



« P R E F Á C I O » de Alfredo Margarido à antologia : *Poetas Angolanos*

editada pela « Casa de Estudantes do Império » (1962)

Este prefácio de **Alfredo Margarido** foi escrito para a Antologia de Poesia da Casa dos Estudantes do Império (C.E.I), intitulada *Poetas Angolanos*, publicada em Lisboa em 1962 (policopiada) com a capa que se reproduz acima.

Livro a que hoje (2011) poderíamos chamar « histórico », há muito esgotado e raríssimo, conta com uma selecção de poetas angolanos: Agostinho Neto, Aires Almeida Santos, Alda Lara, Alexandre Dáskalos, António Cardoso, António Jacinto, Arnaldo Santos, Cochat Osório, Costa Andrade, Ernesto Lara (Filho), Geraldo Bessa Victor, Henrique Lopes Guerra, João Abel, Luandino Vieira, Manuel Lima, Mário António, Maurício Almeida Gomes, Tomás Jorge, Tomás Vieira da Cruz.

Em apêndice pode ler-se igualmente uma pequena antologia de « Poesia angolana de expressão Bantu »

A análise de Alfredo Margarido traduz uma visão de algum modo impregnada de « marxismo » o que, na época (1962), era comum a uma parte da oposição portuguesa ao regime salazarista, nomeadamente na sua versão anti-colonialista (ainda mais minoritária). Esse marxismo era, no entanto e em geral, mais intuído e parcelar do que propriamente estudado.

No entanto, o sentido do discurso de Alfredo Margarido vai mais além na medida em que restitui, através dos poetas angolanos, a condição humana e humanista do Africano, condição de que o colonialismo o despojara sem outro fundamento que não fora o da dominação pela violência. Estádio pré-histórico daquele outro a que, mais tarde, Jeremy Rifkin chamaria, talvez com algum optimismo, a « civilização empática » (J. Rifkin, *The Empathic Civilization*, 2011).

Nessa época, Alfredo Margarido mostrava, como poucos, a coragem que é de estar à frente do seu tempo.

NOTAS :

- Como o original foi batido à máquina e em seguida policopiado ou « roneotipado » como se dizia então, as palavras ou frases sublinhadas foram aqui reproduzidas em itálico, segundo as regras tipográficas usuais.
- No texto original estão impressas, por erro, várias páginas em duplicado, que suprimimos naturalmente nesta versão.
- Incluímos aqui a foto da capa da antologia mencionada assim como o retrato de Alfredo Margarido falecido em 13 de Outubro de 2010.

Adelino Torres



Os problemas suscitados pela organização dos espaços sociais não se reflectem passivamente na criação poética. Nesta antologia o

que nos importa é uma poesia marcada pelas condições de adesão à totalidade da praxis. É por isso que nos não importa uma poesia puramente técnica, mas sim aquela que se interessa pelos postulados morais. A abundância de materiais de que o poeta se pode servir anulam qualquer recurso à "inconsciência", ao "irracionalismo" que conduz a poesia para fora do âmbito dos problemas suscitados pela situação económica. Neste caso a justificação teórica da poesia, se aparentemente se afasta dos moldes "estilisticamente" "correctos" da construção poética, entra num campo de atitudes que propõem um protótipo de todas as formas de objectividade.



A universalidade implícita e explícita no conjunto dos problemas examinados mostra que o carácter fundamental desta poesia, interessada num estágio da evolução da humanidade, se furta a quaisquer racismos. Dado ser este o problema central da poesia angolana, não pode ele ficar limitado a ser a expressão directa de *uma cor*, pois, a sê-lo, estaria adoptando uma forma dissolvente que, voluntariamente, se arvoraria na *única etnia* possível e justificável. Creio não ser necessário dizer o que está pressuposto neste sistema restritivo e quais as consequências que poderá ter a "coisificação" das demais etnias. A relação existente entre os homens está condicionada pela problemática económica e condiciona-a, como é óbvio, mas, aqui, o problema fundamental está em registar que tal relação inclui *todos* os homens, portanto *todas* as etnias. O conjunto dos fenómenos, tanto objectivos como subjectivos, exige a participação efectiva da totalidade dos homens, e não admite amputações, voluntárias ou involuntárias. O organismo social angolano é definido por uma soma de acções conscientes.

Esta antologia não pode furtar-se a reconhecer este facto e, por isso, a uma atitude postíça como seria a recusa deste ou daquele poeta, por pertencer a esta ou aquela etnia, preferiu-se optar pela inclusão dos poemas e dos poetas que, objectivando uma ideologia, agem dentro do edifício social. É assim que o poema que importa ao sentido desta antologia é aquele que articula as essências fornecidas pelos quadros sociais o que, manifestamente, colocou o antologador perante a necessidade de incluir os poetas que assumem uma representatividade característica: são manifestações da sociedade angolana,

Compreender Angola na sua essência autêntica, exige uma atitude de integração que dê aos poetas, qualquer que seja a sua etnia, a significação que realmente possuem. Não há nenhum carácter misterioso no caso: luta-se apenas contra os equívocos que à volta da poesia angolana se têm vindo acumulando. A consciência dos caracteres sociais tornados evidentes pela poesia, forçam-nos a considerar o fenómeno fundamental da sociedade angolana: as transições movediças ali continuamente operadas

não são exclusivamente produto de uma etnia: comprometem o homem não apenas como uma forma universal, mas sim como homem especificamente angolano. Os extremismos, esquecendo as mutações parciais, fazem-se sentir como uma amputação infligida à racionalização dos dados do problema.

A utilização metódica dos elementos fornecidos pela poesia angolana, seguindo um método correcto de aplicação dos dados fornecidos, leva-nos para o plano do conhecimento do presente. E neste estão incluídas todas as etnias presentes no espaço angolano, sendo óbvio, no entanto, que os poetas aqui incluídos têm como denominador comum o mesmo objectivo: conduzir a humanidade a um estágio mais elevado da sua evolução. Esta poesia pretende, por isso, o encontro com o homem total que só pode verificar-se quando forem suprimidas as condições de vida que determinam as formas inumanas do existir.

É assim que o conhecimento da realidade é, nesta antologia, pluri-étnico. Pretender definir a posição do homem angolano como correspondendo apenas a uma etnia, seja ela qual for, corresponde a um falso problema, pois é perfeitamente nítido, que as próprias condições de vida, forçando o poeta a optar, cortam o caminho aos equívocos e traições. Encarando a poesia como conhecimento da realidade, dele emerge o princípio vital da totalidade, que deriva do conhecimento total da realidade, na qual os poetas conjugam a diversidade étnica para atingirem o objectivo comum e necessário: o homem angolano, vestíbulo do homem total.



Quando se trata de compreender o significado objectivo das obras literárias angolanas e, em especial, da sua poesia, temos que nos colocar na posição mais capaz de nos fazer compreender, pelo exame do acto criador individual, a base de consciências individuais (e as suas tendências) que lhe dão forma. Neste caso a poesia terá forçosamente que reflectir o resultado da influência que os homens exercem mutuamente uns sobre os outros, e também das acções por eles exercidas sobre a natureza.

Ora, temos que entrever as afirmações poéticas angolanas não como um bloco, mas sim como um mosaico que corresponde às várias formas da existência social. Em tal caso, a poesia angolana não pode ser apenas aquela que é escrita em língua portuguesa, mas também aquela - ou mais propriamente aquelas, pois devemos considerar as línguas das várias etnias presentes na geografia angolana - que se exprime nas línguas autóctones.

As poesias angolanas são as projecções dos vários módulos sociais existentes. As sociedades arcaicas tradicionais não obedecem já aos quadros rigidamente fixos que foram inicialmente os seus. Onde a possibilidade de mudar de lugar, dentro da hierarquia social, era quase impossível, constatamos que o recrutamento da mão-de-obra,

destinada aos vários serviços do colono, introduziu modificações sensíveis. As suas técnicas, condicionadas pelo ritmo das estações e pelo regime das chuvas, como sucede em toda a África negra, não puderam manter-se infensas à penetração de novos modelos culturais, de que a poesia se faz necessariamente o eco. Decerto que à imutabilidade destas condições naturais correspondia a imutabilidade das tarefas produtivas, sendo, do mesmo passo, também imutáveis o número e a natureza destas tarefas. Neste caso a rigidez do aparelho económico servia de base à rigidez das relações sociais, influenciando, por conseguinte, no aparelho jurídico, político e ideológico. Podemos dizer, como deixámos já entrever, que são hoje praticamente inexistentes os núcleos sociais angolanos onde persiste esta rigidez social. Temos notícias deles por intermédio de algumas novelas de Castro Soromenho, pois as demais referências que recebemos das sociedades angolanas, referem-se já a um estágio de transformação rápida e permanente, por via da injeção de novas culturas, de novos tipos de relações do trabalho, de novos sistemas monetários. Óscar Ribas e Assis Jr., numa obra assaz significativa, estudam com minúcia e pertinácia os moldes económicos, sociais e psicológicos que presidiram a tal mudança.

Não podemos referir-nos, por isso, a uma poesia de facto tradicional, mas sim a uma poesia que entrelaça uma memória histórica de alguns movimentos sociais mais significativos, com os elementos concretos do imediato. Tal poesia está indissolúvelmente ligada à música, que podemos classificar como uma função biológica que produz resultados psicológicos. Tal como sucede com o aparelho económico e social, também a música varia conforme as estações, as colheitas, os trabalhos e a evolução histórica. A presença desta evolução destina-se não só a preservar um progresso histórico (com a moral que dele decorre) mas também é ela utilizada como uma força contrapontística com os elementos que se referem à situação actual. Não podemos deixar de frisar que tais comparações servem já de partida para uma revolta activa contra uma ordem precária e, como iremos ver, encontramos-las presentes na poesia do musseque luandense, que ora se apoiam no quimbundo, ora recorrem a formas poéticas onde o português e o quimbundo se interligam.

É impossível deixar de esquecer que esta poesia, que se exprime através duma base musical, é acima de tudo um elemento integrante do drama ritual. E este deve ser entrevisto, acima de tudo, como uma arte funcional. As formas precisas dos cantos (ligados aos jogos, às danças), correspondem a destinos bem definidos. O grupo social adopta uma fórmula que utiliza colectivamente para exercer uma influência sobre outro grupo social, sobre qualquer dos componentes do seu próprio grupo, ou sobre os deuses que o regem.

Uma outra forma da poesia angolana é, como já referimos, a poesia do musseque luandense, ou, mais latamente, a poesia dos bairros excêntricos que encontramos em todas as cidades brancas. Neles se concentra a população negra e mestiça, que vive na dependência - directa ou indirecta - da cidade branca. Esta poesia é o

canto dos indivíduos que se sabem alienados pela sociedade e procuram levantar-se contra ela. A poesia destas zonas é elaborada em obediência - também - a ritmos populares e desconhece, portanto, as regras prosódicas da poesia culta de língua portuguesa. Esses ritmos são uma forma simbiótica dos ritmos tradicionais das sociedades: autóctones com os ritmos afro-americanos, afro-cubanos e afro-brasileiros, divulgados por intermédio do disco e da rádio.

Procede ela ao inventário das estruturas rígidas (ou mais claramente, feudalistas) da sociedade branca e, ao examinar a condição alienada do homem de cor, reúne os elementos essenciais das estruturas que examina para descobrir, através duma visão trágica, a totalidade da alienação. A que devemos esta poesia? Os membros de uma classe só tomam consciência explícita da sua unidade pela mediação de uma outra classe; no caso do musseque luandense, ou mais latamente, no caso da poesia urbana veiculada através das línguas autóctones, podemos encontrar confirmada esta afirmação. Um canto bem conhecido, começa por estabelecer a comparação entre os salários do branco, do mestiço e do negro, mostrando a disposição hierárquica destes três grupos, dentro de um dado sistema de trabalho. Como elemento complementar, podemos verificar que a posição económica determina o tipo de alimentação, o tipo de habitação, os meios de transporte, a classe do vestuário. Neste caso os brancos e os mestiços aparecem aos olhos do proletariado negro como um conjunto de classes de cor, que reflectem e confirmam as classes sociais; contra o qual tem que se unir para o seu grupo poder ser investido na sua categoria humana. O canto poético, elaboração colectiva, por via de regra anónimo, cantado dentro de ritmos negros, mostra que os indivíduos se tornam indivíduos de classe em virtude da necessidade que lhes é imposta de assumirem a sua unidade exterior para atingir os seus fins singulares. Tal poesia encontra o seu eco em alguns poetas que elaboram a sua obra em linguagem culta (Agostinho Neto, António Cardoso).

Querendo cingir mais de perto esta poesia, verificamos que é deveras extensa a gama dos seus temas, pois tanto canta as doenças venéreas como canta os impostos pagos ao Estado; tanto canta os problemas com que se debate o criado, como aqueles com que se defronta o funcionário público. O canto assume assim as várias tonalidades da vida da colectividade, é canto de amor, de provocação, de desprezo, de respeito, de ninar, etc.

Temos vindo a mostrar que, a poesia angolana pode ser veiculada por poetas negros, mestiços ou brancos, mas ainda não nos referimos aos poetas que, não sendo oriundos de Angola, aderem aos seus problemas vitais. Decerto que a poesia dos autores brancos angolanos, sente a ambiguidade da sua posição no mundo negro e para tal procuram encontrar a solução justa, na medida em que assumem, também, a alienação do negro como sendo a sua própria, do mesmo modo que mostram que o branco, ao alienar o negro, também se aliena. Mas, verificando que as acções esparsas não são producentes, os poetas brancos que visam a um fim comum unem-se no mundo angolano

através dum processo. Este processo autonomizado, que assenta na acção de *toda a gente*, encontra os seus agentes imediatos nos poetas. É por isso que ao lado da poesia de Viriato da Cruz podemos colocar a de Antonio Jacinto, ao lado da poesia de Manuel Lima podemos colocar a de António Cardoso (e poderíamos alargar o exemplo a poetas que, embora não incluídos nesta Antologia, merecem ser considerados aqui, pela singularidade da sua posição, como é o caso de Acácio Barradas e de Cruzeiro Seixas.

A poesia de Tomás Vieira da Cruz assume um valor intermédio: a passagem de uma atitude ainda vinculada à "coisificação do homem" (uma poesia: ainda de preconceito como é evidente), que vê na mulher de cor a "estátua de bronze", para um plano em que as etnias começam a relacionar-se dentro do nexos dos problemas propostos pela vida económica. Assim começam a infiltrar-se nesta poesia elementos humanísticos, como os que transparecem no poema em que os bailundos passam em negras comitivas. O que substancialmente afasta esta poesia dos poetas que vieram posteriormente é o seu fatalismo ("não existe humanidade, / e o mundo foi sempre assim"); tal facto deve-se ao exame, superficial das coisas; o universo intelectual do poeta é afectivo e os métodos históricos subjacentes na sua poesia são de carácter burguês.

