemente, muito marcada e assumidamente subjectiva³.

² Entrevista de Jean Tardieu no *Magazine Littéraire* de Março de 1990, referida no n.º 423 do mesmo *Magazine* em Setembro de 2003.

³ Talvez por isso mesmo estou habituado a que a minha poesia, tanto a que passa pelo recurso à tradição oral africana como a que se deixa atravessar por ela, seja olhada com muita suspeição quando se trata de classificá-la ou não como coisa africana. E também deixou há muito de surpreender-me que o que produzo em termos de transportação da tradição oral para os registos da escrita, da minha escrita, não seja tido em conta, nomeadamente em Angola, quando por exemplo se inventaria e antologia o trabalho desenvolvido nesse domínio.

*

É por isso talvez que não pode deixar de se me impor absolutamente natural, assim, que neste preciso momento me interrogue sobre o interesse que o meu percurso possa ter para outras pessoas interessadas nestas questões, para outros produtores de escrita que se ocupem de tradições orais, ou mesmo para investigadores e estudiosos que se detenham nestas matérias. Recupero ânimo para prosseguir decidindo que embora o meu percurso talvez não possa constituir paradigma para seja o que for, talvez também não possa deixar de ter-me colocado numa posição de lúcido privilégio relativamente à matéria deste encontro, destas jornadas, já que a proposta do seu programa diz respeito a *literaturas que frequentam os espaços, a memória e a cultura característicos de sociedades locais não plenamente integradas na modernidade e as articulam aos circuitos "internacionalizados"*. É disso que afinal me tenho estado a ocupar. E o que extraio a tal propósito da minha reflexão pessoal permite-me talvez arriscar também alguma coisa *sobre a tensão entre a modernidade da escrita e o arcaísmo das expressões orais, e a relação entre o sujeito da enunciação literária e o mundo, as linguagens e as dinâmicas evocadas*, que é outra das vertentes deste encontro.

Será precisamente nos terrenos dessa tensão que se insere o enunciado que adiantei na sinopse que para aqui enviei anteriormente. Aludi então aos abusos e aos equívocos que não deixa de ser comum reconhecer associados à recuperação e à divulgação das expressões locais e à escassa margem para a invenção e para a intervenção criativas que pode ocorrer, em determinadas condições, entre o império dos ditames daquilo que vai sendo sucessivamente tido como política e "literariamente" correcto e os programas das "políticas culturais" em países como o meu, ditadas muitas vezes por poderes, ou por poderosos, de escassa e viciada cultura.

Sabemos todos hoje de que forma em muitas regiões do mundo a produção cultural, que é já uma noção introduzida pela modernidade, se tem visto muito imediatamente ligada a usos políticos imediatos e menos imediatos (entendo aqui política em sentido estrito, exercício do poder, ou menos estrito, produção de um lugar no esquema das relações), e de que maneira essa produção cultural recorre insistentemente, em simultâneo, à memória, à história e à tradição. Esse tipo de recurso e esse tipo de implicação não poderão deixar de conduzir à urdidura de uma memória

politicamente performativa, à intervenção de estratégias pragmáticas da memória. Enquanto alguns autores não podem deixar de reconhecer que a memória dos sectores dominantes tende sempre a ser a memória que domina numa dada sociedade (Lienhard 2000), outros referem a constante produção de novos e ajustados regimes de memória social (Rowe 2000).

A memória, portanto, como *intenção*. Como inscrição de experiências de passado numa experiência do presente. Quer dizer, o presente, assim, tido como resultante de um passado que pode ser tratado e interpretado de maneira a justificar e a legitimar o presente... É o que dizem os próprios historiadores (Hartog e Revel 2001), segundo os quais, em certas condições, a retenção e a sustentação de algumas datas e de alguns acontecimentos, a escamoteação de outros e a retenção das referências, das imagens, que explicam, justificam e legitimam a ordem social presente, são as primeiras operações de uma elaboração da memória. Elas estabelecem o quadro das fundamentações, das continuidades, das contiguidades, das legitimidades, enfim, que servem a determinado poder. A *démarche* que lhe está ligada não depende tanto da memória quanto a condiciona... A memória social assim forjada é chamada a cristalizar-se e tenderá a tornar-se “princípio”, “verdade”, “razão” e programa político...

*

Menos comum será ver imputadas a outros tipos de poder, como o dos intelectuais, dos activistas culturais e produtores literários, um exercício mais ou menos equivalente de manipulação e de condicionamento da memória, da história e da tradição. E no entanto será este o sector que mais directamente interfere com elas, quer a partir da própria acção, da iniciativa e do trabalho desses sujeitos, quer quando eles agem como operadores mandatados e instruídos para tanto pelos poderes imediatamente políticos. Entre nós, como se sabe, as elites intelectuais e/ou literárias confundem-se muito com toda a outra ordem de elites, de poderes. Ora, como também se sabe, essas elites estão dotadas da sua própria cultura, e essa cultura é muito menos tributária das fontes e das memórias - de que se assumem guardiães e gestores - do que das ideias, dos valores e da cultura ocidentais. E as acções que desenvolvem ao encontro dos patrimónios do passado são em quase tudo decorrentes de, e determinadas por, estratégias de adequação desses passados às configurações ocidentais ou

ocidentalizadas dum certo presente e de um certo futuro, tanto no que respeita a programas políticos adaptados às ideologias da expansão ocidental inaugurada com a expansão marítima europeia dos séc. XIV e XV, como no que se refere àquelas ideologias que perseguem, ainda dentro desses moldes, a recuperação de uma dignidade africana. A essa luz o presente africano desqualifica – veja-se toda a retórica do afropessimismo –, enquanto o seu passado histórico – o da sujeição e da implicação no processo do tráfico de escravos e no do domínio colonial – humilha. E muitos tentam estabelecer uma ponte de que um dos pilares se pretende assente num passado mítico pré colonial, ou paralelo à noite da sujeição histórica, e o outro num futuro também retórico que recupere dignidades, buscando argumentos por toda a parte e de qualquer maneira.

Questões desta ordem não gosto de as abordar fora de Angola, mas creio que qualquer dignidade, ou recuperação de dignidade – e sempre tenho pugnado e lutado, ao longo de toda a vida, pela causa de uma dignidade africana –, há-de acabar necessariamente por ressentir-se dos processos que utiliza. E os processos em causa, julgo, tendem a revelar-se, a médio e longo prazo, mais aptos a instaurar cercos e a impor o império da mediocridade do que a pugnar pela conquista de um lugar de paridade, para a África, no contexto do jogo que lhe é imposto pelo domínio ocidental desde o tempo da expansão marítima e até hoje e para sempre, mas a que não pode, nem lhe convém, furtar-se.

Num livro que recentemente publiquei simultaneamente em Luanda e em Lisboa, *Actas da Maianga* (Carvalho 2003), enuncio meia dúzia das fatalidades ou condenações que em meu entender pesam sobre o intelectual africano. Uma delas é precisamente a de ter obrigatoriamente que operar com as categorias e os conceitos, as lógicas e as dinâmicas, e até os meios, do saber irremediavelmente etnocêntrico e expansionista ocidental, mesmo quando é contra esse saber e o seu império que pretende rebelar-se. Os códigos e os recursos cognitivos pertinentes e inscritos na consciência de cada um pela educação moderna, à escala mundial, são os mesmos para os Ocidentais e para os Ocidentalizados, e não há poder nem saber reconhecidos hoje ou admitidos, à escala da interacção planetária, que não seja detido ou produzido por Ocidentais ou Ocidentalizados. Certas elites, assim, parece não se aperceberem de que, actuando como actuam em relação à produção e à rentabilização da memória, estão não só a fazer o jogo dos poderes nacionais centrais, que apenas se viram para as expressões culturais

locais com vista a cristalizá-las em curiosidades, exotismos e folclores para melhor se servirem ou desembaraçarem delas, mas também o do domínio hegemónico de um certo ocidente que usa os próprios ocidentalizados como seus agentes. É por isso que não hesito em declarar-me apreensivo quanto ao facto de serem certas ansiedades, de futuro imediato e *immediatista*, a determinar e a impor uma certa “inteligibilidade do passado”, uma certa memória e um certo gosto nacionais. O espaço da criatividade vê-se assim demarcado pelos poderes, pelas políticas e pelas margens de gosto, de legitimação e de actuação autorizadas e instauradas por estes activistas, que afinal se confundem com o poder ou são uma emanção dele. Que lugar poderá ocupar aí uma qualquer imaginação inventiva, se emprestarmos a esta categoria, a imaginação, uma qualidade oferecida à criatividade? Talvez aí não haja lugar para qualquer imaginação mas apenas para certas operações mentais de uma árida inteligência política e pragmaticamente individualista. Serão outros, quanto a mim, os terrenos em que a imaginação criativa poderá intervir na *reconstrução da memória*, ou na *reinvenção de uma memória outra* que sirva ao interesse comum.

*

Referi atrás de que maneira me furto normalmente a abordar questões desta natureza quando estou fora de Angola ou pelo menos fora de África. Correria aliás o risco de me deixar arrastar, insistindo em aspectos desta ordem, para análises que haveriam de remeter ao meu ofício de antropólogo, quando na verdade não me propus trazer aqui senão o meu testemunho de produtor de textos. Ainda assim, e para além do que afinal já disse, custa-me deixar de referir de que forma, no contexto de tanto cerco, até mesmo intenções das melhores, e da mais escorreita boa-fé, podem ver-se afectadas por equívocos e falsas pistas capazes de conduzir a resultados, em termos de recolhas de memória, que podem até raiar os contornos da mais despudorada fraude.

Nenhum pesquisador que trabalhe com testemunhos orais ignora que não há testemunho que não exija confirmação e aferição críticas capazes de poder avaliar o que quer dizer, ou está efectivamente a dizer, aquele que diz. Só que essa aferição depende do conhecimento, ou da simples percepção, que o pesquisador tiver do meio e da razão, das lógicas, das estratégias, que determinam o testemunho recolhido. Nada disto constitui

novidade para especialistas. Mas o senso comum da cultura e das ideologias dominantes e de alguns dos seus agentes, incluindo os mais bem intencionados, parece querer manter-se obstinadamente à margem, recusando-se mesmo a admiti-la, da evidência imediata da cadeia de subjectividades e de incidências que assiste ao trânsito da memória, da tradição oral, desde o momento em que ela é vertida, enquanto testemunho, até se apresentar disponível para uso e consumo. No decurso do meu próprio trabalho tenho constatado que certos dignitários e mais-velhos, quando interrogados acerca da memória do grupo que é suposto representarem, me estão frequentemente a dizer o que ouviram, ao longo da vida, contar que está escrito, isto é, aquilo, portanto, que os padres disseram. E que perante o intruso que acabo por ser, quanto mais não seja enquanto representante, quer eu queira quer não, da “cultura ilustrada” ou “nacional”, não deixam quase nunca de me desdobrar, pelo menos a princípio e em princípio, todas as retóricas do disfarce, da simulação e da dissimulação de que, enquanto dominados, se tornaram especialistas em contacto com poderes anteriores, como com tanta propriedade certos trabalhos revelam Lienhard (1999). Cada memória individual é, de facto e para além disso, um ponto de vista sobre a memória colectiva, e esse ponto de vista varia segundo o lugar que cada um ocupa e o tipo de relações em que se vê envolvido (Ricoeur 2000).

Entre os equívocos que têm caracterizado o uso da tradição oral consta, dizem outros estudiosos, *a recuperação de visões subjectivas que exprimem mais frequentemente a desagregação do que a pluralidade dos pontos de vista* (Hartog e Revel 2001). E é assim que certas impreparações, ingenuidades ou boas-fés, podem ser levadas a reconhecer, como verdadeiros porta-vozes da legítima tradição oral, informantes que não tardarão também em revelar-se - se quem os ouve tiver um adequado conhecimento do meio -, como dos mais hábeis perseguidores de rendimentos pragmáticos imediatos (Willemen 1995). A esse registo de uma subjectividade já muito marcada sucede-se normalmente a incidência das subjectividades que assistem, em grande parte devido à sua própria formação e postura, àqueles que transportam esses testemunhos da tradição e da memória para o consumo corrente, para a escrita, portanto, matéria em que, por razões que já aponteie e também para retomar a prestação do meu próprio testemunho, me dispense de insistir.

Ora é precisamente a partir do meu próprio percurso que eu me atrevo a arriscar algumas sugestões que visem garantir lugar (num mundo global instaurado, imposto e policiado pela expansão não só económica mas também conceptual e cultural do ocidente e pelos poderes ocidentalizados), à voz geral - quer dizer, tanto às vozes locais, àquelas que exprimem ou pretendem exprimir a tradição e a memória, como à voz comum e imprevista das criatividades que querem projectá-las na imperativa, e imperiosa, modernidade.

Tudo quanto poderei ter a dizer a tal respeito passa pela atenção que em meu entender não poderá deixar de ser dispensada - por parte do operador dessa projecção, dessa transição, dessa adequação - à sua própria relação quer com as fontes a que recorre, registos já fixados ou testemunhos directamente recolhidos, quer com a escrita.

Estou portanto com aqueles que não hesitam a recorrer a Michael Bahktin (Willemsen 1995), por exemplo. Segundo Bahktin o operador de recolhas terá que agir recorrendo a uma compreensão criativa, exigente de um profundo conhecimento de pelo menos duas esferas culturais, aquela donde ele mesmo provém e aquela em se encontra a actuar, sem visar escamotear o seu lugar no seu próprio tempo, na sua própria cultura, e sem esquecer nem desprezar nada. Caso contrário a sua acção acabará por traduzir-se na violência cultural que é sujeitar os significados de uma cultura dominada ao quadro interpretativo de uma cultura dominante. Ou então, ainda, naufragar numa identificação ventríloqua que lhe conferiria o direito de pôr-se a falar em nome dos outros a partir de uma qualquer, e sempre infundamentada e falaciosa, fusão extática de pontos de vista.

E estou com Sony Camara (1999) que fundamenta o seu próprio método na apreensão e na decifração dos códigos das culturas locais, inclusive os códigos narrativos, que configuram os testemunhos que recolhe. O código de certas narrativas acabará por ser revelado pelo curso e pelo discurso dessas mesmas narrativas e até pelo que os seus interlocutores revelam à margem das narrativas. É uma questão de entrega, de tempo e de rigor.

E estou com Canclini quando diz que *a época globalizada é esta em que, além de nos relacionarmos efectivamente com outras sociedades, podemos situar nossa fantasia em múltiplos cenários ao mesmo tempo e nos devemos interrogar sobre se as diferentes narrações do mundo são ou*

não compatíveis entre si. E aspirar a descrições densas que articulem as estruturas mais ou menos objectivas e níveis de significação mais ou menos subjectivos (Canclini 2003).

*

Quanto à relação do operador com a escrita já revelei em parte, no que ficou dito para trás, a minha posição. Não resistirei no entanto a acrescentar que tenho para mim, para meu uso pessoal, que a escrita é tributária mais da ideia do que da fala, e que nas sociedades sem escrita o equivalente da escrita não é tanto a fala comum quanto a memória, a linguagem, só que aí a memória também se exprime pela fala. E que em meu entender o nosso trabalho, ao pretender transportar essa fala (ou essa linguagem?) para a escrita, também não anda assim tão longe do que tem sido uma das *démarches* dominantes de toda a empresa literária universal, europeia até e não-europeia, ao longo do recentemente cumprido séc. XX, mesmo quando a África ou a América Latina, para os casos que mais directamente nos interessam aqui, não podem deixar de exprimir-se, por razões históricas e pragmáticas, numa língua de origem europeia. A língua estabelece a relação, a linguagem cria a diferença, e é no interior dessas línguas que vamos urdindo as nossas linguagens próprias, diz por exemplo E. Glissant (1981). Aliás, tudo aí pode permanecer em aberto, como acontece muitas vezes nas religiões africanas, que sabem preservar a emergência de desenvolvimentos ulteriores e de soluções sempre novas, há quem ande a dizê-lo há muito tempo já (Goody 1979). E J. M. Coetzee, a quem acaba de ser atribuído o prémio Nobel, faz dizer ao protagonista de *Desgraça* (1999) que se a língua inglesa se revela incapaz de exprimir a verdade sul-africana, se essa língua perdeu para tanto a plasticidade necessária, então, diz ele, é preciso recuperar nela a palavra *rèconstruída*, purificada, de novo fiável e só apreensível através de longas conversas, sem pressas e com dezenas de pessoas ao longo de muitos meses. E talvez, ainda assim, só se possam reter monossílabos. E não todos.

Esta alusão a monossílabos não pode deixar de remeter-me imediatamente para a configuração redentora daquilo a que Deleuze e Guattari (1975) chamam de “literatura menor”, esclarecendo logo que uma literatura menor não será para o caso uma literatura inferior mas antes a literatura de uma minoria dentro de uma língua maior. *Verbos e preposições assumindo um sentido qualquer... conjunções... exclamações... advérbios... fazer um uso*

intensivo da língua, insuflá-la de todos os recursos, abrir na palavra intensidades insuspeitadas e um lugar à sintaxe do grito... E à semântica do inaudito, acrescento eu... Tudo, numa literatura menor, assume um carácter político, colectivo, marginal e revolucionário. A tendência da língua para os seus extremos e para os seus limites estabelece um movimento em direcção a um além e a um aquém reversíveis. É o que aliás pode acontecer mesmo que essa minoria tenha como língua materna uma língua maior, basta que cada autor saiba encontrar em si e no universo que lhe assiste o seu próprio ponto de subdesenvolvimento, a marginalidade da sua própria gíria, o seu terceiro-mundo próprio, o seu deserto. É o que aliás acontece com Kafka, com Joyce e com Céline, por exemplo, para citar apenas três revolucionários da escrita europeia. E é o que acontece com Guimarães Rosa e com Luandino, ainda por exemplo, talvez, no interior da língua portuguesa. Talvez estejamos todos, afinal, no mesmo barco. Que é, em meu entender, o barco da escrita a navegar nas águas agitadas do encontro da corrente fria da língua com a corrente quente da linguagem, se me permitem a metáfora. De qualquer maneira a projecção do local no universal há-de passar-se sempre no interior de uma dada língua, e através de uma dada escrita, e não no interior de retóricas e de conceitos ideológicos, de programas e vontades militantes, como parece que pretenderam alguns autores e académicos africanos (Basler Afrika Bibliographien 2002).

Se o meu percurso e a minha experiência puderem de facto servir para alguma coisa, então só terei a acrescentar, para encerrar, que a minha prática e na minha experiência de muitos anos a atravessar, a frequentar e a tentar apreender e aprender diferentes culturas, diferentes expressões, me têm levado a procurar dar notícia delas, a emprestar-lhes substância interventiva através de escritas descritiva, interpretativa, argumentativa e criativa. Tenho cruzado as memórias dos grupos, e tenho-as cruzado com a minha, enquanto elas mesmas se cruzam entre si e é daí que urdirá uma expressão angolana de que todos nós, institucionalmente Angolanos, tanto precisamos para podermos pensar e para nos podermos pensar a nós mesmos. Sob condição, todavia: que não se perca de vista a existência e a pertinência de várias e diversas memórias colectivas (as quais em muitos casos pouco ou nada têm a ver com as memórias que as elites nacionais instauram e cultivam), e que haverá de poder sempre *imaginar-se que membros de dois grupos diferentes possam participar em acontecimentos idênticos, ou mesmo num único acontecimento, para no fim guardar deles, ou dele,*

uma memória diferente... quer dizer, são muitos os “grupos” que, no interior de uma “nação” e do domínio planetário de modelo cultural ocidental, global, vivem e memorizam de maneira diferente. E que embora todos tenhamos a ver com alguma “memória nacional”, é bom saber e não esquecer, lendo ou não lendo nos outros, que são muitas as categorias identitárias colectivas que medeiam entre o indivíduo e a nação, quanto mais entre o indivíduo e a partitura global.

De há muito não me ocorre temer qualquer risco de colisão ou de incompatibilidade, ou de necessidade de opção, entre “originalidade própria” e “universalismo”. E, querendo ir mais fundo, julgo também que já vi, vivi, atravessei, experimentei, li e escrevi o suficiente para me situar algures fora da postura de avestruz de alguns etnicismos, autenticidades, “renascimentos”, academismos, e da da pacotilha, política (agora liberalista) e outra, com que afinal os mais radicais pactuam a favor de um universalismo que nada tem a ver com a *universalidade* que efectivamente me interessa e reconheço sempre, porque é esse o meu ofício e é esse o meu lugar no ofício, no que é “local”, seja qual for o lugar, e até aqui, na Suíça...

Bibliografia:

- Basler Afrika Bibliographien: Jahresbericht - Annual Report* (2002). Basel.
- Benjamin, Walter (1992): *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Tradução de Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz, Manuel Alberto. Pref. T. W. Adorno. Lisboa: Relógio de Água.
- Camara, Sory / Traimond, Bernard (1999): «Entretien avec Sory Camara», in: *Cahiers Ethnologiques, revue du Centre d'études ethnologiques*. Université de Bordeaux II, n° 18.
- Canclini, Nestor Garcia (2003): *A Globalização Imaginada*. Tradução de Sérgio Molina. S. Paulo: Iluminuras.
- Carvalho, Ruy Duarte de (1979): *Sinais misteriosos... Já se Vê...: 7 textos e 10 desenhos de referência mumuila*. Lisboa: Edições 70.
- Carvalho, Ruy Duarte de (1980): *Ondula, savana braca: expressão oral africana, versões, derivações, reconversões*. Luanda: União dos Escritores Angolanos.
- Carvalho, Ruy Duarte de (2000): *Observação directa*. Lisboa: Cotovia.
- Carvalho, Ruy Duarte de (2003): *Actas da Maianga. Dizer das guerras de Angola*. Lisboa: Cotovia.
- Coetzee, J. M. (1999): *Disgrace*. London: Secker & Warburg.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Felix (1975): *Kafka – pour une littérature mineure*. Paris: Les Éditions de Minuit.

- Estermann, Pe. Carlos (1971): *Cinquenta Contos Bantus do Sudoeste de Angola*. Luanda.
- Glissant, Édouard (1981): *Le Discours antillais*. Paris: Seuil.
- Goody, Jack / Bazin, Jean / Bensa, Alban (1979): *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Hartog, François / Revel, Jacques (dir.) (2001): *Les usages politiques du passé*. Paris: Éditions de l'EHESS.
- Lienhard, Martin (1996): «La représentation de l'oralité populaire ou marginale dans les textes modernes d'Amérique latine et d'Afrique lusophone», in: *VERSANTS, Revue suisse des littératures romanes*, n° 30, nouvelle série.
- Lienhard, Martin (1999): «'Métissage culturel' et communication. Succès et dévoires de l'évangélisation en Angola au XVIIe siècle», in: B. Grunberg & M. Lakroum (dir.): *Histoire des métissages hors d'Europe. Nouveaux mondes? Nouveaux peuples?* Actes du colloque international du GRMEE (Groupe de recherche sur les mondes extra-européens) (Reims: 1998). Paris: Harmattan.
- Lienhard, Martín (2000): «La memoria popular y sus transformaciones», in: Lienhard, Martín (coordinador): *La memoria popular y sus transformaciones. América Latina y/e países luso-africanos*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert.
- Paulme, Denise (1976): *La mère dévorante: essai sur la morphologie des contes africains*. Paris: Gallimard.
- Ricoeur, Paul (2000): *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- Robert, Marthe (1981): *La vérité littéraire*. Paris: Le Livre de Poche.
- Rowe, William (2000): «Memoria, continuidad, multitemporalidad», in: Lienhard, Martín (coordinador): *La memoria popular y sus transformaciones. América Latina y/e países luso-africanos*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert.
- Willemen, Paul (1995): «The National» in: Devereaux, Leslie / Hillman, Roger (eds.) *Fields of Vision, Essays in Film, Visual Anthropology and Photography*. Berkeley: University of California Press.