

# Índice

<b>Introdução</b>	3
1. Breve histórico do processo colonial	8
1.1. Noções de cultura guineense	12
1.2. Um olhar sobre a família extensa	16
1.3. A problemática do matrimónio: matrimónio e traição	20
2. Fausto Duarte - trajectória biográfica	24
2.1. Considerações de Benjamin Pinto Bull a respeito de Fausto Duarte	28
3. Auá, novela negra: notícia literária	32
3.1. Temáticas dominantes	53
3.1.1. Imagens e estereótipos	53
3.1.2. Feminilidade e sedução	55
3.1.3. Crenças e religiosidade	60
3.1.4. Espaços, protocolos e aparato matrimonial	63
3.1.5. Marabutismo e fidelidade matrimonial	68
3.1.6. Mundo antigo vs. Mundo novo	78
3.2. Representação identitária	84
4. O discurso colonial	100
4.1. As imagens contraditórias do colonizador	105
4.2. Encontro e desencontro de culturas	108
<b>Conclusão</b>	115
<b>Bibliografias</b>	120
1. <b>Bibliografia Activa</b>	120
1.1. <i>Corpus</i>	120

<b>2. Bibliografia Complementar</b>	120
<b>3. Bibliografia Passiva</b>	120
3.1. Historiografia, Etnografia, Antropologia, Sociologia	120
3.2. Teoria Literária, Ensaio, Crítica, Linguística	126
3.3. Dicionários e Enciclopédias	130
3.4. Publicações Periódicas	130
3.5. Documentos Electrónicos	131
<b>Outros documentos</b>	131
<b>Anexos</b>	132
Anexo 1	132
Anexo 2	140

## Introdução

A literatura da Guiné-Bissau foi por algum tempo excluída quando se tratava das literaturas africanas de língua portuguesa. Aponta-se como uma das causas a precariedade de textos escritos por gente da terra. No período colonial aquilo que se verifica no âmbito literário limitou-se praticamente à literatura etnográfica e à prosa de ficção colonial, produzidas quase que exclusivamente por não guineenses, em especial por caboverdianos.

Fausto Duarte, escritor caboverdiano que viveu muitos anos na Guiné, considerado um dos mais importantes representantes da literatura de língua portuguesa de temática guineense, faz parte desse grupo de autores. Na sua obra destaca-se o volume de contos *Foram estes os vencidos*<sup>1</sup> e os romances *A revolta*<sup>2</sup>, *O negro sem alma*<sup>3</sup> e *Auá, Novela Negra*<sup>4</sup>, objecto do nosso estudo. Entretanto, embora figure como um dos principais nomes no quadro desta literatura a sua obra é actualmente pouco estudada e difundida. O facto é que exceptuando alguns académicos, ainda são poucos os que já ouviram falar no autor e nos seus escritos.

A pesquisa em que se baseia o nosso trabalho teve por objectivo estudar as representações literárias em *Auá, novela negra*, obra ganhadora do primeiro prémio de Literatura Colonial, em 1934. Para o efeito, utilizaremos como *corpus* a 3ª edição do livro, editado em 1945, último publicado em vida do autor, ainda que possamos excepcionalmente fazer referências as duas primeiras edições.

Procuraremos compreender os aspectos gerais dos alicerces da cultura

---

<sup>1</sup> Fausto Duarte, *Foram estes os vencidos*, Lisboa, Inquérito, 1945.

<sup>2</sup> *Id.*, *A revolta*, Porto, Livraria latina Editora, 1945.

<sup>3</sup> *Id.*, *O negro sem alma* e *Auá*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1935.

<sup>4</sup> *Id.*, *Auá, novela negra*, 3ª edição, Lisboa, Marítimo Colonial, 1945.

guineense, que assumem uma complexidade, em vista das diferenças substanciais existentes entre os diversos povos. No decorrer do trabalho perceberemos algumas das especificidades dessa cultura. Da mesma maneira, tornou-se essencial um excuro pela história e pela sociologia. Mas, apenas o estritamente necessário para o bom entendimento da obra de Fausto Duarte, estritamente necessário ao olhar de formação literária e não de historiador. Em geral, no que tange às referências a respeito desses aspectos, tentaremos enfatizar os textos de historiadores de formação tradicional, e não as modernas teorias históricas de pesquisadores dedicados a África.

Como é prática em trabalhos científicos desta natureza, a elaboração da presente dissertação iniciou-se por um período dedicado à leitura de uma ampla bibliografia seleccionada sobre a literatura africana de língua portuguesa e de temática guineense em particular. Para dar cumprimento ao objectivo da investigação, foi privilegiada a colecta de documentos e fontes de referência, principalmente de fontes primárias, sobretudo do século XX, o que veio a revelar-se determinante para o conhecimento da história da colonização da Guiné<sup>5</sup> (doravante será assim designada) e de sua componente sociocultural.

Tendo em conta o âmbito do nosso trabalho, a Guiné que vamos estudar é a que inicialmente correspondia ao espaço luso-africano da África Atlântica entre o rio Senegal e a Serra Leoa. Este território, anteriormente a Guiné de Cabo Verde, desde seu povoamento no século XV estabeleceu com esse espaço estreitas relações, mesmo depois de separarem-se administrativamente no último quartel do século XIX.

O nosso estudo está organizado em quatro capítulos, estruturados conforme se

---

<sup>5</sup> O termo Guiné em sentido lato, refere-se a uma área geográfica bastante extensa da costa ocidental de África, os portugueses do primeiro século dos descobrimentos designavam genericamente *a terra dos Negros*, em oposição àquela que lhe ficava ao norte: *a terra dos Mouros*. Existem várias hipóteses para a origem do termo Guiné. Cf. Manuel Belchior, *Sobre a origem do termo Guiné*, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XVII, nº 65, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1962, pp. 41-56.

descreve a seguir: no primeiro capítulo, apresentaremos um panorama da Guiné, onde faremos uma rápida, porém imprescindível, digressão sobre esta matéria. Para o efeito traçaremos um breve panorama a respeito dos aspectos territoriais, étnicos, e religiosos (delimitando duas áreas bem definidas: a animista e a de cultura islamizada). Seguir-se-á um esboço histórico, de forma que se venha a ter uma percepção, ainda que diminuta, a respeito da presença do colonizador naquelas terras.

No mesmo capítulo abordaremos as noções da cultura guineense e o sistema de valores e tradições como parte integrante da estrutura de algumas etnias que ali convivem. Daremos realce a etnia Fula por se tratar do grupo representado na obra que será estudada. Em seguida falaremos a respeito da família extensiva, complexa, clânica e da sua representatividade no contexto africano, que difere do contexto da família estreita, do tipo conjugal. Trataremos também da problemática do matrimónio, um importante regulamento em meio tradicional, onde iremos verificar como o domínio dos interesses clânicos-comunitários prevalece sobre os elementos conjugais.<sup>6</sup> Observaremos ainda as praxes que regem o casamento e as consequentes implicações de uma traição nesse contexto, bases essenciais para entender sua representação no romance estudado.

No segundo capítulo iremos estudar o autor. Faremos um pequeno levantamento biográfico a respeito das vivências estudantis, profissionais e literárias de Fausto Duarte, compostas de múltiplos conhecimentos. Finalizaremos o capítulo com as considerações a respeito do escritor feitas por Benjamin Pinto Bull que defendeu em

---

<sup>6</sup> Embora os termos matrimónio e família por vezes sejam tomados como sinónimos, Ralph Linton considera-o incorrecto em muitos sistemas sociais. Os cônjuges casados, com seus filhos, constituem o que Linton chamou de grupo conjugal. Sua importância como instituição social dá uma base estável para a criação e organização deste grupo, e sua composição e funções podem coincidir com os de uma família autêntica em certas sociedades, mas não em todas elas. Linton defende que o matrimónio e a família são instituições distintas e devem ser estudadas separadamente. Ralph Linton, *El matrimónio*, in *Textos de Sociología de la familia: Una relectura de los clásicos* (Linton, Tönnies, Weber y Simmel), Ediciones Rialp, Madrid, 1993, p. 69.

Paris, no ano de 1976, a tese de doutoramento, intitulada *Fausto Duarte, l'homme et son oeuvre*.<sup>7</sup> Ressaltaremos algumas particularidades do escritor, apontadas na tese de Pinto Bull, validadas graças aos testemunhos da esposa do Fausto Duarte e de alguns amigos do escritor.

No terceiro capítulo, apresentaremos um pequeno levantamento das notícias literárias a respeito do escritor e respectiva publicação. Não apenas numa perspectiva positiva com o objectivo de apresentar uma figura e uma obra muito aplaudida. Não se trata de um retrato de favor, onde as facetas (mais) críticas foram atenuadas/apagadas, pois inclui todos os tipos de registos que consideramos pertinentes para este trabalho. O estudo das temáticas dominantes presentes no texto vem em seguida. Os temas que iremos abordar serão organizados em subitens para uma maior objectividade. A escolha das temáticas não implica a afirmação de serem mais ou menos importantes, mas a busca de aspectos essenciais da obra em estudo com o intuito de averiguarmos sua representatividade junto ao colectivo. Finalizaremos este capítulo com a abordagem da narrativa literária enquanto representação da identidade, vislumbrada em função dos conceitos advindos dos Estudos Culturais, cujas abordagens são perpassadas pela reflexão acerca da dinâmica imbricada no processo de formação das identidades culturais.

O quarto e último capítulo inicia com a exposição sobre o discurso colonial no que diz respeito à obra de Fausto Duarte, verificando-se em seguida as contradições deste mesmo discurso. Terminaremos o capítulo com a questão do encontro e desencontro de culturas, onde abordaremos a transmissão dos hábitos ocidentais ocorrida no romance e as suas implicações no meio tradicional.

---

<sup>7</sup> Benjamin Pinto Bull, *Fausto Duarte, l'homme et son oeuvre*, Dissertação de Doutoramento defendida na Université de Paris, Sorbonne, 1975-76.

A dissertação encerra com as considerações finais, bibliografias consultadas e os anexos utilizados no desenvolvimento deste trabalho.

## 1. Breve histórico do processo colonial

Geograficamente a Guiné está localizada na África Ocidental, estabelecendo um limite a ocidente com o Oceano Atlântico, a Sul e Leste com a Guiné-Conakry e a Norte com o Senegal. É um país de reduzidas dimensões, tanto no âmbito territorial quanto no populacional. A sua área total não ultrapassa 36.125 km<sup>2</sup> e sua população é estimada em 1.357.200 habitantes<sup>8</sup>. É constituído por uma parte continental e outra insular que engloba o Arquipélago dos Bijagós, composto por cerca de 90 ilhas e ilhéus, dos quais somente 17 são habitadas.

Apesar da pequena extensão territorial é singular que se encontre uma grande variedade interna seja do ponto de vista paisagístico seja, sobretudo do humano. Ali convivem grupos étnicos de origens diversas. Teixeira da Mota, na sua conhecida obra *Guiné Portuguesa*, afirma ter cerca de 30 grupos distintos, mas não existe consenso a esse respeito pois os critérios de quantificação variam bastante. Entre os grupos de contingente populacional mais representativo destacam-se os Fulas (etnia representada na obra em estudo), Balantas, Manjacos, Mandingas e Papéis. A variedade reflecte-se também na questão linguística, visto que, além do português e do crioulo, subsistem as línguas faladas pelas diversas etnias.

No aspecto religioso prevalecem dois grandes grupos: o animista, com predomínio no litoral, e os islamizados, circunscritos no interior. Os povos do litoral, entre os séculos XIII e XIV, foram alvo do expansionismo das etnias islâmicas que ocorreu por obra principalmente dos Fulas (fulanização) e dos Mandingas (mandinguização), principais povos do interior. Esses processos, sucedidos nem sempre

---

<sup>8</sup> Instituto Nacional de Estatística da Guiné-Bissau (2007 Projecção 1991).

de forma pacífica, traduziram-se na adopção dos costumes, religião e práticas sociais do povo conversor o que se intensificou com a pacificação colonial.<sup>9</sup>

Segundo a tese tradicional, foi em 1444 que o navegador Nuno Tristão encontrou a região do Senegal e, em 1446, o Rio Gêba. No mesmo ano Álvaro Fernandes navegou até a baía de Konacry; em 1456, Luiz Cadamosto e António Noli aportaram os rios Casamansa, Cacheu e Gêba entre outros. Isso para dizer que ficou assim descoberta para os europeus a zona do Continente Africano conhecida como Costa da Guiné que compreendia os territórios situados entre Arguim e Mina.

A faixa do continente africano anexada posteriormente a Cabo Verde era constituída por um vasto território que se estendia do Rio Senegal até Serra Leoa, conhecidos por *Rios da Guiné*, onde nasceu a Guiné Portuguesa.<sup>10</sup> Esse espaço constituiu uma zona de presença portuguesa e luso-africana que desenvolveu estreitas relações com o Arquipélago de Cabo Verde desde que a colonização deste se iniciou e mesmo depois de separarem-se administrativamente no último quartel do século XIX.

Os primeiros exploradores portugueses começaram a estabelecer-se no século XV. Esse período e os séculos seguintes foram marcados por uma intensa relação comercial cujo pólo dinamizador foram os escravos, destinados inicialmente aos mercados peninsulares, e depois aos do Brasil e da América Espanhola. Mas muitas outras mercadorias entraram nas trocas euro-africanas, entre as quais a cana-de-açúcar, o algodão, a cera e a malagueta, além da madeira, couro e marfim, produtos de grande interesse, o que propiciou o contacto entre os locais. Havia nestes contactos iniciais sobretudo uma relação económica de mútuos interesses. Na leitura do *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo-Verde*, feita pelo Capitão André Álvares Almada, no ano de

---

<sup>9</sup> Avelino Teixeira da Mota, *Guiné Portuguesa*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, II Volume, 1954, p. 269.

<sup>10</sup> P. A. Simões, *A Guiné Portuguesa*, in *Arauto*, ano V, n.º 44, Bolama, Imprensa Nacional da Guiné, 1946, p. 2.

1594, importante fonte para o conhecimento etnográfico dos povos da Guiné, onde descreve com desvelo os usos e costumes dos povos que viviam na costa ocidental africana, do Senegal até Serra Leoa, observamos que a presença inicial dos portugueses naquelas terras dependia em muitos casos do consentimento e interesse dos chefes locais e para além das relações económicas havia também laços de amizade.<sup>11</sup>

Ao longo do século XVI os comerciantes portugueses continuaram a fixar-se nos portos da Guiné instalados em feitorias que deram origem, no século seguinte, a importantes povoações como Cacheu e Bissau. Esse período foi marcado por sucessivas invasões de diversas potências europeias em África. Embora a soberania territorial pertencesse a Portugal, esse estatuto não impedia que outras nações frequentassem a região por motivos económicos, o que contribuiu para o aparecimento de espanhóis na segunda metade do século XVI e de franceses, ingleses e holandeses no século XVII, com quem os reinos do interior preferiam fazer negócio por obterem maiores lucros, intermediados muitas vezes pelos ditos “lançados”.<sup>12</sup> A diversidade de negócios gerados e comércio paralelo acarretava graves prejuízos económicos para a Coroa.

Esta foi uma constante ao longo dos tempos até a implantação do novo sistema colonial, decorrente do acto formal da Conferência de Berlim (1884-1885). Se até aí a ocupação portuguesa em África regia-se pelo direito histórico tradicional, a partir de então foi exigida a posse efectiva das colónias, baseada nas novas concepções europeias de ocupação territorial. A política expansionista das metrópoles europeias, que estava na base da Conferência, mostrou-se diligente na denúncia da incapacidade portuguesa para

---

<sup>11</sup> A esse respeito destacamos do *Tratado* o seguinte trecho: “Estando para morrer um rei do reino chamado Lagatirbalhana, mandou chamar um primo seu que lhe sucedia o reino após sua morte e disse essas palavras: “Bem sei que hei de morrer [...] cabe-te por direito o reino; daqui digo-te que o entrego em paz; dou-te um aviso e além disso te rogo muito que trates muito bem aos meus brancos, como sempre os tratei e os reis deste reino; e a mesma obrigação tens.” Cf. André Álvares de Almada, *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo-Verde, feito pelo Capitão André Álvares d’Almada, Ano de 1594*, editado por Diogo Kopke, Porto, Typ. Commercial Portuense, 1841, p. 20.

