

SOBRE UM POEMA DA MODERNA LITERATURA ANGOLANA

Leodegário A. de Azevedo Filho
UFRJ

Salvato Trigo, no livro *Luandino Vieira, o logoteta* (Porto, Brasília Editora, 1981) escreve, na p. 72:

Não restam dúvidas, portanto, de que, em Angola, especialmente na região etnolingüística do Kimbundu, onde ficam Luanda e o Dondo, o bilingüismo era diluído pelo aparecimento dum discurso mestiçado e de tessitura não forçada, forjado a partir de cedências mútuas lexicais, fonológicas e sintáticas.

No Brasil, diversamente do quadro acima descrito, nunca houve qualquer espécie de “discurso mestiçado”, havendo apenas empréstimos de adstrato, sobretudo durante o período de bilingüismo das Entradas e Bandeiras do século XVII. Queremos dizer: as palavras de origem indígenas passavam por um processo de adaptação fono-morfológica para entrar no léxico do português do Brasil, eliminando-se a língua dos índios em proveito da língua dos colonizadores, que afinal estava definitivamente implantada na América a partir do século XVIII. Em África, o bilingüismo persistiu e persiste até hoje, diluindo-se num “discurso mestiçado”, como acima indicou o autor citado. A propósito, em 1948, observe-se que os jovens da geração de “Vamos descobrir Angola!”, ao que pensamos, não chegaram a pregar nenhum movimento de regresso cego e radical às origens primitivas da negritude, como se isso fosse possível, eliminando-se assim todo o longo processo cultural e multissecular da colonização. O que certamente pregaram, e com certa sabedoria, foi o regresso ao mundo da angolanidade, em termos puramente culturais. Nesse sentido, Salvato Trigo, em livro há pouco citado, lembra que o poema “Sô Santo”, de Viriato da Cruz, “pode ser justamente visto como o modelo textual e discursivo da moderna literatura angolana, anunciada pela geração de “Vamos descobrir Angola?”. (op. cit. p.77). No poema, claramente se exprime uma forma própria de mestiçagem cultural, criando-se assim uma língua literária também mista. Vejamos o poema, bem exemplificativo desse discurso literário mestiçado:

*Sô Santo*¹

Lá vai o sô Santo...
Bengala na mão
Grande corrente de ouro, que sai da lapela
Ao bolso... que não tem um tostão.

Quando o sô Santo passa
Gente e mais gente vem à janela:²
– “Bom dia, padrinho...”
– “Olá...”
– “Beça³ cumpadre...”
– “Como está?...”
– “Bom-om di-ia sô Saaanto!...”
– “Olá, Povo!...”

Mas por que é saudado em coro?
Por que tem muitos afilhados?
Por que tem corrente de ouro
A enfeitar sua pobreza?...
Não me responde, avó Naxa?

– “Sô Santo teve riqueza...
Dono de musseques⁴ e mais musseques...
Padrinho de moleques e mais moleques...
Macho de amantes e mais amantes,
Beça-nganas⁵ bonitas
Que cantam pelas rebitas⁶:

“Muari-ngana⁷ Santo
dim-dom
ual’o banda ó calaçala⁸
dim-dom
chaluto⁹ mu muzumbo¹⁰
dim-dom...”

Sô Santo...

Banquetes p’ra gentes desconhecidas
Noivado da filha durando semanas
Kitoto¹¹ e batuque p’ro povo cá fora
Champanha, ‘ngaieta¹² tocando lá dentro...
Garganta cansando:

“Coma e arrebenta
e o que sobrar vai no mar...”

“Hum-hum
Mas deixa...
Quando o sô Santo morrer,
Vamos chamar um kimbanda¹³
Para ‘Ngombo¹⁴ nos dizer
Se a sua grande desgraça
Foi desamparo de Sandu¹⁵
Ou se é já própria da Raça...”

Lá vai...

descendo a calçada
A mesma calçada que outrora subia
Cigarro apagado
Bengala na mão...
... Se ele é o símbolo da Raça
ou vingança de Sandu...
(*Poemas*, 1961)

O texto do poeta angolano Viriato da Cruz (Angola, 1928 - Pequim, 1973) exemplifica bem o aqui denominado discurso mestiçado, como produto de um contexto também de mestiçagem cultural, de que aliás Sô Santo é uma figura simbólica. Como se vê, o poema não está propriamente empenhado em regressar às primitivas origens da negritude, eliminando as influências da colonização. O seu empenho consiste em regressar ao próprio mundo cultural africano, para resgatá-lo em sua forma histórica. Houve tempo em que as personagens, como Sô Santo, tiveram um papel importante e definido na sociedade angolana, sendo mesmo respeitadas pela população. A esse propósito, observa Salvato Trigo, na p. 80 do livro acima referido, que o poeta, “sibilamente”, terminou o poema “com uma disjunção altamente significativa”. E cita os versos:

“... Se ele é o símbolo da Raça
ou vingança de Sandu ...”

E prossegue Salvato Trigo, na mesma página 80:

A distinção contida nestes dois versos constitui como que uma chamada de atenção aos angolanos, a fim de que eles meditem no que aconteceu com Sô Santo.

Ou seja: o leitor terá que optar por uma entre duas alternativas. A primeira é a de ascensão social, simbolizada no poema por expressões como “grande corrente de ouro”, “dono de musseques e mais musseques”, “banquetes p’ra gentes desconhecidas”, “noivado da filha durando semanas”, “champanha”, etc. E a segunda de decadência visível, com a figura de Sô Santo a *descer* a calçada, que outrora *subia*, com charuto na boca, mas agora *desce* com cigarro apagado e sem um tostão no bolso...

Mas quais seriam os motivos que levaram Sô Santo a uma situação de ruína?

Para a resposta, após a morte de Sô Santo, o povo chamará um kimbanda (médico-adivinho, curandeiro, exorcista, mago ou profeta) para dizer se a desgraça do velho (outrora figura importante e poderosa) adveio por “desamparo de Sandu / Ou se é já própria da Raça...” Portanto, o povo vai buscar na própria cultura a resposta para a indagação feita ou para as causas responsáveis pela ruína de Sô Santo. Tal atitude, como é evidente, indica o caminho a seguir na busca de soluções para os problemas angolanos – sejam individuais ou nacionais – dentro da própria cultura do mundo africano.

E por que Sandu, como espírito protetor do povo, se teria vingado de Sô Santo?

A resposta está claríssima no poema: porque Sô Santo, ao adotar hábitos estranhos e até incompatíveis com a sua origem e com a sua formação culturais, deixando-se assimilar pelos hábitos e costumes estrangeiros, acabou atraindo a ira ou vingança dos deuses, que se viram preteridos por ele, como traidor de sua gente. Ou seja: Sô Santo teria sido assimilado, de forma alienante, pela cultura estrangeira do colonizador, transformando-se assim num símbolo negativo ou um herói trágico-cômico, para jamais ser esquecido pela memória do povo. Como se fosse um europeu, Sô Santo só tirou proveitos para si próprio da terra africana, não apenas como “dono de musseques” (quarteirão de barracos habitados por negros na periferia da cidade), mas também prostituindo a mulher africana, ao se tornar “macho de amantes e mais amantes, / Beça-nganas (sentido de moças solteiras que ainda pediam a bênção aos mais velhos) bonitas.” Mais ainda: assimilando hábitos europeus dos colonizadores, Sô Santo organizou “banquetes p’ra gentes desconhecidas”; discriminou os seus autênticos irmãos étnicos, a quem enganou orgulhosamente, pois deu “ao povo cá fora kitoto (variedade de cerveja feita de milho) e batuque”, enquanto “lá dentro” bebia champanha com os seus convidados especiais ou gente estrangeira. Portanto, a alienação é que destruiu Sô Santo, não havendo assim qualquer motivo para se pensar seja ele “o símbolo da Raça” que, por fatalidade, estaria destinada sempre a “descer a calçada”.

Como se vê, historicamente, o poema recria uma época sócio-cultural, misturando níveis de língua num discurso bivalente que, segundo Salvato Trigo, em livro já aqui citado, “acompanha os dois momentos – poético e histórico – em que o texto se resolve.” Eis os dois momentos:

Primeiro:

Muari-ngana Santo
 dim-dom
 ual’ o banda ó calaçala
 dim-dom
 chaluto mu muzumbo
 dim-dom...

Segundo:

Lá vai...
 descendo a calçada

A mesma calçada que outrora subia
 Cigarro apagado
 Bengala na mão...

Na primeira estrofe, interpenetram-se dois sistemas lingüísticos: o kimbundu e o português, africanizando-se as palavras da língua portuguesa por adaptações fono-morfológicas. Veja-se: *calçada* (=calaçala) e *charuto* (=chaluto). Como se verifica, aqui não são as palavras africanas que se incorporam ao léxico português por adaptações fono-morfológicas. Ao contrário: as palavras portuguesas é que se amoldam fono-morfológicamente à língua africana. Com efeito, a passagem de “calçada” a “calaçala” se explica por epêntese da vogal /a/ e por assimilação regressiva do /d/ ao /l/, já que a estrutura vocabular do kimbundu (sempre cvcv..., consoante + vogal/, consoante + vogal...) rejeita a combinação ccv, existente em *calçada*.

Quanto às correspondências isotópicas existentes no poema, ainda na primeira estrofe, temos a figura de Sô Santo *subindo a calçada* (= ual’ o banda ó calaçala); e, na segunda, tem-se: *descendo a calçada*. Na primeira estrofe, Sô Santo aparece de *chaluto mu muzumbo* (=charuto nos lábios ou na boca), como símbolo de prosperidade; mas, na segunda, vemo-lo de *cigarro apagado*, como índice de decadência ou ruína. Na verdade, há aqui pares opositivos que indicam, alternadamente, fartura e miséria. Veja-se: *subir a calçada / descer a calçada*; e *charuto nos lábios ou na boca / cigarro apagado*. Com isso, o poeta parece sugerir – tomando a figura de Sô Santo como símbolo – a própria alteração sofrida pela sociedade angolana em face da colonização portuguesa. Eis o que, a propósito, escreve Salvato Trigo:

Viriato da Cruz mostra-nos essa transformação numa perspectiva bidimensional, isto é, não apenas ao nível do texto onde o *subir a calçada* ou a ascensão social dos *filhos do país* deu lugar à *descida da calçada* ou à perda de importância social e de direitos de cidadania, mas também ao nível do discurso, ao nível da expressão lingüística: no tempo em que Sô Santo podia “subir a calçada” o povo “cantava pelas rebitas” [rebitas é o mesmo que *baile* ou *festa*] numa linguagem onde o kimbundu e o português se casavam sem complexos, se angolanizavam; agora, que ele a desce, o português normativo impõe-se. Nesta transformação da linguagem, nesta mudança do discurso crioulo para o discurso genuinamente português, terá o poeta querido marcar todo esse período de europeização insensata que Angola

suportou a partir do nosso século até ao fim do domínio colonial. A introdução da estrofe em expressão lingüística, no poema *Sô Santo*, significará o desejo por parte de Viriato da Cruz de evidenciar, como o fez, por exemplo, em *Makézù*, que a literatura angolana deverá retomar um discurso que pudesse representar a situação cultural e sociológica de Angola, onde o “mundo africano” tinha desenvolvido, durante os séculos XVI, XVII, XVIII e parte do XIX, uma linguagem angolanizada, tradutora do estado de aculturação que a colonização não dirigida tinha conseguido estabelecer em várias “ilhas” do território, nomeadamente nas zonas litorâneas de urbanização, conforme vimos. (op. cit. p. 86).

Como é sabido, depois da colonização “não-dirigida”, intensificou-se, sobretudo no início do nosso século, a colonização francamente “dirigida ou sistemática”, com todo um processo de assimilação cultural ou de portuguesamento dos angolanos, nesse processo incluindo-se: a criação do Liceu Salvador Correia, em 1919, entrando em vigor o ensino secundário oficial; a publicação de jornais defendendo o sistema e a superioridade cultural do mundo europeu; a proibição, por Norton de Matos, do ensino das línguas nativas de Angola nas Missões, a não ser para fins de catequese; a ocidentalização dos veículos de difusão cultural, como o cinema e o teatro; a construção arquitetônica à maneira européia; e o *asfalto* como índice de riqueza das cidades, em contraste com a miséria dos musseques e das sanzalas¹⁶, tudo isso ocorrendo para a valorização crescente da colonização portuguesa em detrimento do mundo africano. Daí se conclui que o poema de Viriato da Cruz, implicitamente, contém uma crítica amarga aos que forçaram a transformação de uma sociedade africana numa sociedade européia, alienando as pessoas por um intenso processo de assimilação e pondo na marginalidade todos aqueles que se opusessem a isso. E aqui, de novo, recorreremos à exegese de Salvato Trigo: “*Sô Santo* evoca essa transformação, ao mesmo tempo em que invoca o mundo angolano que a precedeu e a que a geração do “*Vamos descobrir Angola!*” deseja *regressar* para, a partir dele, construir uma literatura capaz de traduzir, como dizia Agostinho Neto, “a melodia crepitante das palmeiras / lambidas pelo furor de uma queimada.” (op. cit. p.86)

Sem dúvida alguma, houve muita gente “assimilada”, a exemplo de *Sô Santo*. Mas também crescia enormemente a massa marginalizada, que falava o “pretoquês” (dialeto crioulo), num discurso mestiçado que adaptava o sistema lingüístico do português ao sistema das línguas africanas, sempre falado nos musseques e nas sanzalas, espécie de dialeto crioulo, montado

na lei do menor esforço e da analogia. Daí surgiu o conceito de *decalque* como a tendência que tem o aloglota em adaptar às estruturas de sua língua materna os elementos advindos da língua estrangeira. Inversamente, na língua falada pelos “assimilados” e também na língua literária, a penetração de elementos das línguas nativas ou maternas na estrutura da língua portuguesa, de forma perfeitamente compreensível, nunca deixou de verificar-se. A propósito disso, conclui Salvato Trigo: “a *diglossia*, que a língua portuguesa suporta sem grandes conflitos, é o preço que ela teve de pagar, enquanto língua de diáspora.” (op. cit. p.88). E, na mesma página, acrescenta: “É essa adaptabilidade, essa ductilidade da língua portuguesa, que se presta a *exertrias* e *nativizações*, deixando-se mestiçar com um certo à-vontade e sempre dentro dos limites da *língua*, que dilui o *drama lingüístico* que as outras línguas de colonização provocaram.”

No texto acima transcrito, observe-se que o termo *diglossia* foi empregado de modo discutível, ou como variantes da mesma língua (Ferguson). Na verdade, aqui nos parece que se deva falar em simples *bilingüismo*, ou seja, a capacidade que tem um indivíduo de usar duas línguas distintas, no caso a angolana e a portuguesa, como se ambas fossem maternas, optando por esta ou por aquela em função do momento social em que se encontra. Portanto, tal capacidade é diferente da que possa ter um indivíduo de falar e de escrever uma língua estrangeira (diglotismo) ou várias línguas estrangeiras, em casos de poliglotismos. Seja como for, a interpenetração de sistemas lingüísticos, tanto nos casos naturais de *bilingüismo*, como nos casos de *diglossia* ou *poliglossia*, gerando as deformações dos discursos mestiçados ou híbridos, no fundo, o que faz é gerar diferentes formas de dialectação. Se a língua de base fôr a portuguesa, para ficarmos no exemplo angolano, os termos da língua materna serão tomados de empréstimo, com naturais adaptações fono-morfológicas. Ou seja: há um processo de *aportuguesamento*, como ocorreu no Brasil com palavras de origem indígena, em geral referentes à fauna e à flora, e também com palavras de origem africana ou mesmo de outra procedência, todas elas se incorporando ao léxico do português da América. Mas se, ao contrário, fôr africana a língua de base, nela penetrando, por empréstimo lingüístico, os termos da língua portuguesa, o que se vai ter é um processo de *africanização* do português. Além disso, há os dialetos crioulos, que se formam no seio de populações analfabetas e que resultam da interpenetração de sistemas lingüísticos diferentes, com deformações recíprocas de formas de expressão, e redução flexional, numa situação nunca inteiramente estável, de tal forma que se tornam, muitas vezes, ininteligíveis para os falantes de uma mesma região. Em síntese, dentro de qualquer sistema lingüístico, há sempre duas forças: uma agregadora e outra desagregadora. A primeira responde pela unidade e permanência da língua, enquanto a segunda responde por sua desintegração ou modificação. Quando a primeira

força, a agregadora, sobrepõe-se à segunda, que é a desagregadora, o sistema permanece o mesmo em sua unidade. Quando as duas forças se equivalem, o sistema permanece numa situação de equilíbrio dinâmico. Mas, se a força desagregadora se sobrepuser à força agregadora, é claro que o sistema se desarticulará, fragmentando-se a língua. No caso do português de Angola, como no caso do português das demais nações africanas que integram o mundo lusofônico, parece de alta conveniência manter – ou envidar esforços nesse sentido – sempre em situações de equilíbrio as duas forças acima indicadas.

Com efeito, a flexibilidade e plasticidade da língua portuguesa, amoldando-se à necessidade de expressão de povos etnolingüisticamente distintos, graças à ductilidade com que se deixa usar, atingem limites que seriam insuportáveis por outras línguas, de tal forma que as literaturas africanas dificilmente poderiam ser expressas em qualquer outra língua de colonização, sem graves prejuízos. Como o texto aqui nos mostra, o povo colonizado apoderou-se da língua portuguesa para dominá-la e até africanizá-la, na construção de uma língua literária independente de Portugal. Em outras palavras, fundamentalmente, a *langue* parece a mesma, mas já é outra a dinâmica da *parole*. No caso, o que vai importar é a construção de uma estética literária africana, perfeitamente capaz de exprimir, numa língua de cultura, no caso a portuguesa, o sentimento profundo do povo, diante da grandeza e da precariedade da própria condição humana.

Sobre os conceitos de *bilingüismo* e *diglossia*, teríamos que ir muito longe. No caso em tela, ainda que se possa admitir o conceito de *diglossia* – como faz Salvato Trigo – preferimos o uso do termo *bilingüismo*, como propriedade das nações africanas de língua portuguesa em poder usar o português, como língua oficial, e a língua nativa, normalmente, em emprego oral. Ou seja: há o uso alternativo, segundo os meios ou as situações, de duas línguas bem diferentes. No caso de *diglossia*, uma das duas línguas – no caso das línguas nativas e o português – teria um *status* sócio-político inferior. Teria Salvato Trigo empregado o termo também nesse sentido? Seja como for, tais conceitos são discutíveis. Mas é certo que as duas línguas em causa, a portuguesa e a nativa africana, não são do mesmo *status*, pois o português é uma língua de cultura, para usarmos uma expressão de Antônio Houaiss. Nesse sentido, teria razão Salvato Trigo em empregar o termo *diglossia*, como me observou Sílvio Elia.

NOTAS

- 1 - Observe-se que, na expressão *Sô Santo*, tem-se a redução de *Senhor a Seu* e, depois, a *Sô*. E *Santo* é forma apocopada de *Santos*, eliminando-se o -s final por força da estrutura vocabular da língua nativa, igual a: consoante + vogal, consoante + vogal... (cvcv...).
- 2 - Em “vem à janela”, a sintaxe é puramente portuguesa. Na língua popular do Brasil, ouve-se freqüentemente: “vem na janela”.
- 3 - *Beça* = *bênção*.
- 4 - *Musseques*. Quarteirão de barracos habitados por negros na periferia da cidade.
- 5 - *Beça-nganas*. A palavra composta tem o sentido de “moças ou raparigas solteiras que ainda pediam a bênção aos mais velhos. Ingênuas.”
- 6 - *Rebitas*. O mesmo que “festas ou bailes”.
- 7 - *Muari-ngana Santo*. O Senhor Santo.
- 8 - *Ual’ o banda ó calaçala*. O mesmo que “subir a calçada”. Em *calaçala*, há *calçada*, com epêntese do /a/ e assimilação regressiva do /d/ ao /l/, para adaptar o termo português à estrutura vocabular da língua africana.
- 9 - *Chaluto*. Troca do /r/ pelo /l/, por lambdacismo, deformando-se a pronúncia do vocábulo.
- 10- *Mu muzumbo*. Nos lábios ou na boca.
- 11- *Kitoto*. Bebida popular fermentada, semelhante à cerveja, mas feita de milho. Consumida pelos pobres.
- 12- O termo ‘*ngaieta* designa um instrumento musical semelhante à nossa *harmônica*.
- 13- *Kimbanda*. O mesmo que médico-adevinho, curandeiro, exorcista, mago ou profeta.
- 14- *Ngombo*. Deus da verdade.
- 15- *Sandu*. Espírito ou divindade protetora do povo.
- 16- *Sanzalas*. Povoado ou aldeia de gente pobre, na periferia da cidade. No Brasil, o termo é *senzala*, com dissimilação do /a/ e com outro sentido: habitação dos negros (escravos) ao fundo da Casa-Grande dos Senhores.