Mas Tomás Vieira da Cruz, dando-se conta das contradições existentes nas relações humanas, chega a entrever a necessidade de uma acção total que, no entanto, acaba por se lhe furta, na medida em que os bailundos "procuram inutilmente,/mais longe, sempre mais longe/a Terra da Promissão". Todavia é na sua poesia que os grupos sociais se autonomizam, e é reconhecida a validade independente das essências angolanas. Neste aspecto, Tomás Vieira da Cruz assentava num conhecimento da sociedade que, ainda não inteiramente objectivado, se reflecte na coerência dos seus temas e na instabilidade ideológica que os transforma em puros elementos de transição

Não é possível esquecer que os objectos materiais intervêm na sociedade humana; é com efeito através dos "bens" que servem de estímulo às necessidades humanas. E comandam, também, o teor das relações humanas impondo-lhes, como é óbvio, determinações. Ao entrarem no círculo das relações humanas, os objectos materiais ganham carácter, não complementar, mas primordial, de objectos sociais. O conjunto destes objectos determina, por isso, a actividade social e o futuro económico-social. Através de objectos se processam influências culturais, religiosas ou políticas. Se observamos os valores da importação de fardas e fatos usados, verificamos que se trata de um dos agentes mais importantes das modificações sistemáticas das estruturas sociais. Ou, pelo menos, tornam visíveis essas modificações, na medida em que tornam evidente o que era subjacente e revelam uma determinação do movimento social. À medida que o homem negro se apropria do sentido da luta e dos escalões onde ela se processa, procura revestir-se com os símbolos que lhe são impostos se bem que no seu carácter se entrevejam

várias contradições, que são o ágio pago pela necessidade de conduzir a luta dentro dos padrões impostos pela sociedade dominadora.

Este problema não pode ser encarado isoladamente, pois faz parte mais substancial da linguagem, devendo entender-se por este termo não apenas a linguagem, mas os elementos que formam o conjunto dos signos que revelam exteriormente o conteúdo humano. Aqui trata-se não só do dinheiro, mas também das ruas, dos bairros, das instalações sanitárias, pois que, através delas podemos ser identificados e classificados. Em tal caso, através do exame destes signos, o homem existe não por si, mas sim como elemento de um todo. Imaginemos, por exemplo, uma bicha para o maximbombo, na Mutamba. O homem que aguarda o transporte pode ser classificado pelo que veste, pelo que calça, pelo que lê ou não lê; e se estes elementos ainda deixarem subsistir alguma dúvida, a carreira do maximbombo acabará por colocar o homem no seu lugar próprio (veja-se o poema de Mário António, intitulado "Linha Quatro", que nos esclarece quanto à pequena-burguesia negra ou mestiça que ali toma lugar). A integração social, a aceitação - tantas vezes involuntária - dos padrões de comportamento assim tornados evidentes, e legíveis, revelam a existência de uma praxis colectiva.

Elucidemos ainda o que há de obscuro neste ponto, pois a identidade dos instrumentos sociais determina a identidade dos gestos profissionais, a sua previsibilidade, a sua standardização e, em larga medida, a sua ritualização. Neste caso o indivíduo é, antes de mais, identificado não pelas suas qualidades pessoais, mas sim pela personagem que representa, pelo facto de ocupar um lugar no mercado do trabalho. O signo aparece-nos antes do homem, como é fácil de verificar: o que vemos, antes de poder dizer se se trata de alguém chamado A ou B, e que veste um fato deste ou daquele tipo, comprado feito ou feito por medida; e a qualidade do tecido também conta para a colocação do indivíduo. Mas, em Angola, um facto sobreleva todos os demais elementos significantes: o facto da cor. Assim, um criado é não só um criado, mas um criado preto; representa não só todos os criados negros, mas marca também a diferença existente entre um criado negro e um criado branco (a poesia de Agostinho Neto esforça-se por tornar bem evidente este ponto).

A actividade humana a que fazemos referência, a praxis, introduz oposições no mundo, mas tal facto não se opera a partir do vácuo, as oposições introduzidas não são mais do que o reforço daquelas que já existem, claramente visíveis ou apenas esboçadas e, por assim dizer, subjacentes. Assim sendo, nada permanece fora do âmbito desta actividade, todo o conjunto do real é examinado na soma das suas oposições (as existentes entre o concreto e o abstracto, entre o determinismo causal e a liberdade). É, contudo, a solução dialéctica destas oposições que nos importa, pois o processo nacional não se furta a este progresso.

Não podemos deixar de reconhecer que a unidade nacional existe assentando nos factos, pois que, como nota Sartre "os homens fazem a sua história com base em condições reais

anteriores (no número das quais é necessário contar os caracteres adquiridos, as deformações impostas pelos modos de trabalho e de vida, a alienação, etc.) mas são *eles* que a fazem e não as condições anteriores". Para entrevermos a existência de um cunho nacional numa poesia, devemos examinar os condicionalismos sociais. Neste caso, teremos, antes de mais, que firmar no campo das relações existentes entre a individualidade pessoal e a individualidade nacional a nossa investigação, pois não podemos entender que a individualidade nacional possa ser - ou seja - uma criação meramente voluntária e individual. Verificamos então que as acções dispersas e que não tinham como objectivo unir-se na mesma base de afirmações, se transformam em elemento autonomizado que é produzido por toda a gente.

Vemos que o cabedal de ideias herdado por um homem não é um conjunto de valores passivos, que deva manter-se imutável, mas antes força à sua alteração, na medida em que o homem, ao tomar delas conhecimento, as adapta ao imediato concreto. O movimento das ideias tende sempre para o conhecimento do homem, pois que as modificações que intervêm no quadro das relações inter-humanas estão directamente relacionadas com uma nova maneira de o homem marcar a sua própria existência. No caso da obra literária, é evidente que não podemos negar a existência do autor, nem tal seria possível, pois o processo da criação literária, dentro de um grupo social, não pretende provar que qualquer autor poderia ter escrito a obra A ou B, mas pretende, sim, saber as razões que levaram um autor a escrever essas obras e a ser a projecção literária do seu grupo social.

Qualquer manifestação literária é obra do seu autor individual, como é óbvio, e exprime não só o seu pensamento, como também a sua maneira de sentir. Mas não podemos aceitar que essas entidades sejam independentes dos actos e dos comportamentos dos demais homens. Deve evitar-se aqui um equívoco que, sendo embora grosseiro, tem sido comumente praticado: uma obra literária só se transforma em expressão da consciência colectiva na medida em que os significados nela contidos não são apenas particularidades do seu autor, antes projectam um conjunto de elementos que são comuns a diferentes membros do grupo social. Esta imbricação não pode deixar de exigir ao autor que se arme com o máximo número de significados da consciência do grupo, pois só assim lhe poderá dar a expressão adequada. A coerência existente entre o poeta e o seu grupo será, por isso, o escopo a considerar, pois a visão do mundo, há-de ser a visão de um mundo angolano; embora, como não pode deixar de ser, tenhamos que considerar o desfazamento que se constata entre a intenção consciente do autor e a maneira como ele a transforma em produto literário.

As formas complexas da realidade, é o que todos os poetas reunidos nesta Antologia encaram sem surpresa; o que lhes importa é desfazer as aparências para atingir o núcleo significativo; nenhum acto pode ser justificado apenas pelos seus fins originais, pois que as

suas consequências são múltiplas e também divergentes. Ao reconhece-lo, verificamos que não é possível separar os fins que classificamos como sendo os originais (e do nosso ponto de vista os únicos válidos) daqueles que os outros descobrem em cada um dos nossos actos ou comportamentos. Todos eles estão destinados a objectivar-se no mundo dos outros e, à medida que vão avançando no espaço e no tempo, vemos serem-lhe acrescentados significados diversos daqueles que foram os seus iniciais. A contradição não está para além do acto, está implícita nele; o que está aquém é o significado que lhe damos, pois não contamos com a sua multivocidade. A exemplaridade formada pelos actos terá que ser necessariamente construída dentro de uma permanente autocrítica, que torne possível refazer as interpretações. (A ausência de autocrítica, aliada à falta de continuidade da obra, que permitiria estudar a maneira como a consciência do poeta se iria adaptando às expressões sociais, anulou afirmações poéticas que *pareciam* poder aceitar-se como validamente angolanas; será, entre outros, os casos de Leston Martins e de Antero Abreu).