<sup>12</sup> Os *Lançados* ou *Tangomaus* eram portugueses, ou habitantes de Cabo Verde, que se fixavam entre os africanos. Este convívio, datado desde 1500, era proibido pelo monarca e gerou inúmeros conflitos com a coroa.

cumprir os novos princípios. Portugal foi forçado a aceitar a maior parte das condições impostas pelas grandes potências, especialmente pela Inglaterra e Alemanha, relativamente à sua política colonial.<sup>13</sup>

O século XIX português foi internamente, marcado por uma série de revoltas civis e militares entre absolutistas e liberais. Por outro lado, as revoltas repercutiam nas Colónias e as lutas eram contínuas entre Cacheu e Bissau. Em 1834, em consequência da nova organização administrativa da Metrópole, a Guiné passou a constituir uma Comarca com sede em Bissau. O último quartel desse século foi decisivo, pois ante a cobiça estrangeira Portugal acelerou seus propósitos de colonização. Numa primeira fase deu-se a ocupação militar do território, tarefa confiada a Teixeira Pinto que por volta de 1912 ocupou a província, não sem antes enfrentar o espírito de resistência hostil da população nativa. Em sua obra *A ocupação Militar na Guiné*, relata a audácia belicosa dos Papéis e o tratamento pouco amistoso recebido:

O atrevimento dos Papeis era tal nas ruas de Bissau, que se cruzavam com algum europeu na rua, em lugar de se afastarem, pelo contrário esbarravam com o europeu e, com um encontrão, afastavam-no. Quando algum branco ia passear para fora da vila, logo a cem metros, era frequente encontrar um Papel que lhe dizia para voltar para a vila, porque aquele chão não era do Governo – era deles.<sup>14</sup>

Por volta de 1915 houve um eficiente aumento da ocupação administrativa, atingindo áreas mais vastas do território, nomeadamente o interior. No plano da administração política este século foi marcado pelos primeiros sinais de prosperidade com a construção de estradas, pontes, água canalizada, melhoria das finanças públicas, a ampliação dos serviços aduaneiros, o primeiro recenseamento populacional, o estudo da

---

<sup>13</sup> João Medina, *História de Portugal: dos tempos pré-históricos aos nossos dias*, Lisboa, Ediclube, 1998, vol. XIII, pp. 334-335.

<sup>14</sup> As campanhas de pacificação do território, traduzidas nas batalhas ora aliando-se a uma tribo para lutar contra outra e vice-versa, ora impondo réculos duns contra a vontade dos outros, perduraram até 1936, altura em que conseguiram, finalmente, estender a administração a todo o território. Cf. Teixeira Pinto, *A ocupação Militar da Guiné*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1936, p. 183.

flora e da fauna, o fomento agrícola, entre outros benefícios. Tudo era a imagem viva do esforço da actuação colonial, na opinião de António Carreira.<sup>15</sup> Os sinais dessa prosperidade serão assinalados na obra estudada, conforme se verificará no momento oportuno.

Num artigo de Francisco Veloso podemos ter uma ideia do que representou para a região a política colonial portuguesa. Nele, o autor expõe o pensamento de que um território colonial não vale apenas pela soberania política praticada pelos organismos da administração, civil e militar, representativos da autoridade da Metrópole e defende: “a primordial necessidade numa obra colonial é exactamente a de que a nação colonizadora forneça e gaste capitais no desenvolvimento comercial, industrial e agrícola da sua colónia, ainda pela velha regra de que ninguém colhe sem semear.”<sup>16</sup>

## 1.1 Noções de cultura guineense

Em função dos interesses do nosso trabalho sobre *Auá, novela negra*, (doravante será referenciado por *Auá*) que são principalmente de natureza temática, consideramos necessário sistematizar alguns elementos de cultura que fornecem ao romance uma parte significativa da sua contextualização.

O sistema de valores e tradições, como pertença de grupos, comunidades ou colectividades, caracteriza-se por rituais e repetição, atitudes culturais, sociais e políticas, numa palavra, da ideologia na qual cada sociedade colhe as suas emoções e as

---

<sup>15</sup> António Carreira, *Alguns aspectos da colonização da Guiné*, in *Ecos da Guiné*, ano III, nº 29, Bissau, 1/12/1952, p. 16.

<sup>16</sup> Francisco Veloso, in *O comércio da Guiné*, Bissau, nº 25, 30-06-1931, p. 4.

suas razões de agir.<sup>17</sup> Compreender a cultura guineense passa por compreender a diversidade étnica existente nos seus espaços que assume uma grande complexidade, visto que existem diferenças substanciais entre os povos do interior e os do litoral, entre os animistas e os islamizados, pois cada um possui sua cultura própria. Ainda assim existem componentes comuns a todos.

Os estudos iniciados por viajantes quatrocentistas e quinhentistas só num ou noutro ponto foram continuados. André Álvares Almada, no século XVI e André Donelha no século XVII mostraram conhecer melhor a vida e os costumes dos povos da Guiné do que muitos europeus que ali viveram posteriormente. Em Almada e Donelha encontra-se uma imagem não excessivamente negativa das zonas descritas. Isto porque, segundo A. Teixeira Mota: “viam com olhos despidos de preconceitos e sem estarem imbuídos de altas preocupações filosóficas ou teológicas”.<sup>18</sup> Para além da documentação que foi sendo produzida ao longo dos séculos, especialmente por missionários, num período mais recente a Guiné foi tema estudado devotamente por alguns investigadores, a exemplo de António Carreira, Rogado Quintino, A. Teixeira da Mota, entre outros, que ainda hoje são nomes de referência para conhecimento dos povos que ali habitam.

De acordo com as características próprias da grande área sudanesa, os povos da Guiné organizam-se, segundo cada grupo étnico, em classes de idade ou corporações de ofícios, estas por vezes constituindo uma espécie de casta, mas sem as características de exclusividade, de rigidez ou de pureza, peculiares às da Índia. Nos grupos étnicos

---

<sup>17</sup> Anthony Giddens, *O Mundo na era da Globalização*, 4.ª Edição, Lisboa, Editorial Presença, 2002, p. 45.

<sup>18</sup> A. Teixeira da Mota, *Dois escritores Quinhentistas de Cabo Verde: André Álvares de Almada e André Dornelas*, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa, 1971, p. 7. Ressaltamos entretanto que nenhum olhar é completamente destituído de preconceito. Almada, por exemplo, no seu *Tratado*, enaltece a fertilidade da terra, a paisagem local e os animais, mas descreve os Bagas como “atraiçoados” quando menciona as situações de conflitos nos relacionamentos inter-étnicos, conforme o excerto: “Estes Bagas são mui atraiçoados. Folgão estranhamente de matarem aos nossos (...) E em matando cortão-lhes as cabeças e dançam com elas (...) E depois as cozem e tiram a carne toda, e limpas da carne e miolos, bebem por elas, servindo-lhes de púcaros. (...) E hão de entender que não hão-de ser somente de brancos senão de quaisquer pessoas que eles possam matar”. Cf. André Álvares Almada, *Tratado breve dos Rios de Guiné do Cabo-Verde: desde o Rio do Sanagá até aos baixos de Sant' Anna*, Porto, 1841, Typ. Commercial Portuense, p. 70.

animistas predominam as classes de idades que constituem agrupamentos de indivíduos masculinos (e muito excepcionalmente do feminino)<sup>19</sup> de um mesmo grupo étnico. Na Guiné verifica-se a existência de uma diversidade de escalões de classes de idade a que o indivíduo tem de ascender, do ponto de vista social, e não em função da faixa etária, para ser considerado unidade integrante da família e do próprio grupo. O ingresso em cada escalão de idade depende do cumprimento de ritos, de iniciação e de passagem ou transição, de acordo com a etnia que se pertence.<sup>20</sup>

Segundo António Carreira, os fins mais visíveis destes agrupamentos são: a definição dos direitos e obrigações dos indivíduos em relação ao agregado familiar, extenso, clânico, de onde o matrimónio tira o seu sentido; o estabelecimento da posição que ocupa; a orientação e ensino quanto a praxes, usos e costumes, morais e sociais, e tradições, com vista a imprimir, no interior de cada parcela do agregado, um forte sentimento de solidariedade e de coesão.<sup>21</sup>

Nos grupos islamizados predominam as tais castas acima referidas e classes sociais que marcam a existência de elementos das antigas famílias nobres. Das corporações de ofícios fazem parte os profissionais de cada ramo de actividade com transmissão hereditária de funções. Da classe dos nobres, saíam os régulos, que se consideravam representantes do poder divino.<sup>22</sup>

O ambiente físico, a terra, o mar e o complexo climático, desempenham um

---

<sup>19</sup> A colocação de mulheres em classes de idade é conhecida unicamente entre Bijagós e os Felupes. Cf. António Carreira, *Organização Social e Económica dos Povos da Guiné*, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XVI, nº 64, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1961, p. 665.

<sup>20</sup> Alguns desses ritos de passagem constituem uma prova da capacidade de resistência física dos iniciados, por exemplo, o fanado (masculino e feminino). Só após sua efectivação adquirem o direito de contrair casamento. Tanto nas etnias islamizadas quanto nas animistas, a maioridade só é considerada quando seja simultaneamente física, moral e social. Sobre o fanado feminino, Rogado Quintino aponta que esta cerimónia decorre no mato em ambiente de absoluto segredo, e nenhuma mulher jamais revelou coisas a ele relacionadas. Fernando Rogado Quintino, *Os povos da Guiné, capítulo II*, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XXIV, nº 96, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1969, pp. 906-911.

<sup>21</sup> António Carreira, *Organização Social e Económica dos Povos da Guiné*, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XVI, nº 64, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1961, p. 665.

<sup>22</sup> *Id. Ibid.*, pp. 671-672.

papel importante na vida desses povos, pois além de serem importantíssimos para a orgânica do território, condicionam a vida do homem e suas actividades, a exemplo das marés, que inundam as terras de produção do arroz, “o pão do negro guineense”.<sup>23</sup> O arroz representa mais do que a base alimentar dos povos do litoral e do interior, é tido como uma dádiva, além de elemento primordial de algumas cerimónias.

A criação de gado é fundamental na cultura dos dois grupos. Para os povos do interior a criação de gado tem fins sociais e de capitalização. Para estes povos, o bovino representa, por um lado, um capital, símbolo de riqueza, e, por outro, o elemento principal do dote, nos contratos de casamento. Segundo o Senegalês Cheick Anta Diop, o dote foi sempre ao longo dos séculos um quesito essencial. Representa a aliança entre clãs, a troca de valores e a compensação dos espíritos tutelares da família. Para os povos do litoral a criação de gado tem fins quase exclusivamente religiosos<sup>24</sup>, sendo o sacrifício do gado obrigatório nos cerimoniais fúnebres.<sup>25</sup>

Uma prática que ainda persiste no país é a poligamia. O costume extravasa as sociedades tradicionais e é partilhado por um bom número de povos de cultura histórica. Ao contrário do que se possa pensar, essa prática não é vulgar somente entre os muçulmanos, é comum a todas as etnias. Entre os Fulas islamizados a ortodoxia corânica impõe um limite em relação à poligamia, não sendo permitido ter mais de quatro mulheres, número que na prática só é limitado pelo poder de compra, em

---

<sup>23</sup> Fernando Rogado Quintino, *Os povos da Guiné*, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XXII, nºs 85 e 86, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1967, pp. 22-27.

<sup>24</sup> António Carreira, *Organização Social e Económica dos Povos da Guiné*. In *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XVI, nº 64, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, Out./1961, p. 681.

<sup>25</sup> Assinalamos que A. Teixeira Mota acredita que o roubo do gado pode ter origem religiosa em virtude dessas cerimónias. A obrigatoriedade do sacrifício do gado atormenta os vivos, convictos de que se não cumprirem o ritual perdem o direito à tranquilidade no outro mundo, desfaz-se a mourança e com ela a família, visto que os mortos permanecem em estreito convívio com os vivos sendo cultuados pela família. O roubo do gado também é visto como grande prestígio para o indivíduo que nele se revela hábil. Tanto pode ocorrer em outras tribos como nas de origem e o objecto mais ambicionado do roubo é a vaca. O autor de um furto audacioso conquista as preferências das raparigas casadoiras da tribo. A. Teixeira Mota, *Notas sobre o povoamento e a agricultura indígena da Guiné Portuguesa* in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. VI, nº 23, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1951, p. 658.

linguagem capitalista, no meio africano, pela possibilidade de oferecer o dote.<sup>26</sup>

A Guiné constitui um exemplo de país onde, além do pluralismo étnico, a presença de mestiços caboverdianos, europeus ou outros, iniciou uma crescente mutação das estruturas tradicionais face aos apelos crescentes da modernidade. E isto ocorre em qualquer sociedade na medida que o tradicional entra em contacto com outras culturas.<sup>27</sup>

## 1.2 Um olhar sobre a família extensa

A família é a unidade básica de todas as sociedades, a primeira e mais relevante instituição social. Mesmo nas sociedades dominadas pelas mais arraigadas concepções individualistas, a sua influência perpetua-se.

A compreensão da família extensa nas sociedades tradicionais à primeira vista não é fácil de atingir. O correcto entendimento da organização familiar destas sociedades é uma aquisição não muito antiga de etnólogos, e está pouco difundida, pois a maioria dos habitantes da África, e fora dela não o possui. Não se trata da família estreita, tal como é entendida nos países de tecnologia avançada, do tipo conjugal, formada pelos progenitores e seus descendentes, onde a consanguinidade prevalece sobre outros factores. Mas sim a família extensiva, complexa, em que o sentimento de consanguinidade cede posição em favor de outros interesses e os elementos conjugais ficam sob o domínio de interesses clânicos-comunitários.<sup>28</sup>

As relações de parentesco se desenvolvem tanto por linha paterna como pela

---

<sup>26</sup> Artur Augusto Silva, *Considerações sobre os Direitos de Família e propriedade entre os Fulas da Guiné Portuguesa e suas recentes transformações*, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, nº31, vol. VIII, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1953, p 410.

<sup>27</sup> José Manuel de Braga Dias, *Mudança sócio-cultural na Guiné portuguesa*, Lisboa, ISCSPU, 1974, p. 41.

<sup>28</sup> António Carreira, *Organização Social e Económica dos Povos da Guiné*, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XVI, nº 64, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1961, p. 642.

materna. Entre os Fulas os graus de parentesco não se diferenciam nem têm qualquer importância a não ser nas questões de sucessão e casamento.<sup>29</sup> Observamos que os usos e costumes dos Fulas são nitidamente influenciados pelos preceitos do alcorão,<sup>30</sup> bastante evidenciado em *Auá*, afastando-se, em muitos casos, das linhas fundamentais dos povos que não seguem o Islamismo.

De uma maneira geral, essa unidade social é caracterizada pela existência do grupo constituído por um chefe varão, sua mulher (ou mulheres), filhos, sobrinhos, tios e outros parentes em linha recta ou colateral, os quais ficam vinculados à obrigação de cooperar perfeita e lealmente na manutenção e perpetuação dessa. O desfrute dos benefícios assume grande importância, constituindo a base da orgânica familiar, o fulcro orientador das actividades de todos os seus membros.<sup>31</sup> A base deste tipo de organização familiar consiste no casamento, indispensável para imprimir coesão ao grupo. Tema que iremos tratar mais adiante.

Esta forma de organização política é geralmente presidida por um patriarca familiar que acumula os diferentes poderes (político, jurídico e religioso) e compete-lhe orientar, segundo as tradições, a vida dos agregados, nos campos moral, religioso, social e económico. Em *Auá* esta autoridade é exercida pelo chefe Braima, Fula venerado em toda a região.

Em consequência desta subordinação aos interesses comunitários, os filhos varões do chefe de família que atinjam idade adulta e mudem de estado (casem-se), continuam vivendo no mesmo aldeamento paterno, embora em habitações próprias, colaborando para os trabalhos agrícolas e outros do grupo. Mesmo que formem uma nova unidade económica, a nova posição não lhes confere direito a uma total

---

<sup>29</sup> Artur Augusto Silva, *Op. cit.*, p. 410.

<sup>30</sup> Livro sagrado do Islamismo.

<sup>31</sup> António Carreira, *Op. cit.*, pp. 642-646.

independência, ao contrário, o sobrecarrega de mais obrigação de cooperar com o seu esforço e o de sua mulher (ou mulheres) na consolidação da unidade social.<sup>32</sup> Ainda que ocorra um distanciamento espacial, as relações com a casa paterna e a cooperação activa com o grupo de origem permanecem.<sup>33</sup> Entretanto, ainda que possua uma forte influência, o poder do chefe não é discricionário, como apontam alguns autores, visto que ele é assistido por um “Conselho de Anciãos”, que tem a obrigação de consultar em todas as questões vitais atinentes à tribo.<sup>34</sup>

Quanto a mulher (ou mulheres), além da manutenção da estabilidade das relações de familiaridade clânica, representa um capital pelo trabalho que produz, principalmente nas actividades agrícolas, e pelos filhos que geram. Abastado, por isso, é o chefe de família que possui muitas mulheres e grande prole.<sup>35</sup> Seus deveres estão relacionados com a orientação e à educação dos filhos, no que diz respeito à vida caseira, até que estes adquiram condições indispensáveis à sua integração nas classes de idade ou corporações de ofício. Ao contrário do que pode parecer, a mulher muçulmana da África negra é o eixo da sociedade. De qualquer forma, tem sempre direito de voz.<sup>36</sup>

Este modelo familiar permite a eficaz protecção de todos, já que pertencer a um grupo numeroso e coeso terá sido importante para subsistir face aos perigos de toda ordem. À medida que, em algum momento da vida se encontram velhos, doentes ou incapacitados para o trabalho, sempre houve homens e mulheres suficientes para os

---

<sup>32</sup> Manuel Belchior, *Fundamentos para uma Política Multicultural em África*, ISCSPU, Lisboa, 1966, p. 153.

<sup>33</sup> Cabe aos filhos, além da obediência aos pais, a manutenção rígida e duradoura das tradições e do culto aos antepassados. Ralph Linton, *Unidades sociales determinadas por consaguinidad*, in *Textos de Sociología de la familia: Una relectura de los clásicos* (Linton, Tönnies, Weber y Simmel), Enrique Martín López, Ediciones Rialp, Madrid, 1993, p. 87.

<sup>34</sup> Francisco Valente, *A Problemática do Matrimónio Tribal*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1985, pp. 93-94.

<sup>35</sup> Fernando Rogado Quintino, Fernando Rogado Quintino, *Os povos da Guiné, capítulo II*, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XXIV, n.º 96, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1969, p. 899.

<sup>36</sup> Vicent Monteil, *O Islão na África Negra*, in Centro de Estudos Afro Orientais, 11/Setembro, Salvador, 1967. Trabalho lido no Centro de Estudo Afro Orientais, em 11 de Setembro de 1967, como parte das comemorações do oitavo aniversário de fundação do Centro de Estudo Afro Orientais, pp. 14-15. Disponível na internet: <URL: <http://www.casadasafricas.org.br/site/img/upload/595905.pdf>> [consultado em 22-06-2009].

apoiar. A ordem comunitarista do grupo prevalece sobre os interesses particulares. Em *Auá* esta condição é claramente referenciada.

O dever de solidariedade que provém desse tipo de estrutura explica, por exemplo, que não haja viúvas e órfãos em situação de abandono, posto que cada pessoa considera como seu pai um certo número de parentes, além do progenitor. O que realmente interessa é paternidade social.<sup>37</sup> Nos momentos de crise, cada família conta com a cooperação de outras a que está ligada por múltiplos casamentos, mas de modo geral, espera o auxílio, por troca de presentes, daquelas que coabitem na mesma tribo.<sup>38</sup>

A sucessão familiar é determinada pelo *status*, sexo e idade. O masculino prevalecendo sobre o feminino e a pessoa mais velha precedendo, em posição social, a mais nova.<sup>39</sup> A idade social, semelhante a paternidade social, tem mais importância que idade cronológica. Mesmo que um indivíduo nasça depois de outro pode ser mais velho no sentido social, assim, um sobrinho pode ser mais idoso que o tio que será sempre socialmente mais velho na família extensa. Em regra, o chefe de família é sempre o mais-velho, o de maior sagesa, o mais próximo dos antepassados. Entre os principais papéis a desempenhar está a função celebrativa religiosa da reverenciação dos entes clânicos-totémicos, sendo o chefe o único qualificado para comunicar com aqueles e pedir-lhes protecção e conselho em nome da família confiada à sua guarda e não em proveito exclusivo.<sup>40</sup>

O sentido dessa forma está no modo como, nas sociedades tradicionais, a velhice é vista como acréscimo de sabedoria e subida de posição social. É nesse *status* que

---

<sup>37</sup> André Álvares Almada assinalou o costume: “Naquelas partes os filhos dos irmãos e irmãs são tidos por filhos dos irmãos, e não chamam aos tios senão pais e os tios a eles filhos.” André Álvares de Almada, *Op. cit.*, p. 6.

<sup>38</sup> Manuel Belchior, *Fundamentos para uma Política Multicultural em África*, Lisboa, ISCSPU, 1966, p. 113.

<sup>39</sup> Contudo, isto não compõe uma regra, a sucessão depende da etnia. No caso dos Fulas pela morte do pai sucede-lhe na chefia da família o irmão mais velho a quem todos obedecem como obedeciam ao antigo chefe, herdando os bens e as mulheres e só na falta do irmão do pai a herança se devolve ao primogénito. Artur Augusto Silva, *Op. cit.*, pp. 409-410.

<sup>40</sup> *Id. Ibid.*, p. 158.

entram na categoria dos “homens grandes”, fazem parte do “Tribunal da Grandeza” ou “Conselho dos Anciãos.” É o conceito empírico da aquisição do saber: “o velho sabe porque viu e ouviu.”<sup>41</sup> Curiosamente, quanto mais se aproximam da morte<sup>42</sup> esses seres têm mais valor e por isso são venerados pelos que ficam. Sabiamente o historiador maliano Amadou Hampâté Bâ expressa a importância da transmissão desse conhecimento ao afirmar que “em África, quando morre um velho é uma biblioteca que arde!”.

### **1.3 A problemática do matrimónio: matrimónio e traição**

Em meio tradicional, o casamento aparece como um dos mais importantes processos sociais, geralmente consagrado por determinado rito religioso. Não assegura apenas a base da organização familiar extensa conforme antes referimos, mas define-se também como uma aliança entre clãs aos quais pertencem os esposos, e não como um assunto individual. Qualquer que seja o cerimonial previsto, sua efectivação é sancionada pelo grupo e são estabelecidas as relações, designadamente com os filhos.<sup>43</sup>

Nestas civilizações não é concebível que as pessoas não se casem e que, após casadas, não concebam, situação que será vivenciada em *Auá*. Caso ocorra o contrário, o indivíduo não tem assento no conjunto daqueles que gerarem descendentes. Por isso, há o receio de não ter filhos e ser banida, além do que, uma prole numerosa garante a segurança laboral, pois possui maior número de braços a garantir a manutenção da

---

<sup>41</sup> Benjamim Pinto Bull, *O Crioulo da Guiné-Bissau, filosofia e sabedoria*, Lisboa, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas, 1989, p. 167.

<sup>42</sup> A morte aqui não representa o fim da vida, como no ocidente: o morto, o antepassado, continua “vivo”, interferindo na vida de seus descendentes, que para com ele têm obrigações e responsabilidades, sob o risco de perder a protecção ou serem “amaldiçoados” de alguma forma. Essa importância se dá porque não há uma separação real entre o mundo físico e o sobrenatural.

<sup>43</sup> António Carreira, *Op. cit.*, p. 642.

grande propriedade familiar. O casamento poligâmico tem uma grande aceitação entre as populações islâmicas e animistas, uma vez que alarga o grupo familiar, multiplica as alianças e reforça a capacidade económica. Em consequência fundamenta o prestígio e o poder do polígamo, que prefere esta situação à capitalização de riquezas.<sup>44</sup>

Tradicionalmente, são os pais, homem e mulher, quem contrata os casamentos dos filhos. Entre os Fulas o casamento da filha depende quase exclusivamente da vontade da mãe, mas, em geral, acompanha a escolha feita pelo pai. A combinação entre as famílias dos noivos, algumas vezes, realiza-se muito antes do nascimento, sendo vulgar estabelecer-se que se a um dos contratantes nascer um varão casará com a filha do outro contratante.<sup>45</sup>

Em todo o caso, a cedência da noiva tem obrigatoriamente uma compensação, o dote, que pode ser em gado ou outro objecto de troca. Outra forma de se conseguir um cônjuge é através do levirato. Costume pelo qual o irmão, ainda solteiro, é obrigado a casar-se com a viúva do seu irmão falecido, especialmente para evitar o ónus da devolução do dote, passando a contar como sobrinho o primeiro filho da nova união.<sup>46</sup>

Segundo António Carreira, raras vezes na história dos povos o casamento esteve afastado do fundo económico. É tido quase sempre como um negócio de famílias, no qual, em regra, os interessados directos nem sequer têm interferência decisiva. Os ajustes são convencionados pelas famílias respectivas. Por isso mesmo alguns estudiosos querem ver nos ajustes deste tipo uma forma de casamento por compra<sup>47</sup>. Isto era matéria de discussão colonial comum da época. A preocupação residia em

---

<sup>44</sup> Francisco Valente, *Op. cit.*, p. 56.

<sup>45</sup> Artur Augusto Silva, *Op. cit.*, pp. 411.

<sup>46</sup> António Carreira, *Op. cit.*, pp. 643-646.

<sup>47</sup> *Id. Ibid.*, p. 643.

desenvolver “uma personalidade feminina”<sup>48</sup> e criar na mulher a consciência do seu valor moral.<sup>49</sup> Todavia, se para as sociedades modernas subsiste o aspecto mercantil, no pensamento africano o valor reside na conexão do dote com os respectivos laços que gerava. Neste contexto, sua natureza é mais vista como uma espécie de indemnização, tendo em conta o prejuízo provocado pela saída da mulher do grupo.<sup>50</sup>

Em conformidade com a tradição, cumpre aos esposos o compromisso de ajuda e fidelidade. A quebra desse último por parte da mulher era causa de divórcio. O adultério, amplamente condicionado pelo substrato psicológico do ofendido no que respeita às suas reacções momentâneas, embora levante sempre questão, raras vezes conduzia a extremos. Porém, se descoberto o marido teria direito de exigir do rival uma indemnização.<sup>51</sup> Note-se que em algumas etnias, a exemplo dos Balantas, caso uma mulher jovem fosse casada com um homem mais velho, e, decorridos alguns anos após o enlace, não gerasse filhos, o adultério era consentido por comum acordo e sem atrito, costume este conhecido por Cundenga.<sup>52</sup> Já que, nada atormentava mais a mulher do que a perspectiva e uma reputação de estéril,<sup>53</sup> e acima do desgosto, o medo de ser ostracizada ou socialmente segregada.

Entre as etnias influenciadas pelo Alcorão a diferenciação entre filhos legítimos e ilegítimos que, no geral, não existe entre os não-maometanos, é observada com rigor, pertencendo os segundos à família da mãe, mas não gozando de quaisquer direitos.

---

<sup>48</sup> Agostinho de Carvalho, *Questões Coloniais: A família indígena*, in *Império - Revista Mensal Ilustrada*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional, nº 4, Ago/1951, p. 41.

<sup>49</sup> L. A. Carvalho Viegas, *Os diferentes núcleos populacionais da Guiné Portuguesa e seu estado de civilização na vida familiar*, in Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais, Lisboa, Ministério das Colónias, 1952, p. 345.

<sup>50</sup> *Id. Ibid.*, p. 345.

<sup>51</sup> Eduíno Brito, *Vida familiar e jurídica da tribo fula*, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XII, nº 47, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1957, p. 306.

<sup>52</sup> Neste caso a mulher abandonava o lar e só regressava a casa do marido aos sinais de gravidez, trazendo por sua vez algumas cabeças de gado destinado a cerimónia de “lavar a vergonha”. Cf. António Carreira, *População Autóctone segundo os recenseamentos*, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XVI, nº 62, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1961, p. 289.

<sup>53</sup> Fernando Rogado Quintino, *Op. cit.*, p. 901.

Contudo, o filho nascido do adultério de mulher casada é considerado legítimo desde que o marido não tenha pedido o divórcio. Na hipótese de a mulher continuar a viver com o marido, os filhos adulterinos são havidos por legítimos para todos os efeitos.<sup>54</sup>

Embora a infidelidade fosse causa de divórcio, foi ficando cada vez mais difícil ocorrer por este motivo e a conciliação passou a ser frequente.<sup>55</sup> Nas condições da multiplicidade de deliberações ligadas ao casamento: pedidos à família da pretendida, ajuste de compensação, cerimonial preparatório para entrega da noiva e consequente recepção e cedência, os divórcios arrastam consigo uma ruptura de consequências graves.

Nas sociedades tradicionais procura-se salvaguardar as relações de matrimónio e de procurar dar-lhe continuidade. Caso isto não fosse possível, a separação como ponto de ruptura, dependia não só da vontade pessoal, mas, sobretudo, dos organismos que geralmente decidiam em última instância tudo quanto interessava à vida colectiva, o “Tribunal da Grandeza” ou “Conselho dos Anciãos”. Ressaltamos que o matrimónio e o adultério fazem parte do substrato essencial do romance estudado por isso serão retomados ao longo deste trabalho.

Pelo que ficou dito, concluímos que a Guiné-Bissau constitui um exemplo de país que, a par do pluralismo étnico e cultural resultante de diferentes movimentos populacionais ocorridos ao longo da sua história, constitui um encontro etnográfico complexo denominado por alguns autores como *miscelânea*, *mosaico*, *Babel Negra* (de Landerset Simões) ou o *fundo do saco* do oeste Africano, conforme definiu José Júlio Gonçalves. O certo é que tudo implica originalidade.

---

<sup>54</sup> Artur Augusto Silva, *Op. cit.*, pp. 410-411.

<sup>55</sup> *Id. Ibid.*, p. 413.

## 2. Fausto Duarte - trajectória biográfica

Fausto Castilho Duarte nasceu na cidade da Praia, em Cabo Verde, caboverdiano de nascença, portanto, mas guineense por adopção, já que naquela terra viveu a maior parte da vida. No que diz respeito à data e ano de nascimento as versões divergem: Amândio César<sup>56</sup> afirma ter sido em 1903, informação corroborada por Russel Hamilton<sup>57</sup> e Massaud Moisés.<sup>58</sup> Entretanto, é no Liceu Pedro Nunes, em Lisboa, onde estudou no ano escolar de 1913-1914, que se esclarece em parte esta questão. Segundo uma certidão inclusa ao seu pedido de inscrição, Fausto Duarte nasceu a 28 de Outubro de 1902 na cidade da Praia:

Certifico eu no arquivo da secretaria do Liceu Central de Pedro Nunes, existe um requerimento de Fausto Castilho Duarte para se matricular na primeira classe, no ano lectivo de mil novecentos e treze e mil novecentos e catorze, o qual tem apenas uma certidão pela qual se reconhece que o mesmo Fausto Castilho Duarte nasceu no dia vinte e oito de Outubro de mil novecentos e dois, foi perfilhado para todos os efeitos legais pelo cônego António Duarte da Graça.<sup>59</sup>

Seus progenitores foram um padre caboverdiano, de cor escura, chamado António Duarte da Graça, que foi pároco na paróquia Nossa Senhora da Graça, na Praia, e Amália Castilho Barreto, uma mestiça igualmente caboverdiana.

A respeito da infância do autor não encontramos muitas informações. É certo que viveu em Cabo Verde até os dez anos, conclusão possível tendo em conta o ano que iniciou seus estudos em Lisboa. Ingressou no referido Liceu onde fez a primeira classe,

---

<sup>56</sup> Amândio César, *Antologia do Conto Ultramarino*, Lisboa, Editorial Verbo, 1972, p. 42.

<sup>57</sup> Russel Hamilton, *Literatura Africana Literatura Necessária – II – Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*. Lisboa, Biblioteca de Estudos Africanos, 1975, p. 217.

<sup>58</sup> Massaud Moisés, *Literatura Portuguesa Moderna: guia biográfico, crítico e bibliográfico*, São Paulo, Cultrix, 1973, p. 64. Neste guia há um pequeno engano por parte do autor ao afirmar que Fausto Duarte nasceu na cidade da Praia (Guiné), e não em Cabo Verde como seria o correcto.

<sup>59</sup> Benjamin Pinto Bull, *Fausto Duarte, l'homme et son oeuvre*, Paris, 1976, p. 5. Dissertação de Doutoramento defendida na Université de Paris, Sorbonne, 1975-76. A tese de doutoramento de Benjamin Pinto Bull foi de grande utilização e informação para este trabalho principalmente no que diz respeito a trajectória escolar de Fausto Duarte.

sendo transferido no ano seguinte para o Liceu Passos Manuel. Frequentou a seguir o Liceu Camões e o Gil Vicente, onde estabeleceu fortes laços de amizade com seus colegas, em particular com Bivar Guerra, Vitorino Nemésio, também escritor, e o famoso crítico João Gaspar Simões. Foi certamente por essa época que iniciou a leitura dos grandes romancistas: Eça de Queiroz, Camilo Castelo Branco, os franceses, Émile Zola, Claude Farrère, Gustave Flaubert e outros que influenciariam de certo sua futura carreira de escritor.

Teve uma vida estudantil marcada pelo êxito. Aos 19 anos inscreveu-se no Instituto Superior de Agronomia, em Lisboa, para estudar Geodesia e Topografia. Em 1924, completa o estágio da sua especialidade em Itália e França, o que era raro na época, pois havia poucas bolsas especialmente para os nacionais das Colónias. Na Alemanha passa um tempo a aperfeiçoar-se na língua de Goethe. As despesas de viagens e estadias eram supridas pelos rendimentos deixados pelo pai. Retorna a Lisboa nos fins de 1927 e nesta época conhece Ilda Massano Sereno, sua futura esposa.

Depois de viver esses anos em Lisboa retorna a Cabo Verde em 1928, onde foi nomeado Agrimensor e transferido para Guiné junto com outros caboverdianos ou descendentes de caboverdianos incentivados pelo poder colonial. A esse respeito Leopoldo Amado afirma que, antes da chegada em massa de caboverdianos, de facto a bifurcação entre a sociedade guineense e a colonial era bastante acentuada. Foi o elemento étnico caboverdiano que aproximou as duas componentes sociais que coexistiam quase separadamente.<sup>60</sup> Fausto Duarte reconhecia este aspecto e admitia que somente Cabo Verde poderia fornecer em condições vantajosas essa espécie de colonos

---

<sup>60</sup> Leopoldo Amado, *A literatura colonial guineense*, in *Soronda*, nº 9, Bissau, INEP, Jan/1990, p. 79.

tão indispensáveis ao progresso da Guiné.<sup>61</sup>

Em Junho de 1931 partia para Lisboa a bordo do navio Amboim para casar-se em com a sua noiva lisboeta. Com ela teve três filhos, tendo falecido o primeiro na sua infância.<sup>62</sup> Em 1932 obtém uma licença do Governo da Guiné e se matricula na Escola Superior Colonial.

Com dupla formação universitária, regressa novamente à Guiné em 1936, como Secretário-Geral da Câmara Municipal de Bolama. Sua permanência por mais de trinta anos, aliado à função de Agrimensor, facultou-lhe observar atentamente o *modus-vivendi* do povo guineense. O que contribuiu para a temática de muitos dos seus romances e textos, pois foi sobre esse ambiente que se deteve na maior parte dos seus escritos. Paralelamente aos estudos, ele publicou em 1934<sup>63</sup> o seu primeiro romance intitulado *Auá, novela negra*.<sup>64</sup>

Fausto Duarte foi também ensaísta, cronista desportivo e crítico literário. Colaborou em periódicos como *O Mundo Português*,<sup>65</sup> *Ecos da Guiné*,<sup>66</sup> *Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação*,<sup>67</sup> *Arauto*,<sup>68</sup> *Boletim cultural da Guiné*

---

<sup>61</sup> Fausto Duarte, *Os caboverdeanos na colonização da Guiné*, in *Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação*, ano I, nº 1, Praia, Publicação da Imprensa Nacional de Cabo Verde, Divisão de Propaganda e Informação, 1949, pp.13-14.

<sup>62</sup> No *Boletim Geral das Colónias*, ano 10, nº 113, Nov/1934, p. 136, consta erroneamente o estado civil do escritor como sendo solteiro.

<sup>63</sup> O ano de 1934 foi bastante florescente para o escritor. Além de *Auá*, publicou a novela *Um Crime*, para a colecção *Dez novelas/Dez novelistas*, além de ter apresentado a conferência *Da Literatura Colonial e da 'Morna' de Cabo Verde* na Primeira Exposição Colonial Portuguesa. Continuará a trajectória literária nos anos seguintes: em 1935 com *O Negro sem Alma*; em 1936 é a vez de *Rumo ao Degredo* dedicado a mulher e ao filho; em 1942 publica *A Revolta* e encerra o ciclo da sua produção literária de temática guineense, em 1945, com o volume de contos *Foram estes os vencidos*. Além dessas obras, organizou o *Anuário da Guiné Portuguesa* em duas edições, a 1ª em 1946 e a 2ª em 1948 e colaborou com o núcleo guineense da *Enciclopédia Colonial Portuguesa* presidida pelo General Norton de Matos. Dentre os manuscritos que não chegaram a ser publicados estão: *Praças e Presídios da Guiné*, *O Mestiço*, *Os Escravos*, *Numa Canté e Mãe Joaninha*.

<sup>64</sup> Fausto Duarte, *Auá, novela negra*, 3ª ed., Lisboa, Editora Marítimo Colonial, 1945.

<sup>65</sup> *O Mundo Português, Revista de Cultura e Propaganda, Arte e Literatura Coloniais*, Director Augusto Cunha, Lisboa, Agência Geral do Ultramar.

<sup>66</sup> *Ecos da Guiné, Boletim de informação e de Estatística*, Bolama, Imprensa Nacional da Guiné.

<sup>67</sup> *Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação*, Praia, Imprensa Nacional de Cabo Verde, Divisão de Propaganda e Informação.

<sup>68</sup> *Arauto, Dilatando a Fé e o Império*, Director Padre Afonso Simões, Bissau, Missão Católica de Bissau.

*Portuguesa*<sup>69</sup> e *O Comércio da Guiné*.<sup>70</sup> Neste último publicou regularmente textos onde possivelmente começou a delinear-se o talento de ficcionista, o que o transformou posteriormente num dos nomes mais lembrados da literatura de temática guineense.

Incessantemente ligado aos estudos, obteve uma bolsa em 1948 para pesquisar documentos antigos que interessassem à história da Guiné. O autor acreditava que esse trabalho iria contribuir para os futuros historiados e estudiosos reconstituírem o passado da Guiné sob o ponto de vista político, social e económico.<sup>71</sup>

Em 1952, ao acompanhar o Ministro do Ultramar Sarmiento Rodrigues a Nova York, encontra-se casualmente com o cineasta Felipe Solms e ambos planeiam passar para o cinema o romance *A revolta*, ganhador do segundo prémio do Concurso de Literatura Colonial (C.L.C., posteriormente o concurso será assim designado) e não *Auá*, conforme afirmou Amândio César<sup>72</sup>. Nesse mesmo ano Fausto Duarte adoece, passando por algumas dificuldades materiais que foram supridas graças ao amigo Sarmiento Rodrigues, ainda Ministro do Ultramar. Pouco antes de falecer foi guionista do filme *Sortilégio Africano* (também conhecido como *Chikwembo!*) do realizador Carlos Marques. Morre a 9 de Maio de 1953 em Lisboa, com 51 anos de idade, por complicações decorrentes de um cancro no estômago, altura em que tinha sido convidado para chefiar um gabinete no antigo Ministério do Ultramar.<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> *Boletim cultural da Guiné Portuguesa*, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.

<sup>70</sup> *O Comércio da Guiné - Órgão dos interesses Económicos da Colónia*, Director Armando António Pereira, Bissau.

<sup>71</sup> Desse trabalho destacamos uma série de textos publicados no *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* em que participou activamente na redacção e publicação, supervisionando a Secção Histórica.

<sup>72</sup> Amândio César, *Antologia do Conto Ultramarino*, Lisboa, Editorial Verbo, 1972, p. 42.

<sup>73</sup> A nota publicada por Zeferino Monteiro de Macedo no *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* confirma o reconhecimento pessoal e os préstimos do escritor a esta importante publicação: “Em Maio do ano passado ficou o Centro de Estudos da Guiné Portuguesa privado de um dos seus mais prestimosos membros e colaboradores: FAUSTO CASTILHO DUARTE (sic) que, desde a primeira hora, foi dos primeiros a enfileirar na vanguarda das realizações culturais, numa colaboração constante e profícua que lhe dá jus à nossa gratidão. FAUSTO DUARTE (sic) deixou o seu nome consagrado em várias obras de ficção literária que o público português honrou sobremaneira esgotando várias edições [...] Esmaltou as páginas do *Boletim Cultural* de uma vasta e valiosíssima colaboração que vai desde os pequenos sugestivos contos sobre os motivos africanos às investigações de maior fôlego [...] FAUSTO DUARTE conseguiu desenterrar do pó dos arquivos documentos inéditos e raridades bibliográficas respeitantes à Guiné que o *Boletim Cultural* ciosamente registou nas suas páginas. Foi imenso o serviço que FAUSTO DUARTE

## 2.1 Considerações de Benjamin Pinto Bull a respeito de Fausto

### Duarte

Benjamin Pinto Bull, académico, político guineense e Docente Universitário em Portugal, defendeu em Paris sua tese de doutoramento no ano de 1976, intitulada *Fausto Duarte, l'homme et son oeuvre*.<sup>74</sup> Nela descreve algumas particularidades a respeito do escritor que só foram possíveis graças aos testemunhos da esposa de Fausto Duarte e dos seus amigos Bivar Guerra e Sarmiento Rodrigues.

Entre os pormenores que teve a prerrogativa de conhecer relatados por Bivar Guerra, Pinto Bull refere a memória prodigiosa do escritor, associada ao sucesso escolar obtido no Instituto Superior de Agronomia, marcado por alguma discriminação racial e uma certa relutância;<sup>75</sup> o sonho de contar um dia sua vida, desde a infância, informação certificada por Ilda Massano, esposa do escritor, que acrescentou: “Fausto pintou-se em sua obra; tudo que a maioria dos seus personagens viu e sentiu foi muitas vezes o que ele viu e sentiu na sua vida. Fausto frequentemente reagia como seus heróis”<sup>76</sup> e a animosidade sentida do encontro com os alemães em virtude da sua compleição, já em decorrência da ascensão do nazismo.

É frequente em suas intervenções a respeito do escritor, Pinto Bull recorrer à estratégia das perguntas. As respostas quase sempre obtidas através dos testemunhos,

---

prestou ao Centro de Estudos desinteressadamente, apenas por amor ao trabalho e a investigação, por uma curiosidade insatisfeita de quem anseia por conhecer mais e melhor, por carrear, pedra a pedra as diversas peças que constituem uma obra que é de todos nós. Por isso, o Centro de Estudos com saudade a sua figura inconfundível e presta desta forma a sua mais sentida homenagem àquele que foi um dos seus prestantes e ilustres membros e colaboradores”. Zeferino Monteiro de Macedo, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. IX, nº 33, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1954, pp. 231-232.

<sup>74</sup> Benjamin Pinto Bull, *Fausto Duarte, l'homme et son oeuvre*, Dissertação de Doutoramento, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1976.

<sup>75</sup>Fausto Duarte reagiu a este episódio com a publicação do folheto *Mestiçagem*, que “teve o efeito de uma bomba”, conforme relatou Bivar Guerra.

<sup>76</sup>Benjamin Pinto Bull, *Op. cit.*, pp. 5-6.

num ou noutro momento confundem-se com seus comentários, o que nos induz a crer que está em conformidade com sua opinião. Dessa forma extrai suas conclusões. Acredita, pois, que o escritor ficou “traumatizado”, apesar do orgulho de ser caboverdiano, pela incompreensão da discriminação racial sentida em Berlim, conforme relatou Bivar Guerra, por isso torna o problema da cor uma “obsessão” nos seus romances<sup>77</sup>. Desse modo, acrescenta-lhe valor ao mencionar que a pigmentação da pele não é sinónimo de inferioridade intelectual; o que conta no homem é o seu valor intrínseco.<sup>78</sup>

O académico faz questão de salientar que o escritor teve amigos nobres. Além dos já citados incluem-se ainda o escritor Aquilino Ribeiro, que, em sua opinião, habilita-o no mundo das letras ao prefaciar a sua primeira obra; Marcelo Caetano, antigo Primeiro Ministro de Portugal, então professor Universitário; o Comandante Teixeira da Mota; o moçambicano Dr. Manuel Henrique Nazaré, padrinho dos filhos mais novos e o Médico Dr. Fernando da Fonseca. A respeito desse último intrigou o facto de o escritor não ter manifestado quaisquer palavras de simpatia pelo amigo, por ocasião da perda de suas funções da Faculdade de Medicina, por razões políticas, em 1947, tendo em conta que lhe dedicara o livro *Foram estes os vencidos*, com “grande admiração e profunda estima pelo amigo.” A resposta ao que considera, de modo exagerado, como um “enigma” veio através do Dr. Manuel Nazaré que assim explicou esta atitude: “Certamente as pessoas em Portugal, uma vez Cátedras, acreditavam-se obrigadas a manter distância dos amigos que não tivessem uma situação social como a deles e a procurar outros de alta hierarquia.”<sup>79</sup> Seria essa prerrogativa responsável pelo afastamento sentimental do amigo e o motivo por não ter demonstrado qualquer tipo de

---

<sup>77</sup> Benjamin Pinto Bull, *Op. cit.*, p 14.

<sup>78</sup> *Id. Ibid.*, p. 320.

<sup>79</sup> Informação verbal do Dr. Manuel Nazaré in *Fausto Duarte, l'homme et son oeuvre*, p. 23.

comentário.

Pinto Bull valoriza a atitude do autor que numa época de difícil mobilidade deu a conhecer ao seu público os documentos e fontes históricas da odisseia portuguesa na Guiné, o que lhe logrou a admiração sincera dos intelectuais guineenses. Pode-se inferir que se tivesse tido oportunidade provavelmente continuaria a procurar dar novas dimensões às suas pesquisas. Conforme expressou Zeferino Monteiro na nota de falecimento, fazia-o desinteressadamente, apenas por amor ao trabalho e a investigação.

Dos textos provenientes dessas pesquisas chama a atenção a sua predilecção por figuras emblemáticas, como o patriota Alexandre Herculano, e o tema sempre recorrente da denuncia da presença dos estrangeiros na Guiné. De todo modo, através da leitura desses textos toma-se conhecimento da opinião do literato a respeito de determinadas matérias, particularmente da política colonial. Pinto Bull pressupõe que Fausto Duarte não hesitou em tomar a causa, pois o autor de *A.* acreditava que a política ultramarina não visava unicamente a exploração da Conquista, mas também exercer sobre o nativo uma acção civilizadora. O que é justificável para o contexto da época em que a colonização aparece numa perspectiva humanista.

Talvez por essa razão Pinto Bull intentou reflectir sobre qual seria a posição do escritor a respeito dos problemas da actualidade, especificamente em relação ao 25 de Abril de 1974. A resposta concreta e clara jamais teria, reconhece Pinto Bull. Restaram-lhe apenas as “reticências”. Ainda assim, acredita que, à luz dos acontecimentos que “transformara” Portugal, Fausto Duarte teria mudado de opinião e reconhecido “sem dúvida” o direito dos povos colonizados à autodeterminação e a independência nacional.<sup>80</sup>

Na opinião de Pinto Bull, o autor de *Auá.* enquanto escritor de sua época que

---

<sup>80</sup> Benjamin Pinto Bull, *Op. cit.*, p. 149.

trata de temas africanos o fez com distinção. Universalizou o problema da emigração, do exílio, das separações brutais e isto reflecte-se nos personagens dos seus livros. Todos, segundo ele, emigrantes marcados pelo destino. Desde então, a maioria dos escritores caboverdianos prossegue tratando os mesmos temas, seca, escassez, emigração e destino, cada um dando a sua obra um toque pessoal. Uns favoráveis a evasão ou emigração; outros defendendo a não-evasão. Isso para dizer que de maneira geral o problema mantém-se sempre. Assegura, por isso, que as intenções dos seus projectos eram dar um sentido documental duradouro aos seus livros, escolhendo personagens tipicamente autóctones e penetrar com suas leituras nas vastas florestas da Guiné.<sup>81</sup>

As poucas críticas que tece, Pinto Bull, fez no sentido de reparo e não de reprimenda, ao que julga ser “excessiva ortodoxia”, diz respeito ao uso de algumas palavras em francês, sobretudo quando essas palavras têm seu equivalente em português e/ou crioulo.<sup>82</sup> Todavia, indubitavelmente, legitima o sucesso e afiança que a criação magistral com que trata os temas observa uma unidade na diversidade da obra, analisando o negro, e, pela primeira vez, num livro a alma dos guineenses a seus leitores.

Ressalta por fim a arte de recontar estórias africanas com referências históricas e geográficas, atribuindo uma maior verosimilhança aos textos de Fausto Duarte, além da escolha feliz de seus personagens. Segundo crê, foram essas as principais razões do êxito do escritor.

---

<sup>81</sup> Benjamin Pinto Bull, *Op. cit.*, p. 37.

<sup>82</sup>O uso de vocábulos em francês e inglês é habitual principalmente na primeira edição do romance. Na terceira edição, que integra o *corpus* deste trabalho, o uso já seria bastante reduzido.

### 3. Auá, novela negra: notícia literária

Conforme referimos, *Auá* é o romance de estreia de Fausto Duarte, não se limitando a narrar uma aventura, enquanto tema de curiosidade etnográfica, mas interessando-se pelo modo de vida dos habitantes. Centrada num protagonismo individualizado, a acção romanesca irá retratar os costumes e tradições de diferentes grupos étnicos com ênfase na etnia fula, num mundo representado que privilegia a realidade da vida. Por este motivo, pode-se também entender o romance como fonte de documentação etnográfica e novo capítulo de “psicologia indígena”,<sup>83</sup> de acordo com a definição do autor.

A publicação de *Auá* coincidiu com a Primeira Exposição Colonial Portuguesa realizada no Porto, em 1934,<sup>84</sup> vindo a ser galardoado com o 1º prémio na oitava edição do C.L.C., merecendo aliás o prefácio de Aquilino Ribeiro onde anotou:

Está dito, o primeiro que viu a Guiné foi Nuno Tristão, o segundo foi o autor de Auá [...] Fausto Duarte, que se embrenhou pelo mato, dormiu nas cubatas do interior, viu acordar as moranças, vem reconciliar-nos com a África e a primeira e mais grata impressão é de alívio. Desafoga-se [...] Com simplicidade encantadora, sem difusões, nem peripécias de cinema, o autor vai-nos pintando o que é a vida naquele trato de terra e humanidade [...] Fausto Duarte é pela civilização, mas a sua sensibilidade não cala a ternura que lhe merece o homem escravizado [...].<sup>85</sup>

O escritor de *Auá* surge comparado com Nuno Tristão na “descoberta” da Guiné. Aquilino Ribeiro salienta a preocupação do observador rigoroso que “se embrenhou pelo mato, dormiu nas cubatas do interior, viu acordar as moranças.” Convictamente

---

<sup>83</sup> Desde já assinalamos que o termo indígena tanto se refere ao conceito corrente de que indígena é “aquele que nasceu no lugar ou país que habita”, quanto ao sentido mais sociológico de que indígenas seriam os naturais ou nativos dos territórios coloniais, por assim serem denominados. *Indígena*, in *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2009, Disponível na internet: <URL: <http://www.priberam.pt/dlpo/dlpo.aspx?pal=indígena>> [consultado em 01-09-2009].

<sup>84</sup> *Auá* teve três impressões, sendo a primeira e segunda em 1934 e ambas editadas pela Livraria Clássica de Lisboa e a última em 1945, desta vez publicada pela Editora Marítimo Colonial.

<sup>85</sup> Aquilino Ribeiro, in *Auá, novela negra*, 3ª edição, Lisboa, Editora Marítimo Colonial, 1945, pp. 7-12.

equipara esta estreia literária a uma obra de “elevação lusíada”, e à medida que exalta também valoriza as qualidades de autor, sublinhando-lhes a “simplicidade encantadora.”

Fausto Duarte prima da riqueza vocabular e polvilha a sua obra com vocábulos em fula, mandinga e crioulo, contribuindo assim para a cor local. Adequa correctamente a sua linguagem aos provérbios com força de lei na mentalidade guineense para descrever os estados de espírito, as situações difíceis, a velhice e a sua experiência empírica, entre outros aspectos. Em muitas passagens são ainda visíveis a qualidade de escrita laboriosa e o efeito de arte linguística, exemplificadas no desvelo com que descreve a exuberância da paisagem:

As águas tranquilas do Impenal acariciando o debrum da paisagem dormente, anquilosada pelo sol adusto, áscua viva que se reflectia na opacidade plúmbea dos céus, espreguiçavam em torcícolos ocultando-se entre o tufo emaranhado dos mangais. A vazante tinha posto a descoberto a orla mádida e lamacenta do rio, e uma variedade abjecta de moluscos deslocava-se sobre a terra lodosa, aquecendo-se ao calor estuante de Novembro. (*Auá*, p. 23).

Observe-se ainda a seguinte passagem: “Centenas de indígenas espalhados pela aldeia envolta na clâmide branca do luar que descia incorpórea do plenilúnio, escutavam a toada rítmica dos tambores [...] cantavam com esgares de escárnio.” (*Auá*, p. 77). Com o seu lirismo rebuscado cita Schiller,<sup>86</sup> em alemão, idioma que havia estudado: “Allen gehört, was du denkst; eigen ist nur was du fühllest. Soll er dein Eigentum sein, fühle den Gott, den du denkst” (*Auá*, s.p.), do mesmo modo que cita Paul Morand,<sup>87</sup> em francês:

De la haute société de Londres sortent de leurs maisons lorsque leurs maris sont couchés (ces maris ennemis des races de couleurs et qui sur ce mépris ont fondé l’Empire britannique) et se rendent à de petites soirées élégances et clandestines donées en

---

<sup>86</sup> Friedrich Schiller, poeta, dramaturgo, filósofo e historiador alemão, que juntamente com Goethe foi um dos líderes do movimento literário romântico alemão Sturm und Drang (Tempestade e Ímpeto).

<sup>87</sup> Novelista francês.

L'honneur dès “coons”, dès blackmen. Paris non content de les recevoir, leur rend visite à domicile. (*Auá*, p. 15)

Com estas breves anotações sobre a escrita pretendemos salientar o facto de o autor ser um homem culto, dominando com grande segurança a técnica literária, conforme deduzimos dos excertos transcritos, facto que nos permite dizer que “simplicidade” é mais aparente do que real, e que o autor seria tudo menos simples.

Na altura da sua publicação a obra alcançou grande repercussão da imprensa periódica, registando comentários dos quais passamos a destacar os mais relevantes.

A *República* escreveu: “Finalmente, apareceu um livro que nos diz alguma coisa de novo. Vão lê-lo todos que têm sensibilidade para vibrar ante a beleza de uma obra literária. Temos neste livro o primeiro grande romance português, inspirado em motivos coloniais. Já era tempo.”<sup>88</sup>

Por sua vez, o *Diário de Lisboa* atesta:

Fausto Duarte descobriu uma Guiné inteiramente inédita. O seu estilo másculo, sem lugares comuns, duma grande nervosidade, muito da hora que passa não literalisa. Observa, discorre, e narra com traço vivo – no próprio nervo da acção. Auá é alguma coisa de novo na matéria literária, inteiramente digno do prémio que obteve.<sup>89</sup>

O *Primeiro de Janeiro* distingue:

Auá é uma novela negra, vivida entre fulas da Guiné Portuguesa. Aparece no mercado livreiro, em momento oportuníssimo, nas vésperas da abertura da Exposição Colonial. E marcam-lhe um lugar de destaque o seu vigor, a naturalidade da sua acção, a sugestão enamorada da natureza africana. É um livro de arte.<sup>90</sup>

O *Século* assinala:

Fausto Duarte, autor de Auá, estreia-se nas letras portuguesas sob os melhores auspícios. O conflito que descreve – a influência da civilização na alma do negro –

---

<sup>88</sup> Jaime Brasil, in *República*, Lisboa, 28/05/1934, p. 3.

<sup>89</sup> *Diário de Lisboa*, reprodução da 3ª ed. de *Auá*.

<sup>90</sup> *O Primeiro de Janeiro*, reprodução da 3ª ed. de *Auá*.

revela um penetrante perscrutador de almas, (...) A arquitectura da obra é dum sólido equilíbrio e a cena do conselho dos anciãos coroa-a como cúpula magnífica.<sup>91</sup>

No *Jornal do Comércio e Colónias* lemos: “Fausto Duarte, moço escritor que ainda há pouco tempo publicou *Auá* – um livro pleno de vigor, de verdade e descritivos fortes e coloridos.”<sup>92</sup>

O *Diabo* manifesta-se assim: “Fausto Duarte pode, sem hipérbole, ser considerado o escritor que entre nós melhor soube traduzir o profundo mistério da alma negra: auscultou-a, aprendeu o seu encanto perturbador, sentiu-a no que ela encerra de bárbaro, de primitivo, de terno e de belo original.”<sup>93</sup>

Álvaro Salerma, em *A Vida Mundial Ilustrada*, escreve por sua vez:

Os temas coloniais têm servido até hoje, na maioria dos casos para uma literatura falsificada e convencionalista, com a marca comercial da importação para fins lucrativos. Calaram-se depressa as vozes dos melhores escritores do género como Julião Quintinha e Fausto Duarte deixando o campo raso ao ferver de astuciosos que vêm impingir livros.<sup>94</sup>

Mas o reconhecimento de Fausto Duarte também se projectou para além do oceano, vindo ser enaltecido nos periódicos do Brasil. Em deferência *O São Paulo* confirma:

Tenho pelo talento de Fausto Duarte, que ganhou brilhantemente o prémio de literatura colonial com ‘Auá’, a maior admiração. Ele é na nossa literatura do século XX o romancista que reflecte na sua prosa vigorosa uma mentalidade dinâmica que o projectou vigorosamente acima daqueles que só sabem rabiscar frases maldizentes.<sup>95</sup>

Do Rio de Janeiro recebe os louvores de João de Barros, em *A Noite*:

Está recebendo acolhimento amorável, da crítica e dos leitores, a grande novela de Fausto Duarte – jovem escritor de grande talento – que recentemente apareceu e se

---

<sup>91</sup> *O Século*, reprodução da 3ª ed. de *Auá*.

<sup>92</sup> *Jornal do Comércio e Colónias*, reprodução da 3ª ed. de *Auá*.

<sup>93</sup> *O Diabo*, reprodução da 3ª ed. de *Auá*.

<sup>94</sup> Álvaro Salema, in *Vida Mundial Ilustrada*, reprodução da 3ª ed. de *Auá*.

<sup>95</sup> M. in *São Paulo*, reprodução da 3ª ed. de *Auá*.

intitula Auá. O que, porém, mais impressiona e cativa é não sei que eflúvio do ambiente material e espiritual dessas terras ardentes, que pela primeira vez se respira nas letras pátrias.<sup>96</sup>

Igualmente do Rio de Janeiro, *O Imperial* certifica: “ainda agora um livro de Fausto Duarte que está, na literatura portuguesa, editando os mais belos estudos do homem colonial...”<sup>97</sup> e o *Correio da Manhã* afiança:

Sobre a Guiné e os costumes das numerosas tribos que a povoam, escreveu, recentemente, o colonialista Fausto Duarte, moço inteligente e animado por uma extraordinária vontade de triunfar, um formoso livro Auá que ganhou este ano o primeiro prémio de literatura colonial.<sup>98</sup>

O destaque do continente negro vem da *Província de Angola* que reconhece:

Fausto Duarte é um novo e um colonial. Destacou-se nas letras portuguesas com o seu Auá em 1934. O 1º prémio do Concurso de Literatura Colonial que então destacou a obra, logrou uma repercussão crítica invulgar. O escritor de cuja pena saía uma pintura de rico colorido, fez descritivos africanos, apresentou bosquejos psicológicos de raças, aborígenes, focou aspectos étnicos da formação dessas raças, mas reservou sempre o primado dum romancista de ficção.<sup>99</sup>

De acordo com os conteúdos expostos nas transcrições, independentemente da ideologia política desses periódicos, há unanimidade em distinguir o valor do autor e da obra. Sobremaneira interessante parece-nos ser a ideia de a obra ter preenchido uma lacuna com a sua “pintura de rico colorido.”

Escudado na recepção calorosa e consensual da imprensa, Fausto Duarte deu a conhecer ao público a sua opinião sobre os escritores da época que trataram de temas africanos, além das intenções e projectos pessoais. Reservou uma distinção especial para os escritores franceses que, a seu ver, eram viajantes que aspiravam conhecer os segredos da floresta tropical com o intuito de apreenderem a psicologia íntima dos

---

<sup>96</sup> João de Barros, in *A noite*, reprodução da 3ª ed. de *Auá*.

<sup>97</sup> *O Imperial*, reprodução da 3ª ed. de *Auá*.

<sup>98</sup> *Correio da Manhã*, reprodução da 3ª ed. de *Auá*.

<sup>99</sup> *A Província de Angola*, reprodução da 3ª ed. de *Auá*.

negros, em vez de simples turistas em busca de novas sensações. Quanto aos portugueses, dizia que, de facto, "ainda estavam limitados a descrições clichés de paisagens que passam diante dos carros confortáveis, do crepúsculo dos trópicos, das palmeiras, do chilrear dos pássaros." E concluía: "A África do Sul é assim: um grande filme, onde a retina inquieta mal consegue fixar a natureza intrínseca das coisas e dos homens."<sup>100</sup>

Depreende-se das suas palavras uma reacção contra o olhar apenas sensível ao exotismo, em oposição ao realismo. A respeito das suas posições esclarece:

A minha profissão obrigou-me a percorrer regiões da Guiné, onde muitas vezes falta a trilha anunciadora de habitações humanas. Era necessário 'picar' o mato a golpes de machado durante dias inteiros numa luta contínua e asfíxiante contra a vegetação, sem que, todavia, a penetração fosse de molde a servir-me de taqueómetro com resultados lisonjeiros [...] Mitigar a sede em cursos de água quase adormecidos, onde pululam miríades de insectos [...] Só deste modo se conhece alguma coisa desses mistérios [...].<sup>101</sup>

O romancista acabaria também por ser mencionado em considerável número de livros e compêndios dedicados às literaturas africanas, aparecendo ao lado de nomes como o de Alexandre Barbosa que, por exemplo, aproveitou as suas experiências e vivências de vinte anos na Guiné, no livro *Guinéus*<sup>102</sup>, contemplado com a distinção do Prémio Fernão Mendes Pinto, ou de Fernando Barragão, autor de *Matagal sobre o Asfalto*<sup>103</sup>, ou de Egídio Álvaro, autor de *O Calor, O Abandono e um Olhar Meigo*<sup>104</sup>, obras que fazem parte da história da literatura originária da Guiné.

Para além destes dados relativos aos autores, também se deve reconhecer que,

---

<sup>100</sup> O *Diabo*, nº 4, 21 de Julho de 1934 in Benjamin Pinto Bull, *Fausto Duarte, l'homme et son oeuvre*, Dissertação de Doutoramento, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1976. pp. 36-37.

<sup>101</sup> *Id. Ibid.*, p. 37.

<sup>102</sup> Alexandre Barbosa, *Guinéus: contos-narrativos-crónicas*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1967.

<sup>103</sup> Fernando Barragão, *Matagal sobre o Asfalto*, in Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, vol. XVI, nº 62, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1961.

<sup>104</sup> Egídio Álvaro, *O Calor: o abandono e um olhar meigo: conto*, in Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, vol. vol. 19, nº 73, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1964.

por um longo período, foi notória a carência de estudos ensaísticos, quer a seu respeito, quer da literatura guineense, em geral, questão aliás abordada por Manuel Ferreira, no primeiro volume da trilogia *No reino de Caliban*, onde lamenta serem as fontes para a literatura africana lusófona “tristemente precárias,”<sup>105</sup> por isso repete a expressão “um espaço vazio.”

Ao serem preenchidas, estas lacunas também não deixavam de aduzir informações nem sempre inteiramente exactas, a exemplo do brasileiro Gramiro de Matos que, no trabalho intitulado *125 anos de literatura africana de expressão portuguesa*, declara não ter existido na Guiné um poeta ou romancista de relativa importância, “com excepção de Artur Augusto, de origem caboverdiana, autor de Auá.”<sup>106</sup> Abstraindo da informação globalmente errónea, de facto a afirmação também não deixa de ter uma ponta de verdade, visto não ser a obra de um ou de um número escasso de autores que faz uma literatura.

Outros estudiosos, mais cautelosos, como o norte-americano Russel Hamilton que, embora certifique que Fausto Duarte quis dar uma imagem simpática e menos etnocêntrica da África, e se esforçou para apresentar as questões sob uma luz mais favorável, ainda que insista na questão da mentalidade do colonizado e do colonizador,<sup>107</sup> reconhecendo a insuficiência de trabalhos ensaísticos mais detalhados sobre a literatura colonial. Por seu lado, Amândio César admite que o escritor merece um estudo em separado e uma análise comparativa ao que escreveu e o que de interesse

---

<sup>105</sup> Manuel Ferreira, *No reino de Caliban: antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa, I*, Lisboa, Seara Nova, 1975, p. 29.

<sup>106</sup> Gramiro de Matos, *125 anos de literatura africana de expressão portuguesa*, in *Convergência, Revista cultural do Centro de Estudos do Real Gabinete Português de Leitura*, ano I, nº 2, Rio de Janeiro, Jan/Jun, 1977, p. 114. Encontramos ainda uma referência a Fausto Duarte como “poeta”.

<sup>107</sup> Russel Hamilton, *Literatura Africana Literatura Necessária – II – Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*, Lisboa, Biblioteca de Estudos Africanos, 1975, p. 217.

etnográfico aí se revela, em termos de verdade documental.<sup>108</sup>

Algumas apreciações em torno do escritor divergem a qualificá-lo ou não como autor colonial guineense. De acordo com o guineense Leopoldo Amado, por isso conhecedor do universo romanesco de Fausto Duarte, ele é o mais esclarecido literato colonial guineense, considerando-o um exímio escritor que apostou na descrição romanesca do confronto civilizacional decorrente da colonização.<sup>109</sup> Concordamos com esta tese por entendermos que ao recorrer às temáticas relativas ao conflito cultural em alguns dos seus romances, o autor como que equacionava seu próprio conflito. Sem negar os seus antepassados, e muito menos a sua personalidade, todo africano que viveu na Europa, sentiria em si próprio, com maior ou menor intensidade, o confronto entre as duas civilizações, conforme referiu Bivar Guerra.<sup>110</sup>

Mas, contra a tese de Leopoldo Amado, Manuel Ferreira recusa credenciar Fausto Duarte como autor guineense, delegando esse papel no cónego Marcelino Marques de Barros, em Carlos Semedo e em Amílcar Cabral, embora lhe reconheça o empenho humanístico e certa objectividade social.<sup>111</sup>

Quanto à controvérsia acerca da existência ou não de uma literatura colonial na Guiné, damos a conhecer a opinião de Hugo Rocha, no artigo publicado na revista *O Mundo Português*, em que censura a atitude dos literatos metropolitanos, a seu ver movidos pelo “portuguesíssimo exagerado”, por assim pretenderem:

Transformar a nossa literatura colonial num produto amorfo e insignificante, chegando, algumas vezes, a sustentar a inexistência dela. Alguns desses literatos, para não dizer a maioria, emitem essas opiniões por emulação, despeito ou má vontade, entendendo, talvez – ou certamente –, que só eles ou os da ‘panelinha’ em que refervem as suas

---

<sup>108</sup> Amândio César, *Parágrafos de Literatura Ultramarina*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1967, p. 102. Este livro é dedicado a alguns escritores entre os quais Fausto Duarte.

<sup>109</sup> Leopoldo Amado, *A Literatura Colonial Guineense*, *Revista ICALP*, vol. 20 e 21, Jul/Out de 1990, p. 12.

<sup>110</sup> Bivar Guerra em conversa com Benjamin Pinto Bull, *op. cit.*, p. 30.

<sup>111</sup> Manuel Ferreira, *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa I*, 1ª ed., Lisboa, Biblioteca Breve, 1977, p. 85.

ambições sem êxito são capazes de dotar a nação com a boa, a perfeita, a verdadeira literatura colonial de que ela carece.<sup>112</sup>

Considera que para os “plumitivos”<sup>113</sup> mais insatisfeitos com a obra alheia do que com a sua própria, Portugal não tem uma literatura colonial ou, se a possui, então será péssima. E acrescenta que, na opinião dos críticos verrinosos e negativistas, não existem prosadores e poetas capazes de interpretar os fenómenos característicos do Ultramar, tais como, a vida, os costumes, as paisagens, a psicologia e vários outros aspectos da vida. Assim sendo, a literatura guineense carece de romances, de novelas, de contos, de crónicas e de poemas vazados em moldes verdadeiramente coloniais, para assim poder fazer figura no concerto dos povos que dispõem de literatura colonial.<sup>114</sup>

Ao finalizar o seu texto dá exemplo de obras modelares, como *Céus de fogo*, de Campos Monteiro Filho, e *O negro sem alma*, de Fausto Duarte que, segundo o autor, são romances de bem urdida trama psicológica, de rigorosa expressão mesológica e de formas literárias correctíssima para aqueles que afirmam ou fingem ignorar não só a literatura colonial como um todo, ou mais especificamente a guineense.<sup>115</sup>

Fausto Duarte também deu a conhecer a sua opinião a respeito dessa temática na Conferência *Da Literatura Colonial e da Morna de Cabo Verde*, realizada na Primeira Exposição Colonial Portuguesa:

Não se fez psicologia; descreveu-se apenas a floresta virgem, as cruéis fadigas da jornada, à medida que se confundia com a linha do horizonte. Os indígenas eram tão

---

<sup>112</sup> Hugo Rocha, *A literatura colonial portuguesa é das melhores e corresponde bem á importância de missão ultramarina de Portugal*, in *O Mundo Português - Revista de Cultura e propaganda arte e literatura coloniais*, volume VII, nº 79, Lisboa, 1940, p. 296. Este artigo foi escrito em 20 de Junho de 1938 e ficou inédito até a data desta publicação, tendo sido modificado e ampliado para efeito de publicação em *O Mundo Português*.

<sup>113</sup> No sentido pejorativo significa escritor ou jornalista incipiente ou sem mérito.

<sup>114</sup> Hugo Rocha, *Op. cit.*, p. 296.

<sup>115</sup> Um artigo não assinado, intitulado *Literatura Colonial*, que Leopoldo Amado acredita pertencer a Fausto Duarte (Amado, 1990, p. 10), representaria por parte do autor uma consciência profunda dos aspectos teóricos e deficientes da Literatura Colonial. Demonstra que a década de 30 inaugurou, para o caso guineense, um período em que influenciada pelos literatos coloniais franceses, estava aos poucos relegando para segundo plano a faceta eivada de idealismos, de conceitos morais e doutrinas utilitárias para se interessar pelo “ineditismo empolgante” do folclore africano, in *O Comércio da Guiné*, n.º especial por ocasião da 1.ª Exposição Colonial de Paris, Bissau, 1931, s.p.

somente animais de uma outra espécie, sem sensibilidade para amar, sem inteligência para compreender [...] Depois procurou-se o horrível e o extraordinário. Surgem romances de aventuras que nos pintam o negro como o maior inimigo da selva, em constantes hostilidades. E a mulher indígena paga-se ante os preconceitos aristocráticos. O amor entre eles tem apenas uma finalidade objectiva. Falta a justeza da expressão nessas literaturas incipientes. Adeja sobre África uma incompreensível fatalidade [...], é necessário antes o contacto directo com a sua mentalidade, perguntar-lhe a vida e compreender-lhe as superstições.<sup>116</sup>

Não cabe no âmbito do nosso trabalho clarificar todas as problemáticas inerentes a essa questão, diversificadas quanto às interpretações sobre a especificidade dessa literatura,<sup>117</sup> por pretendermos cingir-nos às concepções acerca do escritor. Assim, com base em pesquisas realizadas em periódicos e Arquivos Públicos, iremos proceder a análise de algumas críticas mais incisivas. Entretanto, para uma melhor compreensão tentaremos dar significado ao que representou o C.L.C., pois, sobretudo em razão do resultado do Concurso que promoveu, diversas foram as críticas suscitadas.

Ao contrário de outras potências coloniais, como Inglaterra, Holanda, Bélgica, França, Itália e Alemanha, até o ano de 1925 não existia nenhuma publicação oficial em Portugal destinada a divulgar a actividade das colónias. O interesse dos portugueses pela propaganda colonial começou tardiamente, sobretudo por parecer não haver uma evidente vocação imperial, ao contrário dos países citados, mas principalmente uma preocupação mercantilista. No primeiro número do Boletim da Agência Geral das

---

<sup>116</sup> Fausto Duarte, *Da Literatura Colonial e Da Morna de Cabo Verde*, Porto, Tip. Leitão Araújo, 1934, pp. 5-19.

<sup>117</sup> Muitos pesquisadores defendem que de facto é obra de portugueses e pertence àquela historiografia. Ainda que surja uma ou outra obra de autores não portugueses esses textos são marcados, logicamente, pela convicção da ideologia colonial. Para Salvato Trigo: “a literatura colonial caracteriza-se justamente pelo facto de os seus cultores não abdicarem da sua identidade, das referências culturais e civilizacionais dos seus países, embora tentem mostrar-se integrados no meio e na sociedade nova de que fazem parte.” Salvato Trigo, *Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, Colóquio sobre Literaturas dos Países Africanos de Língua Portuguesa, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 144-145. É evidente que isto não invalida que, ao mesmo tempo, exista um domínio de literatura nacional do respectivo espaço, a exemplo de escritores portugueses que produziam literatura colonial, portuguesa, portanto, como Maria Archer, no caso de Angola, ao mesmo tempo que autores angolanos produziam literatura angolana, a exemplo do poeta Maurício Gomes, que convocava os autores angolanos a elaborarem os “versos quentes, fortes, como o Brasil”. Referimo-nos também a outros críticos incisivos desta literatura como Manuel Ferreira, Inocência Mata, Pires Laranjeira, Alberto Carvalho, Augusto dos Santos Abranches e Luciano Caetano da Rosa, entre outros.

Colónias (B.A.G.C.)<sup>118</sup>, Armando Cortesão, Director da publicação, admite ser este (espírito imperial) um factor importantíssimo, não só para o desenvolvimento das simples organizações particulares, mas também das nacionalistas.

A par de tal condição enuncia dois grandes e basilares princípios, emergentes da Conferência de Berlim, que pautarão a nova publicação: o primeiro seria o da missão civilizadora e evangelizadora da colonização e, o segundo, a ocupação rápida do território com o intuito de proteger e desenvolver os povos indígenas das colónias. Esses princípios, anunciados em 1925, seriam reflectidos nas reformas introduzidas na política colonial portuguesa pelo Acto Colonial de 1930, altura em que Oliveira Salazar assumia as funções de Ministro Interino das Colónias.

Reforçando estas ideias, Carlos Selvagem, em conferência intitulada *Literatura Portuguesa de Ambiente Exótico*, realizada em 1925, assinala não existir uma literatura portuguesa de ambiente exótico, a seu ver sintoma flagrante da “decadência de nação colonizadora.” De forma convicta acreditava que a literatura exótica seria o pretexto e o ponto de partida para o despertar da curiosidade dos jovens e da elite letrada para os assuntos ultramarinos, estimulando a imaginação e o espírito de aventura.<sup>119</sup>

A lacuna da produção literária dessa temática é atribuída à falta de interesse da população em relação às colónias africanas. Isto porque, segundo a visão ideológica do autor, a metrópole não fez das suas colónias senão um lugar remoto e “um imenso presídio de forçados, o saguão dos seus lixos sociais.”<sup>120</sup> Acresce ainda ao factor político o romantismo de importação que, segundo ele, renega todo o idealismo tradicional dos

---

<sup>118</sup> O B.A.G.C. surgiu com a intenção de fazer a propaganda do património colonial e contribuir para o seu engrandecimento, defesa, estudo das suas riquezas e demonstração das aptidões e capacidade colonizadora dos portugueses, numa “missão verdadeiramente nacional.” Cf. Armando Cortesão, *O Boletim da Agência geral das Colónias- Editorial*, in *Boletim da Agência Geral das Colónias*, ano 1, nº 1, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1925, pp. 7-9.

<sup>119</sup> Carlos Selvagem, *Literatura Portuguesa de Ambiente Exótico* in *Boletim da Agência Geral das Colónias*, ano 2, nº 8, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1926, pp. 6-7.

<sup>120</sup> Carlos Selvagem, *Op. cit.*, p. 13.

descobrimientos e das conquistas, apegando-se a uma imitação germânica, “à fantasiosa lenda duma tradição medieval”, determinante para esta indiferença em relação às colónias africanas.<sup>121</sup>

Assim sendo, crê que além da paisagem, os hábitos, a moral, as estranhas tradições, as antiquíssimas e ingénuas lendas dos indígenas, o seu folclore, a sua história oral, os seus mistérios religiosos, todo esse “mundo de sombras tão inexplorados”, seria na verdade uma riquíssima mina para a curiosidade sagaz e imaginação criadora de um romancista.<sup>122</sup> Deve-se notar, no entanto, que se trata de um exotismo estético traduzido na atitude deslumbrada e contemplativa do escritor que projectaria representações paisagísticas ou humanas dominadas pelo culto do desconhecido, assemelhando-se à afirmação de Bernard Mouralis ao dizer que “o discurso exótico ordena-se assim segundo uma retórica que visa a expressão e a caracterização de uma realidade considerada como fundamentalmente diferente.”<sup>123</sup>

Esse exotismo irrompe em Portugal à medida que se vai tornando um país imperial, para imitar outras literaturas europeias, sobretudo durante as décadas de 1920 e 1950. Para Carlos Selvagem a principal finalidade, portanto, seria despertar nos leitores motivações sensoriais capazes de criarem interesse por África, à semelhança do que já ocorria com outros países europeus. Atribuía à literatura a responsabilidade de incentivo à emigração e à fixação dos naturais, além de favorecer actividades temporárias nos vários domínios coloniais, dando como exemplo o sucesso dos impérios europeus.<sup>124</sup>

No contexto desta carência literária, a Agência Geral das Colónias (A.G.C.) decidira pela utilização de mais uma estratégia de propaganda do Portugal Ultramarino,

---

<sup>121</sup> Carlos Selvagem, *Op. cit.*, 12.

<sup>122</sup> *Id. Ibid.*, p. 8.

<sup>123</sup> Bernard Mouralis, *As Contraliteraturas*, Coimbra, Almedina, 1975, p. 95.

<sup>124</sup> Carlos Selvagem, *Op. cit.*, p. 6.

tomando a iniciativa de promover anualmente um C.L.C.<sup>125</sup> que durou cerca de vinte e cinco anos (1926-1951). Passou por duas fases distintas: de 1926-1931, no advento do Estado Novo,<sup>126</sup> compreendido entre o triunfo do golpe militar desencadeado a 28 de Maio de 1926, a fase Republicana; e a segunda, conhecida como a do Império, compreendida entre 1932-1951. E é nesta última fase que se insere *Auá*.

O C.L.C., obedecendo a esse intuito, contribuiu para difusão da literatura colonial nos dois citados períodos. Acreditava-se que o romance de assuntos coloniais, a descrição de aventuras de além-mar, a novela, o conto, seriam de facto algumas das melhores formas de divulgação no sentido de despertarem a atenção e interesse para as virtualidades do riquíssimo património colonial, especialmente entre os mais jovens, conforme salientou Carlos Selvagem.

O concurso era constituído por três categorias: a primeira contemplava a ficção, sob a forma de romance, novela, conto, narrativa, relato de aventuras ou outras de natureza semelhante; a segunda reportava-se a narrativas históricas, relatos de viagens, biografia e etnografia; a terceira categoria destinava-se a premiar obras de carácter científico. O valor do prémio que poderia chegar a sete mil escudos, facto que, por si só, já constituiria um incentivo aos escritores.

O júri que conferiu, por unanimidade, o primeiro prémio a *Auá* era composto por Lourenço Caiola (Presidente), Lopo Vaz de Sampaio e Melo, José Gonçalo da Costa Santa Rita, Eduardo Lupi e António Eça de Queiroz (Vogais), Albino Dias Alves

---

<sup>125</sup> O C.L.C. foi criado através da Portaria nº 4.565, publicada no *Diário do Governo*, I série, nº 10, do dia 12 de Janeiro de 1926. *Boletim da Agência Geral das Colónias*, Lisboa, Ano 2, Fevereiro de 1926, nº 8, pp. 172-173.

<sup>126</sup> Segundo Manuel Ferreira, com a implantação do Estado Novo, iniciou-se um frenético movimento propagandístico, cultural e ideológico (literatura, cinema, jornais, revistas, slogans de glorificação do regime, programas escolares, congressos e exposições coloniais, prémios de literatura colonial, paradas militares, viagens presidenciais ao Ultramar, criação da Junta de Investigação do Ultramar), numa “impressionante e desmedida pirotecnia colonial do Governo,” em que “nada e ninguém escapava a este vendaval da impunidade imperial.” Manuel Ferreira, *O Discurso no percurso africano I: contribuição para uma estética africana*, Lisboa, Plátano, 1989, p. 9.

(oficial da A.G.C.), servindo de Secretário do júri<sup>127</sup>. Os demais trabalhos submetidos à apreciação, referentes a primeira categoria, foram: *Terras do Feitiço*<sup>128</sup>, de Henrique Galvão, que auferiu o segundo lugar; *Rapsódia Negra*<sup>129</sup>, de Hugo Rocha; *Herói Derradeiro*<sup>130</sup>, de Joaquim Paço de Arcos; *Luiz de Camões, o Trinca Fortes*<sup>131</sup>, de Quirino da Fonseca e *Em Portugal e África*<sup>132</sup>, de Amália Proença Norte.

O prémio concedido suscitou algumas repercussões negativas, além de um curioso, porém frustrado, requerimento em que era solicitado a proibição e a recolha da publicação. De entre as controvérsias originadas distinguimos dois artigos cujos autores eram homens ligados ao Governo da Colónia, ambos publicados na revista *Portugal Colonial*, periódico do século XX.

O primeiro que apreciaremos foi escrito em 1934 pelo Tenente-Coronel António Leite de Magalhães, Governador da Guiné entre 1927 e 1931, intitulado *Algumas considerações sobre o futuro económico da Guiné Portuguesa*. Embora o tema principal fosse o indígena da Guiné,<sup>133</sup> o autor utiliza-o para se mostrar indignado com a consagração feita a *Auá*.

Ao iniciar o seu escrito faz a seguinte advertência: “*Auá* não é mais que uma lamentável sujidade. É preciso que se diga, para que as almas desprevenidas se não iludam”<sup>134</sup>. De maneira ríspida reprime o prefácio de Aquilino Ribeiro. Diz que Nuno Tristão viu a Guiné com “olhos amorosos dum português”, enquanto Fausto Duarte a

---

<sup>127</sup> *Concursos de Literatura Colonial* in *Boletim da Agência Geral das Colónias*, ano X, nº 114, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1934, pp. 186-187.

<sup>128</sup> Henrique Galvão, *Terras do Feitiço: contos africanos*, Lisboa, António Maria Pereira, 1934.

<sup>129</sup> Hugo Rocha, *Rapsódia Negra: poemas africanos*, Porto, Artes & Letras, 1933.

<sup>130</sup> Joaquim Paço D'Arcos, *Herói Derradeiro*, 2ª ed., Lisboa, Companhia Editora do Minho, 1934.

<sup>131</sup> Quirino da Fonseca, *Luís de Camões, o 'Trinca fortes', novela heróica em acção cinematográfica, musicada*, Vila Nova de Famalicão, Tipografia Minerva, 1934.

<sup>132</sup> Amália de Proença Norte, *Em Portugal e África*, Lisboa, Tipografia da Empresa Nacional de Publicidade, 1934.

<sup>133</sup> René Pélissier afirma que Leite de Magalhães teria querido ser o homem do desenvolvimento económico do indígena. René Pélissier, *História da Guiné, portugueses e africanos na Senegânciã, (1841-1936)*, vol. II, Lisboa, Editorial Estampa, 1989, p. 221.

<sup>134</sup> A. Leite de Magalhães, *Algumas considerações sobre o futuro económico da Guiné Portuguesa*, in *Portugal Colonial*, nº 43-44, Lisboa, Out/1934, p. 3.

viu com “olhos libidinosos dum sátiro”. A respeito da comparação a uma obra de “elevação lusíada” diz que “Aquilino Ribeiro não leu a novela com seu pensamento posto em Portugal ou quis cegar-nos quando, servindo-se do prestígio do seu nome, lhe chamou uma obra de “elevação lusíada.”<sup>135</sup>

Determinados aspectos abordados na novela desagradaram ao antigo Governador, um “nacionalista convicto”, como se auto-intitulou. Deste modo, sai em defesa das mulheres: “as [...] da minha cor não são as rascôas que no livro se deparam” e dos Fulas: “o povo Fula não tem, na sua generalidade, o carácter que a novela empresta.” Porém, indubitável é a imagem transmitida da acentuada aversão dos Fulas manifestada pelas autoridades da época, “os senhores do mato que cobiçavam mais o dinheiro do que o macaco a banana madura” (*Auá*, p. 130), temendo todos os anos a época da cobrança por serem obrigados a trabalhar de sol a sol para pagar o imposto (*Auá*, pp. 130-131).

A maneira como aparecem descritas as exigências do fisco contraria o discurso de Leite de Magalhães. Em seu texto, preconiza ser a população da Guiné colaboradora útil, pacífica e dedicada à administração, salientando o facto de “nunca” deixarem de entregar “diligentemente os impostos ao tesouro.” E acrescenta: “Jamais as ordens das autoridades depararam resistências activas ou passivas contra o seu mais rigoroso cumprimento.”<sup>136</sup> Como antes referimos, os contactos iniciais poderiam ir além das relações económicas de mútuos interesses, havendo eventualmente laços de amizade. Todavia, com a ocupação militar do território (de acordo com as determinações da Conferência de Berlim, de 1884-1885) os europeus tiveram de enfrentar o espírito de resistência hostil da população nativa. Portanto, tal imagem de passividade exacerbada

---

<sup>135</sup> A. Leite de Magalhães, *Op. cit.*, p. 3.

<sup>136</sup> *Id. Ibid.*, p. 4.

não era exacta, sendo por outro lado certo que, mesmo entre 1925 e 1940, ainda sucedia haver revoltas entre os Papéis de Bissau, os Felupes de Jufunco (1933) e Susana (1934-35) e os Bijagós da ilha de Canhabaque (1935-36), que se recusaram a pagar o imposto de palhota até 1936.<sup>137</sup>

A eloquência moralista e puritana, reflexo da ideologia conservadora da época, evidencia-se nas indagações finais: onde haverá mulher portuguesa que possa lê-la sem corar? E que espécie de pais ou mestres poderão confiá-la aos olhos duma criança?”<sup>138</sup> Por fim, justifica seu discurso da seguinte forma: “creio que me seria lícito atacar a obra com que se pretendeu destruir tudo quanto na Guiné realizei [...] à excepção do que não era destrutível sem bomba ou picareta. Esse ataque seria a minha inteira justificação.”<sup>139</sup> A discrepância entre a visão do escritor e a do político é evidente, por demais sendo este um político “fervoroso partidário da exploração capitalista”, ainda que admitisse não mais sê-lo inteiramente.<sup>140</sup> Eis a síntese, são estas as críticas.

Um ano depois, na mesma publicação, o Tenente Mário Costa manifestava seu apoio a Leite de Magalhães. Argumentava serem muito “justas e cabidas” as referências ao livro *Auá* por se tratar de uma leitura “lasciva” logo desde a capa, um trabalho “doentamente libidinoso, uma espécie de Pe. Casanova traduzido para preto” e “de facto, todo livro cheira a bode!”<sup>141</sup>. No mesmo âmbito da concepção moralista a respeito das mulheres, insiste: “Ora nem a África é um prostíbulo onde as mulheres da nossa

---

<sup>137</sup> A condição de indígena implicava um conjunto de "deveres" que as autoridades entendiam aplicar com todo o rigor. Um desses "deveres" era o pagamento de um imposto ao Estado, determinado não em função de quaisquer rendimentos, mas apenas no facto de se ser ou não considerado indígena. O imposto indígena, que ao longo dos anos tomou várias denominações foi, no entanto, justificado quase sempre da mesma maneira. Não se tratando, nesse caso, obviamente, de mais uma forma de espoliação, mas sim de uma medida de carácter bondoso e civilizador. Cf. Mário C. Coutinho, *O Indígena no pensamento colonial português, 1895-1961*, Edições Universitárias Lusófonas, 2000, p. 161.

<sup>138</sup> A. Leite de Magalhães, *Op. cit.*, p. 4.

<sup>139</sup> *Id. Ibid.*, p. 7.

<sup>140</sup> *Id. Ibid.*, p. 4.

<sup>141</sup> Mário Costa, *Os concursos de Literatura colonial visam ou não á propaganda colonial?* in *Portugal Colonial*, nº 47, Lisboa, jan/1935, pp. 15-16.

raça se entregam desalmadamente ao indígena africano.”<sup>142</sup> Mas também reconhece, embora indignado, que *Auá* “tem merecido a mais veemente e séria crítica da imprensa portuguesa, muito em especial, e logicamente da imprensa colonial [...] e o ‘cheire a bode’ já se espalhou demais.”<sup>143</sup>

Em desacordo com a atribuição do prémio, sai em reparação aos candidatos desqualificados. Segundo seu ponto de vista seria justo que concorressem em um novo Concurso, caso contrário: “os escritores sérios de assuntos coloniais ver-se-ão obrigados cheios de descrença, a escrever no frontispício dos seus livros [...] este dístico de desalento em sinal de protesto: este livro não foi premiado no Concurso de Literatura Colonial.”<sup>144</sup> Torna-se assim evidente a ideologia desta crítica. Os “assuntos coloniais”, ou seja, aquilo que deveria parecer está em desacordo com o universo realista criado por Fausto Duarte.

Desse modo, socorre-se de uma das cláusulas do C.L.C. onde se lê: “serão excluídas as obras que contenham descrições pornográficas ou as que possam ser consideradas imorais”, para questionar o critério do júri. Assume, por isto, que apenas um júri com verdadeira mentalidade colonial, com plena convicção sobre as questões africanas, estaria em condições de decidir por uma escolha aceitável e completa: “pelo ou menos para a mentalidade daqueles que vêm dedicando às colónias horas monótonas de concentração e aturado estudo, em lugares onde não abundam os livros e menos as bibliotecas.”<sup>145</sup>

Antes de iniciarmos a última consideração em torno das reacções da crítica, é

---

<sup>142</sup> Mário Costa, *Os concursos de Literatura colonial visam ou não á propaganda colonial?* in *Portugal Colonial*, n.º 47, Lisboa, jan/1935, p. 16.

<sup>143</sup> *Id. Ibid.*, pp. 16-17.

<sup>144</sup> *Id. Ibid.*, p. 17. A defesa seria também em causa própria, pois neste mesmo Concurso concorreria na segunda categoria com o livro *Cartas de Moçambique – de tudo um pouco*, e, possivelmente em nome de Henrique Galvão, Director Técnico e fundador da Revista *Portugal Colonial*, que ficaria em segundo lugar. Em editorial Mário Costa congratula-o pelo “êxito do brilhante homem de letras.”

<sup>145</sup> Mário Costa, op. cit., p. 16.

importante destacar o facto de Fausto Duarte, à semelhança do que séculos antes havia feito André Álvares Almada no seu *Tratado*, redige o seu texto enquanto representação de uma realidade filtrada, fruto do conhecimento por formação pessoal. Como A. Álvares de Almada, Fausto Duarte situava-se perante a paisagem humanizada e natural africana, para além da questão do lucro colonial, na sua qualidade de mestiço, a despeito das suas convicções civilizacionais europeias.

Dada esta componente africana do autor, melhor se compreende que no texto recorra a estratégia do glossário, especialmente na 1ª e 2ª edição. A elucidação sobre os hábitos e cultura dos indígenas também se ficará a dever a essa empatia de mestiço, além do facto de recontar os acontecimentos num ambiente de grande verosimilhança, por outro lado favorável ao relacionamento do leitor europeu com o texto. Deste ponto de vista pode-se dizer que o romance não deixava de atender aos requisitos da propaganda colonial, facto que não constitui nenhum demérito para a obra, visto que para esse fim destinava-se o Concurso.

Finalmente a petição impetrada em Agosto de 1934, destinada ao Ministro do Interior, tinha por requerente o Barão de São Maduro, solicitando a proibição do livro, nos termos que se indicam por transcrição na íntegra:

Tendo em consideração o respeito devido às famílias portuguesas, venho, respeitosamente, pedir a Vª Exª que em nome da moralidade pública, se digne mandar seja proibida a venda de uma obra pornográfica intitulada Auá da autoria de Fausto Duarte, editada na livraria Clássica Editora, Lisboa, 1934, e, conseqüentemente seja ordenado o varejo nos estabelecimentos de venda de livros e sejam apreendidos os exemplares d'aquela obra que se encontrem no mercado, de harmonia com o procedimento havido com publicações congêneres.<sup>146</sup>

O principal argumento utilizado, de acordo com o transcrito, consiste em considerar a obra de cunho pornográfico, facto que nos permite formular algumas

---

<sup>146</sup> Arquivo Nacional Torre do Tombo, Ministério do Interior, Gabinete do Ministro, Mç. 468, PT-212, s.p. Fotocópia do documento em anexo, p. 132.

hipóteses. Começamos pela capa,<sup>147</sup> já referenciada por Mário Costa, cuja pose sensual de uma negra, provavelmente audaciosa para época, poderia ter contribuído para tal apreciação. Outro elemento seria porventura a descrição do tépido envolvimento entre o personagem Fula Malam e a alemã Frau Wrede no início da narrativa: “Agarrando-o pelo tronco, colou os lábios avermelhados pelo batom à boca sensual do negro. E sorveu, doidamente, gulosamente, numa perturbação erótica, insaciável, unida ao corpo do fula sufocado com a violência do abraço.” (*Auá*, p. 31).

A este respeito notemos que a Direcção Geral dos Serviços de Censura à Imprensa (D.G.S.C.I.), do Estado Novo, determinava o que os portugueses podiam ver, ler e ouvir. Tendo em conta o prémio atribuído, a autorização de circulação do livro foi concedida através de um despacho provisório nos termos “Dispensado da Censura.” Ora, em face do pedido acima citado, o Ministro das Colónias através do Chefe do Gabinete, solicitou um parecer sobre tal assunto ao presidente do júri do C.L.C., a fim de esclarecer dúvidas quanto ao seu carácter pornográfico, ou não, do livro.

Ao proceder à respectiva análise, Lourenço Cayola acredita na origem suspeita do documento, uma vez que o nome e morada do referido Barão eram análogas às de uma das personagens, segundo palavras suas, “mais ridículos” da opereta cómica, *O Burro do senhor Alcaide*, de D. João da Câmara escrita em colaboração com Gervásio Lobato e Ciriaco Cardoso. Logo, em sua opinião, o propósito claro e “insofismável era o de ridicularizar poderes e individualidades das mais respeitáveis”. Daí ter redigido a sua apreciação convencido de que difícil tomar como credíveis as palavras de “qualquer imaginário Barão de São Maduro”. Assim, assegura:

---

<sup>147</sup>A capa do romance foi reproduzida do cliché de Francisco de Oliveira, admitido ao Salão Internacional de Fotografia, Paris, 1933, gentilmente cedido pela Fotografia Portugália da R. Pascoal de Melo. Fotocópia do documento em anexo, p. 140.

O Júri emitiu o seu voto favorável ao Auá, impressionado pela beleza da forma, propriedade e fidelidade das descrições, verosimilhança e lógica do entrecho, estudo perfeito dos personagens, méritos que se destacam nas páginas desse livro [...] em toda a nossa Literatura Colonial, que vai sendo bastante rica, poucas obras se podem comparar ao Auá na verdade com que o autor traça o quadro completo duma sociedade indígena, das suas superstições, costumes, sentimentos e modos de ser dos que a constituem, reproduzindo-a dum modo flagrante e nos mínimos detalhes.<sup>148</sup>

No que respeita à questão de um sensualismo mais arrebatado, ou paixões mais violentas, esclarece que o júri, por entender que o autor sentiu necessidade de recorrer a elas para definir, com maior precisão e rigor, a animalidade, o carácter e a psicologia dos indígenas da raça e região em que se passa o romance, considerou-as justificáveis: “como verdadeiro artista que dar um retrato absolutamente fiel.” Para enfatizar essa posição exemplifica com autores tradicionais das letras portuguesas: Camões e Bocage, onde não é incomum encontrar também termos e frases “capazes de fazer corar de vergonha um barbaçudo tambor-mor” ou João de Deus, “o lírico imortal” que, em textos de encanto e doçura, não deixou de publicar conteúdo a que não duvidaria chamar de “eróticos”.

Consciente da sua função e do momento político, mas num posicionamento menos conservador, já que o despacho provisório poderia ser convertido em definitivo, autorizando a continuidade ou não da circulação do livro, compara o júri do Concurso à Censura da Inquisição, e recorda que até nesta “houve bastante tolerância.” Por fim, defende que o Decreto que regulamenta as atribuições do Concurso não contém a mínima palavra que o autorizasse a repelir, ou mesmo a condenar, qualquer trabalho pelo defeito que indicou o Barão. Ao finalizar a sua exposição relembra: “em todas as obras de arte se permitem liberdade que as normas duma estrita moral não podem deixar

---

<sup>148</sup> Arquivo Nacional Torre do Tombo, maço 468, PT-212. Ofício dirigido ao Senhor Chefe de Gabinete de Sua Ex.<sup>a</sup> o Ministro das Colónias em 13 de Outubro de 1934, fotocópia do documento em anexo, p. 134.

de condenar [...] Do mesmo modo para os exageros das belas letras.”<sup>149</sup>

Talvez por fazer parte das intenções da propaganda colonial o romance tenha passado pelo crivo da censura, conforme mencionado. A mesma não se repetiria em 1952 com *A Revolta*. O Serviço Nacional de Informação viria a vetar a sua adaptação ao cinema sob o pretexto de haver passagens consideradas subversivas, facto que desencorajou o director Felipe Solms. E ainda com *Mãe Joaquina*<sup>150</sup> escrito na altura em que Fausto Duarte se encontrava doente, caso em que a censura exigiu prévias correcções e mesmo a supressão de parágrafos. Perante a recusa do escritor a publicação viria a ser proibida pela Polícia Internacional de Defesa do Estado.

Lembremos que o mesmo sucedido com Aquilino Ribeiro em 1959. Com 74 anos de idade, e considerado um dos maiores romancistas português do seu tempo, não era do agrado do regime, tendo ido mesmo a tribunal indiciado num processo por delito de opinião a pretexto do modo como retratou a realidade da vida camponesa na Serra da Estrela no romance *Quando os Lobos Uivam*<sup>151</sup>. Outros escritores poderiam ser citados por terem vivido situações semelhantes, no entanto omitidos por excederem o âmbito do nosso trabalho.

Pelo exposto se pode ver que se privilegiou neste diferendo o facto de Fausto Duarte ter revelado de forma singular e fidedigna o conhecimento sociocultural e linguístico dos povos da Guiné, motivando os louvores de muitos e o incómodo de alguns. Porém, através da opinião de críticos, de escritores e do público em geral podemos nos aperceber de que a sua obra respondia às dominantes do seu tempo, e

---

<sup>149</sup> O requerimento foi arquivado em 17/10/1934. Fotocópia do documento em anexo, p. 135.

<sup>150</sup> Esse manuscrito foi confiado ao amigo de Fausto Duarte, Dr. Manuel Henrique, em sinal de gratidão. Numa espécie de testemunho literário faria a seguinte dedicatória: “Ao Dr. Manuel H. Nazaré, escrevendo o teu nome no próprio desta modesta obra, em que o coração pode mais que a imaginativa, quis testemunhar -te a minha amizade e sobretudo a gratidão pelo que fizeste por mim nos momentos cruciais da minha vida”. Cf. Benjamin Pinto Bull, *Op. cit.*, p. 24.

<sup>151</sup> Aquilino Ribeiro, *Quando os Lobos Uivam*, Lisboa, Bertrand Editora, 1999.

ainda hoje capaz de suscitar o interesse dos leitores. A este respeito notemos a opinião de Hugo Rocha:

Na afirmação ou na negação, ninguém põe mais veemência, mais entusiasmo do que ele. As lentes que utiliza, para observar isto ou aquilo, ora reduzem o que observa a proporções ínfimas ora o engrandecem, desmesuradamente. Com a mais espantosa das facilidades, transita do microcosmo para o macrocosmo.<sup>152</sup>

Por vezes o homem parece ter necessidade de um suporte moral que lhe norteie os passos. Por isso concordamos com Domingos Monteiro ao afirmar que a literatura representa sempre as preocupações e aspirações do homem, traduzindo indirectamente os seus estados de espírito, sendo conservadora ou revolucionária de acordo com as características particulares do momento histórico em que se manifesta.<sup>153</sup>

### **3.1 - Temáticas dominantes**

Tendo por fundo de referência as questões ligadas ao conteúdo do romance, bem como as apreciações positivas e negativas, poderemos mais facilmente enveredar pelo seu aprofundamento a partir da selecção e exposição progressivas dos eixos temáticos que nos parecem mais significativos.

#### **3.1.1 - Imagens e estereótipos**

A curiosidade levou os habitantes de Lisboa, no ano de 1932, ao Parque Eduardo

---

<sup>152</sup> Hugo Rocha, *Op. cit.*, p. 295.

<sup>153</sup> Domingos Monteiro, *Ensaio – Bases da Organização política dos Regimes Democráticos Livros Proibidos e outros ensaios*, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, Lisboa, 2004, p. 188.

VII, lugar da Exposição<sup>154</sup> onde se construiu “cinematograficamente uma tabanca, aldeia indígena” (*Auá*, p. 13), para mostrar ao lisboeta, sempre ávido de sensações novas, o que era o modo de vida de uma aldeia africana. O público compareceu em massa, pois “Todos queriam ver os régulos, oficiais duma opereta tropical, as raparigas e as danças gentílicas” (*Auá*, p. 14), até então apenas “habituaados aos africanos civilizados que passam pelo Chiado vestidos no rigor da moda.” (*Auá*, p. 15). Numa época em que os grandes diários se preocupavam com o que acontecia nos domínios coloniais de além-mar, pretendia-se mostrar agora a “vida íntima” de uma aldeia, facto que tornaria o pequeno núcleo de palhotas um dos pontos de maior interesse da Exposição. (*Auá*, p. 13). Aliás, o ambiente criado pelos jornais portugueses no de espectacular contribuiu para estimular a curiosidade do público.

Segundo as palavras críticas do autor<sup>155</sup>, “Lisboa viu assim os pretos da tribo fula, mas não os conheceu. A sua indumentária pitoresca foi a maior se não a única atracção. A alma enigmática do Islão ficou envolta no mistério e regressou impenetrável” (*Auá*, p. 14). Mas isso não invalida o tipo de reacção dos lisboetas. A mudança de atitudes ilustra perfeitamente as reacções: “Apedrejados de início [...] mais tarde foram admirados como se fossem novos exemplares de uma fauna desconhecida e depois adulados com recepções em palacetes onde coleccionaram algumas prebendas.” (*Auá*, p. 14). Antes de mais, estas mudanças de atitude tanto mostram o desconhecimento das realidades como a visão estereotipada da época. Se refere estes factos de uma forma apenas crítica ou intencionalmente provocativa não fica claro,

---

<sup>154</sup> Entre Outubro e Dezembro de 1932, no Parque Eduardo VII, aconteceu a Exposição Industrial Portuguesa. Contudo, não nos foi possível saber precisamente se o autor se refere a esta Exposição.

<sup>155</sup> O autor a que nos referimos é o autor-criador de que trata Bakhtin. Segundo o qual o discurso não é a voz directa do escritor, mas um acto da apropriação refractada de uma voz social. É entendido fundamentalmente como uma posição estético-formal cuja característica básica está em materializar uma certa relação axiológica com o herói e seu mundo: ele os olha com simpatia ou antipatia, distância ou proximidade, reverência ou crítica, gravidade ou deboche, aplauso ou sarcasmo, alegria ou amargura, generosidade ou crueldade e assim por diante. Cf. Beth Brait in *Bakhtin: conceitos-chave*, São Paulo, Editora Contexto, 2005, pp. 37-38.

sendo porém certo que é por esta via que tem início a narrativa.

Saindo deste preâmbulo o autor procurou representar de maneira engenhosa a realidade da Guiné, bem como as relações existentes entre o colonizador e o colonizado, entre o português e o guineense, além da atenção que presta à descrição do subjectivismo do negro e da sua alma profunda e enigmática. Presta-se especialmente a este propósito a análise paradigmática da sensibilidade do protagonista Malam: “Na sua sensibilidade, talvez menos impressionável, mas que denotava um temperamento próprio da raça.” (*Auá*, p. 39), bem como ao retratar a etnia Fula: “Tudo é enigma nesta tribo cuja origem se perde na bruma dos tempos, gente que jamais se moverá numa órbita própria porque gravita para um centro comum: o Islão.” (*Auá*, p. 17).

Malam, filho de Braima, chefe religioso da tabanca de Sare-Sincham no Gabú, região da Guiné de predomínio Fula, é uma personagem de comportamento ambíguo, centro de interesse de toda intriga do romance. Durante os anos em que trabalhou em Bissau como criado amoldou-se à civilização europeia, circunstância que propiciou uma mudança de atitude transmitida no decorrer da história. Após esse intervalo de estadia em Bissau, o seu regresso a Sare-Sincham tinha por objectivo desposar Áua, a noiva prometida desde à infância, dona de uma beleza disputada por todo Gabú.

### **3.1.2 - Feminilidade e sedução**

O título do romance, *Auá*, sugere uma ideia da significação e da importância que a figura feminina terá na narrativa. Significa Eva ou será mesmo sinónimo de Eva. Na simbologia bíblica representa paradoxalmente o sagrado e o profano, ao mesmo tempo,

mãe de todos os homens e a detentora do pecado capital. Notemos, a propósito, que através desta valorização do feminino, ou da feminilidade, é possível vislumbrar no autor a inclinação romântica em algumas das suas crónicas: “Cadi que me prendia nos seus braços enquanto as suas pequeninas mãos de princesa de um conto árabe, terminadas por dedos afuselados, procuravam despertar-me do letargo amoroso que me envolvia.”<sup>156</sup> Ou: “Suzy era para mim, até então, a única mulher em cujos lábios de deusa jamais sibilara uma mentira [...] Da sua alma havia qualquer causa de místico e de santo que me ligara para sempre ao êxtase da sua beleza de estatuária.”<sup>157</sup>

Ao descrever fisicamente Auá prevalece a beleza e a harmonia das formas:

A beleza rática de Auá, verdadeiro tipo de mulher fula, cujas feições revelavam o cruzamento com os árabes em época ancestral, era conhecida por todo território Gabú. Na verdade, os seus olhos negros, bem rasgados, o nariz aquilino e os lábios finos, tornavam atraente o belo rosto emoldurado por cabelos frisados, erguidos em pirâmide. Através da blusa e dos panos garridos, adivinhava-se o talhe de ânfora, de porte esbelto, e os seios tersos, seios de virgem, faziam-na fisicamente atraente. (AUÁ pp. 39-40)

A beleza física se reflecte na caracterização moral e será posteriormente reflectida através dos seus gestos e atitudes.

De maneira geral, a mulher nesta obra está, voluntariamente ou não, aliada a algum acontecimento pronto a desencadear uma acção, nem sempre benéfica, por parte de um ou mais personagens. Assim sucede, não sendo claro se tal se fica a dever a comportamentos influenciados por outra cultura, por preceitos do islamismo, ou por sua natureza intrínseca representada em função do subconsciente colectivo. O facto é que estas circunstâncias e protagonismos são vistos com reservas, como se pode observar nos excertos: “Cuidado, Malam. A mulher é a nossa escrava, a mãe dos nossos filhos. Todavia, a lei dos brancos tem mudado tudo. As acções dos infiéis assemelham-se aos

---

<sup>156</sup> Fausto Duarte, *Cadi*, in *O Comércio da Guiné*, nº 11, Bissau, 16/02/1931, p. 2.

<sup>157</sup> Fausto Duarte, *A mulher que nunca mentiu*, in *O Comércio da Guiné*, nº 12, Bissau, 23/02/1931, p. 2.

vapores de água que enganadoramente se elevam no deserto.” (*Auá*, pp. 50-51). Ou ainda: “Cristã ou muçulmana, a mulher falseia o homem.” (*Auá*, p. 99)

Não faltam por isso as anotações de sensualidade, em particular na descrição do ambiente alegre dos batuques, favorável ao realce desse sensualismo: “Mulheres rodopiavam num saracoteio breve com trejeitos libidinosos [...] Os homens que seguiam com o olhar concupiscente o contorno sensual do ventre e o ondular espasmódico das ancas.” (*Auá*, pp. 77-78). Do mesmo modo se encontra focada Auá ao executar a “dança da Sedução”, bailado simbólico em que o pano de seda azul, “a cor dos sortilégios”, representa o demónio do pecado atraindo a virgem incauta: “o torso acobreado deslocava-se caprichosamente, qual bailarina oriental que procurasse embriagar um rei decrépito no contorno sensual do seu corpo virgem.” (*Auá*, p. 80).

Por vezes a imagem feminina pode ser associada a uma certa libertinagem, facto que suscitou algumas manifestações críticas, conforme anotámos. As mulheres da etnia Manjaca são assim descritas:

Passavam manjacas provocantes nos seus trajes [...] Tinham atitudes duvidosas. Olhavam os homens meneando expressivamente o corpo ondulante. Eram as horizontais de Bissau que partiam de Pecixe e de Jata para venderem aos brancos, por bom preço, as hipotéticas primícias de uma requintada sensualidade. (*Auá*, p. 180)

A respeito das Balantas anota o autor: “ali perto, numa torpe de promiscuidade, balantas acoradas deixavam ver de modo obsceno os órgãos sexuais mal ocultos por sórdidos panos.” (*Auá*, p. 181), ou ainda: “No delírio da febre tropical aquelas moças - Sacerdotizas do Amor – eram as preferidas.”<sup>158</sup> (*Auá*, p. 186). Essas passagens têm como

---

<sup>158</sup> Na segunda edição do romance Fausto Duarte especifica “aquelas moças” como cabo-verdianas e finaliza o trecho com a seguinte questão: “Qual razão? ... Simplesmente, o sex-appeal...” O que comprova o pensamento estereotipado da época e quiçá da actualidade. *Auá*, 2ª ed., Lisboa, 1934, p. 171. Assinalamos que entre a segunda e a terceira edição encontramos diversos acréscimos ou supressão de frases e ou palavras que muitas vezes implica na mudança de opinião das personagens. Por exemplo: “Um empregado europeu dirigiu-se a Farió e, bruscamente, agarrou um dos braços de Auá que, receiosa, quis recuar. Não compreendia a linguagem daquele branco, de olhos azuis (...). Nunca tinha visto uns olhos assim! **Era uma gente extraordinária, pensou a fula**, (grifo nosso) enquanto o

cenário Bissau, cidade onde se descortinavam histórias vulgares, sendo exemplar o caso de uma mulher que desejava a separação conjugal por atribuir ao homem a causa da sua esterilidade, caso tão banal que não merecia atenção do Administrador. (*Auá*, p. 167).

Vem a propósito notar que determinados factos, aos olhos das sociedades ditas tecnológicas relacionados com devassidão, em algumas etnias era perfeitamente tolerável. Entre os Manjacos à mudança de Escala de Classe para Baniu era permitido aos rapazes e raparigas dormirem em comum na mesma palhota onde a vida era inteiramente livre.<sup>159</sup> Por isso, aquilo que podia parecer desregramento integrava-se na cultura própria, sendo permitido ou facilitado. Entre os Balantas havia a já citada prática da Cundenga. Embora o texto não mencione explicitamente essas práticas, podemos pressupor não ter sido apenas coincidência o autor ter referido essas duas etnias, visto que nos exemplos os comportamentos já diferem do contexto tradicional.

O texto literário permite-nos também aprofundar o sentido das leituras, motivo para, num olhar mais atento, admitirmos que existe uma crítica implícita ao imaginário da época que atribuía à mulher uma personalidade traiçoeira, desonesta e infiel, ideia ainda decorrente do pensamento antigo. A esse respeito Philip Havik afirma:

No continente europeu, as mulheres eram vistas como seres torcidos, repletos de contradições, cuja natureza era por definição mais susceptível a todo tipo de desvio moral [...] Ao olharem para as africanas, tanto na Europa como na África, os europeus lhes transferiram essas características.<sup>160</sup>

É interessante notar que o tema do adultério feminino é abordado no texto de modo a ter, geralmente, justificativas relacionadas com a tradição. No caso de Ançatu,

---

empregado tentava acariciar-lhe os seios rijos”. Esta frase aparece na terceira edição (pág. 183) em lugar de: “**Os brancos eram afinal muito esquisitos, pensou a fula**” (grifo nosso) que consta na 2ª ed., p. 167.

<sup>159</sup> António Carreira, *Organização Social e Económica dos Povos da Guiné*, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XVI, nº 64, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1961, pp. 666-667.

<sup>160</sup> