



UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR
ARTES E LETRAS

O negro fora da negritude na poesia de Agostinho Neto: uma separação possível!

Eurico Cambanda Belo Caiúve

Dissertação para obtenção do Grau de Mestre em
Estudos Lusófonos
2º ciclo de estudos
Orientadora: Professora Doutora Cristina Maria da Costa Vieira

Covilhã, Junho de 2018

*“Quanto menos o branco é inteligente,
mais o negro lhe parecerá estúpido”.*

(André Gide, *Voyage au Congo*)

Dedicatória

Dedico esta dissertação à minha querida mãe Justina Samba Belo Caiúve, a eterna rainha da minha vida.

Agradecimentos

Na vida, nada se alcança simplesmente a nível pessoal: o nosso sucesso é sempre o resultado de várias mãos amigas que nos dão um valioso contributo. A Deus agradeço pela vida, pois sem ela não há agradecimentos!

Agradeço à estimada Professora Doutora Cristina Maria da Costa Vieira, minha tutora, de “extrema exigência”, condutora, assim esperamos, a um final feliz, por desde cedo acreditar em mim e mostrar-se disposta a acrescentar lucidez à minha jornada de investigação.

Aos restantes professores do Mestrado em Estudos Lusófonos do Departamento de Letras da UBI, que igualmente contribuíram para a evolução dos meus conhecimentos e competências profissionais.

Ao governo de Angola, na pessoa do INAGBE, pela bolsa de estudo.

Ao ISCED de Benguela, pelo encaminhamento.

Ao meu grande amigo, Professor Doutor Mário Joaquim Aires dos Reis, por me ter escolhido um dia como monitor da Universidade Katavala Bwila.

À minha Mãe e aos meus queridos irmãos, que ralham comigo, mas me amam de verdade.

À Cristina de Matos, pela oferta da coletânea *Sagrada Esperança* de Agostinho Neto, que veio simplificar a minha estadia constante na biblioteca.

À congregação das Testemunhas de Jeová da Covilhã, pelo amor fraterno.

Ao cota Luau e sua esposa, pela hospitalidade em sua casa.

Ao João Filipe Sivi, pela mão amiga e companhia, aos meus colegas de Mestrado de Estudos Lusófonos em particular ao Salvador Tito, por se mostrar disposto a compartilhar os seus livros.

E, finalmente, agradeço ao Casal Miranda e Cláudia, pela mão amiga nos momentos mais difíceis. Que Deus vos dê em dobro todo bem que fizeram a mim e a tantos outros.

Resumo

O presente trabalho dissertativo assenta no *corpus* literário do poeta angolano António Agostinho Neto, mais precisamente na coletânea *Sagrada Esperança*. A nossa atividade desenvolve-se na tríade vocabular *negro*, *negritude* e *separação*. É com base nestas palavras que se constrói esta dissertação. Usando a interpretação e o jogo literário, Agostinho Neto propõe e consegue separar o movimento literário identificado como negritude e o sujeito de enunciação, o negro.

O tema escolhido vem questionar a uniformidade da conceptualização em torno do negro presente na poesia. O texto que nós construímos leva a refletir quanto à variabilidade e possibilidade que se perspetiva acerca do devir negritudinista, contudo, sem aglutiná-lo a qualquer enunciação que figure o negro.

O nosso esteio científico é o hermenêutico e o dedutivo, pois apresentamos uma larga interpretação dos poemas, fazendo-o caso por caso, e por meio desta atuação construímos as nossas teses, que resultam de uma inferência condizente com a filosofia do autor e não de acordo com o conhecimento já feito pelas escolas das literaturas africanas. Para esta finalidade, apresentamos um périplo histórico da atuação colonialista e suas consequências para o homem negro, no intuito de não só facilitar a nossa separação entre o movimento literário e a pessoa negra, mas também clarificar os motivos das nossas intenções epistemológicas.

Por fim, apresentamos as nossas conclusões, que realçam as bases argumentativas e vias usadas ao longo da nossa problemática.

Palavras-chave: Agostinho Neto; negritude; negro; associação; dissociação.

Abstract

The present essay is based on the literary *corpus* of the Angolan poet António Agostinho Neto, more precisely in the collection *Sagrada Esperança*. Our activity develops in the triad of vocabulary *blackness*, *negritude* and *separation*. It is on the basis of these words that this dissertation is constructed. Using the interpretation and the literary game, Agostinho Neto proposes and manages to separate the literary movement identified as blackness and the subject of enunciation, the black.

The chosen theme questions the uniformity of conceptualization around the black present in poetry. The text that we have constructed leads to reflect on the variability and possibility that is prospective about the negritudinista becoming, however, without agglutinating it to any enunciation that appears black.

Our scientific essay is the hermeneutic and the deductive, because we present a broad interpretation of the poems, taking it case by case, and through this action we construct our theses, which result from an inference consistent with the author's philosophy and not according to the knowledge already made by the schools of African literatures. To this end, we present a historical review of the colonialist history and its consequences for the black man, in order not only to facilitate our separation between the literary movement and the black person, but also to clarify the motives of our epistemological intentions.

Finally, we present our conclusions, which highlight the argumentative bases and ways used throughout our problem.

Keywords: Agostinho Neto; blackness; black; Association; dissociation.

ÍNDICE

Dedicatória-----	iii
Agradecimentos -----	iv
Resumo -----	v
Abstract-----	vi
INTRODUÇÃO-----	1
1. Justificação da escolha do tema -----	1
2. Objetivos -----	3
3. Metodologia -----	4
4. <i>Sagrada Esperança</i> e Agostinho Neto na literatura angolana -----	6
1. CAPÍTULO 1 - ESCLARECIMENTO DOS CONCEITOS-CHAVE -----	11
1.1. Negro e branco no contexto colonial -----	11
1.2. Negritude como instrumento de resposta e afirmação -----	22
2. CAPÍTULO 2 - NEGRO E NEGRITUDE NA <i>SAGRADA ESPERANÇA</i> DE AGOSTINHO NETO -	29
2.1. Negro e negritude: conceitos dissociáveis -----	29
2.2. Negro na perspectiva negritudinista em <i>Sagrada Esperança</i> de Agostinho Neto-----	33
2.3. Negro fora da negritude em <i>Sagrada Esperança</i> : uma nova possibilidade? -----	42
2.4. Negro fora da negritude: uma separação possível-----	44
CONCLUSÃO-----	94
BIBLIOGRAFIA -----	97
ANEXOS-----	viii

INTRODUÇÃO

1. Justificação da escolha do tema

A construção de conceitos na atividade teórica da literatura faz-se basicamente a partir de novos enfoques. São as novas perspectivas de interpretação que enriquecem o(s) paradigma(s) epistemológicos da arte na estética da receção. Um poema é uma espécie de partitura musical; todavia, esta partitura é o resultado de uma construção de signos, e estes signos obedecem a um objetivo, nalgumas vezes opaco, noutras vezes explícito, porém, sempre inserido num contexto temático específico. Naturalmente, os contextos evoluem. Estes, em geral, enquadram-se em movimentos de pensamentos comumente chamados movimentos literários. É precisamente nestes movimentos que se encontram os motivos temáticos, as correntes literárias e a difusão de ideologias que cumprem um dever humanista, quer isso se faça de forma integradora, quer isso se estabeleça de forma excludente. Pois, no fundo, «todo texto se constrói como um mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro texto»¹.

Assim, é neste processo de construção, transformação e negação de assuntos textuais que inserimos António Agostinho Neto (1922-1979), figura negra, nacionalista, poeta, resistente anticolonialista e primeiro presidente da República de Angola. Como todo intelectual africano da primeira metade do século XX, Neto viu em primeira mão a dominação do homem negro, a humilhação, o racismo, a exploração e outras atrocidades resultantes da presença subjugadora colonialista em solo africano. Essas ações por parte do antigo império português nas ex-colónias fizeram com que inúmeros escritores africanos, em resposta, compusessem em prosa e mais difundidamente em poesia, uma mensagem de denúncia e de autoafirmação do homem negro, levando-os a participar em movimentos políticos e culturais cujo clímax veio a desembocar nas independências das suas pátrias. Todavia, antes disso, isto é, antes do processo armado dos movimentos de libertação que surgiram em África, grosso modo a partir da década de 50 do século XX, a revolta, a insatisfação e a emancipação negras contra a presença colonialista fez-se de forma intelectual. Por meio da poesia, filhos da terra esclarecidos e muitos deles estudantes na metrópole, criaram alfobres para o nascimento de uma consciência pan-africana. Nesta senda da redescoberta da África e de seus valores autóctones, como forma de mostrar que a cultura africana e o homem negro não eram inferiores à cultura europeia, destaca-se o movimento da negritude, palavra «derivada do vocábulo francês *nègre*, cuja reabilitação resultou no lexema negritude»², patente no poema fundador do mesmo movimento, “Cahier d’un retour au pays natal”³, de Aimé Césaire (1913-2008), nascido na Martinica, de domínio francês junto a Cuba, no mar do Caribe.

¹ Júlia Kristeva, *Introdução à Semanálise*. Trad. de Lúcia Helena França Ferraz. São Paulo, Perspectiva, 2005, 2ª ed., p. 68.

² Maria Carrilho, *Sociologia da Negritude*. Lisboa, Edições 70, 1976, p. 56.

³ Catarina Isabel Rodrigues, “O jogo das intertextualidades em «A renúncia impossível» e Cahier d’un retour au pays natal” in Pires Laranjeira e Ana Rocha (org.) *Noção de Ser, Textos Escolhidos Sobre a*

Destarte, as influências de escritos francófonos de intelectuais negros não tardaram a chegar aos ouvidos de seus conterrâneos cultos lusófonos, e, no rol do pensamento negritudista, surgiria o jovem poeta, estudante de medicina, António Agostinho Neto, nascido na região angolana de Icolo e Bengo. A obra deste autor comporta várias coletâneas poéticas. São elas, por ordem cronológica, «Quatro poemas de Agostinho Neto, Póvoa de Varzim, cadernos de poesia/org. de Augusto Ferreira, 1957; *Poemas*, Lisboa, CEI, 1961; *Com occhi asciutti*, Milão, Saggiatore, 1963 (edição bilingue); *Sagrada Esperança*, Lisboa, Sá da Costa, 1974; e *A Renúncia impossível*, Luanda, INALD, 1982»⁴. Destas, daremos atenção especial à coletânea *Sagrada Esperança*⁵, porquanto a sua substância textual se revela completa para responder às teses do nosso projeto. Entretanto, antes de nos aprofundarmos nas questões fulcrais ligadas ao nosso tema, um dos aspetos que tem passado despercebido nos estudos da literatura africana de língua portuguesa é alguma superficialidade no tratamento de certas mensagens subjacentes aos poemas da coletânea citada. Superficialidade, julgamos nós, porque um poema não é uma construção fechada e para que a sua abertura enriqueça a teoria da literatura e alargue o senso humanista da sua existência, devemos deixar que, antes de tudo, o texto dialogue com o leitor e não impor restrições estanques inerentes a pensamentos hermenêuticos já estabelecidos pelas escolas históricas ou por críticos, mesmo que conceituados.

E para a construção da nossa empresa e amostra da pertinência do nosso objeto, tomemos como exemplo o seguinte ditame linear: é fácil identificar modelos de ensino que dividem a poética netiana em duas partes: a poesia de combate e a negritudista. Não somos contra nenhuma das considerações fracionárias envolvendo estas duas clivagens. Porém, é importante considerar que a poesia de Agostinho Neto (considerando poema por poema) vai muito além destes temas predefinidos. A ideologia literária de Neto, agregada ao seu “eu poético”, não se resumiu simplesmente a promover a independência de Angola ou a (re)glorificar a raça negra. A riqueza dos seus versos é humanamente profunda. Neto não tinha um senso irrealístico da situação do homem negro da África colonial nem do negro da era da escravatura. E é precisamente nesta sensibilidade humana que entra a nossa abordagem argumentativa, pois, ao lermos poemas como “Velho negro” e “Civilização ocidental”, percebemos que há na poesia netiana um negro dissociado do espírito orgulhoso da negritude e do combate pela afirmação dos povos colonizados. Há, sim, um negro reduzido a nada, um negro já vencido. Tanto é assim que, no primeiro poema, o quadro mental que dele se cria remeter-nos-á ao tempo da escravatura, e, no segundo, ao tempo das então províncias ultramarinas, em que a convivência entre o negro e o branco rogava o regime

Poesia de Agostinho Neto. Luanda, Fundação Dr. António Agostinho Neto, 2014, p. 440: «[Este] poema é publicado [pela primeira vez] na revista *Volontés*, em 1939, mas sem sucesso. É com a descoberta ocasional de do texto, em 1941, André Breton, *maître à penser*, no surrealismo francês, que *Cahier d'un retour au pays natal* é publicado pela revista *Présence Africaine*, em 1947, e obtém um êxito internacional». Acrescento nosso.

⁴ Pires Laranjeira, *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*. Lisboa, Universidade Aberta, 1995, p. 92.

⁵ Trabalharemos com a *Sagrada Esperança*. Lisboa, Livraria Sá da Costa, 11ª ed., 1987.

apartheid ainda que se proclamasse nas províncias ultramarinas a utopia do luso-tropicalismo⁶, apadrinhada por Gilberto Freyre, e ironizada por Santos Pereira nas palavras «o desejo de ver o que queria, escurecia a visão do facto a ver»⁷. Por isso, em jeito explicativo, trazemos para reflexão o tema: *O negro fora da negritude na poesia de Agostinho Neto - uma separação possível!* Pois, com esta dissertação pretendemos estudar a poesia de Neto que trata do negro fora dos temas negritudinistas e aprofundarmo-nos na mente do sujeito poético para absorver os motivos subjacentes à sua produção. Por outras palavras, pretendemos mostrar que nem toda a poesia de Neto relativa ao negro deve necessariamente considerar-se negritudinista; porquanto a existência da negritude como movimento literário dependeu do homem negro, mas este, como ser humano histórico e base de enunciação poética, nunca dependeu da negritude.

2. Objetivos

O objetivo geral deste trabalho é avaliar de forma sistemática o processo de construção da identidade negritudinista, envolvendo as épocas, os motivos, os precursores e mais objetivamente identificar poemas de Neto em *Sagrada Esperança* que em nada têm a ver com o movimento negritudinista. Tal empreendimento justifica-se na medida em que no ramo dos estudos literários africanos lusófonos, em especial no angolano, há um «vazio de conhecimentos»⁸ quanto às questões afloradas na Introdução.

Aduzimos a este objetivo geral os escopos específicos do tratamento da poesia de Neto por assuntos e não por movimentos literários; do estudo da sensibilidade humana de Neto em solidariedade aos seus irmãos africanos escravizados; e, finalmente, da análise das funções de estudos poéticos mais democráticos que permitam a separação do ser “negro” (como objeto histórico contínuo) do movimento negritudinista, já ultrapassado.

No entanto, a nossa visão pode não ser a única nesta questão largamente estudada, pois a negritude tem bases fortes, autores consagrados, e sobre o nosso poeta escolhido existe uma vasta coletânea de estudos. Porém, estamos certos de que existem algumas questões cujas respostas darão crédito ao nosso trabalho dissertativo.

Sendo assim, enunciámos como perguntas a serem respondidas na nossa empresa: será que toda a poesia de Neto abordando o negro é necessariamente negritudinista? Quais são os critérios de identificação de uma poética negritudinista? Como e porquê separar o homem negro da negritude?

Não é nosso objetivo conceber um falso problema e seu antídoto para termos a glória da sua pretensa cura. O problema científico foi diagnosticado a partir da observação de

⁶ Luso-tropicalismo ou Lusotropicalismo é a pretensa «capacidade que os portugueses possuíam para se unir aos [povos dos] trópicos por amor e não por conveniência» política ou económica. Teoria conceptualizada pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre sobre a relação de Portugal com os trópicos. Cf. Gilberto Freyre, *O Luso e o Trópico*. Lisboa, s/e, 1961, p. 50. Acrescento nosso.

⁷ António dos Santos Pereira, *Portugal Descoberto. Cultura Contemporânea e Pós-Moderna*. Covilhã, Serviços Gráficos da UBI, Vol.2, 2008, p. 310.

⁸ Santa Ramos e Ernan Naranjo, *Metodologia de Investigação Científica*. Lobito, Escolar Editora, 2014, p. 72.

trabalhos sobre a intertextualidade da poesia de Neto⁹, com base na análise de vários ensaios sobre o autor¹⁰, e também, por meio do estudo que fizemos à crítica da poesia de Neto ligada à negritude¹¹. Assim, foi possível concluir que existe a inclinação de se aglutinar (ou enfatizar com exclusividade)¹² a poesia de Neto que discorre sobre o homem negro simplesmente ao movimento da negritude —, uma visão fechada que não nos parece justa. Essa realidade faz com que «haja uma oportunidade de pesquisa»¹³. Daí o nosso desejo reiterado de, na obra *Sagrada Esperança*, demonstrar que é possível separar o negro, objeto de enunciação, da negritude, movimento literário. Portanto, é neste ponto que reside o «porquê da nossa investigação [...] e é neste objeto que desenvolveremos a nossa atividade e procurar resolver o problema»¹⁴.

Queremos desconstruir conceitos ambíguos, alargar visões e abrir novas vias de abordagem na poética de Neto. Fazendo-o de um modo crítico, distanciado, para que o *corpus* poético do autor não seja estudado simplesmente como objeto “movimentista”; mas sim, como um conjunto ontológico coeso que permita um estudo específico de cada assunto enunciado.

E vemos que podemos clarificar esta questão na nossa empreitada, porquanto é fácil pensar que a negritude foi um movimento só de negros; fácil é confundir o substantivo comum “negro”, com o seu derivado “negritude”. Mais: não seria limitar o raio de ação da poesia de Neto pensar que ele defendeu apenas uma só linha ideológica, isto é, a autoafirmação do homem negro?

3. Metodologia

Para fundamentar teoricamente o nosso estudo dissertativo, que compreenderá dois capítulos, começaremos, em primeiro lugar, por fazer uma busca bibliográfica acerca do conjunto temático que aflora a negritude e o negro ligados à poesia de Neto e não só. Segundo, por meio de uma observação hermenêutica dos poemas da coletânea em causa (usando a dedução e a indução), procuraremos identificar aspetos que distanciem os conceitos de “negro” e de “negritude” na enunciação poética netiana. Em terceiro lugar, já com os dois primeiros passos entendidos, enunciaremos as nossas conclusões, esclarecendo o nosso ponto de vista tendo em conta o contexto histórico-literário em que Neto se inscreve.

Para tal, como caminho metodológico de opção, abraçaremos o pensamento de Thomas Hobbes, que atesta o seguinte: «todo método que usamos para estudar as causas das

⁹ Ana Rocha, “A renúncia impossível» de Agostinho Neto: um novo discurso poético, intertextualidade e alcance pedagógico. Dissertação de Mestrado em Literatura de Língua Portuguesa Investigação e Ensino Orientado pelo Professor Doutor Pires Laranjeira, apresentada ao Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2013, *passim*.

¹⁰ AA.VV., *A Voz Igual, Ensaios sobre Agostinho Neto*. Porto, Angolé Artes e Letras, 1989, *passim*.

¹¹ Idem, *Ibidem*.

¹² Cf. Pires Laranjeira, *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, pp.94-95.

¹³ Filipa Lopes dos Reis, *Como Elaborar Uma Tese de Mestrado, Segundo Bolonha*. Lisboa, Pactor, 2010, p. 46.

¹⁴ Carlos Álvares, *Metodologia de la Investigacion Científica*. Trad. de Santa Ramos. Santiago de Cuba, S/E. 2000, p. 37.

coisas serve tanto para unir como para desunir, ou é em parte copulativo ou em parte disjuntivo»¹⁵. E teremos como objetos de união e separação (negro/negritude) alguns dos poemas, previamente escolhidos, que fazem parte da obra *Sagrada Esperança*. À medida que o tecido da nossa dissertação for ganhado corpo e os motivos científico-literários assim obriguem, faremos uma análise poema a poema, colocaremos poemas antagônicos, isto é, os claramente negritudinistas em oposição àqueles poemas que pensamos poetarem os negros, mas sem os inserir naquele movimento.

Mais evidente estará a oposição interpretativa entre os poemas “Havemos de voltar” e “Velho negro” por um lado, e “Voz igual” e “Civilização ocidental”, por outro lado. Essa oposição será por nós analisada para colocar em evidência a nossa tese. Deixaremos que os próprios poemas nos levem a conclusões. Esse exercício visa acrescentar um novo elemento no domínio das letras: o de não ofuscar a mensagem individual de cada poema em detrimento dos movimentos literários. Todavia, ao enveredarmos por esta via, mais do que simplesmente interpretar palavras e estâncias isoladas presentes nos poemas, havemos de aprofundar a relação entre o texto e o contexto, ou seja, a contextualidade das produções netianas, «pois o problema da temática literária obriga o investigador a considerar o contexto, uma vez que o texto literário [sempre] se insere num período cultural».¹⁶ Isso significa que abordaremos a obra netiana de acordo com a metodologia semiótico-contextual iniciada por Júlia Kristeva e trabalhada por Cristina Vieira¹⁷. Portanto, em vista da responsabilidade que acompanha a construção de conceitos literários, avançaremos as nossas ideias, sem, no entanto, descurar outra verdade, a de que «[ao] comparar a evolução temática de dois poemas exige, portanto, desvendar as circunstâncias de criação e compreender de que modo a sua génese influencia o processo poético.»¹⁸ Certamente, seguiremos estas bases orientadoras para que as nossas conclusões sejam válidas e lógicas. Tendo em conta estas considerações, pensamos estruturar a dissertação nos seguintes capítulos: primeiro, esclarecimentos dos conceitos-chave; segundo, negro e negritude na *Sagrada Esperança* (e a sua consequente dissociação).

Esta dissertação seguirá este escopo de construção temática porque cremos que toda obra de arte, incontornavelmente, possui uma história que certamente não a fecha, nem a transforma num objeto estático do tempo artístico pretérito, pois a erudição de cada sujeito leitor possibilita novas interpretações e, conseqüentemente, serão estas as responsáveis pelos novos estudos, noções, construções de pensamento e perspectivas. Isto porquê? Porque a obra literária resulta de um processo de «*significação e comunicação*»¹⁹ contínuas. Todavia, a consideração do historial da produção de uma obra literária importa, porque enriquece a compreensão da sua entidade e identidade. Com tal exercício, evoluímos a nossa hermenêutica; ultrapassamos o nível simples de leitura textual e de compreensão de signos linguísticos estabelecidos sintaticamente e passamos a outro nível: o nível dialogante - sujeito

¹⁵ Thomas Hobbes, *Obras Escogidas*. Moscovo, Gozisdat, 1926, p. 48.

¹⁶ Idem, *Ibidem*, p. 437. Acrescento nosso.

¹⁷ Cf. Cristina da Costa Vieira, *Construção da Personagem Romanesca: Processos Definidores*. Lisboa, Colibri, 2008, p. 466.

¹⁸ Idem, *Ibidem*. Acrescento nosso.

¹⁹ Vítor Manuel Aguiar e Silva, *Teoria da Literatura*. Lisboa, Livraria Almedina, 8ªed., 2011, p. 75.

poético/sujeito leitor. O objeto artístico (a obra) para nós passa a ser o resultado de um conjunto de situações históricas e contextuais que motivaram a sua existência. É precisamente nesta linha metodológica que nos inserimos e aglutinamos a ela o facto de que «o texto escrito representa uma das manifestações fundamentais da consciência e da tradição históricas de uma cultura»²⁰. É nesta perspetiva que propomos apresentar a obra *Sagrada Esperança* em função do tema escolhido e dos objetivos traçados.

4. *Sagrada Esperança* e Agostinho Neto na literatura angolana

Sagrada Esperança é com certeza uma obra incontornável na literatura angolana e uma marca dentre os feitos tangíveis de Agostinho Neto. Esta asserção corrobora-se pelo menos por dois fatores históricos importantes: primeiro, o ano da sua publicação (1974), em vésperas da independência de Angola; segundo, o valor ideológico-patriótico da mesma, tendo em conta a transição daquele país enquanto província ultramarina para um estado independente. *Sagrada Esperança* marca e insere-se, assim, numa época de profundas mudanças no paradigma sociopolítico. Muitos angolanos revêm-se nela, são motivados pela sua mensagem, sendo que a mesma se apresentava como uma obra «reflexiva e serena»²¹, num período conturbado da História angolana. Neto, como primeiro presidente, consegue por meio deste produto poético difundir o seu ser, sensibilidade, posição enquanto negro, angolano e estadista, granjeando, assim, o favor intelectual da massa leitora culta, muitos deles futuros dirigentes de Estado. A valorização que se dá a esta coletânea poética dentro do território angolano e fora dele, verifica-se no comentário que Pires Laranjeira tece sobre a mesma, no seu manual *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*:

Sagrada Esperança constitui como que o texto épico da angolanidade. Podemos compará-lo, no caso angolano, com as devidas distâncias temporais, espaciais e culturais, ao caso português de *Os Lusíadas*. Nele se encontram os temas da alienação social, cultural e política, da exploração económica, da repressão policial e política, da miséria e do analfabetismo, da prostituição e do alcoolismo, do trabalho e da solidariedade, do amor e da esperança, do exílio e da nostalgia, da revolta, prometeísmo e revolução. *Sagrada Esperança* é como um fresco ou uma saga exortativa do povo angolano à conquista da sua identidade e independência²².

Se bem que concordemos mais com a peroração deste comentário do que com o seu introito, ainda assim vale notar que *Sagrada Esperança*, como obra literária, encontra respeito e motivo de estudo nas vozes autorizadas das escolas literárias da africanidade.

²⁰ Idem, *Ibidem*, p. 285.

²¹ Pires Laranjeira, *De Letra em Riste Identidade, Autonomia e outras questões na Literatura de Angola, Cabo-verde, Moçambique, e São-tomé e Príncipe*. Porto, Edições Afrontamento, 1992, p. 15.

²² Pires Laranjeira, *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, p. 92.

Queremos com isto significar que o nosso objeto de estudo merece atenção. Este «texto literário é um artefacto [que foi muito bem] materializado numa *textura*»²³ de signos que cumpriu um dever histórico, social e cultural contínuo na sua exegese. Este produto semiótico que se produz como resultado do estudo da *Sagrada Esperança* deve-se ao seu autor: António Agostinho Neto. Mas quem foi mesmo Agostinho Neto? Indica Pires Laranjeira:

Agostinho Neto, filho de um pastor evangélico, era natural da aldeia de Kaxicane, região de Icolo e Bengo, não muito longe de Luanda, pertence à região do quimbundo, língua materna do poeta. Aí nasceu, em 17 de setembro de 1922, falecendo em Moscovo, em 26 setembro de 1979. Entrou para a Faculdade de Medicina em Coimbra, em 1947, mudando-se, em 1950, para a de Lisboa. Viria a casar com Maria Eugénia Neto, natural de Trás-os-Montes²⁴.

O carácter político de Neto deveu-se em parte à sua experiência de vida. E o seu cunho poético resultou da observação do comportamento do homem e das vicissitudes às quais seus compatriotas eram submetidos. Muitas vezes surgem críticas acerca da posição de Neto como poeta qualificado. Todavia, como escreveu Antónia de Pádua de Sousa e Silva, «se olharmos para a receção endógena e também para o longo historial da sua leitura fora de Angola, encontramos uma apreciação positiva e, mais do que isso, consagrando-o como o poeta angolano por excelência»²⁵. Neto sentia-se inconformado com a situação colonial. É provável que ainda jovem se perguntasse: porque um povo devia estar sob o jugo de outro povo, e, ainda por cima, um povo estrangeiro? Mas mais do que comiserar-se, Neto procurava soluções. E *Sagrada Esperança* é um reflexo direto dessa abordagem. É uma obra que espelha os anseios específicos de um homem, as metas preconizadas, os sonhos e os caminhos para o alcance dos mesmos. A *Esperança* [é] *Sagrada* —, porque Deus fez todos os homens livres e iguais como afirma a Declaração Universal dos Direitos Humanos. A África já fora livre e devia voltar a ser. É uma meta a ser alcançada por todas as vias, a começar pela difusão de uma mensagem de esperança para que não houvesse resignação por parte dos seus filhos. É urgente uma ação: “Depressa”²⁶, clamava Neto no seu poema homónimo, para que a «África gloriosa»²⁷ retornasse às mãos de seus filhos. Mas para isso, o diálogo intelectual assente na poesia netiana devia tornar-se uma canção ideológica, uma trova motivante contra o colonialismo. Quanto mais os filhos legítimos de África se unissem e entendessem que a sua mãe «África [era o centro] das seculares injustiças»²⁸, melhor estariam preparados para fazer frente ao opressor. E, desse modo, plenos de fervor nacionalista, quer diante da morte quer diante da vida, África valeria o sangue dos seus filhos e nenhum deles haveria de «atraí-lo/ ou

²³ Ruqaiya Hasan, *Text in the systemic-functional model*. apud Wolfgang U. Dressler (ed.), *Current trends textlinguistics*, Berlin- New York, Walter de Gruyter, 1978, p. 294. Tradução e acrescento nossos.

²⁴ Pires Laranjeira, *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, p. 95.

²⁵ Antónia de Pádua de Sousa e Silva, *A Poesia da Mensagem e a Mensagem da Poesia Afro-brasileira*. Coimbra, Fundação Agostinho Neto, 2014, p. 23.

²⁶ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 144.

²⁷ Idem, *Ibidem*.

²⁸ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 145.

denunciar a sua própria pátria»²⁹. A subordinação colonial, passiva e silenciosa encontra uma revolta na mensagem esboçada na *Sagrada Esperança*. Neto usa a descrição na sua poesia para acordar os seus irmãos para a ação. “O choro de África”³⁰ devia ser vingado, porquanto ela já chorara até à exaustão. É «choro durante séculos/inventados na servidão».³¹

Sagrada Esperança é uma coletânea onde a ficção não tem espaço privilegiado. A linguagem adotada por Neto é simples e a sua abordagem é clara. A construção das estâncias e das estrofes obedece a um objetivo específico: dar voz a um povo. Neto aufere um estilo próprio que o coloca em estudo numa perspetiva que corrobora com o que diz Jean Cohen: «o problema do estilo é de ordem qualitativa»³². Isto é, a qualidade sempre há-de prevalecer acima das noções da arte normativa. Por isso, na poesia netiana não há sonetos decassílabos. Até mesmo a rima não é uma prioridade. Porquê? Porque «a função da rima não é apenas produzir um efeito sonoro, mas também relacionar entre si palavras portadoras de sentido»³³. O predicante social pretende ser o menos opaco possível. Neto privilegia a compreensão da mensagem, de modo a colocar o enfoque na construção de um tecido despretensioso, porém, repleto de todos os signos essenciais para o alcance do seu propósito. Neto, homem do povo e intelectual, soube transformar a sua inspiração em palavras simples³⁴, emanadas duma técnica edificadora de pensamentos poéticos puramente africanos. Ele sabia também que nas vestes de artista predador a literatura não tinha limites de enunciação nem de construção. É um princípio de exploração literária que encontra eco no pensamento de Edward Sapir:

Sejam quais forem os sons, os acentos e as formas de uma língua e seja qual forma que esses caracteres imponham moldes à literatura, há uma lei subtil de compensação que dá espaço ao artista. Se desse lado se sente um tanto apertado, pode esticar, pode esticar o braço para o lado de lá. E em regra tem corda bastante [...] para a criação individual [e] expressão pessoal³⁵.

Todavia, ainda assim, a dialética presente na *Sagrada Esperança* cumpre sensatamente as funções principais da linguagem, evidenciando com isto a compreensão que Neto tinha da estrutura comunicativa da língua. Deparamo-nos com as funções referencial e metalinguística em “Sábado no Musseques”³⁶; a função emotiva em “Não me Peças Sorrisos”³⁷; a função apelativa em “Saudação”³⁸; a função poética em “Pausa”³⁹; a função fática em “Mussunda

²⁹ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 145.

³⁰ Idem, *Ibidem*, p. 139.

³¹ Idem, *Ibidem*.

³² Jean Cohen, *Estrutura da Linguagem Poética*. Trad. de José Victor Adragão. Lisboa, Dom Quixote, 1976, p. 23.

³³ Emile Genouvrier e Jean Peytard, *Linguística e Ensino do Português*. Trad. de Rodolfo Ilari. Coimbra, Almedina, 1974, p. 406.

³⁴ Manuel Viegas Guerreiro, *Povo, Povos e Cultura. Portugal - Angola - Moçambique*. Lisboa, Colibri, 1997, p. 131.

³⁵ Edward Sapir, *Linguística, A linguagem, Estudos*. Trad. de Mattoso Camara. São Paulo, Perspectiva, 1980, p. 180. Acrescento e parênteses nossos.

³⁶ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 50.

³⁷ Idem, *Ibidem*, p. 82.

³⁸ Idem, *Ibidem*, p. 84.

³⁹ Idem, *Ibidem*, p. 90.

Amigo”⁴⁰. Um exemplo do que acaba de ser explicado encontra-se na penúltima estrofe do poema “Saudação”, onde a função apelativa se torna explícita nos seguintes versos: «Esta é a hora de juntos marcharmos/ corajosamente/ para o mundo de todos/ os homens»⁴¹. Neto não era apenas um simples amante da escrita; sendo estudante e nacionalista, investiu muito do tempo de que dispunha no apetrechamento do seu acervo cognitivo. É, portanto, justo enunciar que a coletânea *Sagrada Esperança* reflete a «competência textual, [do seu autor] isto é, a capacidade de o emissor produzir textos [...] o que pressupõe necessariamente a competência linguística»⁴².

Neto procurou entender o poder e o alcance do pensamento escrito na sociedade africana e não só. E explorou essa realidade. Nenhum escrito de Neto pode ser enquadrado numa dimensão de simples leitura lúdica. A poesia de Neto, além de significativa, também é inspiradora⁴³. A *Sagrada Esperança* irradia profundidade em todas as perspectivas que sejam adotadas por qualquer leitor. Ela pode ser lida em pelo menos cinco ângulos: anticolonialista, negritudinista, humanista, pan-africanista e desconstrucionista. É uma obra cujo contexto e circunstâncias de produção a enriqueceram de maneira intensa. Como diria mais tarde o nacionalista Lúcio Lara na oração fúnebre de Agostinho Neto, «das prisões portuguesas em Angola, em Cabo-Verde e em Portugal soubeste retirar experiência»⁴⁴. Uma experiência que havia de evidenciar-se como estadista e também como predador. Um leitor sensível à dialética netiana perceberá que o florilégio em causa «apresenta estruturas semânticas peculiares e tem a capacidade de produzir no processo de leitura, tanto sincrónica como diacronicamente, novos significados».⁴⁵

A escrita dos poemas desta coletânea obedece a um espaço temporal de quinze anos, de 1945 a sensivelmente 1960. Tempo este que fora afetado por etapas importantes da construção da literatura africana: o neorrealismo, a negritude e a fase de combate pela independência de Angola.⁴⁶ Portanto, *Sagrada Esperança* é um documento que pertence ao cânone da literatura angolana por mérito plumitivo e histórico. É um acervo donde se apreendem as noções preliminares da construção do pensamento de uma Angola livre, independente e com identidade própria. Toda a sua abordagem é genericamente expositiva, denunciante e messiânica. Mesmo quando enunciava o passado não o fazia de forma reacionária. Neto evocava o passado para lembrar que mudanças eram necessárias naquele presente e criticava o presente para melhorar o futuro. Neto, como sujeito poético, denunciava o opressor ao mundo, sem, no entanto, enveredar pelo racismo. Neto era lúcido no seu discurso. Sua luta dirigia-se contra o colonialismo, mas não contra a sociedade branca. *Sagrada Esperança* não visava isolar África. Reconhecia que «era por meio da experiência da vida que a consciência se formava [ainda assim chamava atenção aos seus compatriotas para

⁴⁰ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 145. p. 91.

⁴¹ Idem, *Ibidem*, p. 85.

⁴² Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *Teoria da Literatura*, p. 567. Parênteses nossos.

⁴³ Cf. Xosé Lois García, *Sambizanga*. Braga, Frouseira, 1999, p. 45.

⁴⁴ Lúcio Lara, “Elogio Fúnebre” in Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 5.

⁴⁵ Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *Teoria da Literatura*, p. 646.

⁴⁶ Cf. Pires Laranjeira, *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, pp. 92-93.

que não confundissem] o “inimigo” da África com o homem branco»⁴⁷. Este pensamento, nobre para a época em que muitos dos poemas de Neto foram escritos, demonstrava a sua verticalidade enquanto humano. Compreende-se que seria fácil confundir a luta contra o colonialismo com ódio ao branco. É por isso que Eugénia Neto, conhecedora por experiência de vida dessa realidade dual, dizia: «vencer a barreira racial é tão difícil como atravessar a atmosfera da terra. Contudo, é preciso atravessá-la para a harmonia do mundo»⁴⁸. Harmonia esta que Neto, entre os homens, almejava e usava os recursos poéticos para a sua difusão.

Com a *Sagrada Esperança*, Neto esperava congregar, não segregar. Por isso, nalguns momentos de enunciação, na construção da sua poesia, preferiu usar lexemas globalizantes como “mundo” e “humanidade”, em vez de “África” e “homem negro”, deixando claro que os ideais da africanidade não se resumiam às questões de raça, mas sim, de direitos e liberdades fundamentais do homem⁴⁹. Bens inegociáveis, mas que a subjugação colonialista negava aos povos africanos sob a sua jurisdição. Portanto, *Sagrada Esperança* é uma obra libertadora, cujo conteúdo defende fulcralmente a igualdade entre os homens, a solidariedade e o senso de pertença autóctone. Estamos perante um diário pessoal colocado em público para um diálogo histórico-contínuo com a humanidade.

⁴⁷ Cf. Agostinho Neto, *Alguns Aspectos da Luta de Libertação Nacional*. Maputo, universal, 1976, pp. 6-7.

⁴⁸ Eugénia Neto, *O Soar dos Quissanges*. Lisboa, Vela Branca, 2001, p. 15.

⁴⁹ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, pp. 137-138.

1. CAPÍTULO 1 - ESCLARECIMENTO DOS CONCEITOS-CHAVE

«Tudo o que o nativo [negro] tem visto no seu país é que o
podem prender sem motivo, bater-lhe e fazê-lo passar
fome.»

(Frantz Fanon, *Condenados da Terra*).

«Muitas vezes se confunde o inimigo de África com o branco
[o inimigo] já não se pode pôr ao nível da cor dos
indivíduos».

(Agostinho Neto, *Alguns Aspectos da Luta de Libertação Nacional*).

1.1. Negro e branco no contexto colonial

Abordar a dualidade existencial, negros e brancos, no mesmo contexto e por especificação no contexto colonial, requer do investigador um grande distanciamento crítico. O afastamento é muito importante, porquanto só com ele poder-se-á construir um tecido histórico coerente e o mais imparcialmente possível. Esse tratamento é necessário tendo em conta que já se provou a impossibilidade de uma neutralidade absoluta na crítica literária, visto que «os universos sociais e humanos não conseguem escapar a uma marca ideológica»⁵⁰. Aliás, como viria a ironizar esta questão, sobre a impossibilidade de total neutralidade, Maria da Graça Krieger dizia: «durante muito tempo, o homem viveu o sonho da neutralidade. Acreditou que era possível falar das coisas sem se comprometer»⁵¹. Todavia, assentaremos a nossa abordagem no ideal da imparcialidade porque é com base no princípio do «afastamento [...] que ocorrem desenvolvimentos verdadeiramente criativos»⁵². Porém, é imprescindível que não omitamos o facto de que, independentemente do continente, do povo, ou do processo, «o mundo colonial é um mundo compartimentado»⁵³. Isto é, sempre se fez dividido. Desta divisão, que na verdade era uma exclusão, no que tange a África, o resultado foi uma desigualdade social berrante: o negro ver-se-ia subalternizado mesmo dentro do seu território.

Leslie Clarence Dunn (1893-1974), no seu artigo “Raça e Biologia”, explicava: «claro está que todos os humanos pertencem a uma única espécie, visto que se assemelham em todas as características fundamentais»⁵⁴. É verdade que, por mais que a humanidade seja uma só, ainda assim, existem traços fisionómicos externos que diferenciam um indivíduo branco de um indivíduo negro, em especial, quando se leva em conta a cor da textura da

⁵⁰ Cristina da Costa Vieira, *A construção da Personagem Romanesca*, p. 345.

⁵¹ AA.VV., *Da Semiótica. Atas do I Coloquio Luso Espanhol e do II Coloquio Luso Brasileiro*. Lisboa, Vega Universidade, 1985, p. 269.

⁵² Clifford Geertz, *A interpretação das Culturas*. Trad. de Fanny Wrobel. Rio De Janeiro, Zahar Editores, 1978, p. 45.

⁵³ Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*. Trad. de António José Massano. Lisboa, Ulmeiro, s/d, p. 8.

⁵⁴ AA.VV., *Raça e Ciência II*. Trad. de Fernando dos Santos. São Paulo, Editora perspectiva, 1960, p. 11.

pele. Todavia, a questão da desigualdade colonial foi engendrada de propósito. É de notar que Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), quando abordou os *Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, afirmava:

Concebo na espécie humana duas formas de desigualdade: uma que chamarei natural ou física, porque é estabelecida pela natureza e que consiste na diferença da idade, saúde, de força, corporal e de qualidades do espírito ou da alma, outra que se pode chamar desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenções e porque é estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos diferentes privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como ser-se mais rico, mais honrado, mais poderoso que outros, ou mesmo o fazer-se obedecer por eles⁵⁵.

Portanto, a nossa abordagem dá atenção neste ponto à vivência negros e brancos no contexto colonial, assentando naquilo que Jean-Jacques Rousseau chamou de “desigualdade moral ou política”, porque foi precisamente isso que sucedeu no contacto Europa e África, nas épocas coloniais. Pois, o que a História narra foi a consistência de os brancos gozarem de privilégios em prejuízo dos negros, serem aqueles mais ricos, mais poderosos e senhores destes. Contudo, antes de mais, importa problematizar e enunciar o seguinte: o negro e o branco históricos constituem assuntos complexos de conceptualização, porquanto deles emana uma focalização interdisciplinar. O assunto poderá parecer simples, mas a ciência histórica prova o contrario. É por isso que Santos Pereira diz:

A aparente simplicidade da definição histórica, narração dos factos tidos como verdadeiros, não deixa de levantar inúmeros problemas epistemológicos, tanto do lado do sujeito, autor, como do lado do objeto, a verdade e a relevância do acontecimento e ainda numa terceira dimensão, a da forma, questionada acima ao preferirmos a problematização à narração⁵⁶.

Como diria Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), nem sempre os factos históricos (res gestae) correspondem a historicidade (história rerum gestarum)⁵⁷. Mas ainda assim é possível considerá-los. A sua conceptualização certamente dependerá da perspectiva adotada. Na ótica colonial, o negro será o indígena, e o branco o alienígena. Porém, aqui, interessa-nos procurar saber e explicar de que forma o homem branco inicia o seu contacto com o homem negro (vice-versa) e, conseqüentemente, qual foi o resultado deste contacto aos níveis social, cultural, económico, demográfico e etnográfico. É de suma importância colocar em epígrafe

⁵⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discurso Sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Lisboa, 140LB, 1976, p. 23.

⁵⁶ António dos Santos Pereira, *Portugal Descoberto. Cultura Medieval e Moderna*. Covilhã, UBI, Vol.1, 2008, p. 24.

⁵⁷ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel *apud* Cristina Maria da Costa Vieira, *O Universo feminino n'A Esmeralda Partida, de Fernando Campos*. Lisboa, DIFEL, 2002, pp. 27-29.

essas questões antes de discorrermos sobre a tese orientadora do nosso devir, pois, muito antes do processo colonial, o branco e o negro, como seres humanos pertencentes a um grupo social, étnico e autóctone, já existiam. Subsistiam nos seus espaços territoriais. Genericamente, o caucasoide na Europa, em negroide na África. Portanto, tanto o branco como o negro antes da expansão colonialista europeia viviam basicamente dando atenção aos seus problemas locais. Todavia, na Europa, a partir do século XV, iniciava-se a expansão marítima ibérica. E no caso, a portuguesa⁵⁸, que mais aqui nos interessa, com a conquista de Ceuta em 1415, Portugal propõe alargar os seus domínios territoriais. A exploração marítima da África setentrional e o avanço na sua costa ocidental resultaram no contacto com várias terras negras africanas:

O “périplo africano”, considerado pelos estudiosos o primeiro período de expansão ultramarina da Europa, designa as viagens marítimas que Portugal realizou contornando a África pelo oceano Atlântico a fim de chegar ao Oriente. Esse ciclo de viagens teve início em 1415 com a conquista de Ceuta, importante entreposto de produtos orientais, que até então estava sob o domínio dos mouros. Dando continuidade a suas expedições exploratórias, os navegadores lusos chegaram à ilha da Madeira em 1419 e ao arquipélago dos Açores em 1427. Em 1488, uma expedição comandada por Bartolomeu Dias alcançou o cabo das Tormentas, na extremidade sul do continente africano. Mais tarde, ele passou a se chamar cabo da Boa Esperança. O novo caminho marítimo para as Índias foi estabelecido definitivamente por Vasco da Gama, que em 1498 chegou a Calicute contornando o sul da África. Em 1500, depois de se desviar de sua rota e de aportar no Brasil, Pedro Álvares Cabral também viajou para as Índias, em busca das especiarias que cobririam os custos de sua grandiosa expedição. Tal conquista encerrou o ciclo de viagens que marcou a primeira fase da expansão marítima europeia⁵⁹.

Portanto, da exploração marítima, Portugal conseguiu ter o controlo de Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe, Angola e Moçambique. Esta ação insere-se numa época económica difícil para a Europa. Todavia, com o avanço marítimo, Portugal passa a dominar territórios que o tornam rico a todos os níveis económicos. A sua pequenez geográfica há de contrastar-se com um domínio territorial africano gigantesco. Todavia, este imperialismo, cujo objetivo, segundo Cecil Rhodes, «é uma questão de sobrevivência»⁶⁰, a saber, das potências coloniais, faz com que existam explicitamente dois grupos coexistentes,

⁵⁸ Cf. Armelle Enders, *História da África Lusófona*. Trad. de Mário Matos e Lemos. Editorial Inquérito, 1997, p. 9. A expansão marítima portuguesa foi antecedida pela «revolução de 1385 e o reforço do estado português». Desde o fim do século XIV até ao princípio do século XVI, Portugal beneficia de uma posição eminente na península Ibérica. A dinastia de Borgonha, primeira casa reinante (1139-1383), expulsou os últimos Mouros em meados do século XIII, reforçou a independência do reino» e impôs aos seus adversários o seu domínio em ascensão.

⁵⁹ <https://www.coladaweb.com/historia/imperio-colonial-portugues>. Acesso 20/04/2018.

⁶⁰ Cecil Rhodes, *apud* por Beverly Birch, *Debates - Problemas Raciais*. Trad. de Maria Georgina Segurado, Lisboa. Círculos de leitores, 1987, p. 17. Parênteses nosso.

porém disjuntos: brancos, os dominantes, e os negros, os serventes. A situação precária do negro na época de dominação colonialista era um facto. Como disse René Maran (1887-1960), um dos precursores da negritude, no romance *Batouala* (1921), «nós não somos senão carne para o imposto. Não somos senão animais de carga. Animais? Nem isso. Um cão? Eles alimentam-no, e cuidam do seu cavalo. Nós? Nós somos menos do que estes animais, somos mais baixos do que os baixos. Eles matam-nos devagar»⁶¹. E para que isso se efetivasse, isto é, a dominação sistemática, mitos e ideologias sobre os negros foram criados e difundidos. De facto, «o mito envolveu»⁶² parte do processo histórico de expansão e dominação colonialista. Por exemplo, em 1810, a *Enciclopédia britânica* dizia a respeito do negro: «vícios dos mais notórios parecem ser o destino desta infeliz raça. O negro é um terrível exemplo da corrupção do homem entregue a si mesmo»⁶³. O negro, neste contexto escravo-colonialista, não é encarado como ser humano semelhante ao homem branco. É simplesmente uma mercadoria para o comércio. Pois, se «o tráfico de escravos foi a base principal da riqueza dos colonos»⁶⁴, a subjugação e a subvalorização do negro, deviam ser uma ação política sistemática e efetiva. É neste contexto onde começa a coisificação do homem negro. E as palavras de Beverly Birch, clarificam este ponto: «a linguagem do colono quando fala do colonizado é uma linguagem zoológica»⁶⁵, o negro é visto como sendo um animal, totalmente inferior⁶⁶. Essa inferioridade, como nos conta Valentim Alexandre, no artigo “A África no Imaginário Político Português (séculos XIX-XX)”, verificar-se-á no espírito nacionalista português em cujas ações são categorizadas do seguinte modo:

Tendiam a reduzir o outro - neste caso, o negro - ao papel de simples objeto, de simples recetáculo dos valores da civilização europeia, de que Portugal seria o transmissor. A exemplo do que já acontecera do século XIX, também nesta fase (século XX) é raro que se manifeste a consciência de que as sociedades africanas sejam elas mesmas portadoras de valores, de uma cultura própria: elas são povos primitivos, próximos da animalidade, incapazes de por si só produzirem qualquer coisa de válido no processo civilizacional⁶⁷.

⁶¹ René Maran *apud* Eduardo dos Santos, *Ideologias Políticas Africanas*. Lisboa, Centro de Estudos Político-Sociais, 1968, p. 133.

⁶² António dos Santos Pereira, *Portugal Descoberto. Cultura Medieval e Moderna*, p. 9.

⁶³ Beverly Birch, *Debates - Problemas Raciais*. Trad. de Maria Georgina Segurado, p. 12.

⁶⁴ Jaime Cortesão, *História da Expansão Portuguesa*. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993, p. 94.

⁶⁵ Idem, *Ibidem*, p. 15.

⁶⁶ Maria Augusta Lima Cruz e Maria Isabel João (org), *Colóquio Construção e Ensino da história de África*. Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995, p. 22. A perspectiva de inferioridade africana, em especial a negra, tem raízes profundas. Elas não se definem simplesmente na ação colonialista portuguesa, «elas inspiram-se em parte nas bulas papais “Dum Diversas” de 1452 e “Romanus Pontifex” de 1455, que deram o direito aos Reis de Portugal de despojar e escravizar eternamente os Maometanos, pagãos e povos pretos em geral. Segundo H. Deschamps, a “Dum Diversas” estipula claramente o direito de invadir, conquistar, expulsar e dar luta aos infiéis e inimigos de Cristo, onde quer que eles se encontrem».

⁶⁷ Idem, *Ibidem*, p. 238.

Armelle Enders no livro *História da África Lusófona* retrata bem este funesto passado quando considera que no período do tráfico negreiro atribuíam-se aos negros designações de objetos. Por exemplo, um homem negro que tivesse a idade entre 15 a 25 anos era chamado de “peça”⁶⁸. Um simples instrumento de trabalho. Não um ser humano. A verdade é que estes estigmas foram absorvidos durante muito tempo quer pelos próprios negros quer pelos povos europeus que subjugavam territórios negros, resultando na inferiorização destes últimos mesmo após abolição da escravatura. Todavia, é interessante notar que estudiosos imparciais como o antropólogo Ashley Montagu (1905-1999), diziam que «não existiam provas de que qualquer povo fosse quer biológica quer mentalmente, superior ao outro»⁶⁹. E mais explicava o geneticista Leslie Clarence Dunn «que a espécie humana não comportava nenhuma raça pura»⁷⁰, e que toda a humanidade partilhava dos mesmos princípios de formação genética, pois, de facto, em questão de raça, no caso do homem, só existia a raça humana. Tanto é assim que a «UNESCO propôs por isso a utilização da expressão “grupo étnico” em vez de “raça”»⁷¹, porquanto percebeu-se que o uso da palavra “raça” em questão de diferenciar indivíduos de nacionalidades diferentes tende a tornar-nos «racistas inconscientes»⁷². Todavia, infelizmente, ainda assim, ideias como «é muito provável que os verdadeiros negros tenham um quociente de inteligência ligeiramente inferior ao dos brancos e amarelos»⁷³, eram grandemente difundidas e naturalmente com um propósito: o de subalternizar o negro. Por exemplo, o francês Arthur De Gobineau, um dos grandes teóricos das raças do século XIX, citado por François de Fontette, esboçando as inclinações naturais das raças, dizia o seguinte: «os negros constituem a variedade mais humilde fixada na parte mais baixa da escala humana»⁷⁴. Porém, falando sobre o branco, discorria: «as características da raça branca são menos precisas, mas, sobretudo, porque *o belo é muito difícil de resumir*»⁷⁵. Todas essas diferenciações e atribuição de categorias raciais foram «utilizadas para apoiar doutrinas racistas»⁷⁶ por longos anos. Não é difícil perceber porque o negro nessa época começa a revoltar-se contra a presença branca em África. E essa tendência de insurreição negra justificava-se porque no contexto colonial, como nos explica Frantz Fanon (1925-1961) no livro *Os Condenados da Terra*, «o que dividia o mundo é, em primeiro lugar, o facto de pertencer ou não a determinada espécie, a determinada raça»⁷⁷. Infelizmente, por Portugal ter optado por esta dialética administrativa, separatista e de subjugação extrema do negro, como nos conta Leonel Cosme, «Portugal viria a perder o império, perder a história e mais importante, perdeu a razão»⁷⁸. E como se isso não bastasse, mais se acrescentou a isto o

⁶⁸ Cf. Armelle Enders, *História da África Lusófona*, p. 45.

⁶⁹ Ashley Montagu *apud* Beverly Birch, *Debates - Problemas Raciais*, p. 6.

⁷⁰ AA.VV., *Raça e Ciência II*, p. 19.

⁷¹ UNESCO, “Declaração sobre a Raça” *apud* Maria Carrilho, *Sociologia da Negritude*, p. 54.

⁷² Maria Carrilho, *Sociologia da Negritude*, p. 55.

⁷³ Sir Julian Huxley, *O Racismo*, p. 6.

⁷⁴ François de Fontette, *O Racismo*. Trad. de Santos do Vale. Lisboa, Livraria Bertrand, 1976, p. 59.

⁷⁵ *Idem*, *Ibidem*.

⁷⁶ Pat Shipman, *A Evolução do Racismo*. Trad. de Ribeiro da Fonseca. Lisboa, Círculos de Leitores, 1996, p. 199.

⁷⁷ Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*, p. 11.

⁷⁸ Leonel Cosme, *Cultura e Revolução em Angola*. Porto, Afrontamento, 1978, p. 6.

apagamento da civilização negra e aos seus saberes autóctones. À base desta ideia, Mário Pinto de Andrade, na introdução da *Antologia da Poesia Negra de Expressão Portuguesa*, sob a égide teórica: “Cultura Negro Africana e Assimilação”, apresenta a seguinte reflexão:

Sem entrar em pormenores, quanto ao método de colonização das nações europeias e quanto às atividades dos diversos colonizadores em face da cultura negro-africana, a evidência histórica leva-nos a considerar que das relações entre a Europa e a África, em suma, do conflito colonial, resultou a opressão das culturas negro-africanas, *Indígenas*, na medida em que os africanos foram regularmente desprovidos da estrutura social e política, dos quadros próprios em que evoluíam normalmente as suas culturas, em que as línguas foram relegadas para ao plano secundário de falares intermediários, em que essencialmente, estes povos perderam as iniciativas de *mestres* das sociedades, que eram, afinal, as suas criações originais. Em resumo, as culturas negras, como resultado do facto colonial, procuram refugio numa espécie de clandestinidade tribal, enquanto à volta das sociedades se foram organizando as razias humanas, a destribalização, a *presença branca*, a conquista militar, o poder político. Assim é que as possibilidades de uma renascença negro-africana, só podem ser encaradas numa situação política de independência nacional⁷⁹.

Neste contexto, a supremacia branca impõe-se completamente pela força e até à independência das antigas colónias, a sorte do negro diante do homem branco nunca será igualitária. Sempre inferiorizante. É colonialismo efetivo. E para clarificar a noção histórica completa do lexema, abaixo o definimos:

Colonialismo é a política de exercer o controlo ou a autoridade sobre um território ocupado e administrado por um grupo de indivíduos com poder militar, ou por representantes do governo de um país ao qual esse território não pertencia, contra a vontade dos seus habitantes que, muitas vezes, são desapossados de parte dos seus bens (como terra arável ou de pastagem) e de eventuais direitos políticos que detinham⁸⁰.

Neste processo de coexistência, o antagonismo do *modus vivendi* (negro e branco) se tornam explícitos. Por que motivo? Porque «o colonialismo não é um tipo de relações individuais, mas a conquista de um território nacional e a opressão de um povo; é tudo»⁸¹. No caso, o povo oprimido, conquistado e conseqüentemente dominado é o negro. Na administração colonialista não há igualdade de direitos. O enquadramento e os privilégios sociais baseavam-se na cor da pele do indivíduo. De facto, «a cor da pele era para o

⁷⁹ Mário Pinto de Andrade, “Cultura Negro Africana e Assimilação”, e Francisco José Tenreiro, *Antologia da Poesia Negra de Expressão Portuguesa*. Paris, Pierre Jean Oswald, 1958, pp. 7,8.

⁸⁰ [Http://www.dicionarioinformal.com.br/colonialismo](http://www.dicionarioinformal.com.br/colonialismo). Acesso em 05/10/2017.

⁸¹ Frantz Fanon, *Em Defesa da Revolução Africana*. Lisboa, Sá da Costa, 1980, p. 90.

dominador um modo seguro para garantir uma discriminação que antes de mais era de origem económica e política»⁸², o que resultou na exploração e consequente miséria do povo colonizado. Nesta fase, as sementes da estratificação social são lançadas. No caso específico, o negro estará em baixo, o branco em cima. É o primeiro que tem de assimilar a vida europeia e fá-la em detrimento da sua cultura materna. A adoção de comportamentos autóctones é reprimida pela educação colonial, e estes passam a ser encarados como motivo de retrocesso por parte dos próprios negros assimilados. Isto porque lhes é incutido o princípio de que a africanidade nada tem para oferecer em termos de evolução humana e que «nunca houve uma nação civilizada com qualquer outra cor de pele se não a branca»⁸³. Nesta fase colonial, o processo de separação, negro e branco, emanará, pois numa posição intermédia: a do negro assimilado. O sistema de assimilação mostrar-se-ia muito nefasto para os africanos, em pelo menos duas vertentes: primeiro, na questão da perda da identidade; segundo, na dispersão da história “pura” dos valores da africanidade. No primeiro caso, como nos conta Fernando Neves:

os assimilados já não dominam bem a língua materna e ainda não são senhores da língua portuguesa. É claro que falam e compreendem as duas línguas, mas nem uma nem outra lhes serve perfeitamente como meio de expressão. Esta falta de capacidade para se exprimir verbalmente teria sérias complicações psicossociais⁸⁴.

No segundo caso, a sorte não diferia, porque na sua ação sinuosa, o sistema ideológico colonial, como objetivo, «pretendia que o colonizado adotasse a língua, a religião, os valores dominantes do país colonizador»⁸⁵. Entretanto, visto que tal atuação fazia parte da política programada pelas autoridades portuguesas, e a dominação contínua e sistemática era o seu foco, naturalmente seus contornos iam além das pretensões imediatas. Nesta questão, é importante que reflitamos com base em vários pontos de vista. Por exemplo, Salvato Trigo enuncia uma reflexão profunda sobre esta questão: «[a] assimilação foi querida pelos detentores do poder colonial como uma tentativa de recuperação de um certo número de autóctones, do ponto de vista do colonizador.»⁸⁶ Até aqui, parece que a intenção de assimilar o autóctone tinha por fim melhorar a sorte deste. Todavia, o mesmo autor, na sequência do seu discurso, indica para que fim o autóctone era assimilado: «este empreendimento está aliado à necessidade de utilizar os nativos no prosseguimento da sua obra de destruição social.»⁸⁷ Em outras palavras, o negro era formatado para se tornar «num auxiliar da [sua própria] colonização»⁸⁸. Para o alcance deste desiderato, o negro instruído absorvia

⁸² Frantz Fanon, *Ibidem*, p. 100.

⁸³ David Hume *apud* François de Fontette, *O Racismo*, p. 8.

⁸⁴ Fernando Neves, *Negritude e Revolução em Angola*. Paris, Edições ETC, 1974, p. 29.

⁸⁵ Maria Carrilho, *Sociologia da Negritude*, p. 100.

⁸⁶ Salvato Trigo, *Introdução a Literatura Angolana de Expressão Portuguesa*. Porto, Brasília Editora, 1977, p. 144. Acrescento nosso.

⁸⁷ *Idem*, *Ibidem*.

⁸⁸ *Idem*, *Ibidem*. Acrescento nosso.

conhecimentos para ser, estar e pensar como europeu e, conseqüentemente, distanciar-se daquilo que é africano. Um trabalho que resultou da filosofia subtil da administração educacional ministrada em todas as antigas colónias. Luís Kandjimbo faz uma busca histórica no artigo “A disciplinarização da literatura angolana: História, cânones, discursos legitimadores e estatuto disciplinar”, e alude a essa atividade de desconstrução da identidade africana, reclamada e denunciada por Agostinho Neto em 1946 no jornal *Farolim*, no artigo “Uma Causa Psicológica: A Marcha Para o Exterior”:

Os nativos são educados como se tivessem nascido e residissem na Europa. Antes de atingirem a idade em que são capazes de pensar sem esteio, não conhecem Angola. Olham a sua terra de fora para dentro e não ao invés como seria óbvio. Estudam na escola, minuciosamente, a história e geografia de Portugal, enquanto, da Colónia, apenas folheiam ou estudam levemente. Os indivíduos assim formados [tinham] a cabeça sobre vértebras nativas, mas o seu conteúdo escora-se em vértebras estranhas à terra. Daí o olhar-se esta, a sua gente e hábitos, o mundo que os rodeia, como estranhos a si — de fora. [...] produzindo no nativo uma distorção da personalidade⁸⁹.

Nesta fase observar-se-á, primeiramente, no seio de negros alfabetizados e seguidamente nos daqueles em processo de assimilação, mudanças comportamentais. Emoções espontâneas próprias da africanidade cessam ou são coibidas, as tradições abandonadas, a língua portuguesa abraçada. Porém, as línguas regionais são desestimuladas. Por outras palavras, o negro é visto como inferior. Por isso, para que se enquadre na sociedade dominante e se superiorize socialmente terá de adotar a cultura do homem branco. Estes negros assimilados, nalguns contextos, passam a ter convivência com os brancos, o que faz com que ganhem certas vantagens sociais⁹⁰. Curiosamente, é também nesta fase (dos anos 40 e 50 do século XX) que o espírito crítico do homem negro começa a vir ao de cima. Com as leituras inspiradoras, como o poema “Cahier d’un retour au pays natal”, de Aimé Césaire, as formações académicas liceais em Angola e superiores na então metrópole e a compreensão do potencial económico das suas terras, os negros africanos, pertencentes à elite culta destas décadas, conseguem entender que a prosperidade do homem branco advém das terras africanas. De facto, na era colonial «o poder branco constitui-se graças à exploração das raças de cor de todo o mundo em proveito exclusivo da raça branca»⁹¹.

Todavia, com as mudanças políticas e sociais na Europa, com a escravatura abolida, o domínio colonial português em África, mais precisamente em Angola, teve de adotar novas

⁸⁹ Luís Kandjimbo, “A disciplinarização da literatura angolana: História, cânones, discursos legitimadores e estatuto disciplinar”, in Pires Laranjeira (org.) *Revista de Estudos Literários*. Nº5. *Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*. Coimbra, Centro de Literatura Portuguesa, 2015, p. 60.

⁹⁰ Cf. Maria Carrilho, *Sociologia da Negritude*, p. 100. Demonstra que a assimilação além de nociva à africanidade era uma utopia, pois, segundo a autora, «o intelectual negro era um homem que, no entanto, nunca podia integrar-se completamente no mundo que lhe era proposto como superior e no qual se esforçava por entrar».

⁹¹ James Boggs, *Racismo e Luta de Classes*. Trad. de Henrique Garcia Pereira. Lisboa, Moraes Editores, 1969, p. 95.

vias de permanência neste território. É assim que em 1951 Angola deixa de ser colónia portuguesa e passa a ser designada “Província Portuguesa Ultramarina”⁹². E para ludibriar a comunidade internacional, fazendo parecer que o imperialismo português escravagista tinha acabado, leis são criadas e evocadas diante do Conselho das Nações Unidas. O artigo 148.º da Constituição Portuguesa garantia para «as províncias ultramarinas a descentralização administrativa e a autonomia financeira compatíveis [com] a constituição e com o estado do seu desenvolvimento e os recursos próprios, sem prejuízo das disposições do artigo 175.º (artigo que previa certas restrições de autonomia financeira).»⁹³ Todas essas iniciativas legislativas tinham como catalisador principal a vontade tenaz de Portugal permanecer nas suas colónias a qualquer preço, o que levava a administração portuguesa a revoltar-se contra a opinião mundial no que tocava ao seu domínio em África, devido às constantes pressões de países filiados na ONU⁹⁴. De facto, a mudança de “colónia” para “província ultramarina” em nada beneficiou o negro africano. Valentim Alexandre, no artigo citado, aclara essa questão:

No plano jurídico-institucional, essa viragem em pouco mais se traduziu do que em modificações terminológicas. Mantém-se nomeadamente, o *Estatuto do Indígena*, que retirava a cidadania a esmagadora maioria da população negra. Só em 1961 ele será abolido, já no contexto da guerra colonial; mas mesmo então não desapareceram os efeitos de uma perspectiva desafiadora: como Silva Cunha reconhecerá mais tarde, ainda nas eleições de 1973 se adotou no ultramar um “critério seletivo” no recenseamento, não se inscrevendo senão os que haviam assimilado inteiramente as nossas concepções políticas⁹⁵.

Logo, a realidade social era contrária ao que pretensamente se plasmava na lei. Como diria Rolland Pierre Gottraux, cônsul da Suíça em Luanda no ano de 1961, sobre a altivez colonialista portuguesa, «a expressão típica daqui é o preto deve convencer-se que isto não é o Congo e que nós ficaremos, com ou sem eles»⁹⁶. Além dessas máximas de cunho arrogante, que afastavam o negro para o reduto serviçal e reacionário, acresce-se o facto de que todas as questões de decisão administrativas das províncias ultramarinas dependerem da metrópole. Nada era feito por iniciativa dos governadores ou dos chefes distritais e tão pouco os negros eram consultados para a tomada de decisões. Na verdade, a relação entre o negro e o branco no contexto colonial sempre se baseou na suspeita bilateral; em especial para o primeiro grupo. A aparente paz de convivência devia-se à força e à opressão, não a harmonia social. É por isso que Mário Oliveira, discorrendo sobre Angola na época colonial no livro *Reler África* declara: «as relações durante os três séculos decorridos desde os primeiros contactos e

⁹² Cf. Armando Castro, *O Sistema Colonial Português em África*. Lisboa, Caminho, 1978, p. 88.

⁹³ Idem, *ibidem*, p. 89. Acrescento nosso.

⁹⁴ Cf. Maria José Tíscar, *A PIDE no Xadrez Africano (conversas com o inspector Fragoso Allas)*. Lisboa, Colibri, 2017. p. 69.

⁹⁵ Valentim Alexandre *apud* Maria José Tíscar, *A PIDE no Xadrez Africano (conversas com o inspetor Fragoso Allas)*, p. 239.

⁹⁶ Rolland Pierre Gottraux *apud* Maria José Tíscar, *Ibidem*, p. 67.

o fim do século XIX entre os estabelecimentos portugueses e as populações circunvizinhas eram, se não conflituosas, carregadas de suspeitas».⁹⁷ E para vermos que o comentário de Mário Oliveira é veraz, acrescentamos o relato de Armando Castro. Este historiador, ao debruçar-se sobre a política portuguesa em relação aos povos africanos, escreveu:

Nestes territórios, a violência ultrapassa, em importância, as exercidas pelas outras potências imperialistas nas suas colónias, dado que são um método recorrente de exploração, e não manifestações episódicas e ocasionais. Poderia resumir-se a realidade desta opressão definindo-a como um estado de total abandono ao qual se encontram voltadas as populações negras, tanto do ponto de vista alimentar como do ponto de vista sanitário, profilático, educativo, cultural, social e humano. Tal opressão traduz-se, na realidade, por aquilo que se pode chamar política de extermínio natureza peculiar do regime colonial português⁹⁸.

Desejamos com isto explicitar o problema da convivência colonial entre negros e brancos. Uma relação adversa. De subjugação a todos os níveis. Por exemplo, o livro *A Guerra em Angola*, descrevendo a situação do trabalho forçado indígena diz: «as condições de recrutamento dos trabalhadores são indiscrimináveis. “Sob certos aspetos, a situação é mais grave do que a criada pela escravatura pura”»⁹⁹. Alfredo Margarido, ao debruçar-se a acerca os maus tratos que os nativos sofriam nas colónias, especificamente, o que viu em Luanda, escreveu:

Quando fui obrigado a partir para Luanda, já compreendia o mecanismo da dominação, assim como a sua profunda desumanidade. Para o colonialista, não havia homens, apenas coisas para o trabalho. Não havia também mulheres, mas meros objetos sexuais. Um administrador costumava, logo que convocava uma das serviçais para a sua casa, que não para a sua cama, enfiar-lhe pela cabeça um saco de juta, que cobria o corpo todo exceto a vagina. Assim se desmentia pouco a pouco, a visão lírica de não da ausência do racismo português de Gilberto Freyre¹⁰⁰.

Portanto, o que para o homem branco pressupunha oportunidades, para o negro implicava subtração. O que para o negro representava alienação cultural, para o branco significava a imposição da sua ideologia. O que foi para o negro invasão, para o branco traduziu-se em investimento. O que foi para negro opressão e humilhação, para o branco revelou-se domínio. Seguindo este curso, o antagonismo continuou por vários séculos até às independências das colónias. Em todas as perspetivas possíveis tradutoras da realidade

⁹⁷ Mário António Fernandes De Oliveira, *Reler África*. Coimbra, Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, 1990, p. 17.

⁹⁸ Mário António Fernandes De Oliveira, *Reler África*, p. 70.

⁹⁹ Mário de Andrade e Marc Ollivier, *A Guerra em Angola*. Lisboa, Seara Nova, 1974, p. 81.

¹⁰⁰ Alfredo Margarido, *Estudos Sobre Literaturas Das Nações Africanas de Língua Portuguesa*. Lisboa, A Regra do Jogo, 1980, p. 14.

colonial, o homem branco foi o maior beneficiado com o contacto África e Europa. Sim, «o colono [sempre buscou] os seus bens ao sistema colonial»¹⁰¹.

A necessidade económica levou a Europa a África, e pelo seu poder e astúcia aquela se manteve no continente negro durante sensivelmente cinco séculos. Os bens negros enriqueceram a Europa e para que tal riqueza se produzisse usou-se a mão-de-obra escrava. O negro perdia e o branco ganhava; a cultura negra expirava, ao passo que a branca emergia. Como nos conta James Boggs, «o poder branco não explorou os povos de cor apenas num plano económico; tentou destruir sistematicamente a sua cultura»¹⁰². É neste contexto de eminência branca, de possível extermínio de tudo o que perfazia o mundo cultural negro que surgiu a negritude. Pois negros cultos entendiam que por mais que a cultura europeia servisse para alguns fins, em especial para o académico, ainda assim, era a cultura negra que representava a essência das suas vidas. Aos poucos ela se via esquecida e devia urgentemente ser resgatada. É nestas condições que os meios usados para assimilar o negro são adotados por estes como instrumentos de infantaria intelectual para a luta de emancipação mundial de tudo aquilo que tinha a cor negra como representatividade, origem e humanidade. José Carlos Venâncio acrescenta luz neste especto por dizer: primeiro, «os intelectuais e escritores africanos, mesmo escrevendo no idioma do colonizador, não deixaram de produzir uma literatura *autenticamente* africana e de dar um grande contributo ao fenómeno do nacionalismo»; segundo, «em quase toda África subsariana a consciencialização literária, se não antecedeu, pelo menos acompanhou a consciencialização política»¹⁰³. Esta reviravolta do processo de assimilação do homem negro teve repercussões catastróficas para o grupo colonialista europeu, como nos conta Basil Davidson sobre a alfabetização em África no século XX: «dentro de pouco tempo, os que saíam das escolas primárias foram fortalecer os movimentos de 1950, levando as ideias políticas modernas para todos os cantos do continente»¹⁰⁴. Nesta fase da história colonial, o negro já descortinou que «a sua vida, a sua respiração e as palpitações do seu coração são as mesmas que as do colono, descobre que uma pele de colono não vale mais que uma pele indígena»¹⁰⁵. Sim, a negritude emerge em parte para pôr fim à coisificação do indivíduo negro. É um movimento, é um instrumento, cuja finalidade será afirmar ao mundo o potencial negro.

¹⁰¹ Mário António Fernandes De Oliveira, *Reler África*, p. 7 e 17. Acrescento nosso.

¹⁰² Idem, *Ibidem*, p. 95.

¹⁰³ José Carlos Venâncio, *O Facto Africano Elementos Para Uma Sociologia de África*. Lisboa, Vega Editora, 2000, p. 85.

¹⁰⁴ Basil Davidson, *Os Africanos. Uma introdução a Sua Historia Cultural*. Trad. de Fernanda da Silva. Lisboa, Edições 70, 1969, p. 315.

¹⁰⁵ Franz Fanon, *Os Condenados da Terra*, p. 19.

1.2. Negritude como instrumento de resposta e afirmação

Até aqui, a nossa abordagem deu especial atenção à coabitação entre negros e brancos no contexto colonial e afluímos os aspetos sociais e económicos que resultaram da mesma. Essa abordagem seguiu o pensamento de Léopold Senghor que cedo percebeu que «não se [podia] edificar a nova cidade de *Négritude* apenas sobre os valores literários e artístico [mas] que esta [devia] refletir a evolução económica e social»¹⁰⁶. A nossa reflexão teve como propósito fazer o enquadramento histórico da assimilação, mostrando a necessidade de uma ação negra reivindicativa relativamente às condições a que os africanos eram submetidos. Deste modo, a «*Négritude* surge com o (como) ressurgimento da consciência e do orgulho de ser negro,»¹⁰⁷ é um afastamento dos modos coloniais e uma revalorização do que é negro e de origem africana. E o poema “Cahier d’un retour au pays natal” (1939) de Aimé Césaire, que anunciou pela primeira vez o lexema “négritude”, espelha bem esse desiderato, pois a tradução deste título em língua portuguesa será “Livro de um retorno à terra nativa”.¹⁰⁸ Notemos que todos os vocábulos deste título são ricos em significado. O “livro”, entendemos nós, pressupõe a intelectualidade, o devir poético que será usado como meio de difusão da defesa do negro. E o “retorno”, o ressurgimento do valor da cor negra. Por sua vez, a “terra nativa” alude ao facto de que o autor, mesmo sendo antilhano a milhas de quilómetros de África, se considerava africano genuíno, e retorna à sua terra mãe por meio de uma nostalgia de enunciação de elementos culturais de essência africana e negra. Por outro lado, é também um enunciado de união: faz-se aqui um convite aos negros de todo mundo que reconheçam e assumam o que realmente são e aquilo que os identifica. E visto que o meio de proclamação destas teses negras é a poesia, torna-se legítimo que se defina a negritude, em parte, deste modo:

[A] expressão literária, sobretudo poética, do “ser negro”, instaurando um discurso cujo enunciator é nitidamente negro e não branco. Procede-se à apologia e exaltação das tradições africanas ancestrais, mesmo quando o poeta é negro-americano e não conhece África senão através dos livros ou das remanescentes e refeitas tradições culturais (orais, musicais, rituais, religiosas, gastronómicas) que sobrevivem nas Américas. A Negritude é, em síntese, a valorização das culturas e do modo de estar no mundo do negro (assunção mais nítida em Senghor) e, simultâneo, o posicionamento ideopolítico anticolonial e anti-imperialista (infinitamente mais notório em Césaire)¹⁰⁹.

No enunciado geral da conceptualização da negritude um dos aspetos que sobressai é a aglutinação dos povos negros, independentemente de onde vivam. Não se faz distinção por motivos geográficos. Nesta linha, o conceito negritudinista de Pires Laranjeira acima

¹⁰⁶ Leopold Sedar Senghor *apud* Maria Carrilho, *Sociologia da Negritude*, p. 85. acrescento nossos.

¹⁰⁷ Pires Laranjeira, *A Negritude Africana de Língua Portuguesa*. Porto, Afrontamento, 1995, p.47.

¹⁰⁸ <https://www.google.pt/search?q=tradução+frances+portugues>. (acesso em 07/10/2017).

¹⁰⁹ Pires Laranjeira, *Negritude Africana de língua portuguesa. Textos de apoio (1947-1963)*. Braga, Angelus Novus, 2000, p. 3.

mencionado encontrará similitudes nas palavras de Léopold Senghor citadas por Eduardo dos Santos: «a negritude é um facto: uma cultura. É o conjunto dos valores - económicos e políticos, intelectuais e morais, artísticos e sociais - não só dos povos da África Negra mas ainda das minorias negras da América¹¹⁰, mesmo da Ásia e da Oceânia.»¹¹¹ Portanto, uma consideração histórica permite que se entenda que a negritude de língua portuguesa foi influenciada diretamente pela sua congénere francófona e esta pelos movimentos culturais e sociais da corrente afro-americana (Haiti, Estados Unidos, Cuba e Jamaica, entre outros.).¹¹² Daí a larga inclusão de negros de todos os quadrantes na formulação das ideias da negritude.

Na negritude francófona, são incontornáveis nomes sonantes como Aimé Césaire (Martinica, 1913-2008), Léopold Sédar Senghor (Senegal, 1906-2001), Léon Damas (Guiana Francesa, 1912-1978) homens que, indica Pires Laranjeira:

[...] protagonizaram, no plano da agressividade, do ecumenismo e do sarcasmo, respectivamente, todas as nuances do movimento. Foi Damas que publicou, em primeiro lugar, o livro *Pigments* (1937). Seguir-se-ia o poema já citado de Césaire. Depois, de Senghor, o artigo “Ce que l’homme noir apporte” (1939), *Chants d’ombre* (1945), *Hosties Noir* (1948), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (1948), e finalmente *Éthiopiennes* (1956). A *Anthologie* tinha um prefácio de Jean-Paul Sartre (França: 1905-1980), intitulado “Orphée noir”, que ajudou a construir a celebridade da recolha de Senghor, até por se tratar de um trabalho teórico, em que o problema negro era analisado numa perspetiva marxista, que despoletaria rios de tinta¹¹³.

Estes pioneiros intelectuais da literatura francófona negra sem dúvida serviram de preceptores dos seus congéneres lusófonos. Daí sobressairiam Agostinho Neto (Angola, 1922-1979), Ernesto Lara Filho (Angola, 1932-1977), Henrique Guerra (Angola, 1937-), António Jacinto (Angola, 1924-1991), Mário António (Angola, 1934-1989), António Cardoso (Angola, 1933-2006), Viriato da Cruz (Angola, 1928-1973), o antólogo, poeta e ensaísta Mário Pinto de Andrade (Angola, 1928-1990), Noémia de Sousa (Moçambique, 1926-2002), José Craveirinha (Moçambique, 1922-2003), Francisco José Tenreiro (São Tomé, 1921-1963), entre outros. Contudo, na África lusófona, a primeira expressão da negritude, inicia-se com a *Antologia da Poesia Negra de Expressão Portuguesa* publicada em 1958¹¹⁴, e coligida por Mário Pinto de Andrade e Francisco José Tenreiro. Indica Pires Laranjeira: «os poemas negritudinistas foram

¹¹⁰ Cf. François Masnata, *Poder Branco, Revolta Negra*. Trad. de Jorge de Sampaio. Lisboa, Pórtico, s/d. p. 41. Onde se considera a situação do homem negro nos Estados Unidos e criação em 1941 «da Comissão Federal para a igualdade de possibilidades de Emprego» entre brancos e negros. Evidenciando assim que a luta pelos direitos dos negros na América do Norte se inseriu no contexto na negritude.

¹¹¹ Eduardo Dos Santos, *A Negritude e a Luta pelas independências na África portuguesa*. Lisboa, Minerva, 1975, p.12.

¹¹² Idem, *Ibidem*.

¹¹³ Pires Laranjeira, *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, p. 28.

¹¹⁴ Mário Pinto de Andrade in Artigos de apoio Infopédia [em linha]. Porto, Porto Editora, 2003-2017. Disponível Internet: [https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/\\$mario-pinto-de-andrade](https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/$mario-pinto-de-andrade). [consult. 2017-10-19]

como se sabe, escritos e publicados a *conta-gotas*, num processo que, na sua génese literária, não tinha como preocupação a obra na sua globalidade, desenvolvendo-se segundo o acaso e a necessidade do momento»¹¹⁵. Os poemas que mais tarde foram catalogados como pertencentes ao movimento negritudista, em especial os lusófonos, deveram-se em grande parte ao contexto em que os mesmos foram produzidos e às mensagens que eles carregavam. Não houve uma sistematização de escrita ordenada nem sequer paralela em termos temporais, como se se seguisse uma ordem orientadora a todos autores negritudinistas. É por isso que a *Antologia* de Francisco José Tenreiro e de Mário Pinto de Andrade foi um marco importante na história da literatura africana, porquanto, ela reuniu um pensamento comum, a negritude, da África lusófona, que antes estava disperso.

Desde a aparição do neologismo “negritude” até que a corrente negritudista ganhasse corpo na lusofonia, percorreremos um espaço temporal desde o ano 1939 até sensivelmente 1959¹¹⁶. Tempo este que abarca a data da fundação da Casa dos Estudantes do Império (1944), e, que seria encerrada no ano de (1965). O fechamento da Casa Dos Estudantes do Império pelas autoridades coloniais teve como principal motivação a dispersão dos intelectuais africanos porquanto a existência da “Casa” permitia e favorecia à circulação de iniciativas anticolonialistas; é um devir irónico porquanto a Casa fora uma criação das autoridades portuguesas. Nessa fase, o processo de assimilação dos negros já não favorecia aos interesses colonialistas. Tanto é assim que no surgimento da luta armada na década de sessenta, em especial em Angola (4 de fevereiro de 1961), quando as prisões de Luanda foram atacadas por homens munidos de catanas e armas de fogo no intuito de libertar seus compatriotas presos, em retaliação, as autoridades coloniais, «nas áreas urbanas, as suas ações tinham por objetivo a liquidação dos africanos instruídos, os ditos assimilados, receando que estes elementos assumissem a direção das massas»¹¹⁷. A “Casa” como era carinhosamente chamada, fora um espaço intelectual e cultural que serviu de alfobre literário africano, além de centro ideológico-político independentista das colónias sob a tutela de Portugal¹¹⁸.

Todavia, a negritude como movimento foi evoluindo e a sua produção literária difundida. Uma leitura histórica ajuda-nos a perceber que a negritude surge como resposta à colonização. Por exemplo, Leonel Cosme partindo do exemplo angolano para o geral africano, sobre a temática literária diz:

¹¹⁵ Pires Laranjeira, *A Negritude Africana de Língua Portuguesa*, p. 178.

¹¹⁶ Pires Laranjeira estabelece os limites «cronológicos máximos desde à vigência até afirmação e esplendor da negritude usando as datas de 1935-1959». Cf. Idem, *ibidem*. p, 75. E o faz corretamente porque aqui ele engloba tanto o discurso francófono como o lusófono. Todavia, visto que em parte, a designação do movimento como sendo “negritude” se deveu a invenção do lexema e isto se deu no ano de 1939, por isso achamos correto datar temporalmente a existência do movimento negritudista dos anos de 1939 à 1959.

¹¹⁷ Cf. Marga Holness, “prefácio” in Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 34.

¹¹⁸ Cf. Inocência Mata, *A Casa dos Estudantes do Império e o Lugar da Literatura na consciencialização da política*. Lisboa, UCCLA, 2015, *passim*.

Não deverá espantar alguém que a tônica da mais representativa literatura angolana, e o mesmo se pode dizer dos restantes países de expressão portuguesa, seja um sentimento de revolta ou denúncia, que em casos mais evidentes se definiu logo com um compromisso ideológico inspirado pela dialética, marxista¹¹⁹.

A negritude ascendeu como movimento literário lusófono num contexto de várias dinâmicas literárias em África. Por exemplo, em 1936 em Cabo Verde era lançada a revista *Claridade*; em 1948, quatro anos após a fundação da Casa dos estudantes do Império, em Lisboa, lançar-se-ia o boletim literário *Mensagem*, e em Coimbra o *Meridiano*. No mesmo ano em Luanda estudantes angolanos cientes da necessidade de se resgatar a cultura angolana criavam o Movimento Literário Vamos Descobrir Angola. Por sua vez, Agostinho Neto, Amílcar Cabral, Mário De Andrade e Francisco Tenreiro, em 1952 fundavam em Lisboa o Centro de Estudos Africanos. Portanto, com estes dados adicionais pretendemos explicar a conjuntura em que a negritude se inseriu. Ela, foi sim, o ponto alto de toda a comoção intelectual que os filhos de África depreenderem face a presença colonial. A negritude foi o rótulo de uma substância ideológica profunda que abarcava várias nuances. De facto, como asserta Frantz Fanon: “a negritude era a urgência unânime da África colonizada»¹²⁰. Foi a presença branca em solo africano, a dominação colonialista, a escravatura, que fizeram com que surgisse a negritude como réplica. Portanto, a revalorização do homem negro enunciada pela negritude deveu-se à sua desvalorização perpetrada pelo homem branco. Na verdade, em todas as teses da negritude, sob ela estão subjacentes os denominadores comuns da liberdade e da revalorização da cultura negras. Ela traduziu o manifesto do cansaço da imposição dos valores europeus em África:

A violência com que se afirmou a supremacia dos valores brancos, a agressividade que impregnou o confronto vitorioso desses com os modos de vida ou de pensamento dos colonizados fazem com que, por uma justa inversão das coisas, o colonizado faça troça quando se evocam na sua frente esses valores. No contexto colonial, o colono só pára no seu trabalho de crítica do colonizado depois de reconhecer, alto e bom som, a supremacia dos valores brancos. No período de descolonização, a massa colonizada zomba desses mesmos valores, ataca-os, vomita-os com toda a força¹²¹.

De facto, a negritude é o mundo negro em oposição aos valores do mundo branco. Tanto é assim que a sua atuação se fez pluricontinental. «A negritude era como uma causa moral única a sensibilizar os intelectuais negros da América e da África (para o desiderato da liberdade e da emancipação)»¹²². Porém, essa liberdade e a procura de revalorização do

¹¹⁹ Leonel Cosme, *Cultura e Revolução em Angola*, p. 9.

¹²⁰ Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*, p. 12.

¹²¹ Idem, *Ibidem*, p. 87.

¹²² Leonel Cosme, *Cultura e Revolução em Angola*, p. 12.

mundo negro não tinham só a ver com os negros “puros”. Como nos diz Mário Pinto de Andrade, citando Jaques Dubois, na negritude, «o conceito de *raça negra* abrangia os mulatos e os afro-americanos»¹²³. Na verdade, a antologia geral negritudinista demonstra tanto a presença de escritores mulatos como de temas que anunciavam a presença miscigenada. O poema de Henrique Guerra intitulado “Poema para Guillén”, “Um Céu sem anjos de África”, de José Craveirinha, e “Coração em África” de Francisco José Tenreiro, são exemplos claros do mulatismo na poesia negritudinista. É importante realçar que o próprio Francisco José Tenreiro, um dos pioneiros da negritude lusófona, tinha a pele mestiça. E podemos acrescentar a esta lista José Luandino Vieira, José Craveirinha, Ernesto Lara filho, Noémia de Sousa, Alda Lara, poetas e poetisas que deram voz à negritude, mas que tinham na sua ascendência familiares brancos. É nesta senda que reinserimos as palavras de Agostinho Neto: “não confundir o inimigo de África com o homem branco”. Esta asserção é coerente com a linha política marxista apoiada por vários poetas negritudinistas. É por isso que José Carlos Venâncio, no livro *O Facto Africano*, refere o seguinte:

Posteriormente, com o peso que o marxismo-leninismo veio a tomar da ideologia nacionalista africana, mormente nos de língua portuguesa, a posição em relação ao mestiço, mesmo em relação ao branco, alterou-se ligeiramente. A África deixou de ser vista apenas como um “continente negro”, como a pátria dos negros¹²⁴.

Já dizia Léopold Sédar Senghor: «NEGRITUDE NÃO É RACISMO»¹²⁵. Todavia, abordar este assunto, como assertava o livro *Introdução a Cultura Africana*: «a negritude sempre desencadeava um tropel de paixões e provocava, em todos os casos, estranhos mal-entendidos»¹²⁶. Portanto, o inimigo de África era o colonialismo, e não o homem branco, tão-pouco eram os filhos destes com negras, ou vice-versa, os inimigos da africanidade.

Esses dados, pluritemáticos, servem para plasmar as várias nuances presentes na negritude. Todavia, o objeto central da negritude é a *raça negra* e a sua valorização. Ela serviu de móbil. É nela que se ramificam os elementos culturais e estéticos autóctones. Nesse caso, o homem mulato, a mulher mulata e os temas que deles se derivam estão inseridos no conjunto da negritude, sem, no entanto, constituírem um campo à parte. De facto, o mulato culto, revia-se na cultura e na *raça negra*. Todavia, uma observação cuidadosa da produção literária negritudinista mostrará o seguinte:

A partir do momento que a poesia produzida em África começou a insistir na *mulatitude rácica* (no final dos anos 50 e durante a década seguinte), deixou

¹²³ Mário Pinto de Andrade, *Origens do Nacionalismo Africano. Continuidade e rutura dos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa: 1911-1961*. Lisboa, Dom Quixote, 1997, p. 167.

¹²⁴ José Carlos Venâncio, *O Facto Africano Elementos Para Uma Sociologia de África*, p. 20.

¹²⁵ Léopold Sédar Senghor *apud* Fernando Neves, *Negritude e Revolução em Angola*, p. 59.

¹²⁶ AA.VV., *Introdução a Cultura Africana*. Luanda, INALD, 1977, p. 14.

de existir praticamente negritude e assistiu-se mesmo à emergência de uma corrente estético-literária influenciada pelo luso-tropicalismo. Paralelamente, entrava em cena a poesia de guerrilha¹²⁷.

Esse dado é coerente com as datas anteriormente referidas de 1939 a 1959 como intervalos do surgimento, auge e declínio da negritude como movimento. Portanto, a negritude teve dois objetos primários de enunciação: o negro e a África.

O negro na semântica negritudinista abarcava e pressupunha também a mãe negra e os filhos dela, neste caso, o (a)mulato(a). E na questão continental inseria-se a beleza terrestre, as qualidades negras, as riquezas naturais, a cultura, fatores próprios de diferenciação, em oposição ao mundo eurocêntrico. O inteiro poema “Havemos de voltar”, é um perfeito exemplo deste tipo de abordagem.

Neste diapasão, todo aquele que construísse em si, uma sensibilidade pró-africana e pan-africana, certamente seria bem-vindo ao movimento negritudinista, porquanto na construção do cânone da negritude, os requisitos de pertença e de filiação, baseavam-se nos temas tecidos, no senso humano, na solidariedade entre os povos, e não necessariamente na cor da pele do poeta. Assim, aqui atinge-se uma fase em que o conceito da negritude começa a fugir do radicalismo pró-racista e anti branco, mal compreendido por muitos negros, tendo em conta algumas particularidades poéticas dos pais fundadores francófonos. Emancipa-se aqui um alargamento de escrita mais aberto a participações étnicas e ideológicas mistas. A escrita literária, desfiliada de motivos ideológicos ou distanciada da política de independência das colónias, já não bastava. A luta por direitos igualitários fervilhava no mundo. Nos Estados Unidos, o movimento dos direitos civis dos anos 50 resultaram na assinatura da Lei dos Direitos Civis em 2 de julho de 1964, pelo presidente Lyndon Johnson. Em África, a formação de movimentos de libertação nas várias “províncias ultramarinas” portuguesas e a cedência de independência às colónias francesas abrem um novo paradigma em África. Aqui, o sujeito poético quer motivar os seus leitores a uma causa. Eduardo dos Santos afirma: «nessa fase a negritude passou de afirmação de uma cultura negra a um programa político-social»¹²⁸.

Este facto é coerente com a história geral das literaturas africanas, pelo seguinte motivo: «a edificação das literaturas africanas de língua portuguesa acompanha a construção das literaturas de um novo poder político, primeiro clandestino e, depois, triunfante. Os homens que escrevem são os mesmos que pensam e politicam»¹²⁹. Assim sendo, o contexto obriga que a escrita seja pensada de forma menos emocional. O período incipiente é ultrapassado e a madureza dos seus produtores torna-se evidente. O poetar passa a servir de ataque, não mais como um simples exercício intelectual de defesa valorativo. É nesta linha de literatura empenhada que se insere a coletânea *Sagrada Esperança* de Agostinho Neto, onde o “eu poético”, além de valorizar o negro, enunciava também o que se almejava: a

¹²⁷ Pires Laranjeira, *A Negritude Africana de Língua Portuguesa*, p. 491.

¹²⁸ Eduardo dos Santos, *Ideologias Políticas Africanas*, p. 117.

¹²⁹ Pires Laranjeira, *De Letra em Riste: Identidade, Autonomia e outras questões na Literatura de Angola, Cabo-verde, Moçambique, e São-tomé e Príncipe*, p. 14.

liberdade. Daí a consideração necessária a seguir: negro e negritude na *Sagrada Esperança*. Porquanto, a separação, na conceptualização destes dois lexemas, na coletânea em análise, permitirá uma reabordagem da poética de Neto, pois acreditamos que o fenómeno poético não se deve confinar às fronteiras preestabelecidas pela crítica literária já feita¹³⁰.

¹³⁰ Jean Cohen, *Estrutura da Linguagem Poética*. Trad. de José Victor Adragão. Lisboa, Dom Quixote, 2ª ed., 1976, p.16.

2. CAPÍTULO 2 - NEGRO E NEGRITUDE NA SAGRADA ESPERANÇA DE AGOSTINHO NETO

“Olha de novo: não existem brancos, não existem amarelos, não existem negros: somos todos arco-íris”.
(Ulisses Tavares, in *kdfrases.com*).

“Enquanto a cor da pele for mais importante que o brilho dos olhos, haverá guerra”.
(Haile Selassie, in *pensador.com*).

2.1. Negro e negritude: conceitos dissociáveis

Na lexicologia de qualquer idioma, encontrar-se-ão estudos que demonstram a existência de palavras cuja significação é aproximada. Segundo Rodrigues Lapa, «a estas palavras ou modos de dizer, ligados entre si por uma noção comum, dá-se o nome de sinónimos»¹³¹. Porém, até mesmo as palavras consideradas sinónimas, individualmente, carregam idiossincrasias próprias, que as distanciam de outros vocábulos, aparentemente abarcadores do mesmo sentido semântico. Além da questão da sinonímia, temos a situação das palavras derivadas. Há vocábulos cuja existência tem como base uma palavra primitiva. O caso aqui trazido a colação é um exemplo disso. Isto é, para o alcance dos nossos objetivos epistemológicos é necessário que dissociemos os conceitos “negro” e “negritude”. É fácil perceber que o segundo vocábulo advém do primeiro. Todavia, o facto de se constatar a existência desta derivação, não significa que as duas palavras suportem a mesma carga semântica. Não encontramos nenhum estudo, quer na lexicologia quer na lexicografia, tão-pouco na filosofia da linguagem, ligados à língua portuguesa, que indique que o lexema “negritude”, possa ser usado em substituição igualitária do vocábulo “negro”. Por exemplo, na frase afirmativa: “eu sou negro”. Se substituíssemos a palavra “negro” por “negritude”, será que a mensagem teria o mesmo significado? “Eu sou negro”, e “eu sou negritude”. Será a mesma coisa? Mais um exemplo nos pode clarificar. Dizer: “aquele homem é negro” é o mesmo que dizer “aquele homem é negritude”? Na verdade, o processo de derivação de palavras, segundo a gramática normativa, resulta sempre de uma necessidade. Mas que necessidade? Transformar signos linguísticos “primitivos” para o encontro de novos significados lexicais. Com esse objetivo recorre-se ao uso de sufixos e de prefixos. Estes elementos, quando associados ao radical, resultam numa palavra nova – a derivada. Se, no entanto, há uma palavra nova, naturalmente teremos um significado novo. Mas voltemos à questão em análise: dissociar “negro” de “negritude”.

¹³¹ Rodrigues Lapa, *Estilística da Língua Portuguesa*. Coimbra, Coimbra Editora, 11ª ed., 1984, p. 19.

Indica Maria Carrilho: «negro (do latim *niger*) chegou a outras línguas através do castelhano e do português, em que quer dizer “de cor preta” ou “a cor preta”»¹³². Portanto, o lexema “negro” será categorizado como sendo um substantivo comum, atribuído a qualquer indivíduo masculino que tenha “a cor preta” na textura de pele. É uma palavra de diferenciação étnica. E que dizer do vocábulo “negritude”? Antes de tudo, importa considerar que esta palavra é um neologismo. Entra na linguagem por aceitação da corrente literária que representava, e por convenção histórica. Contudo, tendo em conta o período histórico em que o lexema se difundiu (do final dos anos trinta aos anos sessenta do século XX) e o peso cultural que o mesmo suportava na africanidade, a palavra “negritude” firmou-se linguisticamente. Sendo assim, é possível estudá-la como um vocábulo autónomo. Por isso, gramaticalmente, “negritude” será considerada como sendo uma palavra derivada por sufixação. E visto que na sua composição se aglutinam o radical mais o sufixo, a saber “negro” + “tude”, resultando num nome que também vale para um adjetivo, podemos corretamente designar o vocábulo “negritude” como sendo uma palavra derivada com sufixo nominal adjetival¹³³. Portanto, quando a derivação forma substantivos adjetivos, segundo Celso Cunha e Lindley Cintra, «estes passam a indicar qualidades, propriedades, *estado e modo de ser*»¹³⁴. Aqui, começa o processo direto de dissociação. Conquanto torna-se claro que a palavra “negro” é um «adjetivo, ou nome masculino atribuído a pessoa que tem pele escura devido a elevada pigmentação»¹³⁵. Ao passo que a palavra “negritude” se define como «movimento cultural e político de valorização da identidade africana, por oposição à dos povos colonizadores»¹³⁶.

Destas conceptualizações dicionarísticas, depreendemos que, por mais que da palavra “negro” se derive o lexema “negritude”, ainda assim, de ambos verificar-se-á um distanciamento de significações. O primeiro assenta-se no ser, no objeto humano, aquele que em oposição ao homem de raça branca é visto como pertencente a uma etnia diferente. Por seu turno, a palavra “negritude” designará a atitude de defesa do modo de ser negro, motivado pela presença e subjugação do homem branco. Portanto, um dos caminhos para se estabelecer uma fronteira desses dois vocábulos, lexicalmente consanguíneos, passa por considerarmos interpretações morfológicas e sociológicas. Sobre a primeira já discorreremos. E da análise linguística feita, entendemos que estamos perante elementos glóticos cujos sentidos diferem. O campo semântico é o mesmo, mas as posições de sentido não.

Todavia, da dissociação das expressões em estudo para que se estabeleça uma divisão clara além de recorrermos a fatores de carácter linguístico e morfológico precisamos também

¹³² Maria Carrilho, *Sociologia da Negritude*, p. 56.

¹³³ Celso Cunha e Lindley Cintra, *Nova Gramática da Língua Portuguesa*. Porto, João Sá Da Costa, 22ª ed., 2015, p. 115.

¹³⁴ Idem, *Ibidem*, p. 124-125. (O itálico é nosso).

¹³⁵ *Negro* in Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2017. Disponível na Internet: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/negro>. [consult. 2017-10-23].

¹³⁶ *Negritude* in Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2017. Disponível na Internet: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/negritude>. [consult. 2017-10-23].

de fazer um percurso sociológico acerca da visão de vários intelectuais atinentes à negritude para uma melhor contextualização da enunciação poética do ser negro e da atitude de defesa negra. Para isso, certamente temos de abordar também alguns processos históricos, pois é impossível tratar de assuntos raciais sem que antes se faça um recuo no tempo. A literatura por se suportar na palavra escrita é por excelência interdisciplinar. É por isso que Vítor Manuel de Aguiar e Silva diz: «no campo dos estudos literários [...] a **interdisciplinaridade** desempenha um papel extremamente importante». E explica porquê: «esta interdisciplinaridade é requerida pela natureza plurímota da própria literatura, entendida, quer como sistema semiótico, quer como instituição, quer como *corpus* textual»¹³⁷. E, seguindo esta linha de raciocínio, vários factos permitem uma dissociação de conceitos interdisciplinares. Por exemplo, percebemos que a negritude como movimento histórico não teve o beneplácito de toda comunidade mundial negra. Para ilustrar, Richard Wright (1908-1960), crítico aberto do movimento negritudista dizia: «Eu era negro e eles eram negros, mas a minha negritude não me ajudava»¹³⁸. Porque tecia Richard Wright esses comentários? Porque cedo percebeu que a negritude era bela na teoria, mas fraca na atuação. Além disso, Wright sentia-se frustrado por observar a desunião dos próprios africanos que a proclamavam. Isto é, nem todo os “negros” se reviam no escopo da “negritude”. Outro exemplo se deduz do camaronês Eloi Messai Metogo, citado por César Viana, ao estabelecer a seguinte definição: «[a negritude] era uma arte de falar-se do que não se vive para camuflar o que efetivamente se vive»¹³⁹. Henrique Abranches, corroborando Metogo, explicava que o sentimentalismo da mensagem negritudista não acabava com as «contradições entre o povo e os exploradores coloniais»¹⁴⁰. E mais podemos acrescentar o comentário de Patrick Massanja que chegou ao ponto de afirmar que as ideologias negritudinistas por serem propagadas por negros escolarizados e conhecedores da Europa, promoviam mais benefícios para terceiros do que para os próprios negros africanos¹⁴¹. Portanto, quando se consideram as várias ilações possíveis que emanam das palavras “negro” e “negritude”, por mais que nos deparemos com um campo de ação comum que é o “negrismo”¹⁴², ainda assim, cada um deles ocupará uma posição distinta. Queremos com isto dizer que a negritude defendia o negro, mas nem todo negro se revia neste movimento. Portanto, a negritude não significava o mundo total negro. E uma disciplina que melhor nos pode ilustrar a conceptualização diferenciada das expressões em análise é a História.

¹³⁷ Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *Teoria e Metodologia Literárias*. Lisboa, Universidade Aberta, 2002, p. 31. Acrescento nosso.

¹³⁸ Richard Wright *apud* Ana Luísa Saraiva, “Invertendo a Passagem Atlântica 1: O regresso de Richard Wright a África” *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Nº. 74. Universidade de Coimbra, 2006, p. 67.

¹³⁹ César Viana, “O evangelismo poético de Agostinho Neto” in Pires Laranjeira e Ana Rocha (org.), *Noção de Ser, Textos Escolhidos Sobre a Poesia de Agostinho Neto*. Luanda, Fundação Dr. António Agostinho Neto, 2014, p. 566.

¹⁴⁰ Henrique Abranches *apud* Idem, *Ibidem*.

¹⁴¹ Patrick Massanja *apud* Idem, *Ibidem*.

¹⁴² «Isto é, da tendência de representar na literatura, ou nas artes em geral, ideias, sentimentos ou costumes dos negros». cf. Dicionário Informal (SP). <http://www.dicionarioinformal.com.br/negrismo>. (acesso em 05/01/2016).

Segundo a História, «a palavra "negro" passa a ser adotada no século XV com a escravização de africanos por portugueses»¹⁴³, e naturalmente, de outras potências que tinham domínio territorial em África. Neste tempo da história humana, um dos significados imediatos da palavra “negro” será escravo. Portanto, em termos sociais será um substantivo comum de seres subalternos. Um ser que suportava em si às feições corporais idênticas as do homem branco, no entanto, animalizado socialmente. Tanto é assim que Maria Carrilho, na *Sociologia da Negritude*, explica que «nas ex-colónias quando um branco queria ofender expressamente um africano usava a palavra “negro”»¹⁴⁴.

Por outro lado, são remotas as possibilidades de se poder afirmar que na fase em que a África, em especial a subsariana, era dominada por potências europeias (pelo menos do século XVI ao século XVIII) o lexema “negritude” efetivamente existisse. Aglutinar tudo o que tocasse ao mundo negro ao movimento da negritude é literária e historicamente perigoso. Alfredo Margarido no livro *Estudos Sobre Literaturas das Nações Africanas de língua Portuguesa*, faz-nos entender o motivo: a evocação da negritude sem levar em consideração a ordem temporal da história conduz à anacrónica¹⁴⁵. De facto, foi o tempo e as circunstâncias que fizeram emergir o lexema e o movimento que o mesmo representava. Portanto, o negro quando começava a negar a cultura europeia enunciava neste desiderato a compreensão que principiava a ter do valor da sua cultura, da sua terra, da sua cor e do seu potencial enquanto homem inserido no mosaico mundial. Logo, o negro que viveu na época do indigenato, da escravatura, e possivelmente a do contratado, desprovido de educação secular, não pertence ao bloco negritudinista.

Compreendesse assim, que além da dissociação semântica, “negritude” e “negro”, estes são também vocábulos separados temporalmente pela história. Essa reflexão enquadra-se no pensamento de Jacques Miller, no artigo “Conceito da lógica do significante”, que diz o seguinte: «o objeto toma sentido pela diferença que tem em relação à coisa integrada, pela sua localização espaço-temporal, no real [para que não se confunda a] identidade com um conceito»¹⁴⁶. Tudo porque «[a] verdade é. E cada coisa é idêntica a si [mesma]»¹⁴⁷. Ora, assim sendo, na questão em causa, a diferenciação é clara e o entendimento unívoco. Portanto, histórica e antropológicamente a separação destes lexemas nos diferentes contextos antes das independências das nações negras africanas indica que o “negro” será o ser inferior ao branco, o servente, o submisso. Aquele que para subir na escala social tinha que abraçar a erudição europeia. O homem que não tinha poder nem meios de oposição. Este, forçosamente aceitava o branco e o seu mundo como superiores ao seu. Em contraste, a negritude surge para desconstruir este ritmo de subserviência. Logo, na linha da dissociação dos conceitos vocabulares “negro” e “negritude”, com base na história, podemos perorar que o “negro” era o homem reclamante, o objeto escravo, a “peça” de venda; ao passo que a “negritude” era a

¹⁴³ Cf. <http://blackpagesbrazil.com.br/?p=1971>. [Consult. 2017-10-23].

¹⁴⁴ Maria Carrilho, *Sociologia da Negritude*, p. 56.

¹⁴⁵ Alfredo Margarido, *Estudos Sobre Literaturas das Nações Africanas de língua Portuguesa*, p. 87.

¹⁴⁶ Jacques Miller *apud* Eduardo Prado Coelho, *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*. Trad. de Maria Colares e António Rosa. Lisboa, Portugal, 1965, p. 215. Acrescento nosso.

¹⁴⁷ Eduardo Prado Coelho, *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*, p. 217. Acrescento nosso.

bandeira da revolução ideológica contra a ocupação e a subjugação colonialistas no continente africano.

2.2. Negro na perspectiva negritudinista em *Sagrada Esperança* de Agostinho Neto

Discorrer acerca do negro na *Sagrada Esperança* constitui uma das pedras angulares da nossa dissertação. Isto ocorre porque tornar específico o discurso sobre o negro e distanciá-lo da negritude permitirá que se crie uma nova abordagem literária, porém, fora do alcance imediato do pensamento comum proclamado por aquele movimento. Este é o foco principal deste trabalho dissertativo. Antes de colocarmos o negro fora da negritude na *Sagrada Esperança* é bom que entendamos como e até que ponto o negro é anunciado na poética negritudinista desta coletânea. Desde logo, como diz Jean Cohen: «a poesia se opõe a ciência enquanto facto»¹⁴⁸, e a *Sagrada Esperança* resulta do trabalho de um poeta. Sendo que «o poeta é poeta não pelo que pensou ou sentiu, mas pelo que disse»¹⁴⁹, isto é, por escrito, nós atentaremos ao texto, na forma e no conteúdo, para considerar a pessoa do negro. As construções das nossas interpretações seguirão este esqueleto. Pois é o tema poético que deve ser o fio condutor da sua significação. E visto que, no contexto netiano, que englobava assuntos culturais e sociais¹⁵⁰, se fazia a bifurcação negros e brancos, face ao colonialismo, faremos questão de abordar as mensagens nesta perspectiva.

A negritude africana de língua portuguesa onde se inserem parte dos poemas que compõem a *Sagrada Esperança*, quando inquirida, responderá ao eco do neorrealismo, porquanto deste advém a descrição de ambientes opressivos, miseráveis, cujas figuras e personagens de eleição serão a prostituta, o contratado, o carregador, a vendedeira, o estivador¹⁵¹, entre outros tipos sociológicos. De facto, um dos centros endógenos do neorrealismo na literatura é a abordagem das questões sociais, envolvendo a hipocrisia e a exploração do homem pelo homem¹⁵². Portanto, as clivagens escalonadas acima por Pires Laranjeira estão corretas, porque da abordagem negritudinista se constroem bases de libertação. A sua marca é a melhoria social do negro espalhado pelo mundo. Sendo assim, a descrição neorrealista adotada pelos escritores da negritude africana visava a denúncia, a qual viria a tornar-se na pedra de toque da razão nacionalista e do pensamento anticolonialista. Entretanto, visto que o nosso objeto pretende encontrar a posição do negro enunciada pela voz da negritude, essa ação requererá de nós, antes, identificar que poemas desta coletânea são inequivocamente negritudinistas e tomar alguns deles como amostra das

¹⁴⁸ Jean Cohen, *Estrutura da Linguagem Poética*, p. 33.

¹⁴⁹ Idem, *Ibidem*.

¹⁵⁰ Cf. Tzvetan Todorov, *Teoria da Literatura*. Trad. de Isabel Pascoal. Lisboa, edições 70, vol. 2., 1987, p. 12.

¹⁵¹ Cf. Pires Laranjeira, *Literaturas Africanas De Expressão Portuguesa*, p. 94.

¹⁵² Cf. António dos Santos Pereira, *Portugal Descoberto. Cultura Contemporânea e Pós-Moderna*. Covilhã, UBI, Vol.2, 2008, p. 310.

perspetivas acerca do negro como objeto de discurso poético. Analisando a *Sagrada Esperança*, Pires Laranjeira estabelece o corpus dos poemas, são eles:

“Aspiração” (1948), “Saudação” (1950), “Consciencialização” (1951), “Pausa” (1951), “O caminho das estrelas” (1953), “À reconquista” (1953), “Sangrantes e germinantes” (1953), “Na pele do tambor” (1953), “As terras sentidas” (1953), “Bamako” (1954), “Criar” (1953), “Fogo e ritmo” (1953/55?), “Mãos esculturais” (1953/55?), “Poema” (1955), “O verde das palmeiras da minha mocidade” (1955), e “O choro de África” (1960)¹⁵³.

Dos dezasseis poemas apresentados como sendo inegavelmente negritudinistas, daremos atenção neste ponto aos três primeiros: “Aspiração” (1948), “Saudação” (1950), “Consciencialização” (1951). É neles que se baseará o nosso raciocínio acerca do negro como elemento negritudista do predador. Este trabalho de descrição, análise e hermenêutica tem como linha de partida a dialética encontrada nos mesmos. Segundo Edward Sapir, «a linguagem é uma roupagem»¹⁵⁴, isto é, toda a estrutura de enunciação linguística, independentemente da forma como se apresenta, encobre um objetivo. Todo sujeito poético se reveste de subjetividade, onde o jogo poético evidencia a sua riqueza polissémica. Côncios de que Agostinho Neto era de raça negra, escritor negritudista por excelência e um poeta anti-eurocêntrico, o negro estudado nesta clivagem será aquele presente no seu discurso. Dialogaremos com os versos, pois partimos do princípio de que o objeto de enunciação principal na negritude é o negro. Estruturaremos o nosso pensamento com base na estilística da língua portuguesa e na teoria da literatura. Contudo, respeitaremos os contextos em que a produção dos mesmos se deu, sem, no entanto, descurar de algo que ocorre na poesia: «a linguagem move-se pelo tempo fora num curso que lhe é próprio»¹⁵⁵. Tendo como suporte os três poemas anunciados, três questões serão consideradas: como caracterizar o negro na perspectiva negritudista da *Sagrada Esperança*? Que estilística o poema apresenta? E com que conceito literário pode ser estudado?

Por economia de espaço, e por necessidade de focalização objetiva, os poemas não serão apresentados na íntegra. Simplesmente, faremos alusão às estrofes e aos versos que respondem e correspondem às nossas diretrizes semióticas. Aqui, o nosso cuidado de interpretação e de comentários seguirá o pensamento de Terry Eagleton sobre as falhas dos formalistas, que de tanto darem atenção à análise estrutural da linguagem se esqueciam do conteúdo da obra literária e sua relação com o contexto extraliterário¹⁵⁶. Procuraremos seguir outra abordagem: a da significação antes da forma literária. É o conteúdo poético que mais aqui nos interessa, sem, no entanto, ignorar por completo a sua estrutura. Não queremos ser

¹⁵³ Pires Laranjeira, *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, p. 96.

¹⁵⁴ Edward Sapir, *Linguística, A linguagem, Estudos*, p. 19.

¹⁵⁵ Idem, *Ibidem*, p. 121.

¹⁵⁶ Cf. Terry Eagleton, *Teoria da Literatura: uma introdução*. Trad. de Waltensir Dutra. São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 4.

dogmáticos quanto ao caminho a trilhar, porquanto entendemos que o significado literário por mais importante que seja, ainda assim é suportado por uma estrutura. Por isso, de forma sucinta, explicitamos a estrutura poética que estamos a trabalhar.

Jean Cohen, na *Estrutura da Linguagem Poética*, distingue três tipos de poemas: em prosa, ou semânticos; fônicos; e fonossemânticos ou poesia integral¹⁵⁷. Fazendo um trabalho comparativo acerca da conceptualização de Jean Cohen, concluiremos que a poesia netiana em *Sagrada Esperança* se enquadra na terceira categoria. Sim, a poesia de Neto é integral ou fonossemântica. Esse enquadramento brota do diagnóstico visível no *enjambement*, isto é, a partir do jogo do som e do sentido do predador¹⁵⁸. Esse entendimento não é vazio, tudo porque «o escritor não escreve para si mesmo»¹⁵⁹. Eis o que ocorre na poesia:

Fazer de maneira evidente determinada operação mental, de restituir o seu equivalente de forma assimilável apenas por meio da física das palavras. A missão própria da poesia é fornecer ao que há de mais sólido na linguagem e de mais misterioso no mundo um ponto de misteriosa coincidência¹⁶⁰.

Toda obra artística suplica por uma leitura interpretativa progressiva, pois é dela que reside a sua contínua sobrevivência. A produção literária morre quando sobre ela se esgotam as possibilidades de produção de novos significados. Sendo assim, comecemos por analisar o significado dos poemas, pois «um poema que não signifique [alguma coisa] não é poema porque não é linguagem»¹⁶¹.

Por meio da análise imanente vejamos como o negro evocado pela negritude no poema “Aspiração” (1948)¹⁶². Nos quarenta versos que compõem as dez estrofes deste texto literário é nos servido um banquete de ilustrações que remetem para o movimento negritudista. Na primeira estrofe, diz o sujeito poético: «ainda o meu canto dolente/ e a minha tristeza/ no Congo na Geórgia no Amazonas». O predador introduz a situação comum do negro diante do mundo, independentemente de onde este se encontra. É um enunciado plurissignificativo e pluricontinental. É uma introdução de solidariedade. É um “canto” de “tristeza” que “ainda” persistiria na face e nos corações da realidade negra. Localiza-se esta em África (no Congo), na América do Norte (Geórgia), ou na América do Sul (Amazonas). O sujeito poético demonstra empatia: com o negro irmão esteja ele no continente mãe ou fora dele, por via do tráfico negreiro. Este é um poema que descreve o quadro real do negro num contexto de dominação. Contudo, esta exposição é feita com o intuito de movê-lo à ação. Não é um “canto” de derrota. É um tecido textual cuja construção pressupõe o início de uma simbólica ressurreição do ser negro. A subjugação patente na quarta estrofe, «ainda o dorso

¹⁵⁷ Edward Sapir, *Linguística, A linguagem, Estudos*, pp. 17-18.

¹⁵⁸ Krystina Pomorska, *Formalismo e Futurismo*. Trad. de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo, Editora Perspectiva, 1972, p. 42.

¹⁵⁹ Antônio Soares Amora, *Introdução à Teoria da Literatura*. São Paulo, Cultrix, 4ª ed., 1977, p. 125.

¹⁶⁰ Idem, *Ibidem*, p. 33.

¹⁶¹ Idem, *Ibidem*, p. 39.

¹⁶² Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 80. (Todos os versos que hão de ser citados aparecem na mesma página).

vergastado/ o coração abandonado/ a alma entregue a fé/ ainda a dúvida», alude a um estado estático, vegetativo, sem reação. O negro aqui descrito pode ser comparado a uma “carne morta” entregue à mercê dos desejos do seu subjugador. Todavia, ele vai evoluindo, o negro ganha corpo à medida que o poema se vai completando. E nada mais enérgico e oportuno do que o uso do antorismo¹⁶³, nos seus “olhos” e “gritos”, num mundo que os “isola” e os segrega e que faz com que o tempo do negro não valha nada, pois o servente tem o seu “tempo parado”, por servir de graça. Contudo, posteriormente, os motivos que aludem à dominação ressurgem no desenvolvimento do assunto poético a partir dos lexemas: “espírito”, “quissange”, “marimba”, “viola”, “saxofone”, instrumentos musicais do mundo negro e do mundo branco, o que em si já é uma premissa de futura igualdade e um reitero de empatia para com os negros das Américas. Este enunciado completa a alegria e o encorajamento do desiderato da liberdade, mas também pressupõe a existência de dois universos antagónicos que são colocados em posição igualitária numa tentativa de levar o negro a estar ciente do seu valor enquanto humano e de se revestir com orgulho da cultura africana. É por isso que o poema se intitula “Aspiração”, tendo como lexemas sinónimos “ambição e desejo”. Portanto, o desejo ambicioso do predicador negritudista, na peroração do poema, é o de usar os seus versos para “transformar em força” as “consciências desesperadas”, a saber, todos os negros espalhados por todo globo terrestre. A escrita poética aqui trabalhada é por excelência engajada e segue o seguinte princípio:

A vida é uma sucessão e o somatório de factos contraditórios, resolúveis ou não, segundo a sua natureza. E ela é refletida pelo escritor, de acordo com o modo como a encara. E por isso mesmo, tem a importância, a situação do ponto social de que se visionam os fenómenos¹⁶⁴.

Assim sendo, com base no poema em pauta, como caracterizar o negro na perspetiva negritudista da *Sagrada Esperança*? Que estilística apresenta o poema? E com que conceito literário pode ser estudado?

O negro presente neste poema, em ambas perspetivas, a do predicador como a do predicatório, é um indivíduo que analisa a sua situação e vendo-se derrubado procura reerguer-se. Para o efeito, mobiliza o maior número possível de militantes para a causa libertadora. O meio de mobilização é a voz poética. A criação do poema parte de valores individuais, propostos como contestação ao colonizador, mas visando o arrastamento plural dos seus irmãos negros espalhados pelo mundo. Como escreveu René Char (1907-1988), «o poema emerge de uma imposição subjetiva e de uma escolha objetiva»¹⁶⁵. Em suma, o negro aqui transforma a poesia numa moção revolucionária. E ele está bem ciente da repercussão

¹⁶³ Cf. Sebastião Cherubim, *Dicionário de figuras de linguagem*. São Paulo, Pioneira, 1989, p. 16.

¹⁶⁴ Agostinho Neto “Discurso de tomada de posse ao Cargo de Presidente da União dos Escritores Angolanos, 24 de novembro de 1977” *apud* “Agostinho Neto, poète et homme politique angolais”. *Latitudes Cahiers Lusophones*. Paris, fundação agostinho Neto, 2012, p. 3.

¹⁶⁵ René Char *apud* Edward Sapir, *Linguística, A linguagem, Estudos*, p. 251.

do seu produto literário. Um negro conhece o inimigo (o colonialismo), tem uma pretensão definida e arquiteta com perspicácia intelectual as vias necessárias para vencê-lo.

Quanto à estilística presente no mesmo, verifica-se o predomínio da anáfora, no reiterado uso da locução “ainda”, o que reforça a ideia de exortação, de mobilização para a continuidade da luta independentista. E o que dizer do conceito literário que permite um estudo do poema? Usamos para este caso, o pensamento de António Cabral, que se consubstancia na expressão emocional da beleza artística, no esplendor da verdade e da riqueza que procura colher-se de uma forma original. Isto dá-se porque o “eu poético” de Neto se enquadra no ambiente em que a vida do homem decorre. E também porque a beleza estilística do texto literário depende da perceção do desvio relativamente ao uso habitual da linguagem, desvio esse que chama a atenção para a própria mensagem poética¹⁶⁶. É, portanto, uma poesia distanciada do esteticismo e do formalismo normativo, mas devido ao seu objetivo, rica em idealismo ou angelismo artístico¹⁶⁷. Aludimos a este pensamento porque «uma teoria dos textos literários tem de possuir adequação observativa e descritiva, fornecendo uma correta descrição dos textos e dos agentes e fatores intervenientes no processo da comunicação literária»¹⁶⁸.

Em segundo lugar, consideremos o poema “Saudação” (1950). De acordo com Roland Barthes, «os pormenores de uma obra devem *assemelhar-se* aos pormenores de uma vida, a alma de uma personagem à alma do autor»¹⁶⁹. Portanto, não raro, a escrita espelha a realidade de quem a constrói. Por várias circunstâncias, é comum o poeta ser «obrigado a falar de objetos e de fenómenos [visíveis, pois o...] mundo existe, um escritor fala, eis a literatura»¹⁷⁰. Estes conceitos da crítica literária fazem jus ao modelo que havemos de adotar para caracterizar “negritudamente” o poema “Saudação”. O poema em análise foi escrito em 1950, um ano antes de Neto experimentar a sua primeira prisão¹⁷¹. O que significa que nesta época, Neto é um predador que se inicia como jovem político ciente das suas responsabilidades enquanto negro pertencente a uma colónia. De facto, nessa época, no caso de escritores autóctones, «todos tinham a noção de que só através de uma operação cultural, pelo combate à alienação cultural, seria possível transformar um ser desligado da sua personalidade histórica num “homem novo”»¹⁷². Portanto, “Saudação” é uma introdução que alude à fraternidade que há-de ser necessária entre os negros para a sua emancipação. É um poema negritudinista unívoco. Composto em estâncias simples,¹⁷³ marteladas por verbos maioritariamente regulares, imbuídos de forte entusiasmo poético. A sua mensagem tem um

¹⁶⁶ Cf. Leo Spitzer “Études de Style” *apud* Cristina Costa Vieira, *A Construção da Personagem Romanesca*, p. 131.

¹⁶⁷ Cf. António Cabral, *Historia da Literatura Portuguesa, Época medieval*. Porto, Edições Asa, 1965, p. 8.

¹⁶⁸ Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *Competência Linguística e Competência Literária*. Coimbra, Almedina, 1977, p. 123.

¹⁶⁹ Roland Barthes *apud* Eduardo Prado Coelho, *Estruturalismo, antologia de textos teóricos*, p. 361.

¹⁷⁰ Idem, *Ibidem*, p. 362. Acrescento nosso.

¹⁷¹ Cf. Marga Holness “Introdução” *apud* Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 27.

¹⁷² Leonel Cosme, *Cultura e Revolução em Angola*, p. 10.

¹⁷³ Cf. Victor Fernando Barros, *Nova Gramática De Português (língua estrangeira e língua segunda)*. Lisboa, Colibri, 2015, p. 21.

propósito principal: motivar os negros para uma causa por meio do espírito de irmandade. Seu introito é agregador e humilde: «a ti, negro qualquer/ meu irmão do mesmo sangue/ eu saúdo». Mais profunda ainda é a estrutura frásica com que a ideia se difunde. A intenção do predicador é a de transmitir calor humano aos seus. Por isso constrói uma ideia de pertença negra inalienável. O negro aqui enunciado não é só “irmão” por pertencer ao “mesmo sangue”. O facto de Neto no seu “eu poético” proferir e preferir o pronome possessivo “meu” antes do determinante comum “irmão” espelha o orgulho que sentia em relação aos seus irmãos negros. É uma “mensagem” elaborada em versos com a finalidade de servir de “elo” de solidariedade face ao “sofrer” e do acatamento do “ideal” negritudinista, cujo foco se baseava na construção de uma nova consciência, libertada da formatação eurocêntrica. Sendo assim, para que enriqueçamos a nossa abordagem sob o entendimento do poema “Saudação” convém que façamos um exercício que passe «da fase analítica a uma outra fase predominantemente sintética que é a da interpretação»¹⁷⁴.

A interpretação deste poema remete o sujeito poético à massa negra. Estamos perante uma produção textual que aglutina o predicador ao predicatário. Neto dilui-se como poeta e como humano. E a constância da anáfora “me faça”, “me obrigue”, “me transforme”, demonstra que a saudação em questão é mais do que literária: é pessoal. É um reconhecimento da máxima de que “unidos, somos mais fortes”. É o começo da humanização do negro, pois o discurso contraria a sua coisificação. De facto, saúda-se a pessoa, o homem, não um escravo ou servente. Era o momento da mudança de vocábulos de dominação para os de libertação, dos de autocomiseração para os de emancipação. A ocasião urgia o pensamento de se “esquecer a nudez e a fome dos filhos” para que “juntos” trabalhassem a terra, e libertos do colonialismo, os negros, fizessem o solo africano “produzir” riqueza para os seus filhos. É uma proclamação de boas novas num momento propício a mudanças. Para isso, todo o negro se devia envolver, e a adesão começava com a saudação, a mesma que, no fundo, funcionaria como um convite ideológico para que, “juntos”, imbuídos do espírito da negritude, os negros, marchassem “corajosamente para o mundo de todos os homens”. É um convite sem exclusão. Vale para o negro assimilado e para “o negro qualquer das ruas e das sanzalas do mato”, porquanto “o valor humano” é o mesmo no anseio pela liberdade. Por isso, Neto enuncia a “amalgama”, pressupondo a necessidade da “mistura” total e envolvimento de todas as forças negras de modos a vencer “a preguiça/ de dar o passo a frente” pela liberdade e a não ter medo dos “braços musculados”, armados, do colonialismo.

Mas como caracterizar o negro na perspetiva negritudinista da *Sagrada Esperança*? Que estilística apresenta o poema? E com que conceito literário pode ser estudado?

No texto “Saudação”, o negro é objeto de convocação. «O objeto está, por conseguinte, e a primeira vista, inteiramente absorvido numa finalidade de uso, naquilo que chamamos de função»¹⁷⁵. Esta chamada é um apelo de índole negritudinista. Portanto, o negro aqui

¹⁷⁴ Carlos Reis, *Técnicas de Análise Textual*. Coimbra, Almedina, 2ª ed., 1978, p. 41.

¹⁷⁵ Roland Barthes, *A Aventura Semiológica*. Trad. de Maria de Santa Cruz. Lisboa, Edições 70, 1985, p. 173.

presente tem a função de representar a negritude. Porque o seu valor como pessoa enunciada, a sua emancipação e propósitos são codificados e dirigidos a um sujeito grupal específico. A substância presente no poema tem como finalidade estimular e sugerir. Estimular uma ação conjunta baseada no denominador comum, a liberdade; e sugerir a compreensão da igualdade entre os homens. É uma prolusão que mais tarde se refletiria na solidariedade entre os povos negros sob domínio colonial nas lutas pelas suas independências. É também um lembrete ideológico que visava o esclarecimento quanto à focalização de energias. O tempo não era de lamentos nem de devaneios, mas de união corajosa de forças, já que as independências eram possíveis e que o propósito da valorização dos negros espalhados pelo mundo obrigava a observação e construção de uma agenda não díspar. Propagada esta mensagem, juntos estariam cômicos de que o caminho era para a frente, pois a compreensão atestaria que por mais triste que fosse o processo de dominação colonial, «[a] *História pertence ao passado, mas que é possível mudar o presente, para construir um futuro diferente*»¹⁷⁶.

“Saudação” é um poema com uma construção estilística própria. É uma dedicatória dialogante. Dialogante, porque a sua estrutura frásica obriga a uma leitura fraternal, modulada com sentimentos próprios de um predicador que se reveste de empatia. Mesmo nas expressões mais fortes, o sentimento de irmandade não se dilui, porque o predicatário era enunciado pelo sujeito poético como “sangue do [seu] sangue” e a “saudação [explicitamente] fraternal” difundia esperança. É uma escrita cujo estilo segue a linguagem apelativa, que se enquadra perfeitamente no contexto das ex-colónias portuguesas, pelo facto de outros poetas também aspirarem as liberdades das suas terras. Daí a adoção de uma linguagem poética apelativa, congregante, menos metafórica, construída para não criar ambiguidades aos remetentes primários, isto é, os filhos genuínos da terra africana. Todavia, Alain Badiou indica no artigo “A autonomia do processo estético” que «a arte não é ciência»¹⁷⁷. E visto que o estilo netiano emanava de uma necessidade, ela pode ser corretamente perspectivada como sendo arte poética de estilo marxista, por suportar um pendor profundamente ideológico¹⁷⁸. Nesta ótica, para o poema “Saudação”, tanto a estilística como o conceito literário convergem, conquanto a simplicidade da linguagem reflete o resultado da ideologia marxista explícita.

Tomemos agora como último exemplo para a compreensão do negro na negritude, na *Sagrada Esperança*, o poema “Consciencialização”¹⁷⁹ (1951). Neste texto seguiremos um caminho interpretativo distinto. “Consciencialização” suscitará comentários posteriormente às questões de base: como caracterizar o negro na perspectiva negritudinista da *Sagrada Esperança*? Que estilística o poema apresenta? E com que conceito literário pode ser estudado? Este tratamento será observado por dois motivos: primeiro, o tecido constitutivo do próprio poema assim nos sugere, apenas dezassete versos. Segundo, corroboramos a crítica de

¹⁷⁶ Pires Laranjeira, *A Negritude Africana de Língua Portuguesa*, p. 339. Acrescento nosso.

¹⁷⁷ Alain Badiou *apud* Eduardo Prado Coelho, *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*, p. 397.

¹⁷⁸ Cf. Eduardo Prado Coelho, *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*, p. 397

¹⁷⁹ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 87. (Todos os versos deste poema constam na mesma página).

Wolfgang Kayser (1906-1960), sobre o estudo tradicional da literatura, «[cu]jos caminhos seguidos pelo tratamento teórico desviam-se muito da essência da poesia»¹⁸⁰. Neste poema, atentaremos à subjetividade da escrita negritudinista favorecida pelo contexto da sua produção. Pois, estamos cientes de que «as frases do poema têm a capacidade de provocar a sua própria objectualidade»¹⁸¹. Esta ação interpretativa estará em consonância com as palavras de Benedetto Croce (1886-1952), «pois é a partir do belo vestiário do sentimental-subjetivo, do discurso e do que é instrutivo»¹⁸².

O poema “Consciencialização” introduz-se de forma invulgar: “medo no ar! É um medo que professa os sentimentos de dois mundos em oposição. É o princípio sutil de que se devia ter em consciência a rutura da submissão passiva das colónias. Neto escreveu este poema em 1951, ano em que foi preso pela primeira vez. Portanto, neste texto, o negro tecido pelo predador é alguém que deve se revestir de entendimento para com o caminho árduo a percorrer. É poesia engajada, porquanto reflete um discurso de cariz social. De facto, pronuncia mudanças no paradigma social africano. É uma “Consciencialização” para a ação. As “sentinelas vigilantes [que] incendeiam olhares”, aludem ao poder colonial opressivo. É uma metáfora que reflete a situação de tensão visível. O império colonialista face aos tempos de mudança que se faziam sentir devia estar ciente de que a paz lhes havia acabado e que estava em curso a «substituição apressada dos fechos velhos/ das portas/ e em cada consciência/ fervilhava o temor de se ouvir a si mesma». Mas ouvir o quê? O facto de que uma nova história estava em andamento. Uma História que não haveria de favorecer o domínio português. Ainda que o seu narrador poético fosse “um homem humilde”, por ter a “pele negra”, o “regresso à África”, seria feito “com os olhos secos”, porque desta vez o choro não seria seu, mas do homem estranho à sua terra, o colono. É um poema que reflete a mentalidade do autor. A mensagem concorda com a apoftegma de que «o escritor se deva situar na sua época. E exercer a sua função de formador de consciências»¹⁸³. É um produto literário cuja interpretação obriga ao conhecimento do contexto histórico. Estamos perante um conjunto de clivagens que remetem a substância textual para aquilo que é social e histórico, cujo autor elabora o texto tendo em vista um leitor explícito, em vista da proclamação de um sistema de valores a serem defendidos¹⁸⁴. O poema é neorrealista, com claros compromissos sociais acima de preceitos estéticos. É uma escrita que se insere num «sistema de transformações» plurais, cujo «sinal e o sentido» fazem parte de um «sistema de distinções e oposições» onde o «sinal [central e permanente] é o social»¹⁸⁵, porque o “eu

¹⁸⁰ Wolfgang Kayser, *Análise e Interpretação da Obra Poética. (introdução à ciência da literatura)*. Trad. de Paulo Quintela. Coimbra, Arménio Amado, 7ª ed., 1985, p. 3. Acrescento nosso.

¹⁸¹ Idem, *Ibidem*, p. 6.

¹⁸² Benedetto Croce *apud* Wolfgang Kayser, *Análise e Interpretação da Obra Poética. (introdução à ciência da literatura)*, p. 7. Acrescento nosso.

¹⁸³ Agostinho Neto, “Discurso de tomada de posse ao Cargo de Presidente da União dos Escritores Angolanos, 24 de novembro de 1977” *apud* Latitudes Cahiers Lusophones “Agostinho Neto, poète et homme politique angolais”, p. 3.

¹⁸⁴ Cf. Álvaro Manuel Machado e Daniel-Henry Pageaux, *Da Literatura Comparada à Teoria da Literatura*. Lisboa, Edições 70, 1988, p. 189.

¹⁸⁵ Jean Piaget, *O estruturalismo*. Lisboa, Moraes Editores, 1981, pp. 68, 69.

poético”, envolvido na vivência, nada faz mais do que expor o sentimento geral mas a partir de pressupostos pessoais.

Muitas vezes critica-se a poesia netiana como sendo panfletária, afetada de política e desprovida de puro lirismo. Todavia, tais críticos esquecem-se de que «todo movimento literário ou científico deve ser julgado antes de tudo na base da obra produzida e não segundo a retórica do seu manifesto»¹⁸⁶. É por isso que a criação poética deste poema se enquadra no conceito «primordial do termo poesia em grego que é “criação” e da antiga china que é “shin”, “poesia arte” e “chih”, “finalidade, desígnio, fim”»¹⁸⁷. Ou seja, entendemos que o “eu poético” de Neto aglutinava a criação poética e os desígnios da liberdade do seu povo. No caso do poema “Consciencialização”, «a finalidade é a consciência teórica e histórica dos factos [suportados] pela arte literária»¹⁸⁸.

Este poema que encerra as nossas considerações sobre o negro na perspectiva negritudinista, é um exemplo perfeito do que era a estrutura, o sentido e o ritmo da construção poética dos autores deste movimento. A poesia negritudinista seguia, em regra geral, o versilibrismo. O seu sentido embora construído a partir de temas diversos, apresentava o foco da defesa e da emancipação negras. E como a palavra escrita era o meio de eleição, seguia-se o ritmo dialogante. No nosso entender, o ritmo dialogante é aquele que produz no leitor um estímulo para com uma determinada ação. Seja ela de atitude ativa ou de preservação de valores. Esse ritmo emerge de uma poética engajada na persuasão do destinatário, que costuma ser o negro. Logo, todos os elementos que enaltecessem o negro e denunciassem o sistema colonial eram tomados pelos enunciadores da negritude como objetos frontais de escrita e de leitura, porquanto eles conheciam as características do seu universo leitor.

A obra poética negritudinista é social, e *Sagrada Esperança* enquadra-se nesta tipologia. Isto porque «o texto repercute em nós na medida em que revela *emoções* profundas, coincidentes com as que em nós [abrigamos] como seres sociais»¹⁸⁹. E o negro enunciado nela arrola-se numa bifurcação de dissociação para com a matriz europeia; e de socialização para com o que era genuinamente africano. Que estas afirmações podem causar estranheza, admitimos. Todavia, duas teorias literárias ajudam-nos a dissipar este estranhamento. Primeira, a globalidade interpretativa. Pois, no momento de leitura «o poema não pertence nem ao autor nem ao crítico, mas sim ao público»¹⁹⁰; segunda, «a literatura é uma instituição social [...] ela representa a vida, e a vida é, em larga medida, uma realidade social»¹⁹¹. E

¹⁸⁶ Boris Eikhenbaum *apud* Roman Jakobson “prefácio” *apud* Tzvetan Todorov, *Teoria da Literatura*. Trad. De Isabel Pascoal. Lisboa, edições 70, 1987, p. 12.

¹⁸⁷ Roman Jakobson “prefácio” *apud* Tzvetan Todorov, *Teoria da Literatura*, p. 14.

¹⁸⁸ Tzvetan Todorov, *Teoria da Literatura*, p. 33.

¹⁸⁹ Domício Proença Filho, *A Linguagem Literária*. São Paulo, Editora Ática, 2ª ed., 1987, p. 8. Acrescento nosso.

¹⁹⁰ Miguel Tamen, *Maneiras da Interpretação: Os Fins do Argumento Nos Estudos Literários*. Trad. do autor. Lisboa, Imprensa Nacional casa da moda, 1993, p. 102.

¹⁹¹ René Wellek e Austin Warren, *Teoria da Literatura*. Trad. de José Palla e Carmo. Sintra, Publicações Europa-América, 5ª ed., 1955, p. 113. Acrescento nosso.

mais, não é verdade que o poeta é um indivíduo que faz parte de uma sociedade?¹⁹² Como é que o tecido textual se pode despir totalmente daquilo que o autor vive e vê? É por isso que na consideração da *Sagrada Esperança*, no que concerne ao negro e o seu contexto de enunciação, desconsiderar a questão histórico-social resultaria num trabalho incipiente e omissivo, além de anacrónico, porquanto é da tensão colono e colonizado que nasceu a negritude e a sua escrita. Portanto, é deste jogo de sobrevivência, de luta, de reclamação, denúncia e revalorização que o negro se enuncia e se perspetiva. Contudo, uma questão emerge: será que a dissociação entre negro e negritude na *Sagrada Esperança* é uma questão nova?

2.3. Negro fora da negritude em *Sagrada Esperança*: uma nova possibilidade?

Asserta Tzvetan Todorov: «não existe ciência inteiramente feita, a ciência vive superando os erros, e não estabelecendo verdades»¹⁹³. Essas palavras mostram que as mudanças são próprias da produção e inovação científicas. Nenhum caminho evolutivo é estanque. Mesmo quando um tema parece esgotado, ainda assim, há novos caminhos e perspetivas a se explorar. É por isso que Carlos Ceia diz:

Tudo aquilo que já está dito sobre um dado texto literário tem que estar permanentemente sob revisão. A crítica de um texto não se constrói de uma só vez: ela é o resultado do que se escreveu a um tempo, mais tudo aquilo que deixar suspenso¹⁹⁴.

Quando analisamos a negritude na *Sagrada Esperança*, uma das questões que emerge é que a consideração de que toda coletânea é cem por cento negritudinista é falsa. Não devemos confundir a parte com o todo nem o todo com a parte. É interessante notar que dos cinquenta e um poemas que compõem a *Sagrada Esperança*, Pires Laranjeira, no manual *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, apenas identifica dezasseis poemas como sendo inequivocamente negritudinistas¹⁹⁵. Este facto mostra que o trabalho de colocação do negro fora da negritude não é uma construção sem base. Pois os 16 poemas sistematizados como sendo negritudinistas não são os únicos que abordam o negro. É verdade que vários poemas desta coletânea não tratam diretamente de assuntos sobre o sujeito negro, como “Para enfeitar os teus cabelos” e “Dois anos de distância”. Todavia, Pires Laranjeira esclarece que o trabalho de identificar poemas com marcas negritudinistas não é simples e que muitos daqueles textos deixam campo aberto para exploração. Depois de enumerar os

¹⁹² René Wellek e Austin Warren, *Teoria da Literatura*, p. 113.

¹⁹³ Tzvetan Todorov, *Teoria da Literatura*, p. 32.

¹⁹⁴ Carlos Ceia, *A Literatura Ensina-se? Estudos de Teoria Literária*. Lisboa, Edições Colibri, 1999, p. 96.

¹⁹⁵ Cf. Pires Laranjeira, *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, p. 96.

dezasseis poemas da *Sagrada Esperança* claramente negritudinistas Pires Laranjeira escreveu o seguinte:

Existem ainda outros poemas percutidos pelo movimento da negritude, datados dos anos fulcrais do início da divulgação da negritude francófona em Portugal, e, por isso menos inequívocos: “Velho negro” (1948), “Para além da poesia” (publicado em 4-3-1950), “Noite” (s/d), “Sombras” (cerca de 1948), “Confiança” (1949) e “Voz de sangue” (1948)¹⁹⁶.

Ora, ao dizer que os poemas escalonados acima eram menos inequívocos, o ensaísta indica que por mais que os mesmos possam ser confundidos com a poesia negritudinista, quando analisados a fundo, a base dos temas e reivindicações basilares deste movimento mostram-se ociosos, sem substância “pura” do orgulho negro, em comparação com os dezasseis poemas antes citados. Certamente, este tratamento suporta-se a partir daquilo que de forma específica os poemas mobilizam. Sabe-se que o sentido do «texto adquire plenitude em função do ambiente linguístico [ou conjuntura] em que os termos se inserem»¹⁹⁷. E entende-se que o ambiente aqui expresso tem a ver com o contexto e a identidade da mensagem em relação ao movimento que o mesmo pertence. Este pensamento justifica-se na medida em que o poema é o que é porque foi feito *como* foi feito».¹⁹⁸ Em suma, um poema não pode oferecer algo que o mesmo não esboça, nem pode aceitar uma identidade com base em pressupostos pessoais do investigador. Estas abordagens podem causar surpresa, admitimos. Contudo, essa estranheza acaba quando refletimos nas palavras de Eduardo dos Santos: «a negritude passou da afirmação de uma cultura negra a um programa político-social».¹⁹⁹ Portanto, é natural que os temas da poética negra variassem, que se inclinassem a diversas vertentes da sua realidade, quer a pretérita quer a presente naquele contexto. Por mais que a pessoa do negro fosse o epicentro de enunciação, todavia, o poeta que se filiasse a negritude não lhe escapava a natureza existencial do homem e a extensão sem fronteiras do produto literário. É por isso que nesta dissertação preferimos trabalhar poema por poema. Porque o paradigma negritudinista possui foco próprio, assuntos precisos e uma forma peculiar de transformar as palavras em sementes de proteção e revalorização dos negros. Um discurso que é mais claro nalguns poemas do que noutros. Por este facto, os poemas “Velho negro” (1948), “Para além da poesia” (publicado em 4-3-1950), “Noite” (s/d), “Sombras” (cerca de 1948), “Confiança” (1949) e “Voz de sangue” (1948), levantam dúvidas a Pires Laranjeira como que em dúvida de pertença à negritude, porquanto o negro neles presente não tem a mesma força de expressão como os encontrados em “Aspiração” (1948), “Saudação” (1950), e “Consciencialização” (1951), cuja atitude de pertença, de congregação e de autoafirmação são inequívocos a todos os níveis.

¹⁹⁶ Pires Laranjeira, *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, p. 96

¹⁹⁷ Domicio Proença Filho, *A Linguagem Literária*, p. 12. Acrescento nosso.

¹⁹⁸ Idem, *Ibidem*.

¹⁹⁹ Eduardo dos Santos, *Ideologias Políticas Africanas*, p. 117.

Ora, o negro da negritude será o objeto de diferenciação primária. Porém, é importante deixar claro que não é só a pessoa em si, mas como o negro presente na poesia da negritude é enunciado que vamos analisar. E como já espelhamos acima, o exercício de identificação das marcas negritudinistas nos poemas netianos não é dado fácil. Sem se darem conta, alguns pesquisadores das literaturas africanas, abordando a poesia de Neto que evoca o negro, mencionam alguns poemas e deixam outros de fora que também poetam o negro e as suas vicissitudes. Logo, há portas para investigação deixadas abertas, o que nos leva a questionar: onde devem ser inseridos os outros poemas?

Neste preâmbulo distingue-se o que é negritudista do que não é para que a nossa dissertação ganhe base de construção. Torna-se oportuno perguntar: se os poemas “Velho negro” (1948), “Para além da poesia” (publicado em 4-3-1950), “Noite” (s/d), “Sombras” (cerca de 1948), “Confiança” (1949) e “Voz de sangue” (1948) falam sobre o negro, porque não são inequivocamente negritudinistas? Que substância eles suportam ou não suportam que os exclui da negritude? Se dois poemas netianos poetam o negro, contudo, são remetidos para posições distintas não é razoável concluir que nem todo poema que anuncia o negro seja necessariamente negritudista? E que a tarefa de separar o negro da negritude além de possível é um tema antigo?

2.4. Negro fora da negritude: uma separação possível

A poética negritudista é social; portanto, é de carácter intervencionista. E o ativismo defende questões imediatas e de senso comum fazendo com que a negritude se insira no plano mimético. A sua construção há-de «caracterizar-se numa apreensão profunda do homem e do mundo, a partir de tensões de carácter individual e coletivo»²⁰⁰. Todavia, a enunciação daquilo que é real suporta várias faces. É a heterogeneidade que faz a sociedade e a produção literária não está imune a essa diversidade de temas mesmo quando o tecido geral do movimento em que a obra se insere, a *priori*, segue apenas uma linha de enunciação. Separar não significa excluir, nem mesmo eliminar. Apenas almejamos que cada objeto se conceptualize na sua essência. Este é um ponto a ter em conta na leitura desta dissertação, pois o tema que nos propusemos a explicar a seguir tem por objetivo (de)mostrar que o “negro” na poesia de Neto não significa necessariamente “negritude”. Mais: que tal tratamento de desagregação é possível graças às várias clivagens encontradas nos poemas da própria *Sagrada Esperança*. Portanto, queremos ir além da cultura interpretativa “já feita”²⁰¹, a saber, aquela que se assenta no conjunto de convenções epistemológicas, para uma mais larga, a que esquadrinha os elementos constitutivos da obra antes do movimento literário. Para cada momento de separação do negro fora da perspectiva negritudista da coletânea em consideração, iremos analisar os poemas com o máximo de profundidade possível. Tudo porque sabemos que, no fundo, os versos são frases que «adquirem todo o seu valor

²⁰⁰ Domicio Proença Filho, *A Linguagem Literária*, p. 29.

²⁰¹ Idem, *Ibidem*, p. 35.

[semântico] numa dada situação»²⁰² interpretativa. Há, por isso, a probabilidade por vezes não ser tão certo na análise de determinado enunciado poético²⁰³.

É sempre mais fácil seguir caminhos já estabelecidos sem questionar os métodos usados para a sua fundamentação. Todavia, não é salutar para a ciência literária assumir uma posição estática e desprovida de uma observação crítica. Sendo o objeto da literatura não a literatura em si, mas a literariedade, isto é, os elementos presentes numa obra que o fazem literária²⁰⁴, convém perguntar: em que se baseava a literariedade negritudinista? Baseava-se (e ainda se baseia) na sua linguagem. Aquela que defende a grandeza negra. O texto negritudinista é identificado pelo que diz e como o diz. Quer fosse de forma explícita quer de forma metafórica, a terra, o orgulho e o renascimento negros eram o foco principal do seu enunciado. E tal sucede(ia), porque os signos que o constituem apropriavam-se, *grosso modo*, do contexto, da história e das turbulências que colocavam em oposição colonizador e colonizado. Portanto, o texto que não suportava essas clivagens dificilmente havia de ser rotulado como sendo negritudinista. A negritude era uma manifestação, possuía palavras de ordem (as que perfaziam o foco principal de enunciação) e um espírito próprio dos seus predicadores. Logo, partindo dessa premissa, fica fácil identificar dentre os poemas da *Sagrada Esperança* poemas que não possuem nem o manifesto, nem as palavras, muito menos o espírito de orgulho característico do enunciado negritudinista.

Colocadas as questões nestes moldes, as condições para o processo dissociativo “negro” e “negritude” pode ser aplicado à *Sagrada Esperança*. Aqui, por uma questão de coerência científica, reiteramos o caminho metodológico que anunciamos na introdução. Isto é, abraçaremos o pensamento de Hobbes que atesta o seguinte: «todo método que usamos para estudar as causas das coisas serve tanto para unir como para desunir, ou é em parte copulativo ou em parte disjuntivo». E teremos como objetos desta abordagem comparativista os poemas “Havemos de voltar” em oposição a “Velho negro” e “Voz igual” em oposição a “Civilização ocidental”. Esse contraste será por nós proposto com o intuito de colocar em evidência a nossa tese. Deixaremos que os poemas nos digam que nomenclatura a sua mensagem lhes atribui. Em suma, estamos a colocar em oposição dois poemas que se mostram inequivocamente negritudinistas (“Havemos de voltar” e “Voz igual”), a dois poemas que falam sobre o negro (“Velho negro” e “Civilização ocidental”). Todavia, pensamos serem sujeitos de uma certa interrogação no que tange às suas identidades. Como esteio de enunciação e interpretação, citamos as palavras do livro *A Negritude Africana de Língua Portuguesa*:

Qualquer poeta da negritude carrega os seus textos com referências aos lugares mágicos da infância, da terra, da África, alude a rituais, denuncia as hipocrisias da colonização, a escravatura, enfim, tende a fazer do género

²⁰² Charles-Henri Favrod, *A linguística*. Trad. de Manuel Lopes. Lisboa, Dom Quixote, 1980, p. 38. Acrescento nosso.

²⁰³ Idem, *Ibidem*, p. 42.

²⁰⁴ Cf. Roman Jakobson *apud* Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *Teoria e Metodologia Literárias*, p. 20.

lítico um meio de divulgação das belezas e fascínios da sua terra, ao mesmo tempo que atribui uma cultura ancestral não reconhecida como tal nos bestiários do colonialismo, publicitando uma consciência histórica da sua condição de negro²⁰⁵.

A compreensão que provém desta glosa de Pires Laranjeira é o de que existiu uma certa tendência de os predicadores negritudinistas fazerem girar o seu discurso poético em torno do ideal pátrio. «A natureza angolana permaneceu constante nos autores»²⁰⁶. Podemos encontrar exemplos explícitos dessas enunciações em Geraldo Bessa Vítor, no seu poema “Adeus irmão branco”. Neste texto, na segunda estrofe encontramos os seguintes versos: “você há de falar das terras africanas/ da mata e da cubata/ dos montes e das chanas/ mas não se esqueça da alma”. Também em António Cardoso, no poema “Árvores de Frutos”, na última estrofe: “Amor és o sonho feito carne/ do meu bairro antigo musseque”²⁰⁷.

Podemos ver que a terra mostrava ser um objeto de defesa e de orgulho contínuos. E com este orgulho se discorria a nostalgia da beleza da vida africana com todos os contornos envolvidos, fazendo-o em oposição à imposição do modelo social europeu. Todavia, todo este processo de construção da lírica engajada assentava-se na personagem que identificava a terra africana, a saber, o homem negro. Portanto, se a poesia negritudinista encerra estas clivagens na sua construção então estamos perante um movimento realista no sentido trans-temporal do termo. E sabemos que «o realismo não modifica o estatuto social do autor, mas sim, a conceção do seu papel: o escritor pretende simultaneamente tornar-se numa testemunha objetiva da sua época e levar a cabo [uma] investigação de natureza social»²⁰⁸. Ora, sendo assim, a interpretação que melhor se enquadra no processo que nos propomos deverá ser maioritariamente literal, porquanto, a fraseologia da negritude comporta de forma larga a descrição mimética, e o faz, mesmo até quando elenca ilações de carácter sentimental. Aqui, instala-se a nossa base de trabalho, a exegese. E para tal, comecemos a separar o negro da negritude cotejando os poemas “Havemos de voltar” e “Velho negro”.

O poema “Havemos de voltar” é negritudinista. Percebemos isso a partir da significação irradiada pelo seu título. Este poema foi escrito na cadeia do Aljube em Lisboa, no ano de 1960, um ano antes do início da luta armada em Angola contra a presença colonialista portuguesa²⁰⁹. A condição do sujeito poético é carcerária. Portanto, sendo o predicador um negro africano e preso por causa das suas convicções políticas independentistas, o produto poético poderia ser de resignação e derrota. Contudo, o título do poema, “Havemos de voltar”, traduz um pensamento contrário: proclama a fé para com a terra mátria e a certeza

²⁰⁵ Pires Laranjeira, *A Negritude Africana de Língua Portuguesa*, p. 231.

²⁰⁶ Idem, *Ibidem*.

²⁰⁷ Cf. Leonel Cosme, *Cultura e Revolução em Angola*, pp. 16-19.

²⁰⁸ Jean Bessière *et alii*, *Teoria da Literatura*. Trad. de Ana Luísa Faria e Miguel Serras Pereira. Lisboa, Dom Quixote, 1995, p. 34. Acrescento nosso.

²⁰⁹ Cf. Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 149.

do triunfo perante o opressor. Como observaram Wimsatt e Beardslay, «um poema não existe por acidente. As palavras de um poema [...] provêm de uma cabeça e não de um chapéu»²¹⁰.

O facto de Neto pluralizar o verbo titular (nós) “Havemos” e não singularizar (eu) “hei” reforça os ideais de união negritudinista africana e do nacionalismo angolano. É um título que evidencia o orgulho negro, porquanto o regresso pressupõe o valor superior do solo africano e a repulsa de onde se estava por força da opressão, o solo do dominador europeu. O título em si já pronuncia uma rotura de submissão eurocêntrica, mas não só. Por mais que o mesmo não faça parte do composto estrófico, ainda assim, o título faz parte do poema e ao analisarmos a entoação que recai nele, vemos que está é ascendente. É uma fala ufana e de voz audível. É o negro olhando de frente o seu opressor. É o começo da valorização do que é africano. É o negro dentro da negritude. É o prelúdio do fim da coisificação da pessoa negra.

Em contraste, analisemos o título do poema “Velho negro”. As duas palavras valem tanto para uma significação adjetival como para uma significação substancial. Porém, a ordem da sua colocação não é aleatória. Se o título fosse “Negro velho” a expressão parece remeter para um diálogo qualquer, pois é mais prosaico. Mas o facto de o predicador colocar o adjetivo antes do substantivo comum realça o sentido conotativo subjetivo do adjetivo acentuando o desvalor da pessoa em causa. O que é “velho” é obsoleto, não tem valor nem uso. E a sorte piora quando se é retrógrado e negro num contexto de supremacia branca. Portanto, não estamos perante um título que sugere ao leitor um curso de leitura que colocará o negro como sendo um agente forte e compenetrado. O poema assim titulado construir-se-á não com base “na força de um jovem negro”, mas no espírito escondido de um “Velho negro” e esgotado. Além do paratexto que é o título, é legítimo que nos perguntemos: dentre as chamadas de(o) discurso²¹¹, qual dos dois mais se aproxima do espírito negritudinista? O anúncio “Havemos de voltar” (à nossa terra) ou (há) por aí um “Velho negro”? Qual das duas chamadas de discurso merece ser colocada dentro ou fora da negritude? A precaução a ter em conta na resposta é válida porquanto uma atitude insipiente destrói a ciência, não a ergue. Aqui consideramos a prudência de Mário Valdés sobre a feitura da correta interpretação quando diz: «existem muitas coisas que são desprovidas de significação e não é devido ao seu hermetismo ou a sua ininteligibilidade que isso acontece, mas porque não se justifica aplicar-se-lhes significado»²¹². Julgamos que os tratamentos feitos às chamadas de discurso se mostram justificadas até porque estamos cientes de que «o problema da interpretação [...] ultrapassa o que o texto pretende dizer ou não dizer, referindo-se antes, ao modo como o contexto determina a interpretação do que é dito»²¹³.

²¹⁰ Wimsatt e Beardslay *apud* Miguel Tamen, *Maneiras da Interpretação*, p. 101. Acrescento nosso.

²¹¹ “Chamada de(o) discurso” é uma designação literária criada por nós e sugerida, como substituto da palavra “título”, fazemo-lo por dois motivos: primeiro, por coerência literária, pois afinal de contas não é o título de um poema ou de um conto, etc., uma chamada para um discurso? Segundo, adotamos esta expressão para evitar a repetição do lexema “título”.

²¹² Mário Valdés “Da Interpretação” *apud* Jean Bessière *et alii*, *Teoria da Literatura*, p. 338.

²¹³ Idem, *Ibidem*, p. 339. Acrescento nosso.

Passada a comparação introdutiva, prosseguimos com a análise do corpo dos poemas²¹⁴. “Havemos de voltar” introduz-se com um espírito de pertença:

*Às casas, às nossas lavras
às praias, aos nossos campos
havemos de voltar*²¹⁵

No tecido de qualquer estrofe, todos os filamentos cumprem um propósito: «A ordem de colocação do signo na frase não é arbitraria»²¹⁶. Isto se cumpre tanto literariamente como gramaticalmente. Quando o predador remete ao predicatário uma mensagem que aglutina o fervor de propriedade com o desejo de regresso, a compreensão que se externa é de amor, orgulho e proteção. “As casas” são nossas; “as lavras” são nossas; “as praias” e os “campos” também são: voltemos e defendamos o que é nosso. Esta introdução é certamente negritudinista. O negro é puxado para dentro da negritude, mobilizado pelo espírito de pertença. Não se fala de prédios, mas de “casas”, lugares humildes de permanência do negro na sanzala. Evocam-se as “lavras” e os “campos”, pressupondo o suor da lavoura, mas também a riqueza do solo negro. Neto tempera no introito “as praias” (pressupondo a vida de luxo e o prazer burguês colonial. Mas por outro lado, profetizam a liberdade africana, simbolizada pela paz continua das ondas do mar) porque “são nossas”, ou seja, estas pertencem aos angolanos, o destinatário primário e ideal.

Diferentemente do início pretensioso e inflamado de orgulho negritudinista do poema “Havemos de voltar”, “Velho negro”, além de se orientar por um título de entoação descendente, inicia de modo triste. A estrofe de abertura coloca diante do leitor uma descrição funesta, carregada de verbos e adjetivos que reduzem a condição do homem negro:

*Vendido
e transportado nas galeras
vergado pelos homens
linchado nas grandes cidades
esbugalhado até ao último tostão
humilhado até ao pó
sempre, sempre vencido*²¹⁷

É evidente a situação social desfavorável do negro acima descrito. Tendo em conta que a nossa placa giratória é a negritude, elencamos três questões: para que fase da história da humanidade remetem os versos introdutórios de “Velho negro”? Há nestes versos algo que

²¹⁴ Apresentaremos as estrofes tal como elas foram publicadas, e não de forma linear com barras obliquas, para preservarmos o sentimento de enunciação.

²¹⁵ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 148.

²¹⁶ Carmen Nunes *et alii*, *Nova Gramática de Português*. Lisboa, Didática Editora, 3ª ed., 1981, p. 13.

²¹⁷ Agostinho Neto, *Ibidem*, p. 64.

denote a valorização do homem negro? Um negro descrito sumariamente como “vendido”, “transportado” como carga, “vergastado” como um jumento, “linchado”, “esbugalhado”, “humilhado até ao pó” e “sempre, sempre vencido”, pode ser inserido no espírito de orgulho da negritude? Todos os adjetivos e verbos presentes nesta estrofe pressupõem ações consumadas. Este negro já foi vendido, transportado, vergastado, esbugalhado, humilhado e vencido. Portanto, o sujeito poético recorre à História para espelhar a situação da escravatura. Relembra a triste situação dos negros no passado. O assunto assenta-se no negro histórico desumanizado pela escravatura e não na negritude. Não se deve confundir a escrita com a caneta nem o movimento com os movimentados. A verdade é que «a interação entre a explicação e a compreensão é que produz a [correta] interpretação»²¹⁸. Ao invés, na segunda estrofe do poema “Havemos de voltar”, o pensamento de orgulho prossegue firme e sem alteração:

*Às nossas terras
vermelhas do café
brancas do algodão
verdes dos milharais
havemos de voltar*²¹⁹

No poema “Velho negro”, a situação do negro declina-se progressivamente. A ligação feita pelo predicador entre a primeira ideia e a segunda estrofe reforça a ideia de subjugação a todos os níveis. Por isso se diz:

*É forçado a obedecer
a Deus e aos homens
perdeu-se*²²⁰

Carmo Vaz diz que «a linguagem serve a vida»²²¹. Esse pensamento reflete o que muitas vezes sucedeu com a poesia neorrealista. O compromisso com a sociedade. O que se descreve acima rebaixa a capacidade de autodeterminação do negro. O que contraria as máximas negritudinistas. A mensagem é escravagista. Estes versos têm a história da escravatura como suporte. Mesmo nos dias de hoje poder-se-ia com base no conhecimento das atrocidades cometidas durante a história colonial em África, produzir versos idênticos. O que neles se descreve é totalmente contrário ao pensamento focalizado na terra e riquezas, espelhadas na segunda estrofe de “Havemos de voltar”. Se bem que o negro como sujeito de enunciação é mais objetivamente claro em “Velho negro” do que em “Havemos de voltar”. Ainda assim, sabemos para quem os versos eram dirigidos e que etnia está em jogo na caracterização de sinédoques sujeitos ao amor, proclamados e defendidos pela negritude. Compreender estas

²¹⁸ Jean Bessière *et alii*, *Teoria da Literatura*, p. 440. Acrescento nosso.

²¹⁹ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 148.

²²⁰ *Idem*, *Ibidem*, p. 64.

²²¹ Carmo Vaz, *Linguística Para Todos*. Lisboa, Círculos de Leitores, 1992, p. 325.

clivagens é fundamental para que percebamos em que mar de interpretações estamos a navegar.

As palavras que compõem os versos de um poema são signos polissémicos. Santo Agostinho na *Doutrina Cristã* faz uma classificação de signos. Enumera cinco classes: primeira, segundo o modo de transmissão; segunda, segundo a origem e o uso; terceira, segundo o estatuto social; quarta, segundo a natureza da relação simbólica; quinta, segundo a natureza do designado, signo ou coisa²²². Sabemos que a escrita literária é repleta de influências e por mais distanciada da realidade que se mostre uma obra, ainda assim, dificilmente nela não se encontrarão elementos de fácil reconhecimento do público leitor. Se assim é com a literatura mesmo para aquela que mais se mostra ficcional, o que diríamos da poesia engajada na realidade, a negritudinista? Portanto, usando a classificação dos signos de Santo Agostinho, os poemas de Neto pertencem a terceira categoria, a do estatuto social do signo. Isto deve-se à preferência dos vocábulos presentes na construção poética a que Neto, nas vestes de predicador, nos propõe a ler e a interpretar. É fácil vermos o espírito de socialização pan-africana do sujeito poético nos poemas. Percebemos este facto porque «só pela escolha de temas que são sentidos pelo coração e pela inteligência a sinceridade se manifesta»²²³. Surpreende a forma enérgica com que Neto se coloca no grupo proprietário da riqueza negra angolana num contexto social que segregava o autóctone:

*Às nossas minas de diamantes
ouro, cobre, de petróleo
havemos de voltar*²²⁴

O sujeito poético não se resigna em nenhum momento. A sua audácia é motivada pelo amor à terra. O estatuto dos signos que compõem a sua alocução estrófica é social porque o bem-estar do seu povo está acima de todos os seus objetivos enquanto homem. Visto que as riquezas citadas são monopolizadas pela administração branca colonialista, subentende-se que as mesmas são na realidade negras, ou seja, pertencem aos angolanos. São as riquezas que sustentam uma pátria. O predicante está ciente delas. Enumera-as por nomes. É um discurso específico. O negro que lesse estas estâncias entenderia o potencial da sua terra e movido pelas injustiças, mais facilmente se sentiria mobilizado pela causa negritudinista. Este negro ver-se-ia dentro da negritude e da filosofia nela proclamada: sendo angolano, terra do sujeito enunciador, que tem “diamantes”, “ouro”, “cobre”, “petróleo”, porque é pobre? E porque devem ser os estrangeiros dominar as riquezas angolanas? O sentido de pertença e de defesa dos recursos da pátria é inequívoco. Este negro é atizado a ganhar a pátria e a morrer por ela, caso necessário. Ironicamente, numa colocação paralela com a terceira estrofe de

²²² Cf. Santo Agostinho, “Doutrina Cristã” *apud* Tzvetan Todorov, *Teorias do Símbolo*. Trad. de Maria de Sousa Cruz. Lisboa, Edições 70, 1977, pp. 40-45.

²²³ Dale Carnegie, *Como Falar Facilmente*, p. 52.

²²⁴ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 148.

“Velho negro”, a posição de pertença desvanece-se. Ao passo que o negro de “Havemos de voltar” quer ganhar a posse de Angola, o de “Velho negro”

*Perdeu a pátria
e a noção de ser²²⁵*

Logo, o eixo de sincronia, isto é, a relação entre os factos duma época e os factos coexistentes²²⁶ que chegam ao predicatário, são de ocupação e de derrota. Este negro já é “Velho”, o que pressupõe falta de vigor físico para fazer frente ao subjugador. “Perdeu a pátria e a noção de ser”. Reforça-se a redução e a incapacidade do sujeito predicado. Mas não é essa mensagem que interessa à negritude. Antes a que reavive o espírito guerreiro do negro contra o colonialismo. Há um distanciamento ideológico destas duas estrofes, pois o determinante possessivo “nossas”, que antecede a descrição das riquezas, opor-se-á ao verbo “perder”, no caso a pátria, o bem inalienável para a negritude; e “a noção de ser”, que também se perdeu, pressupondo uma posição indefinida como pessoa humana, confirma a posição inerte do objeto predicado. Portanto, a perspetiva aqui colocada é a da focalização escrava. Este negro não é apresentado para a luta porque já perdeu; é posto como objeto histórico de enunciação porque simplesmente existiu. Neto usa aqui a «simplificação útil»²²⁷ na linguagem porque deseja ser compreendido. E, visto que não se pode retirar de uma estrofe algo que ela não oferece, a lógica comparativa remete-nos para uma oposição semântica clara. Porquê? No poema “Havemos de voltar” a evolução do sentimento é constante e o entusiasmo da mensagem é abrasador:

*Aos nossos rios, nossos lagos
às montanhas, as florestas
havemos de voltar²²⁸*

No polo oposto, o poema “Velho negro”, o objeto predicado atinge o ponto zero da miséria do negro:

*Reduzido a farrapo
macaquearam os seus gestos e a sua alma
diferente²²⁹*

A abordagem crítica aqui utilizada é de cariz analítico. Assenta-se na leitura processada numa atividade interativa e intersubjetiva que se afirma como uma relação complexa de três

²²⁵ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 64.

²²⁶ Cf. Carmen Nunes *et alii*, *Nova Gramática de Português*, p. 26.

²²⁷ Mário Vaz, *Código de Escrita: linguística portuguesa 1*. Lisboa, Editora Portuguesa de livros Técnicos e Científicos, 1983, p. 194.

²²⁸ Agostinho Neto, *Ibidem*, p. 148.

²²⁹ Idem, *Ibidem*, p. 64.

instâncias: o autor, o texto e o leitor. Este último faz a reprodução da obra por meio da exegese²³⁰. Seguimos este caminho porque o que se interpreta é «o produto do ato de enunciação, que é o enunciado»²³¹.

Por outro lado, “Farrapo”, literalmente, é um pano gasto pelo uso. Nesse caso é um signo de substituição a chamada de discurso: “Velho negro”. Ele é “reduzido” a este estado porque, à semelhança de um pano para limpar o pó, não tem valor humano. Não é senhor de si mesmo. É um espetáculo de miséria para consigo próprio e para com o tempo em que funestamente vive, o da escravatura. Este negro tem feições humanas, mas por ser uma “peça”²³² de trabalho e de venda, equivale a um animal de carga. É “diferente” do homem branco, que macaqueia os seus gestos como se fosse parte da fauna africana. Mais uma vez, temos diante de nós o desenvolvimento de dois discursos: o primeiro, ascendente e motivador; o segundo, descendente e redutor. Um que motiva o negro ao espírito negritudinista; outro que espelha o passado de total dominação. Talvez encontremos oposição por nos apegarmos a palavras na desenvoltura das nossas interpretações. Todavia, «não é com ideias que se fazem versos, é com palavras»²³³, já dizia o poeta simbolista Stéphane Mallarmé. São as palavras que distinguem os temas²³⁴, os assuntos, e a ideologia de um determinado autor. Neto não escreve com pressa, muito menos inconsciente daquilo que constrói. Na maioria dos casos, os autores deixam o trabalho de identidade dos seus trabalhos para a escola literária. Interpreta-se a obra feita, o que pressupõe o passar do tempo. O sujeito poético, conhecedor na pele, da administração colonial, escreve sobre o seu semelhante:

*Velho farrapo
negro
perdido no tempo
e dividido no espaço*

*ao passar de tanga
com o espírito bem escondido
no silêncio das frases concavas
murmuram eles:
pobre negro!*

*E os poetas dizem que são seus irmãos*²³⁵.

Então, é legítimo questionar o que estes versos nos querem transmitir. É irrefutável que o homem aí diminuído não seja o negro. Todavia, porque um escritor negritudinista assim

²³⁰ Cf. Emilia Amor, *Didática do Português*. Lisboa, Texto Editora, 1993, p. 84.

²³¹ Carlos Reis e Ana Cristina Lopes, *Dicionário de Narratologia*. Coimbra, Almedina, 1991, p. 116.

²³² Cf. Armelle Enders, *História da África Lusófona. Passim*.

²³³ Stéphane Mallarmé *apud* Lilaz Carriço, *Literatura Prática*. Porto, Porto Editora, 1977, p. 36.

²³⁴ Idem, *Ibidem*.

²³⁵ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 64.

procede? Pode argumentar-se: estes versos são negritudinistas, para explorar a tristeza que a leitura deles transporta incitando ao ódio e à revolta do negro autóctone. Parece um raciocínio lógico dentro da negritude. Todavia, se «a negritude surge como ressurgimento da consciência e do orgulho negro» e «faz o negro passar de vítima a motor [da construção da sua própria história] pelo derrube da situação colonial tornada insustentável»²³⁶, então, só podemos dizer que o poema “Velho negro” teria o efeito oposto. Não se motiva alguém espezinhando-o. Onde está o orgulho de se ser negro nas expressões “velho farrapo”, “Negro perdido no tempo e dividido no espaço”, “Ao passar de tanga com o espírito bem escondido” e “Pobre negro”? Não estava Neto simplesmente fazendo alusão à História, denunciando a maldade escravagista? É profunda a significação sinestésica que advém do verso que fala de o negro ter o “espírito bem escondido”, porque com esta descrição Neto assenta que o negro está desfeito a partir de dentro, exaurido de força. É um objeto sem inspiração nenhuma acerca do seu valor. Este negro sem posição contrasta com o negro “cheio de voz”, discursado nos versos derradeiros de “Havemos de voltar”:

*À frescura da mulemba
às nossas tradições
aos ritmos e as fogueiras
havemos de voltar*

*À marimba e ao quissange
ao nosso carnaval
havemos de voltar*

*A bela pátria angolana
nossa terra, nossa mãe
havemos de voltar*

*Havemos de voltar
à Angola libertada
Angola independente*²³⁷.

Tzvetan Todorov diz que o «objeto da poética não são as obras, mas o discurso literário»²³⁸. O discurso é a exposição de uma opinião, um pensamento ou uma posição, tecido de forma literal ou ficcional, que nos pode chegar como arte, crítica, contribuição ou resposta. Contudo, subjacente a qualquer discurso está um objetivo. É inegável que o discurso verbal seja menos amadurecido que o discurso escrito. Sendo assim, o que chamamos de “poema” é no fundo o resultado de um exercício longo, pensado e polido. Logo, a sua análise deve ser esquadrihada a partir não só do que se diz por escrito, nem só pela forma

²³⁶ Pires Laranjeira, *Negritude Africana de Língua Portuguesa*, pp. 47-48. Acrescento nosso.

²³⁷ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 148.

²³⁸ Tzvetan Todorov, *Literatura e significação*. Trad. de António José Massano. Lisboa, Assírio e Alvim, 1967, p. 10.

como se diz, mas sobre tudo, incluindo o porquê de o predador assim o dizer. Se «a língua foi inventada para permitir aos homens a comunicação dos seus pensamentos»²³⁹, como nos diz o *Dicionário das Ciências da Linguagem*, então o discurso da poesia engajada, como é o caso da negritude, é posicionista, ou seja, tem uma posição ideológica. Neste diapasão, “Havemos de voltar” é poema negritudista. Neto sabe que grupo leitor quer convencer, para que fim o faz e para que plano os procura mobilizar. É interessante notar que o livro *Iniciação à Linguística*, diz que «a comunicação entre membros de culturas diferentes é geralmente imperfeita»²⁴⁰.

Sendo assim, a pessoa negra torna-se o destinatário central da predicação netiana. É a este que a comunicação poética de Neto chega de forma inequívoca. A mensagem não é pensada para o homem branco. E o composto vocabular atesta isso: exceto a palavra “carneval”, todas as outras da quarta estrofe são vocábulos da tradição oral africana: “mulemba”, “fogueira”, “quissange”. Estas presumem o viver rústico de uma africanidade repleta de valores que aludem ao calor familiar e à cultura negra de sangue. Mas o quadro mental da africanidade de raiz, criado pelo predador, não para por aí. Ele expande-se no seu discurso, desta feita com louvores à terra, fazendo-o com determinantes do folclore musical angolano e mistura-os com o carneval, demonstrando a originalidade da folia do povo, dos marginalizados, porém, ricos de cultura autóctone.

Há muito que o som da “marimba” e do “quissange” haviam sido silenciados pela presença musculada da orquestra cultural europeia. Agora, a negritude diz basta: “havemos de voltar” ao que é nosso, às tradições dos nossos ancestrais. Aqueles que dançavam ao som do batuque, o que em si é um signo de paz e de liberdade, aquela que fora perdida, aquando da chegada do homem branco. Aqui o(s) negro(s) evocado(s) e tanto aquele que é chamado à leitura (no contexto do movimento negritudista) como o que está presente no substrato da mensagem escrita, ambos estão dentro da negritude. Porquê? Porque é suposto ambos reconhecerem a necessidade de mudança no paradigma social colonialista ao qual estavam sujeitos.

O processo aqui instituído pela filosofia de escrita e da sua consequente leitura aconselha uma rejeição e uma aceitação: aceitar-se como negro e defensor ativo de valores africanos e rejeitar a ideia de se ser apenas um “objeto braçal” de exploração e de enriquecimento do homem branco. Disto resulta que a vergonha do ser negro é esmagada aos poucos e substituída pelo orgulho das tradições locais, o que aventa o romper do jugo cultural eurocêntrico. Por mais que a mensagem se produza na língua forasteira, isto é, portuguesa, ainda assim, o negro leitor encontraria na interpretação destes versos o suporte para se erguer diante do homem branco e assumir sua dignidade e liberdade numa africanidade ativa. Aqui entra em ação a etiopeia²⁴¹ nos versos, a defesa dos costumes autóctones.

²³⁹ Port-Royal *apud* Oswald Ducrot e Tzvetan Todorov, *Dicionário das Ciências da Linguagem*. Trad. de António José Massano *et alii*, Lisboa, Dom Quixote, 3ª ed., 1976, p. 398.

²⁴⁰ Christian Baylon e Paul Fabre, *Iniciação à Linguística*. Trad. de Telmo Verdelho. Coimbra, Almedina, 1979, p. 39.

²⁴¹ Cf. Tzvetan Todorov, *Literatura e significação*, p. 114.

Contrariamente ao que sucede em “Velho negro”. Neste caso, a «referência imaginária»²⁴², quer do predador quer do predicatário, não é motivante, muito menos defensiva, antes sendo estabilizante e desoladora.

Volnyr Santos diz: «a literatura engaja-se nos momentos em que vive o país»²⁴³. É fácil colocar a negritude nesta declaração. Pois os ventos sopravam para a mudança, a guerra contra o colonialismo estava declarada e a escrita de “Havemos de voltar” mostrava-se oportuna pela necessidade de mobilização popular. E o que dizer do poema “Velho negro”? Ao falar sobre a poesia social, o mesmo autor declara também que «o poeta dos escravos faz de seus poemas uma tribuna a gritar a dor dos negros»²⁴⁴. Portanto, Neto, como sujeito poético em “Velho negro”, assumiu a figura de um poeta que declama a triste sorte dos escravos negros. Não é acertado concluir que qualquer poema que enuncie o negro seja automaticamente negritudinista. Porque não? Porque muito antes do movimento negritudinista se estabelecer houve autores que escreveram acerca da situação do negro explorado. Como exemplo, citamos os poemas “Navio negreiro”²⁴⁵ e “Vozes de África”, do brasileiro Castro Alves (1847- 1871). No primeiro poema, «o destino da raça negra africana é visto através de um navio negreiro»²⁴⁶. A descrição é de total desumanidade: “negras mulheres, suspendendo as tetas/ magras crianças, cujas bocas pretas/ rega o sangue das mães/outras moças, nuas espantadas/ no turbilhão de espetros arrastadas/ em ansia e magoas vãs:”²⁴⁷ eis a décima oitava estrofe. No segundo poema, o predador traz «uma ode-prosopopeia em que a África narra as suas desgraças, pedindo a misericórdia divina»²⁴⁸. Neste poema a África é personificada e suplica: “Deus! Ó Deus! Onde estás que não respondes? / em que mundo, em que estrela tu te escondes? / embuçado nos céus? / Há dois mil anos te mandei meu grito/ que embalde desde então corre o infinito/ onde estás, Senhor Deus.”²⁴⁹ Os dois poemas abordam o negro, mas será que são negritudinistas? A resposta é óbvia. O mesmo sucede com o “Velho negro”. O tratamento que o mesmo arrola à volta do negro não o remete para a negritude. Se, portanto, não o remete, coloca-o distante deste movimento literário. Remete-o para a história da exploração escrava do negro. Queremos dizer com isto o seguinte:

A análise literária não é somente uma aplicação de denominações estilísticas. Envolve o significante e o significado, a expressão e o expresso, o estilo e as relações deste com o sentimento e o pensamento. Estuda a matéria e a forma. As suas conclusões não-de ser de carácter estético e não linguístico, e

²⁴² Tzvetan Todorov, *Literatura e significação*, p. 119.

²⁴³ Volnyr Santos, *Literatura*. Porto Alegre, Gráfica do Professor Gaúcho, 1975, p. 63.

²⁴⁴ Idem, *Ibidem*.

²⁴⁵ Castro Alves *apud* Idem, *Ibidem*.

²⁴⁶ Volnyr Santos, *Literatura*, pp. 64.

²⁴⁷ Idem, *Ibidem*, p. 66.

²⁴⁸ Idem, *Ibidem*.

²⁴⁹ Castro Alves *apud* Idem, *Ibidem*.

há-de ter tanto em mira os processos da criação artística como a forma em que esta se vazou.²⁵⁰

Colocar em evidência a distância temática entre os dois poemas foi o foco principal da análise apresentada. E o afastamento entre os mesmos torna-se inquestionável nos versos que compõem o final de “Havemos de voltar”:

*À bela pátria angolana
nossa terra, nossa mãe
havemos de voltar*

*Havemos de voltar
à Angola libertada
Angola independente²⁵¹.*

Nesta peroração, as aspirações do predicador aglutinam-se às do predicatário. A mensagem poética é reta, o seu percurso faz-se de um negro para o seu semelhante. É o anseio do alocutário na voz do locutário. É a negritude no seu clímax ideológico. Confira-se que o poema em causa, escrito em 1960, por sinal numa cadeia, é escrito num ambiente político de alta tensão. O Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), do qual Neto era o presidente, já existia há quatro anos. A força de libertação negra em África era ferrenha. É neste contexto de emancipação de liberdade das colónias portuguesas que um ano a seguir à escrita deste poema, «num discurso transmitido pela rádio e televisão portuguesas, em 13 de abril de 1961, depois de Salazar explicar os motivos de algumas mudanças governamentais, justifica-se com uma única palavra: “Angola”. Salazar terminaria com a seguinte exaltação: “PARA ANGOLA, RAPIDAMENTE E EM FORÇA”»²⁵². Portanto, para o negro angolano, nesta época específica, não existia de facto a “bela pátria angolana”, nem sequer existia a “nossa terra”, como direito de usufruto. Existia, sim, a Angola, “nossa mãe”, mas usurpada a todos os níveis pelo império colonialista português. É por isso que na última estrofe, Neto usa a anáfora de enunciação “Havemos de voltar”, não no fim do poema, como estava a fazer, mas no princípio, porque a mensagem principal é ver “Angola libertada/ Angola independente”. Com este dístico, a negritude africana de língua portuguesa em Angola, atinge o seu grau superlativo. Neste preâmbulo a ponte da transformação da negritude de um programa social para uma causa política de libertação é indubitavelmente estabelecida. Que negro angolano não se mobilizaria com base numa mensagem tão nacionalista como esta? Será que conseguiríamos o mesmo efeito com o poema “Velho negro”? Então, dentre os dois poemas, qual deles coloca o negro dentro do espírito negritudinista e qual o coloca fora?

²⁵⁰ F. Costa Marques, *A Análise Literária*. Coimbra, Almedina, 1968, p. 39.

²⁵¹ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 149.

²⁵² <http://oliveirasalazar.org/download/documentos/Operação.Viriato>. (acesso em 11/01/2018).

Um dos elementos principais de diferenciação que faz com que o negro de “Havemos de voltar” se distancie abismalmente do predicado em “Velho negro” é o valor contínuo do poema “Havemos de voltar”. As suas máximas são proverbiais para um angolano. Elas são apreendidas naturalmente como códigos da cultura angolana. Seria legítimo contestar que houvesse um angolano, verdadeiramente culto, que não tenha lido, ouvido ou usado a expressão netiana “Havemos de voltar”. Tal sucede, como nos esclarece Roland Barthes:

Os enunciados do código cultural são provérbios implícitos; são escritos nesse modo impositivo pelo qual o discurso enuncia uma vontade geral, a lei de uma sociedade, e por isso esse género de proposição se torna eterna. Mais do que isso: é pelo facto de uma enunciação poder ser transformada em provérbio, em máxima, em postulado que o código cultural é denunciado: a transformação estilística «prova» o código, põe a nu a estrutura, descobre a Perspectiva ideológica²⁵³.

É sabido que toda coletânea poética cria um sistema de leitura, porquanto uma obra literária é um edifício a ser percorrido intelectualmente. Todavia, dentro deste sistema, os poemas possuem uma «ordem natural» de enunciação e de identidade. A ordem natural resulta da compreensão que emerge de uma posição comprometida com a verdade factual. No trabalho de interpretação «a ordem natural institui os elementos naturais numa relação necessária de uns para com os outros criando uma significação»²⁵⁴. Em outras palavras, lê-se um texto para o compreender. O tempo de leitura é um investimento cuja compreensão impõe aceitar ou rejeitar teses. No caso do exercício poético, para que isso aconteça, é sábio que com base no enunciado, se faça «a relação de elementos dispersos no tempo e / ou no espaço»²⁵⁵. Isto porque cada poema deve responder por si mesmo. Ainda que exista uma certa intertextualidade explícita entre dois poemas, sabe-se que, no fim de contas cada tecido poético deverá responder pelo seu próprio conteúdo. No nosso caso, o cotejo entre “Havemos de voltar” e “Velho negro”, realça a diferente mobilização da pessoa do negro explicitamente. O primeiro poema defende “com beleza” a causa negra, é negritudista. E sabemos que «o belo tem a capacidade de permanecer e de provocar uma relação emocionalmente rica que intriga»²⁵⁶. Por outro lado, o segundo poema assenta na história: é uma denúncia de subvalorização negra. Estamos no plano dos «factos horríveis que, igualmente permanecem na memória dos indivíduos ou dos povos, porque os atingiu profundamente»²⁵⁷. Ora, sendo a produção dos poemas pintada por diferentes adjetivos de enunciação, por mais que a base de proferimento seja a mesma, o homem negro terá uma

²⁵³ Roland Barthes, *S/Z*. Trad. de Maria de Sandra Cruz e Ana Mafalda Leite. Lisboa, Edições 70, 1999, p. 78.

²⁵⁴ Helder Godinho, *O Mito e o Estilo*. Lisboa, Editorial Presença, 1982, p. 11.

²⁵⁵ Idem, *Ibidem*.

²⁵⁶ Idem, *Ibidem*.

²⁵⁷ Idem, *Ibidem*, p. 13.

perspetiva díspar, porquanto «a **obra literária** é um testemunho humano, pessoal e, como tal, põe em movimento uma teia complicada e delicada de elementos diversos»²⁵⁸.

Sabemos que a poesia negritudinista esteve filiada a uma geração literária pan-africanista robusta, cujos membros, partilhavam de forma geral o ideal independentista. Carlos Reis, sobre a “geração literária” assera:

o conceito de **geração literária** refere-se a uma coletividade relativamente seleta de escritores e intelectuais que comungam de preocupações sociais convergentes, de anseios históricos e orientações estético-literárias também semelhantes. De uma forma normalmente sinuosa, essas preocupações, anseios e orientações projetam-se nos textos enunciados pelos escritores e intelectuais que integram a geração literária²⁵⁹.

Este conceito é, de facto, uma realidade no campo da literatura. Ortega y Gasset chama esta interligação entre o pensamento comum e a produção literária de «compromisso entre o indivíduo e a massa»²⁶⁰. É comum uma geração literária até certo ponto enveredar por temáticas semelhantes, até porque a influência social em qualquer esfera da vida é muito forte. É por isso que Luís Kandjimbo discorrendo acerca da construção das literaturas africanas no artigo “Para uma crítica africana dos estudos pós-coloniais (contra o cânone ocidental, outros cânones e globalética)” diz o seguinte:

As elites políticas africanas, inspiradas por ideologias e filosofias emergentes na Europa e na América, construíram um pensamento cultural e político que pretendia ser unitário, através do qual advogavam a centralidade da comunidade enquanto sujeito coletivo. Pan-africanismo, Negritude e Socialismo Africano são algumas das designações atribuídas a tais doutrinas²⁶¹.

Contudo, não é razoável concluir que a filiação a uma geração literária signifique uma robotização do pensamento. É que os processos da criação literária são afetados por vários fatores que estão muito além das temáticas sociais óbvias que se acham inscritas e que identificam um determinado movimento literário. Assim, nas palavras de Christian Baylon e Paul Fabre, «a **obra literária** é um testemunho humano, pessoal e, como tal, põe em movimento uma teia complicada e delicada de elementos diversos»²⁶². E Cristina Costa Vieira reitera as várias intencionalidades por detrás da gênese de uma personagem romanesca, algo

²⁵⁸ Helder Godinho, *O Mito e o Estilo*, p. 223.

²⁵⁹ Carlos Reis, *O Conhecimento Da Literatura: Introdução aos Estudos Literários*. Coimbra, Almedina, 1997, 2ª ed., p. 386.

²⁶⁰ Ortega y Gasset, *apud* Idem, *Ibidem*.

²⁶¹ Luís Kandjimbo, *apud* Flávio Garcia e Inocência Mata, *Pós-colonial e Pós-colonialismo: Propriedades e Apropriações de Sentido*. Rio de Janeiro, Dialogarts, 2016, p. 14.

²⁶² Christian Baylon e Paul Fabre, *Iniciação à Linguística*. Trad. de Telmo Verdelho. Coimbra, Almedina, 1979, p. 39.

que se pode estender em muitos casos ao gênero lírico²⁶³. Esta ideia cumpre-se em especial no campo da poesia, em que a obra é realmente constituída por elementos poéticos, precisamente individualizados, que respondem por si e pelo seu próprio significado, a partir do seu título até ao último verso que o compõe. O enquadramento de uma obra a um movimento literário não uniformiza as idiossincrasias próprias dos poemas. É perigoso confundir “o poema” com “o movimento literário”. Pois a existência do último depende do primeiro, mas o primeiro não depende do último. Portanto, quando se constrói um pensamento hermenêutico cuja focalização parte de uma perspetiva individual, ou prossegue à volta de dois ou de mais poemas publicados numa mesma coletânea, de acordo aos objetivos do literato, tal ação, não é um exercício que emana de um falso problema. É um tratamento que parte de uma tradição clássica da escola literária: a interpretação de poema(s) no processo de ensino e aprendizagem no campo da literatura. Até mesmo quando se estuda um romance a interpretação dá-se por meio de excertos e não da obra completa em contexto de sala de aula. A análise de uma obra literária requer sempre o desmembramento da mesma, pois Michael Metzeltin e Marcolino Candeias diziam: «a representação geral é sempre nebulosa e indefinida»²⁶⁴.

Prosseguimos agora com a análise dos poemas “Voz igual” e “Civilização ocidental” numa perspetiva comparativista. Este tratamento justifica-se em duas medidas: primeiro, trabalhamos com dois poemas, “Havemos de voltar” e “Velho negro”; contudo, a junção dos dois conta apenas como exemplo; segundo, duas demonstrações sempre valem e esclarecem mais do que uma só. Usaremos como esteio de interpretação «o uso de grelhas de análise» em que «se estabelece a ligação entre a teoria e a realidade, definindo as regras através das quais são especificadas as relações entre as referências e a teoria»²⁶⁵. É um trabalho interpretativo que se focaliza no significado dos enunciados e na forma como eles podem ser apropriados à luz da estética da receção literária. À guisa destes postulados, Michael Halliday diz o seguinte:

Uma grelha de análise semântica é uma hipótese sobre padrões de significado e para ser válida deve satisfazer três requisitos. Tem que considerar o leque de alternativas no estrato semântico e tem que as considerar tanto no sentido ascendente - neste caso como categoria de uma teoria social geral ou de comportamento - e no sentido descendente com as categorias de forma linguística no estrato gramatical²⁶⁶.

Esta atuação há-de efetivar-se nesta fase como acréscimo elucidativo. Nalguns momentos a compreensão do tecido textual permitirá a construção de grelhas vocabulares

²⁶³ Cf. Cristina Da Costa Vieira, “Cap. 5: Processos Semiótico-contextuais” in *Construção da Personagem Romanesca: Processos Definidores*. pp. 465-548. *Passim*.

²⁶⁴ Michael Metzeltin e Marcolino Candeias, *Semântica e Sintaxe do Português*. Coimbra, Almedina, 1982, p. 35.

²⁶⁵ Emília Ribeiro Pedro, *Discurso na Aula: Uma Análise Sociolinguística da Prática Escolar em Portugal*. Lisboa, Caminho, 2ª ed., 1992, s/p.

²⁶⁶ Michael Halliday *apud* Idem, *Ibidem*.

lineares. Um procedimento adotado por dois motivos: primeiro, «o discurso da poesia distingue-se pelo facto de que nele os vocábulos se tornarem gestos», isto é, evocadores de anseios; segundo, «a poesia realça cada elemento isolado por meio de uma conexão particular com o resto do conjunto», porque, «em poesia, os vocábulos iluminam-se com luzes recíprocas»²⁶⁷. Vejamos os poemas “Voz igual” e “Civilização ocidental”, numa perspectiva comparativista.

“Voz igual” faz certamente parte da lista dos poemas mais extensos de Agostinho Neto. Com os seus cento e sessenta e um versos, só perde em grandeza numérica diante do poema “Renúncia impossível”, cuja configuração ultrapassa os trezentos versos. “Voz igual”, tematicamente, pertence ao grupo dos poemas negritudinistas. Esta afirmação emerge da substância nele encontrada. O negro enunciado, que nesse caso se mescla com o predicador, aspira pela “Voz igual”, e não negoceia esta posição. É um desejo que se cognomina de forma afirmativa. O enunciado encerra a fé, a firmeza e a lucidez; é um canto de vitória, não é uma endecha de lamentações. A sua composição se introduz mordaz, audaciosa e compenetrada:

*Neste amanhecer vital
para os acontecimentos extraordinários
por montes e rios, anhares (prado) e preconceitos
caminhamos já vitoriosos
sobre a condição moribunda*²⁶⁸

O nome (por derivação imprópria) que abre a leitura deste poema é revelador. O “amanhecer vital” remete para um novo começo em progresso, que se almeja. Sendo o predicante um preso no momento da sua escrita (poema escrito em 1960, em Cabo-verde), o segundo verso é temporalmente contextualizante: alude “para com os acontecimentos extraordinários” que se impunham face à negação da presença colonialista em solo angolano. O terceiro verso é uma antítese que transcreve o desejo de vencer, conquanto a enunciação transporta um quadro mental de situações adversas: “por montes e rios, anhares (prado) e preconceitos”, este último, vivido na pele de quase todos os negros na sua própria terra, situação que reclamava mudanças. A marcha contra o colonialismo já estava em andamento; freá-la não se colocava em questão. E visto que o desiderato negritudista não era individual, Neto pluraliza: “Caminhamos já vitoriosos”. A fruição deste verso rotula o manifesto negritudista: a fé na mudança da coisificação para a emancipação do negro. Essa visão confirma-se no quinto verso: a vitória desta vez seria alcançada mesmo “sobre a condição moribunda” imposta pelo império colonial. A primeira estrofe é o fio condutor de um discurso que expõe o homem negro como partícipe da história da humanidade em circunstâncias de igualdade e de dignidade ao homem branco. Portanto, é o negro figurado no

²⁶⁷ Tzvetan Todorov, “Teorias da poesia”, *Poétique*. Trad. de Leocádia Reis e Carlos Reis. Coimbra, Almedina, 1982, pp. 10, 12 e 13.

²⁶⁸ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 151.

perímetro da negritude. É por isso que a mensagem inicial da vitalidade se repete nas duas estrofes:

*Um amanhecer vital
em que se transforma as sensações orgânicas
sobre o solo pátrio*

*as flores apenas pétalas e aroma
os homens apenas homens
o lavrador possuindo a terra em associação perene
o operário da fábrica consciencializando a máquina
e a nossa voz gritando igual no seio da humanidade
na mesma hora em que a mentira
se esconde na covardia da violência²⁶⁹*

A escolha de palavras na poesia engajada nunca é aleatória. Cada vocábulo enunciado cumpre um propósito semântico. Youri Tynianov diz sobre a constituição dos versos: «cada palavra bem-dita adquire, por isso mesmo, a significatividade, o valor de dum grande pensamento»²⁷⁰. Neto explora a realidade e traduz-lha como ideologia motivadora. É por isso que os seus críticos muitas vezes o apresentam como um poeta panfletário. Mas a poesia de combate era sentida por Neto como uma necessidade imperiosa do motivo de libertação de Angola já em marcha, e, por isso contextualmente compreensível. Aqui, no poema “Voz igual”, coloca-se o homem negro em pé de igualdade com o homem branco. Pretende-se que a voz africana negra valha tanto quanto a voz branca europeia. É neste diapasão onde as palavras da segunda estrofe ganham significado: o “amanhecer” pressupõe a renovação que se une à “transformação” necessária das mentalidades tendo em vista a construção de um solo “pátrio”, a nação angolana, que reivindicava a administração dos seus próprios filhos. Portanto, a semântica encontrada nestes versos é concreta. A subjetividade é relegada para segundo plano, porquanto a compreensão é urgente. Neto conhece o alvo por isso predica como se fosse um orador na tribuna. A sua descrição objetiva na terceira estrofe demonstra a pequenez da classe negra operária diante da burguesia colonialista. O sujeito poético consegue-o pelo desmembramento de um sistema composto: das “flores” para as “pétalas”, das pétalas, para o simples “aroma”, ou seja, uma gradação decrescente. A simplicidade deste verso alarga ainda mais a sua significação: há sempre esperança, algum esteio existencial. E por mais que a negritude se visse oprimida e reduzida ainda assim ela nunca seria dizimada. A linha de enunciação prossegue no mesmo pensamento na epanalepse “Os homens apenas homens”. Esta epanalepse é propositada²⁷¹. Como diz Jean Cohen, «a redundância não informa, mas exprime; e é por isso que toda linguagem emocional tende a

²⁶⁹ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 151

²⁷⁰ Youri Tynianov, “Os traços flutuantes da significação no verso” in Tzvetan Todorov, *Poétique*, p. 15.

²⁷¹ Cf. Heinrich Lausberg, *Elementos de Retórica Literária*. Trad. de Raul Rosado. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 6ª ed., 2011. *Passim*.

tomar a forma repetitiva, quer seja poética, vulgar ou religiosa»²⁷². Além deste valor semântico, aqui, a repetição da expressão nominal “o homem” é feita para introduzir a catáfora. Porquanto, no seguimento discursivo, encontramos estes “homens”, a saber, “o lavrador” e o “operário”. Neto sabe que o negro é segregado e reduzido, porém ele não se autorreduz: por mais que o advérbio de modo “apenas”, na primeira estância, veicule a modéstia com que o sujeito poético posiciona o negro, ainda assim, ele não deixa de ser enunciado como “homem”, mantendo com isto a dignidade merecida aos homens colonizados. Nesta conjuntura, a consciencialização dos próprios filhos de África de que deviam “gritar de maneira igual no seio da humanidade” teria de ser entendida como boa nova mobilizadora de liberdade. Afinal, há um sentido messiânico na obra *Sagrada Esperança* por parte de um poeta que já não espera apenas pela boa nova, mas se vê como aquele por quem se espera (na luta de libertação de Angola). O momento era de lutar contra a propaganda colonialista e a sua “violência” repressora. Portanto, destas três estrofes, podemos traçar a seguinte grelha analítica: o negro dentro da negritude verifica-se nas seguintes expressões: “caminhamos já vitoriosos”, “solo pátrio” e “nossa voz gritando igual no seio da humanidade”.

Ainda assim estamos cômicos das palavras de Laurent Jenny: «num poema, como em todo o texto, o próprio sentido é também cumulativo: a imagem última não anula as que a precederam; enriquece-se e nutre-se delas»²⁷³. Por isso, o mesmo autor, sobre o processo de interpretação adverte: «resta saber as tonalidades que separam a progressão da narrativa actancial e da narrativa lírica do próprio poema. Pois, no poema, o acontecimento não é um ato, mas uma atribuição, nascida dum facto de linguagem»²⁷⁴. Portanto, a crítica poética obriga a consideração do texto lírico integral; todavia, no jogo deste processo as nuances individuais subjacentes a versos e estrofes enriquecem o sistema hermenêutico.

Agora consideremos o poema: “Civilização ocidental”. Deparamo-nos com um conjunto vocabular diferente do poema “Voz igual”, esta diferenciação que assenta desde logo no timbre irónico do título. “Civilização ocidental” é de facto um título irónico que alude à exploração de África em benefício da “Civilização ocidental” europeia. O conforto dos brancos é conseguido à custa da miséria dos negros. Este poema curtíssimo (apenas vinte e dois versos), em relação ao poema “Voz igual” (cento e sessenta e um versos) reluz pela carga semântica dos seus constituintes. O sujeito poético há-de mostrar-se, além de irónico, também contradiscurso. Porque os horizontes de expectativas do leitor são frustrados. As duas primeiras estrofes introduzem-se da seguinte forma:

*Latas pregadas em paus
fixados na terra
fazem a casa*

²⁷² Jean Cohen, “Poesia e redundância” in Tzvetan Todorov, *Poétique*, p. 66.

²⁷³ Laurent Jenny, “O poético e o narrativo”, *Idem, Ibidem*, p. 95.

²⁷⁴ *Idem, Ibidem*.

*Os farrapos completam
a paisagem íntima*²⁷⁵

Não há nada nestes versos que ilustre a “Civilização ocidental” europeia. Mas o sujeito poético inicia desta forma o poema para que a leitura cause estranheza ao leitor e com ela captar a sua atenção. São estrofes descritivas que espelham a realidade africana subordinada a administração colonialista. É um texto que nos remete para o tempo do contratado, coevo ao do sujeito poético, que mais parece o tempo da escravatura. Os lexemas remetem para a precariedade. Portanto, este vocábulo será o «eixo semasiológico»²⁷⁶, porquanto é a denúncia da precariedade do negro às custas da civilização ocidental que se deriva o motivo da escrita do sujeito poético e a nossa exegese. Como diz François Rigolot, «o que caracteriza a linguagem poética é, sabêmo-lo, a motivação»²⁷⁷. Sobre quem recai esta precariedade? Certamente sobre o homem negro. Como veremos a seguir esta precariedade conduz depois à morte da sua personagem. Prosseguem a terceira e a quarta estrofes:

*O sol atravessando as frestas
acorda o seu habitante*

*Depois as doze horas de trabalho
escravo*²⁷⁸

A situação de precariedade não apresenta sinais de melhora e todos os vocábulos seguem um só propósito: expor a vida escrava. Se “o sol atravessa as frestas” então é porque “a casa” é uma cubata. O “habitante” é um indigente, segregado, e “as doze horas de trabalho” não são remuneradas porque ele é um “escravo”. Aqui é preciso também correlacionar a habilidade netiana para se referir a uma realidade sua coeva, a do contratado, criando com o tecido textual uma duplicidade de clivagens que albergam o período não só da escravatura, mas também o da sua abolição, em Portugal em 1857, quando o estatuto do indigenato é estabelecido no século XIX. Mas a mudança da lei não significou alteração de mentalidades, hábitos e vontades. Os então “indígenas” eram tratados como escravos ou muito próximos disso pelo sistema de contrato²⁷⁹. O trabalho poético aqui é claramente denunciante. O predador transforma um facto real num tema versificado. Faz com que a exploração do negro ganhe uma narração lírica engajada. Estes versos não promovem o orgulho do negro. simplesmente, o que ocorre é o seguinte: o poeta social compadece-se do seu próximo e transforma a sua sensibilidade numa fonte de consulta histórica. Mas Neto não se contenta

²⁷⁵ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 69.

²⁷⁶ François Rigolot, “Poesia e redundância” in Tzvetan Todorov, *Poétique*, p. 139.

²⁷⁷ Idem, *Ibidem*, 141.

²⁷⁸ Agostinho Neto, *Idem*, *Ibidem*.

²⁷⁹ Cf. Alberto Oliveira Pinto, *História de Angola: Da Pré-História ao Início do Século XXI*. Lisboa, Mercado de Letras, 2ª ed., 2018. *Passim*.

com expressões genéricas: “trabalho” e “escravo”. Como sujeito poético ele nos clarifica de que modo é que o negro é submetido à escravidão:

*Britar pedra
acarretar pedra
britar pedra
ao sol
à chuva
britar pedra
acarretar pedra*

*A velhice vem cedo*²⁸⁰

O verbo transitivo “britar” aparece três vezes e o nome comum “pedra” seis vezes. Motivo: enfatizar a constância do trabalho e o consequente desgaste. O uso do verbo “acarretar” no meio de outros vocábulos que cruzam o mesmo campo de sentido evidencia esta intencionalidade. Mais profunda ainda é a mensagem subjacente aos quinto e sexto versos: “ao sol” e com “a chuva”. O que é desenvolvido por baixo do “sol” e da “chuva”? O trabalho escravo do negro. O retrato aqui exposto coisifica o negro e a sua situação. A exploração a que ele é submetido acelera a sua velhice: “A velhice vem cedo”; porque o negro enunciado não é um trabalhador remunerado, mas sim um simples objeto de carga laboral. Se Neto teve como intenção engrandecer o negro com estes versos o efeito que dele se subtrai é contrário. Porque o negro aqui exposto se desloca não da grandeza para a pequenez nem da pequenez para a grandeza, mas sim da miséria para a insignificância. Todavia, esse raciocínio não é inusitado no trabalho hermenêutico. É comum a adoção desta perspectiva no estudo da interpretação da literatura por pelo menos três motivos: Primeiro, porque a literariedade é a substância que faz a literatura e ela obriga uma compreensão plural; segundo, «o que a textualidade deve assumir é que um texto pode trair a intenção original do autor»²⁸¹; terceiro, «a hermenêutica é um verdadeiro espaço de encontro do pensamento com os seus limites, as suas possibilidades e as suas idiosincrasias»²⁸². Isto acontece porque julga-se em primeira estância aquilo que está escrito: o texto. O produto que dialoga com o leitor. Só depois o exercício de outras nuances que concorrem ou concorreram para a sua produção são chamadas a enriquecer e a complementar a sua compreensão. Portanto, em situações que não se tem condições de interrogar o autor de um texto acerca das suas motivações de escrita e filiações literárias, o mais modesto e coerente a fazer é simplesmente esquadriñar o texto semanticamente. Por isso, quando buscamos entender até que ponto um produto poético não pertence a um movimento literário o trabalho de comparação torna-se incontornável.

²⁸⁰ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, 69.

²⁸¹ Carlos Ceia, *A Literatura Ensina-se? Estudos de Teoria Literária*, p. 96.

²⁸² Rui Magalhães, *Introdução a Hermenêutica*. Coimbra, Angelus Novus, 2002, p. 15.

Quando lemos versos como “caminhamos já vitoriosos”, “solo pátrio”, “nossa voz gritando igual no seio da humanidade” e posteriormente deparamo-nos com versos que fazem menção ao “escravo” a “britar pedra”, a “acarretar pedra” debaixo do “sol” e da “chuva”, naturalmente percebemos o encontro de situações diferentes. A função pragmática é totalmente distinta. O espírito com que se enuncia o poema “Civilização ocidental” é funesto ao passo que o poema “Voz igual” é altivo e orgulhoso. O primeiro retrata nitidamente a situação de um negro derrotado; no segundo caso, o negro luta, tem força, ergue-se das cinzas para o regozijo, quer libertar a voz amordaçada pelo colonialismo e pretende que ela se faça “igual” à do opressor. Este último negro faz parte da negritude. Será que podemos dizer o mesmo de um negro cujo curso de enunciação começa de uma cubata cheia de “frestas”, ou rachas, e identificado como ou próximo de “escravo”? Um texto negritudista até pode arrolar-se com estes signos, contudo, quando assim acontece depois o enunciado muda de figura. Isto é, a pessoa negra enunciada melhora a sua sorte. Como é o caso dos dois últimos versos da primeira estrofe do poema “Voz igual”, em que a expressão “caminhamos já vitoriosos” contrasta com o verso “sobre a condição moribunda”. Aqui, o segundo pensamento é anulado pelo primeiro, porque a condição de subjugação que beira ao estado morto do “grosso” negro não impede o nascimento de um espírito guerreiro e libertador. Mas tal não sucede com o poema “Civilização ocidental”. Neste caso, a escada do sujeito predicado é descendente. Ele nem se quer desce de cima para baixo. Mas de baixo para o subsolo. Corrobora-se o nosso pensamento com a última estrofe do poema:

*Uma esteira nas noites escuras
basta para ele morrer
grato
e de fome*²⁸³.

A noite já pressupõe um período escuro. Assim, quando o sujeito poético propõe o nome “noite” adjetivado por “escuras”, o objetivo é duplicar o significado: a falta de iluminação, o que demonstra a profunda falta de orientação do objeto predicado, o homem negro. A “esteira” realça a pobreza. “Basta” uma esteira, pois é tudo o que um negro merece para que “morra grato” por ter vivido com fome. O que Neto teria a dizer sobre as motivações subjacentes a produção deste poema não temos condições de o saber. Mas é possível saber o que as letras que ele escreveu dizem: não promovem o orgulho do negro. Pelo contrário, retratam a miséria com que se debatiam os negros, de modo geral, a quando na dominação colonialista europeia em África, e consequentemente, onde quer que os negros fossem levados. Como dizia Léopold Sedar Senghor sobre a saga da escravatura dos negros: «eles aguentaram lá onde os índios não tinha podido aguentar»²⁸⁴.

²⁸³ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 69.

²⁸⁴ Léopold Sedar Senghor, *Lusitanidade e Negritude*. Lisboa, Academia Das Ciências de Lisboa, 1975, p. 36.

Carlos Ceia diz que «quando um texto nada revela para além da evidência do que o seu autor quis dizer, então, tal texto, designa-se: texto morto»²⁸⁵. Quando atentamos na escrita de “Civilização ocidental”, somos levados a concluir que o mesmo se enquadra neste conceito. Este poema, além de colocar o negro fora do espírito de bravura que caracterizou a negritude, nada mais sugere além do que nele está explicitamente explanado e que facilmente pode ser reproduzido numa súmula de enunciados interpretativos. O único aspeto relevante neste texto é que o mesmo serve de crítica histórica para o povo europeu. Contudo, trata-se de uma crítica construída num enunciado que não mobilizava a africanidade para a liberdade. É contrário ao plano negritudinista porque no que concerne à poesia social, «a função **textual**, diz respeito à criação de textos de modo pertinentes ao contexto»²⁸⁶. Ora, se partimos da premissa de que a negritude abrigava em si a defesa e exaltação da raça negra, a textualidade do poema “Civilização ocidental” subtrai o valor negro, procurando, todavia, tocar na sensibilidade dos que, ideologicamente, poderiam compreender a desumanidade do colonialismo para com os negros.

Ingedore Villaca Koch afirma que «a maior força argumentativa do texto está no uso da comparação»²⁸⁷. Sendo as proposições tecidas com o intuito de defender um pensamento ou difundir ideologias, é fácil entender quando um texto peca ou merece louvor tendo por base as idiossincrasias de um determinado movimento literário. É este trabalho que Neto faz no poema “A voz igual”. Na quarta estrofe, Neto compara a marcha do negro rumo à liberdade com a ressurreição. Aqui, o negro sai do estado semelhante a moribundo, sem reação, para um estado de vitalidade e assume o controlo dos seus ideais:

*Os homens saídos dos cemitérios da ignorância
das ossadas insepultas dos arrabaldes das cidades
nas sanzalas e nas terras estéreis
são os eleitos
participantes efetivos no festim da nova vida
e das vicissitudes*²⁸⁸

A intenção do sujeito poético é destacar a mudança de paradigma: de submissão para o de emancipação: “Os homens saídos dos cemitérios da ignorância”. Quem são estes homens? E porque jaziam nos túmulos da ignorância? Antes de respondermos estas questões vale a pena entender que estamos perante um processo de produção de comentários interpretativos. Estamos a formar um discurso com base noutro discurso que se apresenta como matéria prima: o poema. «**E comentar é falar comprometidamente**»²⁸⁹. O compromisso aqui é com o texto e com a mensagem que ele apresenta. É um sistema cuja semantização transcende os meros vocábulos que o compõem. É um exercício que põe em funcionamento várias clivagens

²⁸⁵ Carlos Ceia, *A Literatura Ensina-se? Estudos de Teoria Literária*, p. 96

²⁸⁶ Ingedore Villaca Koch, *Argumentação e Linguagem*. São Paulo, Cortez Editora, 1984, p. 22.

²⁸⁷ Idem, *Ibidem*, p. 201.

²⁸⁸ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 151.

²⁸⁹ Ingedore Villaca Koch, *Idem*, *Ibidem*.

disciplinares. Um poema, como é o caso de “Civilização ocidental”, dentro das situações comunicativas enquadra-se naquilo que se chama «**mundo narrado**»²⁹⁰. Ao passo que “A voz igual”, apresenta um discurso que recebe a designação de «**mundo comentado**»²⁹¹. Estas designações resultam das mensagens que os mesmos textos difundem. Sendo «o mundo» aqui aludido o conteúdo da comunicação escrita²⁹². De facto, “Civilização ocidental” narra o passado de exploração do negro. O “mundo” aí retratado é histórico na sua essência. Em contraste, o poema “A voz igual” comenta a crença firme na mudança. A posição do negro que se autoelege para “participar” “no festim da nova vida” que levará África à liberdade. Portanto, “Os homens saídos dos cemitérios da ignorância” são os negros. aqueles que são mobilizados a pugnar em favor da sua pátria. É uma luta cuja adesão é de carácter incondicional, pois ela apresenta-se como única via de liberdade face ao colonialismo que os havia colocado nos túmulos da ignorância por séculos.

É interessante notar que ao passo que o negro enunciado em “Civilização ocidental” fenece, o negro predicado em “A voz igual” ressuscita. Nenhuma escrita poética é desintencionada. O poeta sempre tem um objetivo quando constrói os seus pensamentos. O nosso trabalho centra-se na colocação da pessoa do negro: dentro ou fora da negritude. Pensemos: ao passo que o negro enunciado em “Civilização ocidental” sucumbe, e o negro predicado em “A voz igual” revive, qual dos dois poemas sugere a presença da negritude? E assim, esta interpretação comparativista dá luz a novos sentidos textuais. Já dizia Roland Barthes:

Ler é encontrar sentidos, e encontrar sentidos é nomeá-los; mas esses sentidos nomeados recebem novos nomes, reúnem-se e esse conjunto pretende que de novo o nomeiem; nomeio, denomino, volto a nomear. Assim passa o texto: é uma nomeação em potência, uma aproximação incansável. Um trabalho metonímico²⁹³.

Uma vez encontrados os sentidos, eles devem ser nomeados. Numa obra poética o *leitmotiv* dificilmente é uniforme porque cada poema responde por um título diferente. No caso da poesia, a obra pode ser comparada a uma rede que arrasta uma série de peixes que posteriormente são selecionados de acordo com a espécie e agrupados em conformidade. No caso em abordagem, julgamos ser assim que o tratamento poético deve ser desenvolvido. primeiro, deve-se selecionar quais são realmente poemas negritudinistas; segundo, agrupá-los em conformidade. Feito este tratamento, poder-se-á falar em poesia “puramente” negritudinista e poesia não negritudinista. E nunca julgar uma obra como sendo integrante de um movimento sem antes fazer esse escrutínio minucioso. É comum um poema desenvolver-se numa direção, parecer num dado momento que diz algo, mas, no final, termos outra

²⁹⁰ Ingedore Villaca Koch, *Argumentação e Linguagem*, p. 37

²⁹¹ Idem, *Ibidem*.

²⁹² Idem, *Ibidem*, p. 38.

²⁹³ Roland Barthes, *S/Z*, p. 16.

percepção. Por este motivo, uma interpretação, por mais que se inicie e se desenrole por partes, no final deverá ser coerente com a totalidade do corpo textual. Por isso, com justa razão Roland Barthes diz: «interpretar um texto não é [simplesmente] dar-lhe sentido, é pelo contrário, apreciar o plural de que ele é feito»²⁹⁴. A pluralidade hermenêutica da crítica comparativista é visível na continuidade do poema “A voz igual”, na quinta e sexta estrofes:

*Os homens
cuja a voz descansou sob a condição e sob o ódio
e construíram os impérios do Ocidente
as riquezas e as oportunidades da velha Europa
mantendo os seus pilares sobre angústia pulsátil dos braços
sobre a indignidade e a morte dos seus filhos
os homens sacrificados nos traços paralelos das vias férreas*

*Cujo sangue se encontra nas argamassas
lançado com pontes e estradas
também pretenderam as águas nas barragens
com as suas mãos formidáveis e com os seus mortos
deram ao brilho das metrópoles ouro e diamantes
e das entranhas da terra mungiram óleos e farturas
para os sorrisos ingratos
e na sua bondade na sua visionária esperança
pediram as estrelas
apenas o complemento espiritual do dia escravo²⁹⁵*

As propostas apresentadas por estas estrofes são de lamento. As estâncias que as compõem retratam a exploração. Apresenta-se o negro como “aqueles que construíram os impérios do ocidente”, cujas mãos suportavam “as riquezas e as oportunidades da velha Europa” e todo este esforço negro desenvolvia-se sob “a indignidade e a morte dos seus filhos”. O sujeito poético pretende, assim, mostrar que a prosperidade europeia se deveu ao suor do escravo e do contratado. Escravo esse que era o homem negro. Por isso, a escada de enunciação do chamado progresso civilizacional, por excelência eurocêntrico que se traduz em “argamassas”, “pontes”, “estradas”, “barragens” e “metrópoles”, são contrastadas com “o sorriso ingrato” do homem branco, aquele que enriquecia com o sangue da escravatura. Esta denúncia histórica presente neste pensamento certamente seria alvo de várias interpretações. Todavia, notemos que as coplas em questão simplesmente sugerem dois grupos, isto é, o dos pobres, negros africanos e explorados, e o dos ricos, brancos europeus prósperos e senhores de tudo.

É uma dialética que se assemelha ao poema “Vozes de África”, já referido, do brasileiro Castro Alves, onde o predicador nos traz «uma ode-prosopopeia em que a África narra as suas

²⁹⁴ Roland Barthes, *S/Z*, 12.

²⁹⁵ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 153.

desgraças pedindo a misericórdia divina»²⁹⁶. Neste poema, África é personificada e suplica: “Deus! Ó Deus! Onde estás que não respondes? / em que mundo, em que estrela tu te escondes? / embuçado nos céus? / Há dois mil anos te mandei meu grito/ que embalde desde então corre o infinito/ onde estás, Senhor Deus.” (primeira estrofe). O poema aborda o desespero do negro num navio negreiro. A situação é desanimadora. O mesmo se dá com os versos que compõem a quinta e sexta estrofes do poema “A voz igual”. Sua mensagem ganha distinção quando se considera o conjunto total do poema. A mensagem das estrofes em questão é um aparte que servirá como mote catalisador das teses negritudinistas. É uma construção poética que nos interessa bastante. Na verdade, aqui residem as nossas vias: identificar o negro estando dentro ou fora da negritude. O cerne da nossa dissertação decorre da atenção que deve ser concedida à forma como o discurso da poesia netiana enuncia o negro. É por isso que estamos a comparar poemas para sustentarmos as nossas hipóteses. Ilustremos: ao passo que em poemas como “Velho negro” e “Civilização ocidental” a alocação das desgraças negras prosseguiram, desde o seu introito até ao fim do poema, o que colocava o negro numa posição vegetativa, sem ação e fora da negritude, há uma grande diferença no caso do poema “A voz igual”. São versos que retratam desgraças negras. Contudo, o exercício de enunciação sofre uma rotura. O gráfico vocabular muda de locução, os lexemas anteriores de cariz desmotivante são substituídos pelos de aspeto apolíneo. O negro passa de explorado e dominado para revoltado e autodeterminado. Vejamos a sétima e a oitava estrofes:

*Povo genial heroicamente vivo
onde outros pereceram
de vitalidade inultrapassada na História
alimentou continentes e deu ritmos à América
deuses e agilidade nos estádios
centelhas luminosas na ciência e na arte*

*Povo negro
homens anónimos no espírito da vaidade branca
agora construindo a nossa pátria
a nossa África
e no traço luminoso dos dias magníficos de hoje
definem a África solidária e esforçada
contra os desvarios duma natureza incongruente
na independência
num mundo novo com voz igual²⁹⁷*

José Herculano de Carvalho diz que «a linguagem não é, porém apenas uma forma de pensar, mas também é essencialmente uma forma de manifestar»²⁹⁸. Um dos significados da

²⁹⁶ Volnyr Santos, *Literatura*, p. 63.

²⁹⁷ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 152.

palavra manifestar é “declarar”. Portanto, o que Neto na voz de predador, pretende declarar após os versos que denunciavam a dominação é afirmar a negritude. Neste discurso, ele faz a amálgama: denúncia-motivo e negritudinidade-como-solução. Já passara o tempo em que os negros foram o objeto escravo. Aqueles que “construíram os impérios do ocidente” e “as riquezas e as oportunidades da velha Europa”. O momento mudara, a autodeterminação impunha-se. Este negro, o da negritude, teria de se apresentar como pertença dum “povo genial” e “heroicamente vivo”. A africanidade é chamada à ação. A conjuntura negra devia apresentar-se com “vitalidade” e “agilidade” para que o mundo observasse a “luz” negra na “ciência e na arte”. O discurso é motivador. Todavia, ele não se apresenta de forma utópica. Seus argumentos estribam-se em factos. O africano devia assumir-se como tal, sentir e demonstrar o orgulho de ser parte do “povo negro”. Defensor da sua “pátria”: a local, neste caso Angola, ou de nascença, e da “África” no sentido de continente materno. O objetivo é tornar África num continente feito de terras independentes. Dominadas pelos seus filhos genuínos. Sim, África teria de afigurar-se como “um novo mundo [mas] com voz igual” à de outros continentes que na altura já eram livres. Este pensamento coloca o seu predicatório dentro do vulto negritudista. O mesmo não sucede com o poema “Civilização ocidental”, não só por haver distanciamento dos «*metremas*» e «*cronemas*»²⁹⁹, conceitos que se referem às quantificações dos processos e do tempo de enunciação da realidade dos dois poemas, mas também por serem indutores de espíritos diferenciadores.

O que está em causa nesta fase é a construção de um pensamento que descoisifique o negro. Esta ação visava estremecer o *status quo* da administração colonialista. Isto porque a «[atuação negritudinista] *era uma ação, sinal de desequilíbrio e busca de reajustamento*»³⁰⁰. Não era o tempo de coibir a ousadia. O que se chama equilíbrio para a visão colonialista, para o autóctone, prefigurava desequilíbrio social, porquanto a situação era desfavorável para este último. Era necessário difundir uma ideologia que colocasse o negro no centro das atenções. Para este fim, tinha que se desconstruir a visão colonialista do homem negro. Porém, fazendo-o, por meio de um trabalho de reajustamento da forma como o próprio negro teria de ver a si mesmo face ao mundo que o rodeava. Desse modo, o negro seria advogado de si mesmo: com sua própria voz. Não seria mais necessário que homens como David Livingstone (1813- 1873), em defesa da ignorância de que a África era alvo, dissesse numa conferência entre europeus: «DÃO-ME LICENÇA DE CHAMAR A VOSSA ATENÇÃO PARA ÁFRICA?»³⁰¹

A escrita negritudinista compunha um sistema de enunciações que a particularizavam. Este sistema acarretava traços que colocavam o negro numa posição de alerta e de grandeza: alerta, para que não permitissem a dominação e a conseqüente continuidade colonialista em África; e de grandeza, no sentido de que a escrita da negritude aticava o ego negro e

²⁹⁸ José Herculano de Carvalho, *Teoria da Linguagem: Natureza do Fenómeno Linguístico e a Análise das Línguas*. Coimbra, Atlântida, 1979, p. 36.

²⁹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 67.

³⁰⁰ Miranda Santos, *apud* Fernando Neves, *Negritude e Revolução em Angola*, p. 59. Acrescento nosso.

³⁰¹ David Livingstone *apud* Idem, *Ibidem*, p. 18.

estimulava o apego e a proteção das riquezas naturais e da cultura autóctone, que vinha sendo cilindrada pela difusão da ideologia de assimilação da cultura eurocêntrica.

José Herculano de Carvalho advoga que «um sistema é todo o conjunto de entidades, concretas ou abstratas, reais ou ideias, que se encontram organizadas, ordenando-se para a realização de certa ou certas finalidades»³⁰². Lembremos que a poética negritudinista pode ser neorrealista. Portanto, o seu sistema arrola-se, grosso modo, num vocabulário verosímil. O sistema de ideias é edificador para o mundo negro a todos os níveis, ao passo que a posição branca representada pelo seu sistema colonial é posta em perigo. É uma situação em que a tensão (colonizador e colonizado) chega ao ponto de rutura. Portanto, a mensagem que Neto tece nas estrofes a seguir (nova e décima, respetivamente), espera-se que o(s) predicatário(s) a receba e a compreenda ao pé da letra:

*Chegada a hora das transformações cósmicas
que atingem a terra e catalisam os fenómenos
O raio mortífero da revolução
pulveriza a submissão do homem
e na força da amizade se encontram as mãos
se beijam as faces*

*Na hora das transformações humanas
o chilreio infantil da mocidade feliz
cantando em rodas ensaiadas pelos avós
falando das nossas línguas a tradição da nossa terra
harmonizando as vozes na hora da independência
reconquistando o solo pátrio
para o nosso homem
preenche-lhe o vazio
cantam nas praças e nos templos da sabedoria
as raparigas os poetas o brilho das estrelas
mergulhadas as raízes no húmus ancestral da África³⁰³*

“Chegada a hora das transformações cósmicas” é um verso poderoso não só em termos estilísticos, mas também quanto à mensagem. O objeto negritudinista nesta cadência propõe à massa negra um avanço, rumo à consciencialização do caminho a ser percorrido. François Rigolot diz que «o que caracteriza a linguagem poética, sabemos-lo, é a motivação»³⁰⁴. A motivação aqui expressa é o objetivo do predador. O momento reclamava “transformações” urgentes.

³⁰² José Herculano de Carvalho, *Teoria da Linguagem: Natureza do Fenómeno Linguístico e a Análise das Línguas*, p. 264.

³⁰³ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p.

³⁰⁴ François Rigolot, “Retórica do nome poético”, *O Discurso da Poesia*. Coimbra, Almedina, 1982, p. 138.

Um sistema social que ofereça as mesmas oportunidades para todos os seus cidadãos geralmente é louvado e preservado. Não era o caso da administração colonialista em que o negro era o objeto explorado. Neto sabe bem o que diz e para que fim promove o ideal transformista. Contudo, sangue haveria de jorrar para que o desiderato da liberdade pudesse erguer a bandeira da felicidade. O “raio mortífero da revolução” terá de ser atravessado, tanto pelos negros como pelos brancos. Infelizmente, neste preâmbulo entra em ação um dos períodos mais tristes da descolonização: a expansão da “violência”. Com danos irreversíveis em ambas as partes. Por isso, portugueses neutros diziam que «todos estamos a praticar, sustentando uma guerra de extermínio físico e moral, não só contra os povos das colônias, mas também contra o povo português»³⁰⁵. Violência esta que é bem narrada no livro *Angola em Chamas*³⁰⁶, este que ilustra vividamente a triste situação de vários brancos e mulatos que tiveram de fugir de Angola e viver em Portugal na difícil condição de retornados. Da descolonização resultou a ira de negros contra brancos e brancos contra os negros decorrente da posição tomada por movimentos armados de libertação de Angola, este que, em choques constantes com as forças armadas coloniais e não só, fizeram jorrar muito sangue de ambos os lados. Sem despercebermos as mortes dos civis que eram vistas como simples efeito colateral da tensão espoletada. A este propósito afirma José Carlos Venâncio:

Mário Pinto de Andrade, enquanto presidente do MPLA, e dois outros dirigentes, Viriato da Cruz e Lúcio Lara, chegaram a enviar um memorando ao governo português, em julho de 1960, solicitando conversações sobre o futuro de Angola, sem que tivessem obtido qualquer resposta³⁰⁷.

Neto, como presidente sucessor de Mário Pinto de Andrade, na direção do MPLA³⁰⁸, certamente conhecia esta tentativa de diálogo pacífico entre as forças “negras” e a administração portuguesa em Angola. Contudo, o não diferimento das autoridades coloniais desta carta resulta na adesão da via da violência como único meio de expulsar o império colonialista em Angola. Portanto, “o raio mortífero da revolução” sairá da verbalização para a prática. É um dever vinculativo a negritude e a sua poesia porque ela se reveste de ideologia. A mensagem subjacente a este verso promove a força e a bravura “negras” dentro de um contexto em que as duas opções, morrer ou liberdade se tornam num cântico de difusão política que consciencializará os combatentes clandestinos nas matas de Angola no sentido de não desistir da luta. Mas será que esta luta e violência não é criminal? Renate Zahar no livro *Colonização e Alienação* em duas passagens responde:

³⁰⁵ AA.VV., *Colonialismo e Lutas de Libertação: 7 Cadernos Sobre a Guerra Colonial*. Porto, Afrontamento, 1971, p. 10.

³⁰⁶ *Angola em Chamas*, é o resultado de uma compilação feita por Sá Pereira, de vários artigos publicados no extinto jornal português *O Retornado*, editado em Braga, pela LITERAL, 1977.

³⁰⁷ José Carlos Venâncio, *O Facto Africano Elementos Para Uma Sociologia de África*, p. 79.

³⁰⁸ Cf. Jean-Michel Mabeko-Tali, *Guerrilhas e Lutas Sociais: O MPLA Perante Si Próprio (1960-1977)*. Lisboa, Mercado de Letras, 2018. *Passim*.

A partir do momento em que a reação dos colonizados se politiza e se organiza em atos de violência contra o inimigo real, o colono, a violência perde o seu carácter criminal: é um meio de emancipação que tende a eliminar a alienação.

Ao utilizar a violência, o colonizado está à altura de se libertar da sua coisificação, afim de se tornar, de novo, um ser humano: “a descolonização é sempre um fenómeno de violência” [...] a “coisa” colonizada converte-se, no homem, no próprio processo pelo qual ele se liberta³⁰⁹.

Entende-se assim que o negro colocado a auscultar essa mensagem negritudinista não é em si violento, nem o é *a priori* o seu predicador. A violência resulta da relutância imperialista colonial em se manter em território alheio. Sim, a revolução fará vítimas ambos os lados. Porém, para a massa negra africana, cansada da presença colonialista “o raio mortífero da revolução” não constitui um estorvo para a luta, porquanto só com ela é que se conseguirá “pulverizar a submissão do homem” negro. Aqui, a bravura negra é chamada para um fim nobre, uma luta esperançada na independência futura pois as gerações vindouras louvariam os seus ancestrais que haviam dado o seu sangue em prol da liberdade. Todavia, não se vence uma batalha sem apoio. Neto, como homem político, está cômico desta verdade. Por isso convoca a “força da amizade” entre os negros do mundo, em especial dos africanos. Com que fim? Para a marcha unida contra a dominação colonialista europeia. O “encontro das mãos” e o “beijo das faces” impunham-se: a união era urgente e fraternal. Mais uma vez estamos perante um discurso poético onde o predicador enuncia na tribuna literária um desejo plural. Tratar assim os versos remete-nos para o plano da descrição. Roland Barthes defende que «descrever consiste precisamente em acrescentar à mensagem denotada um suporte ou uma mensagem segunda, extraída de um código que é a língua [escrita]»³¹⁰. Portanto, “a mensagem segunda” que se extrai da décima estrofe alude à negritude. O negro é chamado a defender o que é seu, morrer pela pátria caso seja necessário. Pois só com a difusão da mensagem de que havia chegado o tempo “das transformações humanas” é que se poderia construir uma africanidade livre e feliz onde a luta dos homens adultos pela causa africana faria com que “o chilreio infantil da mocidade feliz” trouxesse de volta o entusiasmo das crianças e isso faria com que elas “cantassem em rodas ensaiadas pelos avós”. E o sujeito poético “falando as nossas línguas a tradição da nossa terra”, pois havia chegado “a hora da independência”. A predicação netiana aglutina aqui o

³⁰⁹ Renate Zahar, *Colonialismo e Alienação Contribuição Para a Teoria Política de Frantz Fanon*. Trad. de Amadeu Graça do Espírito Santo. Lisboa, Ulmeiro, 1976, pp. 112 e 144 respetivamente. Acrescento nosso.

³¹⁰ Roland Barthes, *O Óbvio e o Obtuso*. Trad. de Isabel Pascoal. Lisboa, Edições 70, 1982, p. 15. Acrescento nosso.

espírito do ser africano com o da defesa da cultura negra. A referências aos “avós”, símbolo patriarcal e de sabedoria, a menção possessiva nas expressões “nossas línguas” e “nossa terra” embelezam ainda mais o poetar netiano e tocam mais fundo no *ego* do predicatário negro, persuadindo-o, assim a participar na luta. Percebe-se porque a poesia de Neto era bem-recebida no seio africano.

Agostinho Neto predica em versos o anseio do povo. Com esta mensagem Neto reforça a sua posição como entidade de referência literária e política em África. O seu cunho poético passa a ser associado à defesa dos interesses negros. Como nos diz o livro *O Óbvio e o Obtuso*:

Para serem conhecidos, os artistas têm de passar por um pequeno purgatório mitológico: é preciso que possamos associá-los maquinalmente a um objeto, a uma escola, a uma moda, a uma época de que são, assim dizem os precursores, os fundadores, as testemunhas ou os símbolos, numa palavra, é preciso que se possa *classifica-los* sem grande custo, submete-los a um nome comum, como uma espécie ao género³¹¹.

Portanto, com a promoção da independência, o poeta presidente torna claro em que “escola” literária se filia e em que “época” se insere como pensador poético. A escola objetiva é a da negritude, e a época será a das comoções independentistas em África. Este diálogo poético entre o predador e o predicatário transformam a produção poética numa via de mensagens políticas ou seja, numa literatura empenhada, de combate. Como se confirma no sexto verso da mesma estrofe: “reconquistar o solo pátrio”. Para quem? Sabiamente Neto responde: “para o nosso homem”. Com este verso, o sujeito poético rebate com veemência a causa da sua luta intelectual: libertar o homem africano, “o seu homem irmão”, de todas as formas de dominação. Segundo Fernando Neves, no livro *Negritude Independência Revolução*, Neto usa duas vias para o convencimento das massas leitoras: «primeira, a via cultural da negritude ou da personalidade africana; e a segunda, a via política do pan-africanismo e das independências nacionais»³¹². Estas, faziam parte das três vias principais da auto-hétero-descoberta moderna de África. O que estava em causa na enunciação é o futuro pátrio. E, naturalmente, tal futuro pátrio engloba o homem negro, aquele que causaria a libertação do mesmo. É um desejo que “preenche o vazio” de qualquer africano que se vê subjugado. É um desejo que tem de ser “cantado nas praças e nos templos” pelas “raparigas e pelos poetas” para que o anseio negro seja ouvido até que se atinja “o brilho das estrelas” para uma nova África que rompa com as correntes europeias e que “mergulhe nas raízes” e honre os seus “ancestrais”. Portanto, o poema “A voz igual”, da oitava até a décima estrofes, posiciona o negro dentro da negritude através das seguintes expressões: “nossa pátria”; “nossa África” e “hora da independência”.

³¹¹ Roland Barthes, *O Óbvio e o Obtuso*, p. 93.

³¹² Fernando Neves, *Negritude Independência Revolução*. Paris, Edições etc. Paris, 1975, p. 23.

Para compreender o sentido de negritude subjacente a estas expressões atente-se as palavras de José Luís Brandão da Luz: «o sentido dum enunciado não se cristaliza no tempo, mas constitui-se através da história, na media em que esta vai alargando os horizontes culturais e de pensamento de cada um»³¹³. Hoje, a nossa visão sobre o que é negritudinista e do que não é negritudinista é mais alargada. O distanciamento temporal auxilia a conceptualização, pois coloca o real em perspetiva, melhora a nossa visão. Agir assim é «fazer justiça a historicidade da compreensão»³¹⁴.

Portanto, quando o crítico literário interpreta um produto poético, várias clivagens são necessárias para que se compreenda o texto, o escritor e as suas intenções. No entanto, visto que a posição do intérprete dialoga primeiramente com o tecido escrito e não com a consciência endógena do autor presente na obra, as conclusões hermenêuticas nem sempre hão-de concordar com o rótulo indexado ao sujeito da predicação. Esclarece Northrop Frye: «geralmente um crítico é o melhor juiz do *valor* de um poema do que seu criador»³¹⁵. Assim, por mais que Neto fosse um escritor negritudinista por excelência, a sua poesia que discorre sobre o negro antes de ser coligida como pertença da negritude, deverá ser estudada com base no princípio das definições que suportavam aquele movimento. Como já nos referimos antes, o “negro” é um objeto totalmente diferente da “negritude”. E quanto mais os distanciamos mais compreendemos a profundidade do pensamento poético netiano subjacente a sua escrita. Pois, a nossa análise far-nos-á compreender a sensibilidade do sujeito poético, o seu refinamento ideológico e a sua competência enquanto enunciador literário. Todavia, talvez sejamos criticados por isolarmos expressões nas nossas grelhas explicativas sobre a presença do negro dentro da negritude nos poemas que estamos a trabalhar. Contudo, vale anunciar que estamos cientes de duas realidades sobre a língua escrita. Primeiro: «a língua tem função dupla: é um instrumento de comunicação entre os indivíduos de uma mesma comunidade linguística e um suporte cultural no sentido lato que engloba, entre outros elementos, a expressão literária»³¹⁶. Segundo: «a língua é um sistema em que todos os termos são solidários e em que o valor de um resulta da presença simultânea dos outros»³¹⁷. Porém, o uso isolado de algumas expressões serve simplesmente para destacar a base das nossas conclusões em relação a leitura e a compreensão que os poemas nos propõem.

Num poema, cada palavra contribui para um significado. Contudo, certas expressões-chave encerram o propósito da sua produção. A poética netiana é construída a base deste envoltório. A décima primeira estrofe explicita isso mesmo:

³¹³ José Luís Brandão da Luz, *Introdução à Epistemologia: Conhecimento, Verdade e História*. Lisboa, Imprensa Nacional Casa Da Moeda, 2002, p. 188.

³¹⁴ Hans-Georg Gadamer *apud* Idem, *Ibidem*, p. 85.

³¹⁵ Northrop Frye, *Anatomia da Crítica*. Trad. de Péricles Eugénio da Silva Ramos. São Paulo, Cultrix, 1957, p. 13.

³¹⁶ Denis Girard, *Linguística Aplicada e Didática das Línguas*. Trad. de Maria Flor Marques Simões. Lisboa, Editorial Estampa, 3º vol., 1997, p. 108.

³¹⁷ Fernando Belo, *Linguagem e Filosofia: Algumas Questões Para Hoje*. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987, p. 25.

*Chegados à hora
fervilha a impaciência nos corações que lutam
pelo fumejar das fábricas e chiar dos guindastes
homens e rodas, suor e ruído
conjugados na construção da pátria libertada
conscientemente na construção da pátria
sem que o germe da exploração lhe penetre
sem que a voz nauseabunda do capataz
anuncie o chiar do chicote
e os homens felizes na incomonidade de hoje
nos campos de batalha, nas prisões, no exílio
construindo o amanhã, para uma terra nossa, uma pátria nossa*

independente

Construção

E

*reencontro*³¹⁸

Com o verso “chegados à hora”, Neto alude a pressão que o tempo incide sobre a “massa negra” e também à pertinência inadiável da luta pela emancipação negra. É urgente, posto que cada dia sob governação colonialista se acrescenta mais uma página escrita de sofrimento. A metáfora “fervilha a impaciência nos corações que lutam” transcreve a ansiedade do povo autóctone se ver livre do jugo imperialista português. Os terceiros e quarto versos “fumejar das fábricas e chiar dos guindastes/ homens e rodas suor e ruído/ conjugados na construção da pátria libertada” aludem ao trabalho braçal, o sujeito poético consciencializa a massa negra, aquela que almeja a liberdade, do que será necessário fazer para o progresso da terra e ter a “pátria libertada”. Aqui, a poetização apresenta marcas marxistas. De facto, estabelece-se o prelúdio de um programa político de construção e reconstrução nacional. É por isso que José Carlos Venâncio afirma: «que a negritude veio contribuir fortemente para a consciencialização cultural e nacional dos intelectuais francófonos e naturalmente dos lusófonos, é um facto incontestável»³¹⁹. Portanto, a cadência dos versos e a significação que emana dos mesmos é disposta pelo predador de forma pensada e propositada. Isto acontece porque a poesia engajada, dependendo do contexto, se baseia no estímulo social, na observação e sensibilidade humana do predicante. Tanto é assim que este estilo neorrealista costuma abordar problemas do momento. Visto que o cerne da

³¹⁸ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 153.

³¹⁹ José Carlos Venâncio, *O Facto Africano Elementos Para Uma Sociologia de África*, p. 72.

questão era a pessoa autóctone em oposição ao branco, aqui, a predicação chama o negro, convida-o a abraçar a mensagem negritudinista, consciencializando-o da necessidade da sua participação na “construção da pátria”. Contudo, essa participação obriga, antes à expulsão do inimigo, isto é, o colonialismo, caso se deseje que Angola se construísse completamente livre: “sem que o germe da exploração penetre/ sem que a voz nauseabunda do capataz/ anuncie o chiar do chicote”. O momento compelia a que os filhos de Angola edificassem uma sociedade de “homens felizes”, sem o mal-estar da “incomonidade” da presença colonial. Para o alcance deste desiderato requeriam-se aos filhos da terra, a luta: quer fosse no “exílio”, quer fosse em “campos de batalha” ou mesmo “nas prisões”. Pois, sem luta e audácia seria impossível a “construção do amanhã”, onde existiria uma terra chamada “nossa pátria”, “independente”, em “construção” e que se “reencontrasse” e se reunissem todos os seus filhos.

Indica José Carlos Venâncio «que o recurso à luta armada para a obtenção da independência, são algumas das características que diferenciavam o nacionalismo das colónias portuguesas das outras colónias»³²⁰. Porquê? Porque Portugal teimava em deixar Angola. Rolland Pierre Gottraux, cônsul da Suíça em Luanda no ano de 1961, sobre a altivez colonialista portuguesa testemunhava: «a expressão típica daqui é o preto deve convencer-se que isto não é o Congo e que nós ficaremos, com ou sem eles»³²¹. Os angolanos estavam cansados da administração colonial, porquanto «a miséria indescritível das condições dos angolanos foi continuamente trazida ao conhecimento do Governo português, mas nada se fez senão reformas no papel»³²². Sendo assim, só mesmo por meio de um confronto sangrento é que Portugal queria deixar cair a estrutura imperial, considerar-se metrópole e dar a independência a Angola e as outras “províncias ultramarinas”. A declaração era de guerra. E a negritude aticava o negro para tal finalidade. **A negritude é no fundo, um espírito de revolta contra o que podemos chamar de “branquitude” colonialista.** Este aspeto é fulcral porquanto se constrói sobre ele o pensamento daquele movimento. Sim, a poesia negra que se produziu na época colonialista refletia mais o anseio pela liberdade do que as expressões emocionais inerentes a lírica clássica. Negritude é luta, revolta, é uma ação cuja força se absorve na ideologia escrita, isto é, mais precisamente na poesia. É por isso que se difunde o seguinte:

A tomada de consciência que se manifesta na poesia da negritude é uma resposta ao racismo colonial: já que o colonialismo despreza os colonizados, por serem de uma raça diferente, canta-se essa raça e essa cor da pele e faz-se dela valores específicos próprios. Depois a negritude como virtude dos oprimidos, vira-se contra todas as formas de opressão, independentemente do lugar em que surja³²³.

³²⁰ José Carlos Venâncio, *O Facto Africano Elementos Para Uma Sociologia de África*, p. 79.

³²¹ Rolland Pierre Gottraux *apud* Maria José Tíscar, *A PIDE no Xadrez Africano (conversas com o inspetor Fragoso Allas)*, p. 67.

³²² AA.VV., *Colonialismo e Lutas de Libertação: 7 Cadernos Sobre a Guerra Colonial*, p. 41.

³²³ Renate Zahar, *Colonialismo e Alienação Contribuição Para a Teoria Política de Frantz Fanon*, p. 121.

Vemos, mais uma vez que a mensagem de que se reveste a negritude tem as tonalidades da exaltação. Em cada poema, vale lembrar, a voz do negro é aquela que se encontra escrita nos versos. Portanto, quando os determinantes possessivos vão surgindo, aglutinados aos nomes comuns como, “nossa pátria” e “nossa terra”, a voz aí proclamada é de pertença incondicional e inalienável. Este negro, está completamente dentro da predicação negritudinista, porquanto o seu enunciado, além de independentista e emancipador também rejeita um grupo que, ao longo do tempo dominou algo que de direito não lhe pertencia, a saber, a terra africana. Nesta fase, África ganha uma perspectiva sagrada. O corte que se faz das imposições culturais eurocêtricas é indubitável. Tudo o que se mais anseia é ver a “terra negra” a ferver com tudo aquilo que se pode nomear como sendo genuinamente africano. E o predador negritudinista segue esta via. O momento clamava pelo regresso à autenticidade cultural africana:

*Chegados à hora
caminha o povo infatigável para o reencontro
para de novo se descobrir e fazer
nas melodias e nos cheiros ancestrais
na modificação progressiva dos sacrifícios aos deuses
nas violências sagradas e nos ritos sociais
na revivificação e na carinhosa adoração dos mortos
no respeito dos vivos
nas orgias práticas do nascimento e da morte
na iniciação da vida e do amor
no milagroso pacto entre o homem e os cosmos³²⁴*

Estamos perante uma estrofe cujo objetivo é romper com a superioridade da cultura eurocêntrica e a consequente imposição da mesma aos africanos. A chamada de discurso é “A voz igual”. Deste modo, o sujeito da criação poética ergue-se, ressurgente das cinzas e anuncia um novo paradigma de vida. O espírito que aqui se propaga é o de orgulho.

A urgência dos tempos incutia à ação: “chegados à hora”. O propósito negro requeria uma posição inadiável. O povo, em resultado da ideologia tecida em versos, devia dar seguimento à sua “caminhada” e sem “fátiga”, “para de novo se descobrir e fazer”, do solo pátrio o centro cultural do seu sangue. Por isso, o predador alude em jogo sinestésico “as melodias e [...] cheiros ancestrais” porque a pretensa civilização superior europeia, no fundo, havia tentado apagar a dignidade da cultura negra junto do seu povo. Visto que a identidade africana corria risco de extinção, defendê-la fazia parte do pensamento negritudinista. Assim, os autores negros mesclam a cultura de raiz como fonte histórica de enunciação e continuidade, com as pretensões nacionalistas que a modernidade impunha. Sabêmo-lo, como nos explica o livro *A Negritude Africana de Língua Portuguesa*, «enquanto constroem ou

³²⁴ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 154.

ajudam a construir a própria história moderna dos seus países e do continente, os negros vão eleger a história e a cultura ancestral como temas privilegiados para o renascimento»³²⁵. Era tempo de procurar e preservar o sobado, os mais velhos, os seculos, e seus ideias místicos assentes nos “sacrifícios aos deuses”, o animismo africano. Neto é culto. Por isso, o facto de construir uma diretriz que se volta, figurativa e literalmente, a um passado que contraria os dogmas da cristandade que na altura reprovava formas de adoração negra, vistas como pagãs, é significativa. É como se o “bárbaro” dissesse que preferia a sua realidade rústica, mas pura e livre, à pretensa civilização superior mas que subtraía a cultura autóctone. Daí a menção sem ambiguidades de motivos culturais genuinamente bantus, como os “ritos sociais”, a “carinhosa adoração dos mortos”, “o respeito dos vivos”, “as orgíacas práticas do nascimento”, “a iniciação da vida e do amor”, talvez referindo-se à circuncisão e “o pacto entre o homem e o cosmos”, aludindo ao culto místico dos astros celestes, aqueles que, supostamente, controlavam as colheitas e o plantio, merecedores de veneração, porquanto sob eles a vida campesina se fazia e prosperava. Diz Renate Zahar: «ao pôr em evidência a autenticidade negra, a negritude opõe-se à alienação cultural dos colonizados e fá-los tomar consciência da sua tradição histórica e cultural, inseparáveis a partir de então, da consciência das deformações provocadas pelo colonialismo»³²⁶. É suposto entendermos a força desta mensagem num período em que o negro se vê degastado com a presença branca. A mensagem aqui mapeada coloca o negro dentro do espírito negritudínista e faz dele um ator da sua própria liberdade. Os princípios negritudínistas aqui explanados almejavam levar o homem negro a colocar-se em pé de igualdade com o homem branco, sem, contudo, ter de abdicar da sua essência cultural. É negritude sem opacidade. A descoisificação da matriz negra começa a ser erigida. Esta resposta surge pelo facto de a dominação colonialista ter usado durante muito tempo ideologias subtis no intuito de matar o espírito negro e desse modo melhor dominá-lo. Como exemplo:

Gustav Jahoda (1920-2016) estudou os manuais escolares, escritos exclusivamente por europeus, para serem utilizados por crianças ganesas, embora esses livros fossem concebidos especialmente para africanos, os europeus aí apareciam sempre sob uma perspectiva favorável. As qualidades que falsamente faltariam aos africanos, são particularmente postas em evidência e glorificadas: “assim, os alunos eram levados a interiorizar um conjunto de valores que, eles notam ser especificamente europeus e contribuírem para tornar os europeus fortes, tao inteligentes e tao poderosos. Ao mesmo tempo, os alunos não podiam deixar de verificar que essas virtudes não eram praticadas na sua família e nos seus vizinhos. Aí está antes de mais, um meio indireto de lhes sugerir que eles são de uma espécie inferior”³²⁷.

³²⁵ Pires Laranjeira, *A Negritude Africana de Língua Portuguesa*, p. 58.

³²⁶ Renate Zahar, *Colonialismo e Alienação Contribuição Para a Teoria Política de Frantz Fanon*, p. 125.

³²⁷ Idem, *Ibidem*, p. 91.

Estas constituem algumas das razões que fundamentavam a existência e as teses da negritude. O esboço poético anticolonial descartava necessariamente esta propaganda xenófoba que diminuía a pessoa do negro. Essa era o foco de todo intelectual que se apresentasse como filho verdadeiro de África. Era mais do que um facto, o dado era adquirido: o negro diante do branco colonial não passava de um objeto de carga laboral. Tanto era assim, que se dizia que «não existia em Angola costume social ou económico que mais atentava aos direitos fundamentais do homem que o sistema de trabalho forçado»³²⁸. É por isso que Pires Laranjeira diz:

o renascimento negro ultrapassa o simples *aggiornamento*. É muito mais do que uma renovação ou inovação cultural, culturalista. Desencadeia um movimento muito mais amplo de consciência histórica, cultural e política, por sua vez, propulsor de uma autêntica revolução política, que leva o negro a passar de vítima a motor da história, pelo derrube da situação colonial tornada insustentável³²⁹.

O abandono, primeiro mental da coisificação do negro, voltar a ser humano subjaz largamente no pensamento da escrita negritudinista. A literatura que nesta fase se produz marcará uma época, uma etapa crucial da construção da liberdade total do homem negro e da sua cultura. Não devemos desperceber o poder mobilizador que os versos defensores da africanidade suportavam tendo em conta que no caso angolano, “a grande Angola” era subalterna da “pequena” metrópole lisboeta. Esta situação, para os intelectuais angolanos, constituía uma afronta. Uma redução da angolanidade. Portanto, era chegado o momento de se valorizar o que a colonização havia desvalorizado. Logo, várias estrofes de Agostinho Neto representavam mais o compromisso ideológico marxista, a escrita empenhada numa diretiva social do que numa lírica assente na arte pela arte. Dá os elos intertextuais com poetas da renascença negra, como haitiano Jacques Roumain (1907-1944?), no seu poema “Negros sujos”, que apresenta o mesmo pensamento que se verificará (a demonstrar mais adiante), na peroração plasmada “Na voz igual”, de Agostinho Neto. Jacques Roumain despe a posição escrava e reveste o negro de dignidade:

*Aqui nos têm
Eis-nos
Os negros
Os niggers
Os sujos negros
Já não aceitamos
É simples
Acabou-se
Estar em África*

³²⁸ AA.VV., *Colonialismo e Lutas de Libertação: 7 Cadernos Sobre a Guerra Colonial*, p. 46.

³²⁹ Pires Laranjeira, *A Negritude Africana de Língua Portuguesa*, p. 47.

Na América
Os vossos negros
Os vossos niggers
Os vossos sujos...negros
Já não aceitamos
Isso espanta-vos
Dizer: sim [senhor]³³⁰
Ao engraxar as vossas botas
Sim [senhor] padre
Aos missionários
Sim ao patrão
Ao apanhar para vós
A cana de açúcar
O café
O algodão
O amendoim
Na África
Na América
Como bons negros
Como pobres negros
Que éramos
Que nunca mais seremos³³¹...

Jacques Roumain apresenta um trabalho poético que nos interessa, porque tal como Neto em “A voz igual”, coloca o negro dentro da negritude. Porém, como o faz? fá-lo a partir do jogo de mudanças vocabulares: “aqui nos têm/Eis-nos /Os negros/Os niggers /Os sujos negros”. Os cinco versos denigrem o homem negro e colocam-no numa posição subalterna, adotando de forma denunciadora a linguagem xenófoba do colonialista branco. Ser negro era motivo de desprezo. Assim, quando Jacques Roumain coloca o adjetivo negativo antes do determinante comum “os sujos negros”, pretende reforçar a denúncia da estratificação social em função da cor da pele. Todavia, de forma brusca, a situação descendente sofre um freio na enunciação com versos de autovalorização: “Já não aceitamos/ É simples/ Acabou-se/ Estar em África/ Na América/ Os vossos negros”. Se porventura, o discorrer do conjunto poemático não apresentasse estas estâncias que pressupõem um “basta” à dominação colonial é provável que as nossas conclusões fossem outras. Contudo, a significação do décimo quarto verso é profunda e o seu foco inequívoco: “já não aceitamos”. Quem diz estas palavras? O homem negro. Aquele que fora dominado e escravizado, mas que agora se entrega à luta pela liberdade. É por isso que o sujeito poético continua o seu discurso, primeiro, recorrendo à descrição, no caso da pessoa negra como objeto laboral do homem branco: “Isso espanta-

³³⁰ As duas palavras “senhor”, que aparecem no poema, não constam na tradução original em português, onde o autor usa a expressão “Siô”, transcrevendo, assim, a fala rústica dos negros escravizados quando se dirigiam aos seus amos. Portanto, o acréscimo é nosso, visando a compreensão clara do enunciado.

³³¹ Jacques Roumain *apud* Frantz Fanon, *Em Defesa da Revolução Africana*. Lisboa, Sá da Costa, 1980, p. 108.

vos/Dizer: sim [senhor]/Ao engraxar as vossas botas/Sim [senhor] padre/Aos missionários/Sim ao patrão/ Ao apanhar para vós/ A cana de açúcar/O café/O algodão/O amendoim / Na África/ Na América”. Segundo, por incluir na sua descrição um efeito surpresa: “Como bons negros/ Como pobres negros/ Que éramos/ Que nunca mais seremos”. O último verso anula qualquer sentimento de inutilidade citado antes. O que o negro orgulhoso da sua raça, cultura e história ancestral quer gritar ao mundo, é que nunca mais será subserviente de nenhum povo, isto é, “nunca mais seremos” escravos. O encerramento da leitura poética subjacente ao advérbio de tempo “nunca”, é feito em tom acutilante. O propósito desconstruir o colonialismo que segregava o negro. Este negro à semelhança daquele presente no poema “A voz igual”, é posto no âmago da negritude, porque quer e deixa de submeter-se aos paradigmas do *apartheid* colonial. Portanto, neste caso, o sujeito poético explicita e defende o seu pensamento ideológico. Ingedore Villaca Koch esclarece esse jogo:

O **dizer** consiste em produzir enunciados, estabelecer relações entre a sequência dos sons e um estado de coisas. O enunciado é uma entidade semântica. O **mostrar** está ligado a enunciação. Visto à luz do processo de enunciação, o enunciado passa a ter um **sentido**, que incorpora o processo de significação e mostra a direção para a qual o enunciado aponta, o seu futuro discursivo³³².

Explicávamos até agora um aspeto relevante sobre a negritude assente na valorização da cultura negra, ilustrável no poema “Negros sujos”, de Jacques Roumain. Nesse âmbito, julgamos ter acrescentado nitidez ao tratamento interpretativo dos poemas netianos e à ligação intertextual entre os mesmos face ao lugar do negro dentro ou fora da negritude. Desejamos elaborar uma abordagem associativa ou dissociativa, não só na poesia da *Sagrada Esperança*, mas em várias coletâneas que pretensamente se catalogam como sendo cem por cento negritudinistas. Estamos a tratar o poema “A voz igual” de Agostinho Neto, por partes, porque um poema é um sistema de enunciações em que cada parte estrófica encerra uma significação no conjunto. Sabemos que um sistema funciona tendo em vista uma finalidade. Todavia, na poesia, é o curso da enunciação que embeleza e enriquece a eloquência do poetar. Na apreensão da leitura o predicatário está convencido de que a viagem se encerra no verso final. Contudo, nada anulará as ilações absorvidas no processo de leitura de todo poema. Tendo em vista esta posição voltemos ao texto netiano “A voz igual”. Diz a décima terceira estrofe:

*Reencontrar África no sorriso
no choque diário com os fantasmas da vida
na consagração da sabedoria e da paz
livres do constrangimento, livres da opressão, livres*³³³

³³² Ingedore Villaca Koch, *Argumentação e Linguagem*, p. 30.

³³³ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 154.

O trabalho poético subjacente a esta quadra é notável. O eixo de significações remete para a negritude e para a pessoa central deste movimento, o negro. Aqui, a enunciação é nostálgica: “reencontrar África no sorriso”, o que elenca a procura do estado de alma, de alegria. Pressupõe também o redescobrir do que estava perdido: a felicidade roubada pela presença colonial branca. A descrição dos versos envolve motivos psíquicos, porque o “choque diário” faz parte da política opressiva do colonizador. O colonizado vive com medo, reduzido em todas as facetas sociais, mas, agora e com coragem quer libertar-se. A inteireza do segundo verso demonstra esta perspetiva netiana, comungada por milhões de angolanos: “no choque diário com os fantasmas da vida”, espelhando assim os medos internos. Todavia, o que o predicador almeja é ver “a consagração da sabedoria e da paz”, não só do homem negro africano, mas também do racismo e da exclusão social: “livres de todo tipo de opressão”. Alfredo Margarido no livro *Estudos Sobre Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, reorganizando vários artigos que havia tecido para certos periódicos, narra o seguinte:

Num artigo publicado no *Diário de Notícias*, e que não cabia nesta seleção literária, procurei definir o que, em Angola, era um clima brutal da cidade. Não havia apenas as rugas trágicas do famoso chefe do posto Poeira, mas a imensa brutalidade que podia explodir nas palmatoadas distribuídas com generosidade pelos cipaiois na administração do concelho, perto da Mutamba. Havia sobretudo um choque brutal definitivo entre as duas comunidades, que os brancos procuravam preservar, expulsando os africanos para a periferia³³⁴.

Portanto, a informação que se absorve deste comentário é o de tensão constante entre brancos e negros na cidade de Luanda. Contudo, a situação era similar nas outras localidades angolanas. O que Neto constrói é uma cadeia de versos cuja mensagem se podia confirmar no quotidiano africano. Neste percurso, o sujeito poético anda de mãos dadas com a História. E fá-lo porque vivenciou parte desta mesma brutalidade em cadeias políticas, o que acrescenta valor à sua literatura. De facto, Neto não era um apedeuta acerca da realidade dos seus irmãos. Tudo indica que se Neto não vivesse certas dificuldades como o desterro e perseguição, talvez não produzisse parte dos seus poemas que hoje lemos. Facilmente chegamos a esse entendimento quando analisamos a datação e os locais em que muitos dos poemas da *Sagrada Esperança* foram escritos. Na verdade, a colocação desses paratextos acrescenta profundidade aos poemas, porquanto esse leque de informações obriga a um exercício de enquadramento que resulta não só numa melhor hermenêutica textual, mas também histórica. Por isso, na predicação da décima quarta estrofe, Neto propõe uma “reafricanização”:

³³⁴ Alfredo Margarido, *Estudos Sobre Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, p. 15.

*Reencontrar-se nos campos de trabalho
na socialização
na entreaajuda gloriosa nos campos
nas construções
nas caçadas
na coletivização das catástrofes e alegrias
na congregação dos braços para o trabalho
reencontrar-se nas tradições e nos caminhos feiticeiros
no medo no furor dos rios e cataratas
na floresta na religião na filosofia
a essência para a nova vida de África³³⁵*

A reafricanização opõem-se à assimilação. A primeira é negritudinista, enquanto a segunda é colonialista. Este trabalho netiano incorpora a disseminação de uma posição africanista incondicional. Justificada a partir do facto de que «os portugueses haviam sido os agentes ativos do atraso histórico e da destruição social das comunidades indígenas da parte equatorial de África»³³⁶. Por isso, o medo de se assumir como defensor de um povo explorado é coibido porque urge a compreensão da profundidade de África e a necessidade de trabalho para a sua emancipação. O negro africano antes de se liberta do jugo colonial deveria perceber que haveria muito trabalho a ser feito, quer antes quer depois, da presença colonialista. Por este motivo o reencontro teria de começar “nos campos de trabalho”. Porque é o trabalho que modifica a natureza e valoriza o homem. Neste caso, o negro é colocado dentro do espírito negritudinista; contudo, consciente da sua responsabilidade enquanto agente de mudança. Todavia, este trabalho que se coloca em pauta diferiria do trabalho escravo, antes concorreria a união, para a “socialização” do homem africano. É um inventario de dignidade, integração e não de exclusão ou subserviência social. Desta vez o negro trabalharia para si mesmo, para a sua pátria e pela sua liberdade. Para atingir tal fim, a solidariedade e a união tornar-se-iam necessárias. Porquê? José Carlos Venâncio responde: «Na grande esmagadora maioria, os países africanos que ascenderam por ação nacionalista, à independência, na década de sessenta, não dispunham propriamente de uma união nacional. O mesmo será dizer que a nação, enquanto comunidade de sentimento era inexistente»³³⁷. Neto estava ciente destas condicionantes que fervilhavam em nações africanas até então independentes.

Contudo, ele não almejava o mesmo para a sua terra angolana. Por isso faz um trabalho de casa onde a filosofia unificadora agrega-se a mensagem poética. No seu entender, o negro lúcido tinha o dever de partilhar os seus conhecimentos com os seus irmãos para a construção de um bem comum e maior que era a independência total de Angola e de África e a sua consequente unificação. E visto que a massa populacional africana residia maioritariamente nos campos, a pedra de toque teria de ecoar primeiramente lá, donde saíam os homens

³³⁵ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 154.

³³⁶ AA.VV., *Colonialismo e Lutas de Libertação: 7 Cadernos Sobre a Guerra Colonial*, p. 56.

³³⁷ José Carlos Venâncio, *O Facto Africano Elementos Para Uma Sociologia de África*, p. 63.

dispostos que haveriam de ser usados nas várias vertentes da luta libertadora. O momento obrigava a uma união negra impenetrável que refletisse verazmente “a entreajuda gloriosa nos campos”, esta que posteriormente desembocaria “nas construções” futuras de uma Angola livre e renovada. O jogo semântico que se trabalha na estrofe netiana supracitada tempera aspetos puramente africanos como “caçadas”, “tradições” e “feitiços”, numa dialética negritudinista para acordar as mentes negras acerca da necessidade de se dar o devido valor à cultura africana negra, porquanto é só nesta base que se construiria uma negritude genuína que albergaria “essência para a nova vida de África”. O conteúdo presente nesta filosofia não é racista. Resulta de uma necessidade. É uma atuação de contracultura de imposição. A rejeição da matriz branca é uma questão de orgulho africano. Um assunto de liberdade ou de submissão. Aqui, o negro impõe-se a partir da autovalorização. Isto porque «a negritude fornece um eixo em torno do qual os africanos de expressão portuguesa poderão reconhecer-se finalmente». Esta afirmação mostra que «a aculturação imposta pelo português eliminaria toda a identidade africana, pela criação de formas culturais tão alienadas que proibiriam a mínima afirmação africana»³³⁸. Logo, é fácil entender que subjacente à defesa da pátria, estava também a defesa da cultura. Frantz Fanon entendia corretamente o espírito desta aglutinação e por isso dizia: «lutar pela cultura nacional é, em primeiro lugar, lutar pela libertação da nação, matriz material a partir da qual resulta possível a cultura»³³⁹. A partir da revalorização cultural atingir-se-ia a moldagem nacionalista. A defesa territorial semear-se-ia culturalmente, o que implicava o resgate dos valores africanos de raiz. Para este fim o que mais se devia fazer? A décima quinta estrofe responde:

*Ressuscitar o homem
 Nas explosões humanas do dia a dia
 Na marimba do chingunfo no quissange no tambor
 No movimento dos braços e corpos
 Nos sonhos melodiosos da música
 Na expressão do olhar
 E no acasalamento sublime da noite com a luz
 Da sombra com o fogo do calor com a luz
 A alegria dos que vivem com o sacrifício gingando dos dias*³⁴⁰

Relembremos o título do poema que estamos a trabalhar — “A voz igual” — ajuda-nos a entender o verso introdutório desta estrofe. Portanto “ressuscitar o homem” presume não só voltar a dar vida ao negro, mas valorizá-lo enquanto pessoa humana igual ao branco. A subjetividade desta enunciação transcende a mera descoisificação do negro. Nesta estância “dar vida” que representa a “ressurreição” significa também a ação que a coletividade negra deve tomar face à dominação colonial. A pessoa negra enunciada aqui pela negritude

³³⁸ Alfredo Margarido, *Estudo Sobre Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, p. 81.

³³⁹ Frantz Fanon *apud* Renate Zahar, *Colonialismo e Alienação Contribuição Para a Teoria Política de Frantz Fanon*, p. 135.

³⁴⁰ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 155.

figurativamente já havia falecido, isto é, imobilizada pela repressão branca. Agora ela deve acordar, agir e se libertar. Só assim conseguiria impor-se “nas explosões humanas do dia a dia”. Mas a marcha progressista do negro jamais deveria desligar-se da sua génese cultural. Daí o discorrer do sujeito poético em sinédoques folclóricos: “marimba”, “chingufo”, “quissange” e “tambor”. Os vocábulos remetem para a cultura africana, em especial a angolana, a negra alegria efetivada “no movimento dos braços e dos corpos” das danças tradicionais, vistas como rústicas na visão eurocêntrica, mas que suportava o coração da pura africanidade. Sim, a negritude enfrentava um problema, o colonialismo, e procurava vias para contorná-lo. Todavia, ele não representava a tristeza. A negritude é também alegria. Isto se deu e era assim porque a mensagem da negritude construía um futuro de libertação, algo que todo negro verdadeiramente ansiava. Por isso se predica no final da estrofe o vislumbre da vida que se há de ter num período livre: “os sonhos melodiosos da música/ na expressão do olhar/ e no acasalamento sublime da noite com o luar/ da sombra com o fogo do calor com a luz/ e a alegria dos que vivem com o sacrifício gingado dos dias”. O pensamento negro que se esboça neste espaço de versos indexa o negro não só na negritude, mas também se refere aos benefícios que só serão possíveis caso se lute para que o domínio de África passe para as mãos de seus próprios filhos. Neto não forma aqui «a tagarelice do texto, pois esta é uma espuma que se forma sob o efeito de uma simples necessidade de escrita»³⁴¹. A motivação de escrita netiana é profícua. Enunciar a defesa cultural de África de forma individual não constituía uma presunção em Agostinho Neto, e muito menos constituía um caso isolado. Frantz Fanon esclarece o que estava por detrás desta construção poética de pertença africana: «a razão porque cada nacionalista africano tinha a obsessão de conferir constantemente uma dimensão africana à sua ação, é que a luta pela liberdade e pela independência nacional estava dialeticamente ligada à luta contra o colonialismo em África»³⁴². Desta forma, entende-se que a poesia da negritude, além de ser fraternal também era africanamente globalizante. Ela defendia a humanização do negro, da cultura negra e a independência total do território africano. No caso angolano, a luta era incontornável.

A questão da dominação colonialista em África por parte dos portugueses era um assunto sério. E não é difícil perceber porquê. Angola situa-se no quadrante africano mais rico. Por isso, mesmo depois da implantação da república em 1910, Portugal jamais cogitou ceder à independência aquela parcela territorial. Nessa altura, a metrópole lisboeta já não tinha em sua posse o grandioso Brasil, por isso, perder Angola, a sua pérola africana, se apresentava fora de questão. Daí que «os governos de Portugal, vigentes no âmbito da Constituição Política de 1933 negaram sempre a concessão da independência aos territórios ultramarinos»³⁴³. Sendo esta a realidade das colónias africanas, era de se esperar que a *praxis* literária negritudinista procurasse defender com todos os meios a terra mátria. Todo o

³⁴¹ Roland Barthes, *O Prazer do Texto*. Trad. de Maria Margarida Barahona. Porto, Edições 70, 1997, p. 37.

³⁴² Frantz Fanon, *Em Defesa da Revolução Africana*, p. 206.

³⁴³ AA.VV., *A Descolonização Portuguesa 2, Aproximação a Um Estudo, Grupo de Pesquisa sobre a Descolonização Portuguesa*. Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1982, p. 3.

envoltório cultural antemurado pela negritude constituía apenas o rosto, o corpo problemático, isto é, a principal razão do devir negritudista assentava no desejo de os povos africanos se verem livres da dominação europeia.

A negritude valoriza o homem negro e a sua cultura. Esboça uma poesia que, além de valorizar o autóctone, o coloca em pé de igualdade com o seu dominador. Se não é este o caso então perguntamos: porque o poema se apresenta com o título “A voz Igual”? Qual seria a necessidade de se construir um pensamento poético que discorresse acerca de uma posição igualitária? E tal voz pretendia-se igual a de quem?

Interessa reiterar a posição que temos vindo a tomar: a de não aglutinar qualquer poema que poete o negro à negritude. Porque o discurso negritudista é ideológico, defensivo, emancipador, nacionalista e sempre se conclui numa diretriz de renascença e nunca de desespero ou de resignação. Por isso, o estudo da poesia deste movimento será mais feliz caso o investigador particularize a leitura dos poemas. E, nalguns casos para o enriquecimento da sua abordagem, compará-los hermenêuticamente. Esta atividade permite perceber com coerência o que realmente o poema significa e o seu enquadramento literário. Esta linha de raciocínio há-de pecar menos em termos de conclusões epistemológicas, pois quando o poema é visto de forma larga, percebemos quão ricos são os seus signos e o sentido que os mesmos emanam. E, segundo Jürgen Trabant, «o signo é considerado antes de mais do ponto de vista do papel que representa no conhecimento»³⁴⁴. Portanto, quando se considera um poema que abarca as características essências da negritude, será incontornável que nele não se ache a defesa da “coisa negra” na sua mais profunda enunciação. E serão essas nuances clivadas em versos que servirão de suporte do reconhecimento da presença negritude. Vejamos agora, tendo em conta tais considerandos, as estrofes décima sexta a décima oitava:

*Reencontrar
nos sagrados refúgios das horas de angústia
os homens perdidos nos labirintos alcoólicos
vícios da escravidão
e socorro extremo para a fome crónica
dos dias de frio e de calor de tristeza e de alegria
dos dias de farra e dos dias de rusga
dos minutos importantíssimos da existência imediata
imprevisível indispensável
com ódios amizades traições riso choro força
fadiga energia ânimo desânimo silêncio
ruídos de terramotos soltos pelas mãos
ansiosas de êxito e de esquecimento
e de sonoras palavras nas letras das músicas desesperadas*

³⁴⁴ Jürgen Trabant, *Elementos de Semiótica*. Trad. de Maria do Carmo Cory. Lisboa, Editorial Presença, 1976, p. 19.

lançadas nos bailes de sábado sobre as poeiras dos quintais

E o desejo incontido de se realizar

de ser homem

de encontrar o calor supremo na superfície carnal do outro

A voz amiga na laringe longínqua do outro

afagando um pouco a vida

*num artifício monstro da liberdade ansiada*³⁴⁵

Paul Ricœur (1913-2005) assevera que «a interpretação é um caso particular de compreensão. É a compreensão aplicada às expressões escritas da vida»³⁴⁶. Essas palavras sugerem a finalidade do processo interpretativo: a percepção. E Paul Ricœur perspetiva o entendimento com as “expressões da escrita da vida”. Na poesia, a corrente de enunciação inclina-se neste diapasão. A compreensão das estrofes enunciadas requer que focalizemos a vivência dos objetos descritos e de quem os descreve: a vida do predador e do predicatário. As três estrofes trazem-nos uma imagem típica da vida dos bairros ou sanzalas negras que existiam e ainda existem em muitas periferias das grandes cidades africanas. Os homens aí fotografados encontram-se à sua sorte: precisam “reencontrar-se”. O estado inicial da predicação é de desesperança e abandono social: os homens andam em “refúgios”, os “labirintos alcoólicos”, que constituem os “vícios da escravidão”, no fundo um grito silencioso de “socorro extremo para a fome crónica”. Neto retrata o estado calamitoso do negro, entregue aos “dias de frio e de calor de tristeza”, por vezes com uma efémera “alegria”, vivida numa suburbana “farra”, seguida pelos “dias de rusga”, pois o negro não é bem-vindo quando circula no meio das grandes cidades. A mescla que Neto apresenta é significativa. Sua direção objeta o desvalor da futuração negra: “os minutos importantíssimos da existência imediata”. Por causa da exclusão social, o negro aprendeu a viver apenas para o hoje, entregando-se a uma vida vã, sem planos e sem objetivos. Um viver que, infelizmente, se mostra “imprevisível”, porquanto parece não haver saída para tal situação. Isto resulta numa situação psicológica indefinível onde o bem se confunde com o mal, a segurança com a insegurança, o choro com o riso, o ânimo como desânimo e a esperança com o desespero. Como diz o sujeito poético: “com ódios amizados traições riso choro força/ fadiga energia ânimo desânimo silêncio/ ruídos de terramotos/ soltos pelas mãos/ ansiosas de êxito e de esquecimento/ e de sonoras palavras nas letras das músicas desesperadas”. A situação esconde-se “nos bailes de sábado sobre as poeiras dos quintais”, apaziguando por um tempo a sina da dominação colonialista.

Mas o poema não estaciona por aí nesta dialética triste. O objetivo da predicação é outra. O sujeito poético faz um périplo pela realidade. Discorre para enriquecer a sua ideologia de esperança. É uma construção que começa pela situação atual e desemboca na

³⁴⁵ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 155.

³⁴⁶ Paul Ricœur, *Teoria da Compreensão*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1976, p. 85.

solução. O negro predicado só entenderia a busca pela igualdade caso percebesse a sua situação desigual diante do homem branco. É uma textualização que dá provas de que o autor deseja a atenção do leitor. Como diria Roland Barthes: «o texto que se escreve tem de **dar provas de que me deseja**»³⁴⁷. Impingido desta dialética, Neto mostra por meio de versos como a vida do negro está e o faz no intuito de acordá-lo para a luta, para a mudança. Daí a alteração drástica dos motivos poéticos nas duas estrofes: a décima sétima e a décima oitava estrofes. Estas abandonam a verbalização descendente e adotam uma predicação ascendente: “o desejo incontido de se realizar”, verso que sintetiza o objetivo de Neto e anula a fraqueza dos anteriores.

A profundidade da leitura ganha fôlego quando atentamos para os versos que vêm a seguir: “o desejo incontido de se realizar/ de se ser homem/ de encontrar o calor supremo na superfície carnal do outro”. Estes versos são, inequivocamente imbuídos de espírito negritudinista. Colocam o negro face a um desejo e objetivo enquanto homem. Predica-se o desejo “incontido” de se “realizar”, “de se ser homem”. Este desiderato justifica-se na medida em que o negro é visto pelo branco colonialista como sendo sub-humano. Logo, o que se clama nestes versos é uma mudança de paradigma. E a corrente da enunciação da estrofe que lhe segue corrobora a nossa visão: “A voz amiga na laringe longínqua do outro /afagando um pouco a vida /num artifício monstro da liberdade ansiada”. Todos os versos até aqui enunciados têm por meta a “liberdade ansiada”. Este é o foco do sujeito poético negritudinista.

Libertar o homem negro e a sua terra é um pensamento da ideologia negra das épocas pré-independentistas. Naturalmente há outros anseios envolvidos na predicação da negritude. Todavia, visto que a “negritude” se opõe ao *apartheid* colonialista, a valorização do negro só se torna possível caso o negro se torne livre e senhor do seu próprio destino. Neste ponto, o negro é a placa giratória do processo poético, negro que anseia pela liberdade. Tzvetan Todorov na sua *Poética* afirma que «a obra literária é a expressão de “alguma coisa”, e o objetivo do estudo é atingir essa “alguma coisa”, através do código poético»³⁴⁸. Esta “alguma coisa” pressupõe a motivação imanente ao objetivo dos versos que se predicam. O que se pensa, o que se quer ou o que não se pensa nem o que não se quer mais. Entendemos assim, porque o código poético é antes o que se escreve, o que se lê e que se interpreta, e só depois vêm as conjecturas das chamadas escolas literárias.

A literatura engajada é funcional. Não que as outras não o sejam; todavia, no campo do engajo poético a escrita propõe uma classe leitora própria. Os destinatários são imediatos: aqueles que, depois do contacto, se reveem nela e conseqüentemente se sentem mobilizados. Isto acontece porque «compreender não é apenas repetir o evento do discurso num evento semelhante, é gerar um novo acontecimento que começa com o texto em que o evento inicial objetou»³⁴⁹. Visto que a negritude “objeta” ou contraria um modelo de vida que coloca o

³⁴⁷ Roland Barthes, *O Prazer do Texto*, p. 39.

³⁴⁸ Tzvetan Todorov, *Poética*. Trad. de António José Massano. Lisboa, Editorial Teorema, 1973, p. 11.

³⁴⁹ Paul Ricœur, *Teoria da Compreensão*, p. 87.

negro na posição subserviente, logo, a compreensão que emana da sua poesia gera um “novo acontecimento”, a revolta, esta, que se iniciou subtil no rosto da revalorização do negro e da sua cultura, mas que aspirava à expulsão do homem branco em solo africano. Nessa perspectiva, a negritude apresenta-se numa primeira fase como filosofia racista que antes de vir promover uma união efetiva de todos os angolanos, como viria a ser a política marxista do MPLA, antes, havia de promover uma ideologia de arrastamento plural, porquanto a predicação da poesia de Neto trazia à tona os anseios comuns de todos angolanos. Neste contexto, a figura do poeta é messiânica. Por isso, o livro *O Conceito e a História*, citando George Steiner, diz: «numa sociedade comunista, o poeta é considerado uma figura central para a saúde do corpo político»³⁵⁰. Aqui, a posição do negro não só é colocada dentro da negritude como também se trabalha o negro para que num futuro imediato ele se torne num agente ativo da sua própria liberdade. É um plano de desbravamento sem volta: a marcha para a liberdade total de África. Nesta época a negritude passa a abarcar “quase” todas as necessidades negras. Verificar-se-ia um sufrágio geral que advogasse as vontades das “massas” negras, quer aqueles ainda sob a dominação colonialista quer as que se vissem ainda sob segregação racial promovida pela administração branca como eram os casos da África do Sul, com o *apartheid* e dos Estados Unidos antes da assinatura da Lei dos Direitos Civis em 2 de julho de 1964, pelo presidente Lyndon Johnson.

Não é difícil perceber que a negritude surge como resultado da dominação branca sobre o negro. Ela deve ser encarada como um movimento literário que faz parte da História universal da existência humana, responsável por uma marca temporal que guia um estudo complexo em que um grupo de pessoas dominadas, identificadas e classificadas por motivos raciais se revoltaram e construíram um pensamento autodefensivo de forma intelectual que viria a lançar contributos dentro daquilo que hoje se conhece como direitos humanos. Onde as palavras de Richard Kearney: «é apenas quando a existência humana é compreendida com êxtase ou transcendência temporal que o homem pode ser compreendido na sua verdade»³⁵¹. E este autor explica o motivo: «porque o homem é a existência intencional que cria simultaneamente o seu mundo e a si mesmo superando aquilo que está presente — no tempo e no espaço — para se dirigir para aquilo que está ausente»³⁵². O que estava presente era a “opressão” e o que estava ausente era a “liberdade”. Sendo assim, a poesia negritudinista pode ser inserida no plano da contestação. Contudo, é uma resposta cuja matriz filosófica iria muito além de um programa de socorro. A tentativa de obstruir e destruir o desenvolvimento da cultura negra estimulou “o pensar negro”, como razão de proteção e de iniciativas independentistas. Chegara um momento em que o homem negro, em especial o africano, que estava sob o domínio colonial, entende que o seu atraso é por culpa da presença branca, a sua falta de identidade é por culpa das políticas colonialistas. Em suma, quanto mais lúcido o filho de África se tornava, mais ansiava uma África livre. Daí a tomada de posição sem rodeios

³⁵⁰ George Steiner *apud* AA.VV., *O Conceito e a História*. Lisboa, Ulmeiro, 1983, p. 65.

³⁵¹ Richard Kearney, *A Poética do Possível*. Trad. de João Carlos Silva. Lisboa, Instituto Piaget, 1984, p. 23.

³⁵² Idem, *Ibidem*.

sobre a necessidade de prosperidade num devir que colocasse a negritude numa “Voz igual” à branquitude. É com este pensamento que Neto encerra o seu poema:

*Reencontrar nos álcoois
no sangue demoníaco das entranhas feiticistas da terra
onde se espelham os horizontes infernais da morte
e se cruzam razão e loucura
bílis amaríssima no encarceramento da prudência
e da capacidade
o amor à cultura à investigação à criação
à explicação do cosmos
o domínio da seta veloz sobre a vida do antílope
da água sobre as chamas ateadas pelo raio
a forma e o âmago
do estilo africano de vida*

*Do caos para o reinício do mundo
para o começo progressivo da vida
e entrar no concerto harmonioso do universal
digno e livre
povo independente com voz igual
a partir deste amanhecer vital sobre a nossa esperança³⁵³.*

José Esteves Reis defende que «escrever é antes ouvir-se a si próprio»³⁵⁴. Neto desabafa em versos o fogo que transporta em si mesmo. Segundo Noam Chomsky, «a linguagem é um espelho do espírito num sentido profundo e significativo»³⁵⁵. E Neto fala pessoalmente e estende-se nestas últimas estrofes. É por isso que a significação final da sua predicação não deixa dúvidas quanto à filiação literária deste poema. O sujeito poético volta a fazer o jogo descritivo acerca do estado psicológico que se esconde por detrás do quotidiano negro: o terror, a vida sem objetivo que se encapota no álcool. A construção poética, aqui, é dual. Começa do estado errado para o certo; do que é vivido para o que se deve ou se pretende viver. Nenhum verso é colocado ao acaso: todos eles cumprem uma função pedagógica e ideológica. Nas seis primeiras estâncias os vocábulos “álcool”, “demoníacos”, “feiticistas”, “infernais”, “bílis amaríssima”, que estão “encarceradas na prudência”, aludem também à confusão mental, ao estado de convulsão interior do próprio predicador face a opressão que enfrenta visto que o tecido poético é construído numa cadeia de presos políticos onde o mesmo se encontra. Como já dissemos, neste ponto, Neto ouve-se a si próprio. O eixo

³⁵³ Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*, p. 156.

³⁵⁴ José Esteves Reis, *A escrita: seu aperfeiçoamento na Universidade*. Porto, Universidade Fernando Pessoa, 1994, p. 13.

³⁵⁵ Noam Chomsky, *Reflexões Sobre a Linguagem*. Trad. de Isabel Gonçalves. Lisboa, Edições 70, 1975, p. 10.

semântico parte de uma vontade que se impõe pelas circunstâncias. Como diria Maria da Graça Sardinha no esteio do pensamento de José Esteves Reis, «o discurso deve sempre corresponder à vida, às coisas, e as circunstâncias, e não apenas um enfiar de frases»³⁵⁶. Tanto é assim que após a predicação funesta, o pensamento negritudista jorra sem ambiguidades: “o amor à cultura, à investigação, à criação/ à explicação do cosmos/o domínio da seta veloz sobre a vida do antílope /da água sobre as chamas ateadas pelo raio /a forma e o âmagô /do estilo africano de vida”.

“O amor à cultura” é uma marca clássica da negritude. Portanto, quando o sujeito poético aglutina a este amor “à investigação e a criação”, temos a evocação do pressuposto da proteção da coisa autóctone. Isto é, não basta o amor pela causa negra que se via esmagada e coisificada pelo colonialismo. Urgia o seu estudo, preservação e defesa. Para tal desiderato, todos os caminhos se mostravam válidos. Até mesmo o misticismo não estava excluído: buscar “à explicação do cosmos”, regressar às origens da raiz negra na profundidade da negritude. Fazer um périplo cultural sem a contaminação da assimilação branca. Admitir com voz reiterada: “o domínio da seta veloz sobre a vida do antílope/ da água sobre as chamas ateadas pelo raio/ a forma e o âmagô/ do estilo africano de vida”.

Neto sabe que antes da sementeira da libertação deverá haver um desbravamento árduo que envolverá a tensão entre negros e brancos prefigurada na expressão “do caos para o reinício do mundo”. Para que fim? “Para o começo progressivo da vida”. De quem? Do homem negro e da sua terra. Entendemos que estas estrofes nos conduzem a essa direção porque subjacente à mensagem imediata está a reflexão de um propósito que direciona a predicação a um campo específico: igualar o negro ao branco e acima de tudo descoisificá-lo.

Partimos da leitura para a compressão porque «a operação hermenêutica é sempre *reflexiva* na medida em que redirige um visado primário para um visado secundário, o qual retoma e reflete o visado primário para interpretar o seu sentido último»³⁵⁷. Portanto, o “visado primário”, que é aquele que se vê defendido pela negritude, o negro, está em oposição ao homem branco e à sua “branquitude”, o que obriga a uma consideração bifurcada, onde, a posição de ambos se altera de acordo com a defesa das suas posições. Isto é, visa-se o negro e projeta-se o seu orgulho, numa luta onde é impossível dissociar o “visado secundário”, o branco, aquele que pelo seu proceder opressivo e dominador força uma resistência negra. Por este motivo, Neto predica uma mensagem que coloca o negro em atividade dinâmica para o fazer “entrar no concerto harmonioso do universal”. Mas de que forma? “Digna e livre”. Um poetar que se despe do individualismo, pois o compromisso é plural. O desejo negritudista é o de ver o “povo independente com voz igual”, o do homem europeu a todos os níveis suportados pela existência humana. Para isso, devia-se lutar contra todo tipo de ignorância, à luz do entendimento e da consciencialização devia prevalecer sobre os anos de escuridão premeditados pela dominação colonial para que “a partir deste

³⁵⁶ Maria da Graça Guilherme de Almeida Sardinha, *A Ativação do Conhecimento Temático no Âmbito da Planificação da Escrita*. Covilhã, UBI, 2005, p. 26.

³⁵⁷ Richard Kearney, *A Poética do Possível*, p. 86.

amanhecer vital” se construísse a esperança, a *Sagrada Esperança* da negritude netiana. Portanto, a construção de uma literatura negra, culturalmente autêntica que colocasse o negro a defender os seus interessasses, segundo Pires Laranjeira, justificava-se na medida em que o negro se via segregado dentro do seu próprio território. Por isso diz este ensaísta:

A negritude instaurou-se nos meios intelectuais das cidades metropolitanas (Lisboa, Coimbra) e nas duas capitais coloniais (Luanda, Lourenço Marques), onde a diferença entre brancos e negros mais se fazia sentir. Por um lado, essa diferença era visível à vista desarmada, quer dizer, bastava olhar para se ver que existiam duas cidades em cada uma: a do cimento armado, branca, ocidental, próspera e detentora do poder político, económico e social; a do musseque e do caniço, negra, suburbana, profundamente enraizada no imaginário rural, sobrevivendo sem nenhum qualquer poder. Por outro lado, as relações quotidianas de convivência social eram marcadas por uma diferenciação que podia ir da crua violência física (castigos corporais no trabalho, abusos sexuais, etc.) à gozação da cor ou ao simples tom paternalístico de voz³⁵⁸.

Dos objetos históricos e intelectuais da luta contra a permanência colonialista em África certamente a negritude figura dentre os mais incisivos. É irónico, mas não é presunçoso afirmar que a negritude deveu a sua existência até certo ponto ao homem branco, aquele que representava o colonialismo. É verdade que foi um discurrir literário que resultou dum estímulo historicamente lamentável: a opressão e a segregação raciais. Todavia, o facto é este: a negritude marcou uma época e faz parte do pensamento literário do cânone africano. Um movimento, a negritude, que teve de adotar a linguagem necessária para o alcance do seu objetivo. É por isso que Neto nas vestes de sujeito poético não perdeu o seu foco. Desencadeou e desenvolveu uma atividade de escrita que produziu uma filosofia que espelhava o que decorria em solo angolano, em particular, mas também para que o mundo soubesse das atrocidades colonialistas em solo africano, no geral. Ao mesmo tempo incluía no seu poetar mensagens diretas para os seus compatriotas acerca do devir político e libertador que resultaria na construção de uma Angola feliz, próspera e liberta do jugo colonial.

³⁵⁸ Pires Laranjeira, *A Negritude Africana de Língua Portuguesa*, p. 414.

CONCLUSÃO

O objetivo geral desta dissertação foi avaliar de forma sistemática o processo de construção da identidade negritudinista envolvendo as épocas, os motivos, os precursores e mais especificamente identificar poemas de Neto na *Sagrada Esperança* que nada tivessem a ver com o movimento negritudinista. Tal empreendimento justificou-se na medida em que, no ramo dos estudos literários lusófonos africanos, em especial no angolano, regista-se um “vazio de conhecimentos” quanto à colocação do negro fora da negritude na poesia de Agostinho Neto. Por isso, aduzimos a este objetivo geral os escopos específicos: o tratamento da poesia de Neto por assuntos e não por movimentos literários; o estudo da sensibilidade humana de Neto em solidariedade aos seus irmãos africanos escravizados; e, finalmente a análise das funções de estudos poéticos mais democráticos que permitiram a separação do ser “negro” (como objeto histórico contínuo) do movimento negritudinista, já ultrapassado. E tivemos como objetos de união e separação (negro/negritude) alguns dos poemas previamente escolhidos que fazem parte do composto da obra *Sagrada Esperança*.

À medida que o tecido da nossa dissertação foi ganhando corpo e os motivos científico-literários permitiam fizemos uma análise poema por poema em cotejo comparativista, diligenciamos colocar poemas antagônicos, isto é, os claramente negritudinistas em oposição àqueles poemas que pensamos poetarem os negros mas sem os inserir naquele movimento. Mais evidente esteve a oposição dos poemas “Havemos de voltar” e “Velho negro”, e “Voz igual” e “Civilização ocidental”. Esse contraste foi por nós analisado para colocar em evidência a nossa tese. Deixámos que os próprios poemas nos conduzissem à correta inserção na negritude. Esse exercício visou acrescentar um novo elemento no domínio das letras: o de não ofuscar a mensagem individual de cada poema em troca de um estado de superestima dos movimentos literários onde talvez possam ser inseridos.

Depois de discorrermos acerca do nosso propósito neste ponto conclusivo nada melhor do que sermos orientados pelas três perguntas apresentadas na nossa introdução, aquelas que encerram o motivo desta dissertação: primeiro: será que toda poesia de Neto que aborda o negro é necessariamente negritudinista? Segundo: quais são os critérios de identificação de uma poética negritudinista? Terceiro: como e porquê separar o homem negro da negritude? Quanto à primeira questão, importa antes referir que a poesia de Neto aqui mencionada se refere apenas à sua poesia pertencente à coleção *Sagrada Esperança*. Portanto, segundo o que consideramos não é correto dizer que toda a poesia de Neto que fale sobre o negro deva ser considerada negritudinista. Porquê? Porque há um negro que se enuncia na sua poesia, porém fora da filosofia negritudinista. E a nossa posição pode ser defendida fazendo recurso a pelo menos quatro pontos. Desde logo, o negro na poesia de Neto não é um objeto unitemático, isto é, quando enunciado ele não é remetido exclusivamente à negritude. O negro abarca uma plurissignificação. E se pode ver esta variabilidade enunciativa nos poemas já considerados. Depois, o negro predicado muitas vezes pela forma como é descrito transcende a época do pensamento negritudinista. Por isso, para que a teorização literária

não se mostre anacrônica, nesta coletânea netiana requeremos uma consideração individual dos poemas e não os aglutinar num só conceito. Em terceiro lugar, quando Neto tece a sua poesia nem sempre enuncia o negro com o orgulho necessário, isto é, com aquele regozijo pretendido pela negritude. Encontra-se um negro que se evoca vencido e esmagado completamente. Portanto, julgamos nós que o negro que é poemado desta forma, num rol opressivo e o seu discorrer, não muda a situação para melhor não se enquadra no conjunto do pensamento negritudinista, mas aproxima-se mais da corrente neorrealista. Em quarto lugar, temos a questão da significação vocabular: o que vai ser o negro? E o que é a negritude? São a mesma coisa?

Quanto à segunda questão formulada, relativa aos critérios de identificação de uma poética negritudinista, a resposta que encontramos é que o processo de identificação de um poema negritudinista passa por um questionamento primário sobre que marcas, quer gerais quer específicas, deve ter para que receba a designação inequívoca negritudinista. Para tal, precisamos da definição de negritude. É verdade que a ciência literária não é homogênea. E o conceito de negritude não é fechado. Todavia, há de achar-se nas várias conceptualizações o reiterado pronúncio de que a negritude é o movimento de exaltação do orgulho negro, é a revalorização da cultura negra, é o pensamento de se libertar da ideologia eurocêntrica, é o fim da coisificação do negro. Vamos encontrar uma linha de raciocínio que revivifica a pessoa do negro em todas as dimensões humanas. Portanto, quando estamos diante de um poema netiano ainda que o mesmo aluda ao negro, para sabermos se ele é negritudinista ou não, devemos perguntar-nos se o mesmo apresenta uma das características que conceptualiza a negritude como um pensamento de defesa negra. E mais, o investigador pode questionar diretamente: como o negro está figurado nos versos desse poema? Em que posição ideológica se insere o negro? Este é referido e emancipado como sendo um homem concorrente, igual ao branco? Que adjetivos o predador usa para poetar o negro? Depreciativos e, se assim for, depois se renova numa enunciação de orgulho e renascença, ou a predicação do poema diminui o negro até ao final do mesmo? Logo, quando as respostas destas perguntas não se mostram positivas, a conclusão é óbvia: o poema não é negritudinista. Logo, *se o poema não é negritudinista, o negro nele presente está fora da negritude.*

Por fim, a terceira questão, relativa ao como e porquê separar o homem negro da negritude. Primeiro a “como”. Concluímos que o negro é separado da negritude em resultado da dialética evidenciada pelo o poema. Em primeira instância colocámos como mote de explicação e comparação um poema que seja completamente negritudinista. A seguir, sublinhámos as marcas que nos levam a concluir que o mesmo pertence à negritude. Depois disso lemos o poema que desejámos analisar. Levámos a ver o que o poema apresenta como substância própria, e não necessariamente o simples objeto enunciado. Geralmente, após este exercício, consegue-se concluir se um poema é ou não negritudinista. Seguidamente, caso o poema fale do negro, mas não se apresenta negritudinista, o negro nele predicado foi colocado fora da negritude; porém, sempre respeitando a predicação imanente no poema. Contudo, ainda resta a última questão: porque separar o negro da negritude? A resposta que

encontramos foi esta: porque é necessário separar o negro da negritude. Foi isso que visamos: esclarecer o que se apresentava ambíguo e realçar aspetos sobre a literatura netiana que antes nunca foram considerados.

Finalmente, torna-se necessário escalonar três aspetos. Em primeiro lugar, a interpretação de um poema sempre irá além dos pressupostos de escrita produzidos pelo autor e pelas escolas literárias construídas pelos movimentos de escrita. Em segundo lugar, na História, “o negro” não é nem significa necessariamente “negritude”, porquanto a negritude é uma filosofia que mesmo partindo dos negros poderia ser militarizada por qualquer humano ainda que de pele branca, desde que se mostrasse sensível à justiça humana. Em terceiro lugar, as possibilidades hermenêuticas pretendidas pela teoria da literatura sempre serão mais específicas, no caso do estudo da poesia quando se mobilizam os poemas antes das coletâneas que as comportam, tudo porque cada poema responde por si mesmo e pelo seu título. É assim que são concebidas novas vias, e por meio delas, conseguimos criar e explicitar o tema: *O negro fora da negritude na poesia de Agostinho Neto: uma separação possível!*

BIBLIOGRAFIA

• Ativa

- NETO, Agostinho, *Sagrada Esperança*. Luanda, União dos Escritores Angolanos, 11^a ed., 1987.
- SENGHOR, Léopold Sedar, *Lusitanidade e Negritude*. Lisboa, Academia Das Ciências de Lisboa, 1975.

• Passiva

- HOLNESS, Marga, “Introdução” in Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*. Luanda, União dos Escritores Angolanos, 11^a ed., 1987. pp. 5-40.
- LARANJEIRA, Pires e Ana Rocha(org.), *Noção de Ser, Textos Escolhidos Sobre a Poesia de Agostinho Neto*. Luanda, Fundação Dr. António Agostinho Neto, 2014.
- LARA, Lúcio, “Elogio Fúnebre” in Agostinho Neto, *Sagrada Esperança*. Luanda, União dos Escritores Angolanos, 11^a ed., 1987. pp. 5-18.
- ROCHA, Ana, «A renúncia impossível» de Agostinho Neto: um novo discurso poético, intertextualidade e alcance pedagógico. Dissertação de Mestrado em Literatura de Língua Portuguesa: Investigação e Ensino, Orientado pelo Professor Doutor Pires Laranjeira, apresentada ao Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2013.
- RODRIGUES, Catarina Isabel, “O jogo das intertextualidades em «A renúncia impossível» e Cahier d’un retour au pays natal” in Pires Laranjeira e Ana Rocha (org.) *Noção de Ser, Textos Escolhidos Sobre a Poesia de Agostinho Neto*. Luanda, Fundação Dr. António Agostinho Neto, 2014, pp. 557-580.
- VIANA, César, “O evangelismo poético de Agostinho Neto” in Pires Laranjeira e Ana Rocha (org.), *Noção de Ser, Textos Escolhidos Sobre a Poesia de Agostinho Neto*. Luanda, Fundação Dr. António Agostinho Neto, 2014, pp. 557-580.

• Geral

- AA.VV., *Colonialismo e Lutas de Libertação: 7 Cadernos Sobre a Guerra de Libertação*. Porto, Afrontamento, 1978.
- AA.VV., *Introdução a Cultura Africana*. Luanda, INALD, 1977.
- AA.VV., *Da Semiótica. Atas do I Colóquio Luso Espanhol e do II Colóquio Luso Brasileiro*. Lisboa, Vega Universidade, 1985.
- AA.VV., *Raça e Ciência II*. Trad. de Fernando dos Santos. São Paulo, Editora perspectiva, 1960.
- ÁLVARES, Carlos, *Metodologia de la Investigacion Científica*. Santiago de Cuba, S/E. 2000.

- AMORA, Antônio Soares, *Introdução à Teoria da Literatura*. São Paulo, Cultrix, 4ª ed., 1977.
- AMOR, Emília Amor, *Didática do Português*. Lisboa, Texto Editora, 1993.
- ANDRADE, Mário Pinto de, “Cultura Negro Africana e Assimilação” in Mário Pinto de Andrade, Francisco José Tenreiro, *Antologia da Poesia Negra de Expressão Portuguesa*. Paris, Pierre Jean Oswald, 1958. pp. 7-10.
- ANDRADE, Mário Pinto de, *Origens do Nacionalismo Africano. Continuidade e rutura dos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa: 1911-1961*. Lisboa, Dom Quixote, 1997.
- ANDRADE Mário Pinto de, e Marc Ollivier, *A Guerra em Angola*. Lisboa, Seara Nova, 1974.
- AGUIAR e SILVA, Vítor Manuel de, *Competência Linguística e Competência Literária*. Coimbra, Almedina, 1977.
- AGUIAR e SILVA, Vítor Manuel, *Teoria da Literatura*. Coimbra, Livraria Almedina, 8ª ed., 2011.
- AGUIAR e SILVA, Vítor Manuel, *Teoria e Metodologia Literárias*. Lisboa, Universidade Aberta, 2002.
- BARTHES, Roland, *O prazer do Texto*. Trad. de Maria Margarida Barahona. Lisboa, Edições, 1973.
- BARTHES, Roland, *S/Z*. Trad. de Maria de Sandra Cruz e Ana Mafalda leite. Lisboa, Edições 70, 1999.
- BARTHES, Roland, *O Óbvio e o Obtuso*. Trad. de Isabel Pascoal. Lisboa, Edições 70, 1982.
- BARTHES, Roland, *A Aventura Semiológica*. Trad. de Maria de Santa Cruz. Lisboa, Edições 70, 1985.
- BARROS, Victor Fernando, *Nova Gramática De Português (língua estrangeira e língua segunda)*. Lisboa, Colibri, 2015.
- BAYLON, Christian e Paul Fabre, *Iniciação à Linguística*. Trad. de Telmo Verdelho. Coimbra, Almedina, 1979.
- BELO, Fernando, *Linguagem e Filosofia: Algumas Questões Para Hoje*. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987.
- BESSIÈRE, Jean e et alii, *Teoria da Literatura*. Trad. de Ana Luísa Faria e Miguel Serras Pereira. Lisboa, Dom Quixote, 1995.
- BIRCH, Beverly, *Debates - Problemas Raciais*. Trad. de Maria Georgina Segurado. Lisboa, Círculos de leitores, 1987.
- BOGGS, James, *Racismo e Luta de Classes*. Trad. de Henrique Garcia Pereira. Lisboa, Moraes Editores, 1969.
- CABRAL, António, *Historia da Literatura Portuguesa, Época medieval*. Porto, Edições Asa, 1965.

- CARNEGIE, Dale, *Como Falar Facilmente*. Trad. de Mário Domingues. Porto, Livraria Civilização, 1986.
- CARVALHO, José Herculano de, *Teoria da Linguagem: Natureza do Fenómeno Linguístico e a Análise das Línguas*. Coimbra, Atlântida, 1979.
- CARRILHO, Maria, *Sociologia da Negritude*. Lisboa, Edições 70, 1976.
- CEIA, Carlos, *A Literatura Ensina-se? Estudos de Teoria Literária*. Lisboa, Edições Colibri, 1999.
- CHOMSKY, Noam, *Reflexões Sobre a Linguagem*. Trad. de Isabel Gonçalves. Lisboa, Edições 70, 1975.
- COSME, Leonel, *Cultura e Revolução em Angola*. Porto, Afrontamento, 1978.
- COELHO, Eduardo Prado, *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos. Estruturalismo, Antologia de textos teóricos*. Trad. de Maria Colares e António Rosa. Lisboa, Portugalia, 1965.
- COHEN, Jean, *Estrutura da Linguagem Poética*. Trad. de José Victor Adragão. Lisboa, Dom Quixote, 2ª ed., 1976.
- COHEN, Jean, “Poesia e redundância” in Tzvetan Todorov, *Poétique*. Trad. de Leocádia Reis e Carlos Reis. Coimbra, Almedina, 1982, pp. 63-68.
- CRUZ, Maria Augusta Lima e Maria Isabel João (org), *Colóquio Construção e Ensino da história de África*. Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995.
- CUNHA, Celso e Lindley Cintra, *Nova Gramática da Língua Portuguesa*. Porto, João Sá Da Costa, 22ª ed., 2015.
- CORTESÃO, Jaime, *História da Expansão Portuguesa*. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993.
- DAVIDSON, Basil, *Os Africanos. Uma introdução a Sua Historia Cultural*. Trad. de Fernanda da Silva. Lisboa, Edições 70, 1969.
- EAGLETON, Terry, *Teoria da Literatura: uma introdução*. Trad. de Waltensir Dutra. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- ENDERS, Armelle, *História da África Lusófona*. Trad. de Mário Matos e Lemos. S/C, Editorial Inquérito, 1997.
- FANON, Frantz, *Os Condenados da Terra*. Trad. de António José Massano. Lisboa, Ulmeiro, s/d.
- FANON, Frantz, *Em Defesa da Revolução Africana*. Lisboa, Sá da Costa, 1980.
- FILHO, Domício Proença Filho, *A Linguagem Literária*. São Paulo, Editora Ática, 2ª ed., 1987.
- FREYRE, Gilberto, *O Luso e o Trópico*. Lisboa, S/E, 1961.
- FONTETTE, François de, *O Racismo*. Trad. de Santos do Vale. Lisboa, Livraria Bertrand, 1976.
- GARCIA, Xosé Lois, *Sambizanga*. Braga, Frouseira, 1999.

- GENOUVIER, Emile e Jean Peytard, *Linguística e Ensino do Português*. Trad. de Rodolfo Ilari. Coimbra, Almedina, 1974.
- GEERTZ, Clifford, *A interpretação das Culturas*. Trad. de Fanny Wrobel. Rio De Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- GUERREIRO, Manuel Viegas, *Povo, Povos e Cultura*. Portugal - Angola - Moçambique. Lisboa, Colibri, 1997.
- GIRARD, Denis, *Linguística Aplicada e Didática das Línguas*. Trad. de Maria Flor Marques Simões. Lisboa, Editorial Estampa, 3º vol., 1997.
- HOBBS, Thomas, *Obras Escogidas*. Gozisdat. Moscovo Leningrado, 1926.
- JAKOBSON, Roman, “prefácio” in Tzvetan Todorov. *Teoria da Literatura*. Trad. De Isabel Pascoal. Lisboa, Edições 70, 1987. pp. 8-13.
- KANDJIMBO, Luís, “A disciplinarização da literatura angolana: História, cânones, discursos legitimadores e estatuto disciplinar” in Pires Laranjeira (org.) *Revista de Estudos Literários. Nº5. Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*. Coimbra, Centro de Literatura Portuguesa, 2015, pp. 49-103.
- KAYSER, Wolfgang, *Análise e Interpretação da Obra Poética. (introdução à ciência da literatura)*. Trad. de Paulo Quintela. Coimbra, Arménio Amado, 7ª ed., 1985.
- KEARNEY, Richard, *A Poética do Possível*. Trad. de João Carlos Silva. Lisboa, Instituto Piaget, 1984.
- KOCH, Ingedore Villaca, *Argumentação e Linguagem*. São Paulo, Cortez Editora, 1984.
- KRISTEVA, Júlia, *Introdução à Semanálise*. Trad. de Lúcia Helena França Ferraz, São Paulo, Perspectiva, 1974.
- KRISTEVA, Júlia, *História da Linguagem*. Trad. de Maria Margarida Barahona. Lisboa, Edições 70, 1969.
- LARANJEIRA, Pires, *Negritude Africana de língua portuguesa*. Textos de apoio (1947-1963). Braga, Angelus Novus, 2000.
- LARANJEIRA, Pires, *De Letra em Riste Identidade, Autonomia e outras questões na Literatura de Angola, Cabo-Verde, Moçambique, e São-tomé e Príncipe*. Porto, Edições Afrontamento, 1992.
- LAPA, Rodrigues, *Estilística da Língua Portuguesa*. Coimbra, Coimbra Editora, 11ª ed., 1984.
- LUZ, José Luís Brandão, *Introdução à Epistemologia: Conhecimento, Verdade e História*. Lisboa, Imprensa Nacional Casa Da Moeda, 2002.
- MATA, Inocência, *A Casa dos Estudantes do Império e o Lugar da Literatura na consciencialização da política*. Lisboa, UCCLA, 2015.
- MASNATA, François, *Poder Branco, Revolta Negra*. Trad. de Jorge de Sampaio. Lisboa, Pórtico, s/d.
- MABEKO-TALI, Jean-Michel, *Guerrilhas e Lutas Sociais: O MPLA Perante Si Próprio (1960-1977)*. Lisboa, Mercado de Letras, 2018.

- MAGALHÃES, Rui, *Introdução à Hermenêutica*. Coimbra, Angelus Novus, 2002.
- MACHADO, Álvaro Manuel e Daniel -Henry Pageaux, *Da Literatura Comparada à Teoria da Literatura*. Lisboa, Edições 70, 1988.
- MARQUES, F. Costa, *A Análise Literária*. Coimbra, Almedina, 1968.
- MARGARIDO, Alfredo, *Estudos Sobre Literaturas Das Nações Africanas de Língua Portuguesa*. Lisboa, A Regra do Jogo, 1980.
- METZELTIN, Michael e Marcolino Candeias, *Semântica e Sintaxe do Português*. Coimbra, Almedina, 1982.
- NETO, Eugénia, *O Soar dos Quissanges*. Lisboa, Vela Branca, 2001.
- NEVES, Fernando, *Negritude e Revolução em Angola*. Paris, Edições ETC, 1974.
- OLIVEIRA, Mário António Fernandes de, *Reler África*. Coimbra, Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, 1990.
- PEREIRA, António dos Santos, *Portugal Descoberto. Cultura Contemporânea e Pós-Moderna*. Covilhã, UBI, Vol.2, 2008.
- PEREIRA, António dos Santos, *Portugal Descoberto. Cultura Medieval e Moderna*. Covilhã, UBI, Vol.1, 2008.
- PEREIRA, Sá, *Angola em Chamas*. Braga, LITERAL, 1977.
- PIAGET, Jean, *O estruturalismo*. Lisboa, Moraes Editores, 1981.
- PINTO, Alberto Oliveira, *História de Angola: Da Pré-História ao Início do Século XXI*. Lisboa, Mercado de Letras, 2ª ed., 2018.
- RAMOS, Santa e Ernan Naranjo, *Metodologia de Investigação Científica*. Escolar Editora, Lobito, 2014.
- REIS, Carlos, *Técnicas de Análise Textual*. Coimbra, Almedina, 2ª ed., 1978.
- REIS, Carlos, *O Conhecimento Da Literatura: Introdução aos Estudos Literários*. Coimbra, Almedina, 2ª ed., 1997.
- RIGOLOT, François, “Poesia e redundância” in Tzvetan Todorov, *Poétique*. Trad. de Leocádia Reis e Carlos Reis. Coimbra, Almedina, 1982. pp. 139-141.
- REI, José Esteves, *A escrita: seu aperfeiçoamento na Universidade*. Porto, Universidade Fernando Pessoa, 1994.
- REIS, Filipa Lopes dos, *Como Elaborar Uma Tese De Mestrado, Segundo Bolonha*. Lisboa, Pactor, 2010.
- RIGOLOT, François, “Poesia e redundância” in Tzvetan Todorov, *Poétique*. Trad. de Leocádia Reis e Carlos Reis. Coimbra, Almedina, 1982. pp. 139-141.
- RIGOLOT, François, “Retórica do nome poético” in François Rigolot, *O Discurso da Poesia*. Coimbra, Almedina, 1982. pp. 135-138.
- RICOER, Paul, *Teoria da Compreensão*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1976.
- ROSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso Sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Lisboa, 140LB, 1976.

- SANTOS, Eduardo dos, *Ideologias Políticas Africanas*. Lisboa, Centro de Estudos Político-Sociais, 1968.
- SANTOS, Eduardo Dos, *A Negritude e a Luta pelas independências na África portuguesa*. Lisboa, Minerva, 1975.
- SANTOS, Volnyr, *Literatura*. Porto Alegre, Gráfica do Professor Gaúcho, 1975.
- SAPIR, Edward, *Linguística, A linguagem, Estudos*. Trad. de Mattoso Camara. São Paulo, Editora Perspectiva, 1980.
- SARDINHA, Maria da Graça Guilherme de Almeida, *A Ativação do Conhecimento Temático no Âmbito da Planificação da Escrita*. Covilhã, UBI, 2005.
- SILVA, Vítor Manuel Aguiar e, *Teoria da Literatura*. Lisboa, Livraria Almedina, 8ªed., 2011.
- SILVA, Antónia de Pádua de Sousa e, *A Poesia da Mensagem e a Mensagem da Poesia Afro-brasileira*. Coimbra, Fundação Agostinho, 2014.
- SHIPMAN, Pat, *A Evolução do Racismo*. Trad. Ribeiro da Fonseca. S/C. Círculos de leitores, 1996.
- TODOROV, Tzvetan, “Teorias da poesia”, in Tzvetan Todorov, *Poétique*. Trad. de Leocádia Reis e Carlos Reis. Coimbra, Almedina, 1982. pp. 10-13.
- TEMEN, Miguel, *Maneiras da Interpretação: Os Fins do Argumento nos Estudos Literários*. Trad. pelo Autor. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.
- TRABANT, Jürgen, *Elementos de Semiótica*. Trad. de Maria do Carmo Cory. Lisboa, Editorial Presença, 1976.
- TRIGO, Salvato, *Introdução a Literatura Angolana de Expressão Portuguesa*. Porto, Brasília Editora, 1977.
- TODOROV, Tzvetan, *Teoria da Literatura*. Trad. De Isabel Pascoal. Lisboa, edições 70, vol. 2. 1987.
- TODOROV, Tzvetan, *Literatura e significação*. Trad. de António José Massano. Lisboa, Assírio e Alvim, 1967.
- TODOROV, Tzvetan, *Teorias do Símbolo*. Trad. de Maria de Sousa Cruz. Lisboa, Edições 70, 1977.
- TODOROV, Tzvetan, *Poétique*. Trad. de Leocádia Reis e Carlos Reis. Coimbra, Almedina, 1982.
- TODOROV, Tzvetan, *Poética*. Trad. de António José Massano. Lisboa, Editorial Teorema, 1973.
- TYNIANOV, Youri, “Os traços flutuantes da significação no verso” in Tzvetan Todorov, *Poétique*. Trad. de Leocádia Reis e Carlos Reis. Coimbra, Almedina, 1982. pp. 10-16.
- VENÂNCIO, José Carlos, *O Facto Africano Elementos Para Uma Sociologia de África*. Lisboa, Veja Editora, 2000.
- VIEIRA, Cristina Da Costa, *Construção da Personagem Romanesca: Processos Definidores*. Lisboa, Colibri, 2008.

- WELLEK, René e Austin Warren, *Teoria da Literatura*. Trad. de José Palla e Carmo. Sintra, Publicações Europa-América, 5ª ed., 1955.

• Webgrafia

- https://pt.wikipedia.org/wiki/Imperio_português. (Acesso em 05/10/2017).
- <Http://www.dicionarioinformal.com.br/colonialismo>. (Acesso em 05/10/2017).
- <Https://www.google.pt/search?q=tradução+frances+portugues>. (Acesso em 07/10/2017).
- Negro in Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2017. Disponível na Internet: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/negro>. (Acesso 23/10/2017).
- Negritude in Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2017. Disponível na Internet: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/negritude>. (Acesso 23-10-2017).
- Negrismo, «diz-se da tendência de representar na literatura, ou nas artes em geral, ideias, sentimentos ou costumes dos negros». Dicionário Informal (SP) <http://www.dicionarioinformal.com.br/negrismo>. (Acesso 05/01/2016).
- Origem da palavra negro in <http://blackpagesbrazil.com.br/?p=1971>. (Acesso 10/23/ 2017).
- <http://www.oliveirasalazar.org/download/documentos/Operação.Viriato>. (Acesso em 11/01/2017).

ANEXOS

Aspiração

Ainda o meu canto dolente
e a minha tristeza
no Congo na Geórgia no Amazonas

Ainda
o meu sonho de batuque em noites de luar

Ainda os meus braços
ainda os meus olhos
ainda os meus gritos

Ainda o dorso vergastado
o coração abandonado
e a alma entregue à fé
ainda a dúvida

E sobre os meus cantos
os meus sonhos
os meus olhos
os meus gritos
sobre o meu mundo isolado
o tempo parado

Ainda o meu espírito
ainda o quissange
a marimba
a viola
o saxofone
ainda os meus ritmos de ritual orgíaco

Ainda a minha vida
oferecida à Vida
ainda o meu Desejo

Ainda o meu sonho
o meu grito
o meu braço
a sustentar o meu Querer

E nas sanzalas
nas casas
nos subúrbios das cidades
para lá das linhas
nos recantos escuros das casas ricas
onde os negros murmuram: ainda

O meu Desejo
transformando em Força
inspirando as consciências desesperadas.

(Agostinho Neto, 1949)

Civilização ocidental

Latas pregadas em paus
fixados na terra
fazem a casa
Os farrapos completam
a paisagem íntima
O sol atravessando as frestas
acorda o seu habitante
Depois as doze horas de trabalho escravo
Britar pedra
acarretar pedra
britar pedra
acarretar pedra
ao sol
à chuva
britar pedra
acarretar pedra
A velhice vem cedo
Uma esteira nas noites escuras
basta para ele morrer
grato
e de fome.

(Agostinho Neto)

Consciencialização

Medo no ar!

Em cada esquina
sentinelas vigilantes incendeiam olhares
em cada casa
se substituem apressadamente os fechos velhos
das portas
e em cada consciência
fervilha o temor de se ouvir a si mesma

A História está a ser contada
de novo

Medo no ar!

Acontece que eu
homem humilde
ainda mais humilde na pele negra
me regresso Àfrica
para mim
com os olhos secos

(Agostinho Neto, Agosto de 1951)

Havemos de voltar

Às casas, às nossas lavras
às praias,
aos nossos campos
havemos de voltar

Às nossas terras vermelhas do café
brancas de algodão
verdes dos milharais
havemos de voltar

Às nossas minas de diamantes
ouro, cobre, de petróleo
havemos de voltar

Aos nossos rios, nossos lagos
às montanhas, às florestas
havemos de voltar

À frescura da mulemba
às nossas tradições
aos ritmos e às fogueiras
havemos de voltar

À marimba e ao quissanje
ao nosso carnaval
havemos de voltar

À bela pátria angolana nossa terra,
nossa mãe havemos de voltar
havemos de voltar

À Angola libertada
Angola independente.

(Agostinho Neto)

Saudação

A ti, negro qualquer
meu irmão do mesmo sangue
Eu Saúdo!

Esta mensagem
seja o elo que me ligue ao teu sofrer
indissoluvelmente
e te prenda ao meu Ideal

Que me faça sentir
a dor e a alegria
de ser o negro-qualquer perdido no mato
com medo do mundo ofuscante e terrível
e nos alie agora na sua busca

e me obrigue a sentar-me ao meu lado
à mesa suja dos excessos da sábado à noite
para esquecer a nudez e a fome dos filhos
e sinta contigo a vergonha
de não ter pão para lhes dar
para que juntos vamos cavar a terra
e fazê-la produzir

e me transforme no homem-número-abstracto
desconhecedor dos objectivos
na tarefa que nos consome
como o bastardo desprezado de certo mundo
nesta madrugada do nosso dia

me faça enfim
o negro-qualquer das ruas
e das sanzalas
sentindo como tu a preguiça
de dar o passo em frente
para nos ajudar-mos a vencer
a inércia dos braços musculados

Esta é a hora de juntos marchamos
corajosamente
para o mundo de todos
os homens

Recebe esta mensagem
como saudação fraternal
ó negro qualquer das ruas e das sanzalas do mato
sangue do mesmo sangue
valor humano na amálgama da vida
meu irmão
a quem saúdo!

(Agostinho Neto, 1950)

Velho negro

Vendido
e transportado nas galeras
vergado pelos homens
linchado nas grandes cidades
esbulhado até ao ultimo tostão
humilhado até ao pó
sempre, sempre vencido

É forçado a obedecer
a Deus e aos homens
perdeu-se

Perdeu a pátria
e a noção de ser

Reduzido a farrapo
macaquearam seus gestos e a sua alma
diferente

Velho farrapo
negro
perdido no tempo
e dividido no espaço!

Ao passar de tanga
com o espírito bem escondido
no silencio das frases côncavas
murmuram eles:
pobre negro!

E os poetas dizem que são seus irmãos.

1948

A voz igual

Neste amanhecer vital
para os acontecimentos extraordinários
por montes e rios, por anharas e preconceitos
caminhamos já vitoriosos
sobre a condição moribunda

Um amanhecer vital
em que se transforma as sensações orgânicas
sobre o solo pátrio

As flores apenas pétalas e aroma
os homens apenas homens
o lavrador possuindo a terra em associação perene
o operário da fábrica consciencializado a máquina
e a nossa voz gritando igual no seio da Humanidade
na mesma hora em que a mentira
se esconde na covarde violência

Os homens saídos dos cemitérios da ignorância
das ossadas insepultas dos arrabaldes das cidades
nas sanzalas e nas terras estéreis
são os eleitos
os participantes efectivos no festim da nova vida
e das suas vicissitudes

Os homens
cuja voz descansou sob a condição e sob o ódio
e construíram os impérios do Ocidente
as riquezas e as oportunidades da velha Europa
mantendo os seus pilares sobre a angústia pulsátil dos braços
sobre a indignidade e a morte dos seus filhos
os homens sacrificados nos traços paralelos das vias férreas
cujo sangue se encontra nas argamassas
lançado com pontes e estradas
também prenderam as águas nas barragens
com as suas mãos formidáveis e com os seus mortos
deram ao brilho das metrópoles ouro e diamantes
e das entranhas da terra mungiram óleos e farturas

para os sorrisos ingratos
e na sua bondade na sua visionária esperança
pediram às estrelas
apenas o complemento espiritual do dia escravo
Povo genial heroicamente vivo
onde outros pereceram
de vitalidade inultrapassada na História
alimentou continentes e deu ritmos à América
deuses e agilidade nos estádios
centelhas luminosas na ciência e na arte

Povo negro
homens anónimos no espírito da triste vaidade branca
agora construindo a nossa pátria
a nossa África
e no traço luminoso dos dias magníficos de hoje
definem a África solidária e esforçada
contra os desvarios duma natureza incongruente
na independência
num mundo novo com a voz igual

chegada a hora das transformações cósmicas
que atingem a terra e catalisam os fenómenos
o raio mortífero da revolução
pulveriza a submissão do homem
e na força da amizade se encontram as mãos
se beijam as faces

Na hora das transformações humanas
o chilreio infantil da mocidade feliz
cantando em rodas ensaiadas pelos avós
falando nas nossas línguas a tradição da nossa terra
harmonizando as vozes na hora da independência
reconquistando o solo pátrio
para o nosso homem
preenche-lhe o vazio
Cantam nas praças e nos templos da sabedoria
as raparigas os poetas os brilhos das estrelas
mergulhadas as raízes no húmus ancestral da África

Chegados à hora
fervilha a impaciência nos corações que lutam
pelo fumejar das fábricas e chiar dos guindastes
homens e rodas, suor e ruído
conjugados na construção da pátria libertada
conscientemente na construção da pátria
sem que o germe da exploração lhe penetre
sem que a voz nauseabunda do capataz
anuncie o cair do chicote
e os homens felizes na incomodidade de hoje
nos campos de batalha, nas prisões, no exílio
construindo o amanhã, para uma terra nossa uma pátria nossa
independente

Construção

e

reencontro

Chegados à hora
caminha o povo infatigável para o reencontro
para de novo se descobrir e fazer
nas melodias e nos cheiros ancestrais
na modificação progressiva dos sacrifícios aos deuses
nas violências sagradas e nos ritos sociais
na revivificação e na carinhosa adoração dos mortos
no respeito dos vivos
nas orgíacas práticas do nascimento e da morte
na iniciação da vida e do amor
no milagroso pacto entre o homem e o cosmos

Reencontrar a África no sorriso
no choque diário com os fantasmas da vida
na consagração da sabedoria e da paz
livres do constrangimento livres da opressão livres
Reencontrar-se nos campos de trabalho
na socialização
na entreaajuda gloriosa nos campos
nas construções
nas caçadas
na coletivização das catástrofes e alegrias
na congregação dos braços para o trabalho
reencontrar-se nas tradições e nos caminhos feiticeiros

no medo no furor dos rios e cataratas
na floresta na religião na filosofia
a essência para a nova vida de África

Ressuscitar o homem

nas explosões humanas do dia a dia
na marimba no chingüfo no quissange no tambor
no movimento dos braços e corpos
nos sonhos melódiosos da música
na expressão do olhar
e no acasalamento sublime da noite com o luar
da sombra com o fogo do calor com a luz
a alegria dos que vivem com o sacrifício gingado dos dias

Reencontrar

nos sagrados refúgios das horas de angústia
os homens perdidos nos labirintos alcoólicos
vícios da escravidão
e socorro extremo para a fome crônica
dos dias de frio e de calor de tristeza e de alegria
dos dias de farra e dos dias de rusga
dos minutos importantíssimos da existência imediata
imprevisível indispensável
com ódios amizades traições riso choro força
fadiga energia ânimo desânimo silêncio
ruídos de terramoto soltos pelas mãos
ansiosas de êxito e de esquecimento
e de sonoras palavras nas letras das músicas desesperadas
lançadas nos bailes de sábado sobre as poeiras dos quintais
e o desejo incontido de se realizar
de ser homem
de encontrar o calor supremo na superfície carnal do outro
a voz amiga na laringe longínqua do outro
afagando um pouco a vida
num artifício monstro da liberdade ansiada

Reencontrar nos álcoois

No sangue demoníaco das entranhas feiticistas da terra
onde se espelham os horizontes infernais da morte
e se cruzam razão e loucura

bílis amaríssima no encarceramento da prudência
e da capacidade
buscar nos álcoois
o amor à cultura à investigação à criação
à explicação do cosmos
o domínio da seta veloz sobre a vida do antílope
da água sobre as chamas ateadas pelo raio
a forma e o âmagio
do estilo africano de vida

Do caos para o reinício do mundo
para o começo progressivo da vida
e entrar no concerto harmonioso do universal
digno e livre
povo independente com voz igual
a partir deste amanhecer vital sobre a nossa esperança.

(Agostinho Neto
Arquipélago de Cabo Verde
Ponta sol
Dezembro de 1960)

Navio negreiro

Stamos em pleno mar... Doudo no espaço
Brinca o luar — dourada borboleta;
E as vagas após ele correm... cansam
Como turba de infantes inquieta.

'Stamos em pleno mar... Do firmamento
Os astros saltam como espumas de ouro...
O mar em troca acende as ardentias,
— Constelações do líquido tesouro...

'Stamos em pleno mar... Dois infinitos
Ali se estreitam num abraço insano,
Azuis, dourados, plácidos, sublimes...
Qual dos dous é o céu? qual o oceano?...

'Stamos em pleno mar. . . Abrindo as velas
Ao quente arfar das virações marinhas,
Veleiro brigue corre à flor dos mares,
Como roçam na vaga as andorinhas...

Donde vem? onde vai? Das naus errantes
Quem sabe o rumo se é tão grande o espaço?
Neste saara os corcéis o pó levantam,
Galopam, voam, mas não deixam traço.

Bem feliz quem ali pode nest'hora
Sentir deste painel a majestade!
Embaixo — o mar em cima — o firmamento...
E no mar e no céu — a imensidade!

Oh! que doce harmonia traz-me a brisa!
Que música suave ao longe soa!
Meu Deus! como é sublime um canto ardente
Pelas vagas sem fim boiando à toa!

Homens do mar! ó rudes marinheiros,
Tostados pelo sol dos quatro mundos!
Crianças que a procela acalentara

No berço destes pélagos profundos!

Esperai! esperai! deixai que eu beba
Esta selvagem, livre poesia
Orquestra — é o mar, que ruge pela proa,
E o vento, que nas cordas assobia...

Por que foges assim, barco ligeiro?
Por que foges do pávido poeta?
Oh! quem me dera acompanhar-te a esteira
Que semelha no mar — doudo cometa!

Albatroz! Albatroz! águia do oceano,
Tu que dormes das nuvens entre as gazas,
Sacode as penas, Leviathan do espaço,
Albatroz! Albatroz! dá-me estas asas.

II

Que importa do nauta o berço,
Donde é filho, qual seu lar?
Ama a cadência do verso
Que lhe ensina o velho mar!
Cantai! que a morte é divina!
Resvala o brigue à bolina
Como golfinho veloz.
Presa ao mastro da mezena
Saudosa bandeira acena
As vagas que deixa após.

Do Espanhol as cantilenas
Requebradas de langor,
Lembram as moças morenas,
As andaluzas em flor!
Da Itália o filho indolente
Canta Veneza dormente,
— Terra de amor e traição,
Ou do golfo no regaço
Relembra os versos de Tasso,
Junto às lavas do vulcão!

O Inglês – marinheiro frio,
Que ao nascer no mar se achou,
(Porque a Inglaterra é um navio,
Que Deus na Mancha ancorou),
Rijo entoa pátrias glórias,
Lembrando, orgulhoso, histórias
De Nelson e de Aboukir...
O Francês – predestinado –
Canta os louros do passado
E os loureiros do porvir!

Os marinheiros Helenos,
Que a vaga jônia criou,
Belos piratas morenos
Do mar que Ulisses cortou,
Homens que Fídias talhara,
Vão cantando em noite clara
Versos que Homero gemeu ...
Nautas de todas as plagas,
Vós sabeis achar nas vagas
As melodias do céu! ...

III

Desce do espaço imenso, ó águia do oceano!
Desce mais ... inda mais... não pode olhar humano
Como o teu mergulhar no brigue voador!
Mas que vejo eu aí... Que quadro d'amarguras!
É canto funeral! ... Que tétricas figuras! ...
Que cena infame e vil... Meu Deus! Meu Deus! Que horror!

IV

Era um sonho dantesco... o tombadilho
Que das luzernas avermelha o brilho.
Em sangue a se banhar.
Tinir de ferros... estalar de açoite...
Legiões de homens negros como a noite,
Horrendos a dançar...

Negras mulheres, suspendendo às tetas
Magras crianças, cujas bocas pretas
Rega o sangue das mães:
Outras moças, mas nuas e espantadas,
No turbilhão de espectros arrastadas,
Em ânsia e mágoa vãs!

E ri-se a orquestra irônica, estridente...
E da ronda fantástica a serpente
Faz doudas espirais ...
Se o velho arqueja, se no chão resvala,
Ouvem-se gritos... o chicote estala.
E voam mais e mais...

Presa nos elos de uma só cadeia,
A multidão faminta cambaleia,
E chora e dança ali!
Um de raiva delira, outro enlouquece,
Outro, que martírios embrutece,
Cantando, geme e ri!

No entanto o capitão manda a manobra,
E após fitando o céu que se desdobra,
Tão puro sobre o mar,
Diz do fumo entre os densos nevoeiros:
"Vibrai rijo o chicote, marinheiros!
Fazei-os mais dançar!..."

E ri-se a orquestra irônica, estridente. . .
E da ronda fantástica a serpente
Faz doudas espirais...
Qual um sonho dantesco as sombras voam!...
Gritos, ais, maldições, preces ressoam!
E ri-se Satanás!...

V

Senhor Deus dos desgraçados!
Dizei-me vós, Senhor Deus!
Se é loucura... se é verdade

Tanto horror perante os céus?!
Ó mar, por que não apagas
Co'a esponja de tuas vagas
De teu manto este borrão?...
Astros! noites! tempestades!
Rolai das imensidades!
Varrei os mares, tufão!

Quem são estes desgraçados
Que não encontram em vós
Mais que o rir calmo da turba
Que excita a fúria do algoz?
Quem são? Se a estrela se cala,
Se a vaga à pressa resvala
Como um cúmplice fugaz,
Perante a noite confusa...
Dize-o tu, severa Musa,
Musa libérrima, audaz!...

São os filhos do deserto,
Onde a terra esposa a luz.
Onde vive em campo aberto
A tribo dos homens nus...
São os guerreiros ousados
Que com os tigres mosqueados
Combatem na solidão.
Ontem simples, fortes, bravos.
Hoje míseros escravos,
Sem luz, sem ar, sem razão. . .

São mulheres desgraçadas,
Como Agar o foi também.
Que sedentas, alquebradas,
De longe... bem longe vêm...
Trazendo com tíbios passos,
Filhos e algemas nos braços,
N'alma — lágrimas e fel...
Como Agar sofrendo tanto,
Que nem o leite de pranto
Têm que dar para Ismael.

Lá nas areias infindas,
Das palmeiras no país,
Nasceram crianças lindas,
Viveram moças gentis...
Passa um dia a caravana,
Quando a virgem na cabana
Cisma da noite nos véus ...
... Adeus, ó choça do monte,
... Adeus, palmeiras da fonte!...
... Adeus, amores... adeus!...

Depois, o areal extenso...
Depois, o oceano de pó.
Depois no horizonte imenso
Desertos... desertos só...
E a fome, o cansaço, a sede...
Ai! quanto infeliz que cede,
E cai p'ra não mais s'erguer!...
Vaga um lugar na cadeia,
Mas o chacal sobre a areia
Acha um corpo que roer.

Ontem a Serra Leoa,
A guerra, a caça ao leão,
O sono dormido à toa
Sob as tendas d'amplidão!
Hoje... o porão negro, fundo,
Infecto, apertado, imundo,
Tendo a peste por jaguar...
E o sono sempre cortado
Pelo arranco de um finado,
E o baque de um corpo ao mar...

Ontem plena liberdade,
A vontade por poder...
Hoje... cúm'lo de maldade,
Nem são livres p'ra morrer. .
Prende-os a mesma corrente
— Férrea, lúgubre serpente —
Nas roscas da escravidão.

E assim zombando da morte,
Dança a lúgubre coorte
Ao som do açoute... Irrisão!...

Senhor Deus dos desgraçados!
Dizei-me vós, Senhor Deus,
Se eu deliro... ou se é verdade
Tanto horror perante os céus?!...
Ó mar, por que não apagas
Co'a esponja de tuas vagas
Do teu manto este borrão?
Astros! noites! tempestades!
Rolai das imensidades!
Varrei os mares, tufão! ...

VI

Existe um povo que a bandeira empresta
P'ra cobrir tanta infâmia e cobardia!...
E deixa-a transformar-se nessa festa
Em manto impuro de bacante fria!...
Meu Deus! meu Deus! mas que bandeira é esta,
Que impudente na gávea tripudia?
Silêncio. Musa... chora, e chora tanto
Que o pavilhão se lave no teu pranto! ...

Auriverde pendão de minha terra,
Que a brisa do Brasil beija e balança,
Estandarte que a luz do sol encerra
E as promessas divinas da esperança...
Tu que, da liberdade após a guerra,
Foste hasteado dos heróis na lança
Antes te houvessem roto na batalha,
Que servires a um povo de mortalha!...

Fatalidade atroz que a mente esmaga!
Extingue nesta hora o brigue imundo
O trilho que Colombo abriu nas vagas,
Como um íris no pélago profundo!
Mas é infâmia demais! ... Da etérea plaga

Levantai-vos, heróis do Novo Mundo!
Andrada! arranca esse pendão dos ares!
Colombo! fecha a porta dos teus mares!

(Castro Alves)

Vozes de África

Deus! ó Deus! onde estás que não respondes?
Em que mundo, em qu'estrela tu t'escondes
Embuçado nos céus?
Há dois mil anos te mandei meu grito,
Que embalde desde então corre o infinito...
Onde estás, Senhor Deus?...

Minhas irmãs são belas, são ditosas...
Dorme a Ásia nas sombras voluptuosas
Dos haréns do Sultão.
Ou no dorso dos brancos elefantes
Embala-se coberta de brilhantes
Nas plagas do Hindustão.

A Europa é sempre Europa, a gloriosa!...
A mulher deslumbrante e caprichosa,
Rainha e cortesã.
Artista — corta o mármore de Carrara;
Poetisa — tange os hinos de Ferrara,
No glorioso afã!...

Sempre a láurea lhe cabe no litígio...
Ora uma c'roa, ora o barrete frígio
Enflora-lhe a cerviz.
O Universo após ela — doudo amante —
Segue cativo o passo delirante
Da grande meretriz.

.....

Mas eu, Senhor!... Eu triste abandonada
Em meio das areias esgarrada,
Perdida marcho em vão!
Se choro... bebe o pranto a areia ardente;

Talvez... p'ra que meu pranto, ó Deus clemente!
Não descubras no chão...

Como o profeta em cinza a fronte envolve,
Velo a cabeça no areal que volve
O siroco feroz...
Quando eu passo no Saara amortalhada...
Ai! dizem: "La vai África embuçada
No seu branco albornoz..."

Não basta inda de dor, ó Deus terrível?!
É, pois, teu peito eterno, inexaurível
De vingança e rancor?...
E que é que fiz, Senhor? que torvo crime
Eu cometi jamais que assim me oprime
Teu gládio vingador?!...

Vi a ciência desertar do Egito...
Vi meu povo seguir — Judeu maldito —
Trilho de perdição.
Depois vi minha prole desgraçada
Pelas garras d'Europa — arrebatada —
Amestrado falcão!...

Cristo! embalde morreste sobre um monte...
Teu sangue não lavou de minha fronte
A mancha original.
Ainda hoje são, por fado adverso,
Meus filhos — alimária do universo,
Eu — pasto universal...

Hoje em meu sangue a América se nutre

— Condor que transformara-se em abutre,
Ave da escravidão,
Ela juntou-se às mais... irmã traidora
Qual de José os vis irmãos outrora
Venderam seu irmão.

Basta, Senhor! De teu potente braço
Role através dos astros e do espaço
Perdão p'ra os crimes meus!...
Há dois mil anos... eu soluço um grito...
Escuta o brado meu lá no infinito,
Meu Deus! Senhor, meu Deus!!...

(Castro Alves. São Paulo, 11 de junho de 1868).

Negros sujos

Aqui nos têm
Eis-nos
Os negros
Os niggers
Os sujos negros
Já não aceitamos
É simples
Acabou-se
Estar em África
Na América
Os vossos negros
Os vossos niggers
Os vossos sujos...negros
Já não aceitamos
Isso espanta-vos
Dizer: sim [senhor]
Ao engraxar as vossas botas
Sim [senhor] padre
Aos missionários
Sim ao patrão
Ao apanhar para vós
A cana de açúcar
O café
O algodão
O amendoim
Na África
Na América
Como bons negros
Como pobres negros
Que éramos
Que nunca mais seremos ...

(Jacques Roumain).