O poeta sabe que, para os outros, não é apenas o homem das intenções - proclamadas ou não - mas ainda o homem dos actos, o que nos leva a dizer que se trata do homem de uma situação objectiva, que poderá vir a fazer aquilo que ainda não fez por não lhe ser possível fazê-lo (tal facto pode ver-se sobretudo nos poemas de Agostinho Neto, António Cardoso, Manuel Lima, Costa Andrade, António Jacinto).

É por isso que a crítica só tem valor na medida em que exprime a exigência própria do homem reivindicando a sua qualidade humana contra as forças e os interesses materiais que a negam - e, em particular, na medida em que a crítica exprime a *necessidade* -. Ficamos assim perante um humanismo, pois que esta poesia é, essencialmente uma denúncia da negação social permanente do homem angolano. Devemos compreender que a realidade é contraditória, pois inclui a sua própria crítica e a sua própria negação. O processo material angolano engendra, por isso, os elementos que presidem à crítica destes poemas e destes poetas, que exprimem exigências próprias do homem, não só no âmbito de uma universalidade radicada em situações concretas, mas sobretudo dentro de exigências peculiares do homem angolano. A "coisificação" do homem angolano denuncia a totalidade da alienação que, aliás, apresenta duas faces complementares: a do proletariado branco e a do proletariado negro. António Jacinto ao proceder à condenação de uma determinada forma de capitalismo mostra que uma condenação "moral" faz coincidir a necessidade histórica com a exigência humana.

Esclareçamos este ponto: Jacinto parte de uma verificação inicial: "os indivíduos são tais como manifestam a sua vida", e através dela procura atingir não as soluções que ainda não parecem possíveis mas aquelas que uma visão praticamente objectivada lhe mostra serem as únicas viáveis. Vejamos ainda: as soluções que António Jacinto entrevê,

embora "livremente elaboradas", são determinadas por um campo prático, que não pode ser iludido nem elidido. O que não aceita, todavia, e a impossibilidade de uma emancipação, pois que embora a sociedade possa servir-se de todo o aparelho jurídico, a sentença pronunciada pode ser transcendida. O campo prático exige uma movimentação precisa, embora contraditória nos seus movimentos, que nos conduzirá ao homem total, entendido aqui como o indivíduo livre na comunidade livre. Decerto que todo o trabalho está previsto e calculado, não apenas na sua técnica, nos instrumentos utilizados, nos bens produzidos, mas também na sua rentabilidade. Ou sobretudo para esta, pois que todos os elementos que compõem a sociedade mercantil angolana estão orientados neste sentido (a prova disso pode ser encontrada na população das povoações comerciais que desempenham, na nossa época, o papel que coube às feiras e aos presídios em outro período da história de Angola).

A convicção fundamental destes poetas é, pois, que o homem total, sendo embora inicialmente o sujeito-objecto vivendo dilacerado (o que o poema de António Jacinto, elucidativamente intitulado "Alienação" bem mostra), vivendo embora dissociado e preso à necessidade e à abstracção, nem por isso deixará de ser uma realidade. A razão fundamental da alienação, numa sociedade pluri-étnica, como aliás em qualquer sociedade, reside na ordem económica e social, pelo que importa que cada um dos elementos sociais se firme numa exigência *absoluta*: a da liberdade total. Só deste modo o poeta pode revestir-se da exemplaridade que deseja, não por mera exigência de um ideal transcendente, mas sim por saber necessária a criação de várias zonas de equilíbrio entre o biológico e o humano, o particular e o social, no âmbito de uma execução progressiva do pessoal no projecto social. A conexão e a unidade, sempre postas em evidência, existentes entre os elementos do conteúdo, provocam a necessidade de alcançar uma plena consciência da praxis. A exemplaridade do poeta, está, pois, primeiramente, na realização total, pois esta não só lhe assegura o acesso ao universal, como evidencia necessidade - e a possibilidade - de criar um mundo humano, com a efectiva participação de todos os homens.

A realização individual é mais do que isso, porquanto consiste, acima de tudo, na realização do indivíduo como cidadão. Decerto que o ente é forçado a lutar contra as múltiplas dispersões e contradições que é obrigado a enfrentar, mas uma verdade primordial fica de pé: sempre que Agostinho Neto ou Viriato da Cruz mostram não ser possível a existência do homem no mundo angolano que conhecem - e dissecam - a conclusão necessária é que esse mundo tem que ser modificado. Tal constatação força-nos a reconhecer, como complemento indispensável, que é esse mundo a razão (ou a soma de razões se quisermos), que determinam e tornam efectiva essa impossibilidade. Sendo a organização da comunidade humana a instância suprema desta poesia, compreendemos que proponha ela a rápida modificação desse mundo.

O que se fixa, pois, nos versos dos poetas angolanos, é a diferença essencial que existe nas relações sociais travadas entre as várias etnias postas em presença no mesmo espaço geográfico. Reconhece esta poesia, em primeiro lugar, que o homem negro se encontra numa posição peculiar, e que por isso a sua acção não possui um objectivo que possa ser classificado como um interesse particular. Com efeito, para além dos seus interesses gerais ou particulares, a sua situação peculiar obriga-o a defender a sua vida.

O quadro das profissões exercidas pelo homem angolano é elucidativo a este respeito. Tomemos, para exemplo, a cidade de Luanda: raro será o trabalhador que seja, ao mesmo tempo, proprietário da sua oficina, ou das ferramentas que utiliza. Divergindo neste aspecto dos meios rurais, o operário citadino define-se pelo desapossamento geral em que se encontra; por isso está absolutamente "coisificado" (um poema de João Abel, que descreve o duro labor das mulheres que, com os filhos às costas, trabalham na construção civil ou nas estradas, mostra o alcance desta coisificação).

Entramos, pois, no mundo do trabalho considerado como mercadoria. O que quer dizer que entramos no campo das forças que determinam o ente do proletário; neste campo o trabalho deve custar o mínimo e render o máximo. A necessidade humana do trabalhador surge exactamente como o inverso daquela que lhe é concedida pelo empresário. E a contradição existente entre o trabalhador e o mundo dos objectos deve ser examinada com cuidado: quanto mais o proletário trabalha, tanto mais poderoso é o mundo dos objectos que produz e com que é obrigado a defrontar-se. Consequentemente, a sua alienação torna-se mais significativa à medida que aumentam a extensão e a qualidade do seu trabalho. O crescente aumento da mão-de-obra contratada, em Angola, a partir de 1945 (o ano chave da valorização dos chamados "produtos coloniais"), é acompanhado pelo florescimento de empresas poderosas e pela concentração de capitais.

A quem pertence a actividade do contratado? Ao empresário, e nem outra resposta poderia haver, depois de verificarmos quais os resultados da acção do homem no mundo do trabalho. As coisas materiais aparecem à frente das coisas espirituais, e deste modo o homem acaba por perder a consciência da sua própria actividade criadora. É na produção que assenta a definição dos elementos constituintes da essência humana e, por isso, os poetas presentes se preocupam com ela (veja-se, por exemplo, na "Canção para Luanda", de Luandino Vieira, o grupo de versos que começa "Mano/não pode responder/ tem de vender/correr a cidade/ se quer comer!"). O que se define, no centro destas contradições, é o homem real e activo, que o poeta encara de diversos ângulos para dominar a sua natureza e poder definir o feixe das suas essências. O homem revela-se, então, uno e toda a sua força dialéctica tende a conduzi-lo à unidade superior que esta poesia encara como ponto onde, finalmente vencidas as indeterminações, se poderá falar nas ciências naturais subordinadas à ciência do homem, do mesmo

modo que esta ficará subordinada à ciência natural: "as duas formarão uma única ciência".

Aparentemente, e ao contrário do que sucede com o homem citadino, o homem rural pode *escolher* as suas culturas, e por isso a sua conduta não é apenas determinada pela exigência do ser material com que se identifica; ora a verdade é que as exigências materiais que provocam a obrigatória submissão do proprietário à terra, são condicionadas pelas medidas legais que obrigam o agricultor a cultivar algodão, ou rícino, ou milho, ou crueira. Assim sendo, só em parte se pode dizer que a defesa que fazem da sua vida se realiza mediatemente através da coisa possuída. E isto só porque aparentemente a terra é possuída por eles; na realidade, são eles possuídos através da terra e dos diplomas legais que, obrigando-os a cultivar este e não aquele produto, os alienam.

É neste plano que o homem rural angolano se identifica com o homem citadino. As suas vozes falam, sobretudo, da defesa da vida, pois que a proletarização do homem rural angolano se processa pela introdução de técnicas novas, pela obrigação complementar de praticar um determinado tipo de monocultura. Neste caso a propriedade da terra está sujeita a uma fórmula que corresponde à não-propriedade absoluta. A propriedade é teórica e o trabalho, não sendo embora directamente classificado como salariado, é-o na realidade, pois que não só o agricultor não é proprietário da produção, como não pode influir no curso das cotações. Se o mundo do trabalho da produção é negro, o produto da produção, tal como os mercados, devem ser encarados como o domínio do branco.

Tal problema tem que ser posto assim, pois que a não-propriedade só é uma alienação no mundo em que todas as coisas são propriedade de outrem. É certo que a posse, por si só, não é uma desalienação, pois que é antes uma alienação à coisa possuída. É da ligação destas duas afirmações que vemos que a propriedade se revela, na prática, uma não-propriedade.

A própria instabilidade existente nas relações entre a residência do trabalhador e o lugar do trabalho, gerando o aparecimento do contratado (António Jacinto, Alexandre Dáskalos, Agostinho Neto, Costa Andrade), mostram que o angolano não pode acreditar na existência de uma "natureza humana", pois tal conceito se pode revelar mistificador. Ao homem não basta *estar*, pois esta seria uma forma passiva de *ser*; ser plenamente, só pode realizar-se através da forma activa do *ser*: o *existir*. Neste caso o homem, não se limitando a estar, é obrigado a escolher o módulo de acção que será o seu, pois se trata de transformar os dados de uma sociedade, tendo em vista um objectivo determinado. Do ponto de vista da sociedade alienada, onde o homem se submete às coisas artificialmente promovidas à classificação de essencial, a revolta do proletário é ilegítima, pois não tem a justificá-la um interesse superior (como já vimos). Recusando-se a servir como utensílio dos utensílios, o homem negro descobre a existência de um

pensamento dialéctico que não pode ser nunca a mera "libertação da natureza humana". O que importa é a recuperação da praxis, que é arrancada à inércia que lhe é injectada pela história, quando esta deixa de ser entendida como um elemento dinâmico do conhecimento.

O contraponto à situação dos contratados, descritos pelos poetas angolanos citados (e o poema de António Jacinto "Monangamba" é o exame das essências do contratado e, também, a soma das alienações parciais que acabam por lhe devolver a consciência da sua miséria, a consciência das suas necessidades. O poema de António Jacinto pretende, naturalmente, ultrapassar o plano do descritivo, embora aprofundado, e apresenta-se como um trabalho de encorajamento, de educação, que o incita a desafiar as leis que o reduzem a uma servidão. Trabalho duro este, mas necessário, pois estão em causa as relações consuetudinárias e o respeito às leis e regulamentos da sociedade, que durante muito tempo foram inculcados e que não podem ser rejeitados instantaneamente) é-nos dado por Arnaldo Santos. Aqui o poeta fala-nos dos contratados que regressam ao arimbo natal depois de terem cumprido o período de trabalho que os manteve afastados das relações humanas normais do seu grupo social. Os vagidos novos que nascem na sanzala, e que assinalam e confirmam o seu regresso, significam não a negação da alienação, mas antes a confirmam: mostram simplesmente que *o mundo deixou de pertencer aos outros* e que o regresso ao meio "natural" o devolve a um significado humano. O elemento fecundador desaparece quando o homem negro está submetido por uma irremediável (se bem que vivida a prazo) solidão. A sua acção simples e eficaz, deriva das calhas naturais para a necessidade de produzir um máximo de lucro para o empresário. Neste caso a própria vida sexual é silenciada para garantir que ao mínimo de custo da mão-de-obra, venha a corresponder o máximo lucro. Que podemos verificar, então, no poema de Arnaldo Santos?, que a natalidade é também atingida pelo sistema de trabalho praticado, pois que aquilo que um indivíduo deseja (o trabalhador) é impedido pelo outro (o empresário). Deste modo verificamos que, enquanto a sociedade do trabalhador pretende garantir a solidez do seu grupo social com uma natalidade elevada, é contrariado pelo que mais imediatamente interessa ao empresário: mão-de-obra em abundância e tão barata quanto possível (o que, como já vimos, é a pretensão de *qualquer* empresário). A oposição existente entre os dois objectivos é denunciada elipticamente pelo poema de Arnaldo Santos. Mas, indo mais adiante, encontramos aqui a confirmação, embora em linguagem mais velada, das constatações de António Jacinto ou de Agostinho Neto: as explicações, sendo rigorosas, encontram-se no plano em que elucidam a contradição que envolve inexoravelmente a sociedade em que estão inseridos: tal contradição fica mais evidente quando se consideram os fins opostos dos indivíduos e os resultados por ele produzidos. O que nos importa, portanto, é

surpreender os indivíduos levados pelas consequências dos seus próprios actos e, mais ainda, obrigá-los a reconhecer as suas reais consequências. Neste caso o poema de Arnaldo Santos é tão impiedoso como qualquer um dos poemas de Viriato da Cruz. Não esqueçamos, ainda, que nem sequer podemos dizer que este homem que trabalha esteja livre para satisfazer as suas necessidades animais: "comer, beber e procriar" (não significa isto que não sejam estas funções autenticamente humanas, mas quando se transformam em objectivo único, desligadas dos outros domínios da actividade, animalizam-se), pois esta última é negada pelo condicionalismo do trabalho (o mesmo sucede com as operárias das fábricas de fiação japonesas que são concentradas em casernas, onde só podem satisfazer as duas primeiras necessidades. A terceira, tal como a acção dos sindicatos, também evitada por essa concentração, é considerada um "elemento perturbador" da produção).

Verifica-se assim que não pode ser natural, para ele, querer impor a necessidade biológica, quando a sociedade dos empresários mostra que a mulher é um elemento cuja produtividade está longe de observar os postulados da estratégia e disciplina da classe dominante. Em tal caso, as suas pretensões à satisfação do amor físico são classificadas como socialmente *ilegítimas*, e só recuperam a sua vera existência quando o contratado, cumprido o seu período de trabalho, regressa à sanzala, onde virão a despertar os vagidos novos, sinal de que o homem reconquistou o acesso à sua própria natureza, ou seja, a um mundo no qual recupera as possibilidades de se identificar com as suas necessidades - aceitando-se embora que o regresso é *consentido*, não há dúvida de que a *obrigação* em que é colocado o empresário de reconhecer a existência do ser do homem, denuncia o aparecimento de uma possibilidade de aparecer o homem do fazer total.

O problema principal posto pela poesia de Costa Andrade é, porém, o de um regresso que cedo se esvazia do seu objectivo: a deslocação permanente das estruturas tribais deixa o trabalhador que regressa perante um vácuo obsidiante. O homem é aqui negado totalmente e, por isso, o instinto de sobrevivência mostra-lhe que deve conquistar até a sua própria miséria, pois anulam-lhe o direito de a partilhar com o seu grupo. Não nos admira, por isso, que muitos dos homens com que se encontra no seu trajecto, estejam sujos (e a sujidade é já uma forma de corrupção não só do homem, mas de todo o conjunto social, pois corrói os próprios fundamentos das relações estáveis entre o homem e o seu próprio corpo), nem que haja na acção destes homens uma incúria total. O homem, depois de lhe serem negadas as suas essências humanas, animaliza-se, desiste de lutar com a natureza. E o emigrado que regressa das ilhas, tema caro a Costa Andrade, revela-nos uma outra face complementar do processo do "monangamba".

O problema tem, ainda, uma outra face, que está apenas sugerida

na poesia de Arnaldo Santos: o mundo rural transforma-se num mundo de mulheres. É um poema de Henrique Guerra que nos descreve não só os elementos que as identificam como sexo, mas sobretudo como corpos alienados, como elementos do puro trabalho, transformados em "mãos mirradas apanhando as sementes". Eis que o corpo desaparece para se transformar no utensílio que recolhe as sementes de algodão e que, do mesmo passo, nos revela o processo mecânico e racional que separa do corpo a sua força de trabalho e obriga o homem a vendê-lo como uma mercadoria que lhe pertence. Neste caso todo o esforço humano se transforma numa quantidade que pode ser medida (que é, realmente, medida, pois o salário é pago em função da extensão da tarefa executada) e, portanto, reduzida a um número que, representando uma quantidade abstracta, transforma os corpos de mulheres, reduzidos apenas às mãos necessárias à recolha das sementes, em utensílios mecanizados e racionalizados.

Pode parecer deslocado o exame dos elementos que forçam o poeta (ou os poetas) a recorrer ao mundo da infância como material de construção poética. Tal facto não pode, porém, ser ignorado, e não pode deixar de ser explicado. O objectivo desta poesia - já o vimos - é o esclarecimento das mistificações que impendem sobre o humano, e tal esclarecimento é dirigido aos produtores, aos trabalhadores, aos homens da praxis cujos actos fazem o mundo. O objectivo último deste esclarecimento é a construção de um "naturalismo acabado", que será o fim verdadeiro da querela entre a existência e a essência, entre a objectividade e a afirmação do eu, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie. Este homem é necessariamente um homem adulto mas antes de o ser foi a criança que projectou e efectivou uma escolha (um poema de Agostinho Neto "Mussunda Amigo", é o mais esclarecedor deste sentido; outros de Mário António revelam o choque existente entre o mundo considerado como liberdade e a ordem teocrática imposta pelo mundo dos *adultos brancos*) a partir de elementos que lhe foram fornecidos, pois que foi obrigado submeter-se a leis, normas e ordens dotadas de um cunho absoluto e que vinham de fora. Consideremos que a criança não vive apenas dentro da sua família, pois esta não é um círculo fechado, que possa resistir às forças centrífugas e centrípetas originadas pelos grupos sociais com os quais está em contacto, seja através da própria família (formada por um conjunto de produtores e consumidores), seja através da sua própria actividade. A paisagem colectiva que o circunda revela-lhe, acima de tudo, a generalidade da sua classe e a maneira como ela estrutura a sua alienação.

Mas este mundo da infância tem uma vastidão natural, de pura natureza que o menino pode dominar: tanto a fauna como a flora lhe pertencem; inclui-as no seu mundo e pode, a seu bel prazer, incluir-se nelas. O sopro do cazumbi que perpassa e aterroriza o menino negro (veja-se o poema de Viriato Cruz, "Serão": "mas quando lá fora/o vento irado nas frestas chora e ramos

xuaxalham de altas mulembas/e portas bambas batem em massembas/ os meninos se apertam de olhos abertos:/ -Eué/ É cazumbi..."), é um produto de forças misteriosas da natureza que, contudo, esse sopro torna inteligíveis. A liberdade de reduzir o mundo à sua condição e, por consequência, a possibilidade máxima oferecida pelos tempos de "antigamente" (veja-se "O Grande Desafio" de Antônio Jacinto); a esta liberdade soma-se a ignorância da cor, ou até a sua *inexistência*. Será, porém, esta contínua evocação da infância, esta deliberada tentativa de recuperar o paraíso perdido uma forma irracional de reagir perante a totalidade da praxis? Problema que não poderá ser solucionado simplisticamente, pois nos revela dois aspectos antitéticos:

De um lado essa evocação de um mundo de adultos que venha a repetir o mundo infantil desalienado procura na corrente do devir o período verdadeiramente humano em que o homem, depois de ter dominado o destino, encontrará solução para os problemas especificamente humanos que o preocupam e que o poema citado enuncia: amor, trabalho, dignidade, felicidade, conhecimento, instrução. Em alguns momentos poder-nos-emos deixar arrastar por uma insinuação dúbia, o poema revela quebras de construção, através delas parece insinuar-se o sentimento de ter o poeta percorrido mal o caminho (entendamo-nos: não só o poeta, mas este conjunto de homens que a praxis arrastou para caminhos divergentes, quando não opostos). Não nos iludamos: o que existe por parte do poeta, é um sentido de auto-crítica que mostra que os homens não movimentaram todas as suas forças para que os pensamentos incompletos, os pensamentos truncados, fossem suprimidos na medida em que fosse construída uma igualdade social concreta. Mas não só isso: o poeta não procura furtar-se ao reconhecimento de que também ele avança aos tropeções e que, por isso, não pode elaborar o seu pensamento da melhor forma, e tanto ele como a sua acção roçaram muitas vezes pela superficialidade. Algumas vezes caíram mesmo na superficialidade: mas a autocrítica garante os seus movimentos progressivos: aceitando a identificação com os companheiros, nega a hipótese de uma traição (existente ou a existir), pode afirmar-se como transcendendo os seus actos, pode apresentar-se como o ente que a transcendeu.

O poeta serve-se dos pequenos actos significativos, imediatamente identificáveis; não encontramos nele nada de heróico ou de gracioso, são coisas simples, como esse desafio de futebol no areal vermelho, que no entanto preludia já a luta contra a infelicidade que os elementos do grupo irão travar. Em nenhum deles encontramos vestígios de qualquer atitude original de inferioridade ou de alienação e é isso que Jacinto pretende recuperar no mundo da praxis; escolhendo deliberadamente a negação da alienação, o poeta nega automaticamente qualquer forma de desigualdade humana; o outro aspecto do problema não é inteiramente o contrário do que se afirmou, mas muitas vezes assim aparece (e por isso dissemos que se tratava de posições antitéticas, embora haja aqui um exagero): o poeta deixa-se

arrastar pela possibilidade, remota embora, de ultrapassar a parede que o impede de penetrar no imo social dos que fazem a lei e criam os instrumentos capazes de a fazerem cumprir. Neste caso o refúgio na idade de ouro, procura furtar o homem da praxis à necessidade de estabelecer uma crítica do processo social, do mesmo passo que se recusa a autocrítica (Mário António e Tomás Jorge são exemplo disso em relação a Luanda; no que se refere a Benguela, as suas formas culturais mestiças encontram em Ernesto Lara (Filho) e em Aires de Almeida Santos os seus melhores expoentes. Dois poemas deste último autor, "A mulemba secou" e "Quem tem o Canhé?" mostram a força deste mito do paraíso perdido que serve de base a formas poéticas inteiramente projectadas no passado). Ao aceitar em bloco o espírito objectivo da sociedade dominadora, o poeta reconhece o peso dos instrumentos legais. O seu projecto de devir estrutura-se em função de uma herança sociocultural que visa as satisfações vitais (que podem estar tingidas de misticismo e que, mais tarde, poderão vir a revelar-se na sua estrutura mística) e que estão fortemente imbuídas de afectividade. Desprezando, ou ocultando, os valores cognitivos, o poeta deixa fermentar os valores afectivos, distorcendo deste modo o sentido do real. O seu desejo de segurança metafísica apega-se neste caso a um tempo ido: as coisas, as pessoas e os actos carregam-se então de um valor afectivo inteiramente irracional e que desvia o poeta do reconhecimento de uma situação de dependência e de submissão. Ou, então, tal situação, embora reconhecida, é aceite como um obstáculo intransponível, na medida em que o poeta se não reconhece como fazendo parte do mundo. Este reconhecimento prova-lhe que não poderá alterar o mundo que por isso deixará de ser entrevisto como a obra humana que realmente é (como ressalta nos poemas de António Jacinto, António Cardoso, Luardino Vieira e no epigramático "Sô Santo" de Viriato da Cruz). Esquivando-se ao reconhecimento de que a realidade humana produz a ordem social e o mundo, o poeta nega-se a abandonar o labirinto da infância. Recusa-se, portanto, ao acto judicativo que o forçaria a reconhecer que o pensamento filosófico e a acção não se contentam com uma posição permanentemente formal, esforça-se antes por atender a exigência humana da unidade e da realidade (a referência feita por Agostinho Neto às *vozes dolorosas de Africa*, mostra que esse escopo preside a toda a sua poesia).

Vejamos um aspecto que margina de perto o que viemos de dizer. Em alguns poemas de Agostinho Neto (em escala menos evidente também em Manuel Lima, em Alexandre Dáskalos, em Alda Lara), encontramos uma denúncia - contida ou evidente - do seu teor de exilados, que os obriga a estabelecer comparações entre a terra natal e a terra do exílio. Para utilizar uma expressão assaz elucidativa de Jean Genet, verificamos terem eles perdido a *doce confusão natal*. Os objectos, os pontos de referência da essência (que o homem separou entretimes da pura existência natural), têm que ser não apenas identificados mas sobretudo conhecidos. Antes de classificar um objecto, é necessário identificá-lo não como sempre existiu no meio natal (dotado, portanto,

de uma função especificamente angolana), mas sim em referência a um meio diverso, cuja ecologia é completamente diferente daquela onde o poeta nasceu e estabeleceu a corrente do devir.

Esta constatação não funciona em relação aos poetas que nunca saíram de Angola: António Jacinto ou Mário António não a sentem nem sequer a abordam; a sua doce confusão sofre, no entanto, choques provocados pelas bruscas mutações operadas na cidade natal. É Sartre que nos conta a sua experiência com um passeio dado em Brooklyn, num país e num local onde ninguém passeia. O que o surpreendia, a ele que passeava, era o facto de se movimentar incessantemente *para não ir a parte alguma*, estando colocado perante uma inúmera recusa. Decerto que é esta inúmera recusa que justifica o poema de Alda Lara, "Regresso", em que nos fala das louçanias de que a terra natal se há-de revestir quando regressar (embora, no seu saudosismo haja a deliberada tentativa de recuperar um universo infantil, um paraíso perdido onde a cidade - Benguela - e os seus grupos sociais tivessem permanecido numa petrificação edulcorosa; neste caso a recusa dos objectos do exílio, a voluntária inflação dos valores da terra natal é uma manifestação que pretende ignorar o movimento dialéctico das sociedades africanas; ao contrário de Agostinho Neto, Alda Lara recusa-se a aceitar a força inelutável da negação da negação), mas não é esse o sentido da poesia de Agostinho Neto.

Bem pelo contrário: se a infância é evocada, é em nome de uma progressão contínua em direcção ao homem total; o homem deixa de viver como um projecto individual, para se encarar como um elemento constituinte do projecto colectivo ("nós somos/Mussunda amigo/nós somos"). Mais ainda: na classificação permanente dos objectos está implícita uma comparação e verifica então que se o poeta é o sujeito e o objecto do devir, é ele também o ente vivo que se opõe ao objecto e o ultrapassa. Se a dispersão a que está sujeito força o poeta a fragmentar-se em actividades parciais, não pode ser, contudo, obliterada a alienação sistemática do homem negro, que tem como objectivo trancar-lhe a qualidade, a que se fez referência, de homem total.

O problema principal posto pela "moral da história" é, pois, o cordão formado pelas instâncias sociais, jurídicas e financeiras, que tem como objectivo fundamental provar que o homem negro não pode satisfazer as suas necessidades.

A rigidez das relações sociais torna-se maior, os aparelhos legais de repressão tornam-se mais eficientes, como se pode verificar na terminologia das regiões segregacionistas norte-americanas; a expressão *old-time darky* (negro dos bons velhos tempos), designa o negro que se comporta de maneira servil, como os antigos escravos. O conjunto de medidas segregacionistas, definido por medidas legislativas brancas, apoiado num direito consuetudinário também estruturado pela população branca, tem como objectivo solicitar instantaneamente o negro a manter-se no *lugar que lhe cabe*, para não pôr em perigo a *sua* segurança. O conjunto de medidas legais que

defendem o apartheid sul-africano destina-se a esmagar a significação objectiva da liberdade possível do homem negro. O reconhecimento, contudo, da impossibilidade de negar a viabilidade de o homem negro transcender essa situação pela revolta, força as autoridades sul-africanas a amontoar diplomas sobre diplomas, procurando responder com negativas sistemáticas a todas as tentativas políticas e revolucionárias feitas pela população negra para conquistar o domínio das suas essências.

O protesto é, por isso, racial e económico. Manuel Lima vive muito de perto estes problemas e procura transpô-los para o âmbito da poesia angolana, na medida em que propugna a necessidade de um fundamento universal para a revolta do homem negro. Ao identificar-se com o apartheid sul-africano e as medidas segregacionistas norte-americanas, Manuel Lima tem em vista o desenho da figura alienada do homem negro.

Assim sendo constatamos que a recusa da alienação depende, por isso, de uma realização particular da condição do poeta, pois que quase todos os poetas aqui incluídos procuram, através do projecto individual, atingir o cerne do projecto colectivo. Deste modo o poeta procura definir o *Outro* não em relação ao seu comportamento pessoal, mas antes define o *Outro* perante o grupo étnico de que faz parte. Dir-se-á que tal tarefa é simplificada pela circunstância de ser negro o poeta, quando, na verdade, ela é complicada por essa mesma cor da pele. Se, para outrem, a cor da pele, a forma do nariz, o cabelo lanoso, dão um significado particular à presença física do poeta de cor - negro ou mestiço - a sua cultura (devemos verificar que, ao contrario do que sucede com as formas poéticas tradicionais ou das que surgem no perímetro citadino, a poesia culta que se expressa em português, é obra de "letrados"; quase todos os poetas de cor têm o curso dos liceus como habilitações escolares mínimas, sendo alguns deles licenciados), com a entrada no liceu e a frequência de um curso superior, tornavam possível que, para o grupo étnico do poeta, passasse ele também a fazer parte da constituição do *Outro*. É esta uma perigosa dualidade e o poeta só pode vencê-la quando não aceita a possibilidade de estar votado a manter-se, irremediavelmente um estrangeiro para a sociedade dos homens da sua etnia.

A objectivação do corpo, a descoberta do dualismo finitude-infinitude da cor, forçam o poeta, ao fazer-se corpo, a sobrepujar os dados da própria facticidade. O poeta pode, assim, *viver* o seu corpo, não apenas como tal, mas sim como um *corpo negro*. Eis que assumindo a responsabilidade e o significado da cor da pele, o poeta assume, como acção própria, um reconhecimento que lhe poderia advir de outrem; evitando o perigo de um determinismo natural, força-se à consciente objectivação, do conjunto formado pelos dados do corpo. Não aparece aqui qualquer possibilidade de o poeta falhar na manifestação como ente, pois todas as manifestações de repulsa, de escândalo, de ridículo de nojo, são vencidas pela consciência de que só o mundo do *Outro* pode senti-lo dessa forma; é, até, necessário que só o possa sentir assim, pois

quanto maiores forem as manifestações de repulsa ou de ódio, tanto mais alertadamente se deve proceder à objectivação do corpo. O poeta recusa-se a admitir que a sociedade o possa despojar da sua realidade própria o que, também, torna impossível a outrém transformá-lo em objecto. A sua estrutura física, sendo insólita, não pode incluir-se, ou ser incluída, no mundo das puras coisas, pois está desde início transcendida pela aceitação da posição peculiar de negro a que procede o poeta (veja-se, a este respeito, a obra de Agostinho Neto). Não podemos deixar de interligar os dados fornecidos pelo apartheid e aqueles que resultam do exame da posição do homem negro perante o facto da sua própria cor, pois eles nos abrem caminho para a única forma possível de transcender a posição de vítima de ideologias ultrapassadas que assim lhe é designada.

Mas qual a posição do poeta branco perante este mesmo problema? Não o podemos afastar do corpo destas considerações pois se um homem negro pode ser considerado inferior, o poeta branco quer assumir também a sua quota-parte nessa inferioridade. Se a inferioridade do negro pode ser pré-natal, pois a sua cor está determinada desde sempre, o poeta branco há-de querer revestir-se das qualidades de que se reveste o homem negro. O poeta branco não pode libertar-se senão como homem negro, ou seja, a sua liberdade só existe como negro. Se o poeta aceita viver em luta contra o desprezo que lhe é imposto pelas condenações sociais, não está protegido na sua inferioridade - como pode suceder com o poeta negro - mas encontra-se em luta com a conduta da sua própria consciência que pode levá-lo a desprezar o cuidado que os movimentos opressivos têm em mostrar que não se dirigem contra o homem, mas apenas contra os erros que poderiam arrastá-lo para a perdição.

Um poema de António Jacinto suprime simplesmente a inferioridade - e pretende, embora inutilmente - suprimir o opressor: "mas o meu poema não é fatalista/ o meu poema é um poema que já quer/e já sabe/o meu poema sou eu-branco montado em mim-preto/a cavalgar pela vida" (um poema de Costa Andrade fala-nos mais explicitamente do "drama do branco nascido em África", que luta, por não perder os contactos com as essências que lhe servem de estrutura e que estão ameaçadas pelos processos existentes das relações inter-etnias). Compreendemos decididamente o que nos quer dizer o poeta: obrigado a aceitar a inferioridade do grupo étnico designado como inferior, o poeta deixa de se encarar como a vítima, o seu poema deixa por isso de ser fatalista, pois à vítima substitui-se o vingador que assenta os seus movimentos reivindicativos numa lei que lhe não foi imposta, mas que criou. O poema transforma-se, por isso mesmo, de elemento passivo em elemento activo: a acção descobre que, anteriormente, o poeta era cúmplice da sua submissão e que é necessário realizar a liberdade. O poema pode transformar-se muitas vezes em queixa lastimosa que, no entanto, distanciado como está da acção, se manifesta como uma das peças que serve de apoio ao aparelho do masoquismo social que não permite nada. Ao "querer", o poema não deseja uma passagem simples do estado de opressão para a situação contrária, de

liberdade, quer cavalgar pela vida e conquistar, por essa acção que implica uma osmose de duas cores aparentemente opostas, assumir a sua própria revolta. O poeta deixa de ser a nulidade negada pelo mundo, deixa de ter a negação como única resposta e anula do mesmo golpe, o real imaginário, para se concentrar no real concreto. Os homens não podem sofrer nenhuma desigualdade senão ao preço da sua mutilação, diz-nos o poeta: viver implica uma objectivação dos factos e cada descoberta é o fruto de uma actividade datada. A alienação está prestes a findar: concedendo-se a realidade concreta das duas cores, o poeta anula o seu antagonismo e procura fazer o homem regressar aos seus próprios fundamentos. Unindo as duas pigmentações, António Jacinto tem em vista a unidade de todos os elementos do humano. E, por isso, a sua poesia vive, num plano diferente, mas no mesmo sentido, a querela de que se faz eco a poesia de Agostinho Neto.

Façamos ainda uma última observação quanto à estilística destes autores. Na grande maioria estes poetas nunca escreveram um soneto, ou, sequer, um poema de metro ou rima regulares. O poema não pode viver pelo seu rigor estilístico, mas antes pela equação de verdades universais e imediatamente concretas.

O poeta submete o poema ao ritmo, dando assim à música o importante papel que lhe cabe nas sociedades negras. Neste caso a palavra do poema, sendo embora inicialmente portuguesa, africaniza-se, angolana-se, graças ao ritmo. Do mesmo passo o aparecimento de empolamentos formados por expressões linguísticas autóctones, o aproveitamento de um ritmo coloquial que se faz eco directo dos traumatismos fonéticos, sintácticos e semânticos sofridos pelo português em contacto com as línguas tradicionais (lembro o "Poema da alienação" de António Jacinto e "Canção para Luanda" de Luandino Vieira). O ritmo integra o poema dentro dos quadros tradicionais das culturas angolanas e imprime-lhe, do mesmo passo, o carácter funcional que o poeta tem em mira.

É certo que Viriato da Cruz ou Mário António utilizam estruturas poéticas tradicionais. Mas o facto é mais evidente em Mário António que procura injectar, no molde tradicional, os elementos poéticos de uma angolidade que, ao longo da sua obra, se tem vindo a tornar mais tensa, embora menos imediatamente perceptível. No caso de Viriato da Cruz é evidente que o seu vocabulário, o seu jogo temático, procuram as normas angolanas presentes na substância linguística com que está em contacto, para desviar o poema angolano construído em língua portuguesa, do seu percurso inicial. É evidente, todavia, que escrevia ele o que pensava ou sentia e que não admitia ser coibido pelo mais leve respeito pela defesa dos valores específicos da língua portuguesa. O que lhe importa, decerto, é que o seu vocabulário defina uma alma angolana, que a poesia anterior só viciadamente realizara. Escrever é, neste caso, fabricar uma verdade não só para uso próprio, mas sobretudo para assentar o projecto social. Viriato da Cruz não deixava ficar para além do poema uma unidade estrangeira, procurava, antes, incluí-la no poema. Veja-se, por exemplo, que "Sô Santo", com a sua força satírica, se apoia fortemente no quimbundo e que, sendo um poema tipicamente

luandense, os problemas suscitados têm uma existência mais lata, angolana, que é, aliás, a intenção do autor. Mas o ritmo deste poema é já angolano, a língua portuguesa, dúctil, casa-se com o quimbundo e, por isso, Viriato da Cruz pôde transformar-se no poeta mais popular de Angola.

Mas tal problema do ritmo é também sentido por António Jacinto, que utiliza todos os recursos da onomatopeia, da síncope, da aliteração, para africanizar o poema. O que consegue com resultados excepcionais no "Comboio Malandro", onde a descoberta de pequenos problemas específicos do homem rural que vive na margem do combóio, faz descobrir do mesmo passo o ritmo africano mais conveniente para o dizer. Mais uma vez a língua portuguesa se angolaniza, dobrada pelo ritmo, e o poema furta-se à órbita das regras tradicionais. Eis, de resto, o que pretendem os poetas: que a sua linguagem descubra novas formas de dizer com palavras que, não sendo novas, se transformam, graças a uma nova fonética, a uma nova sintaxe e a uma nova semântica, palavras re-inventadas. Re-invenção que o ritmo angolano concretiza do modo mais eficiente.

Alfredo Margarido

(Lisboa, 1962)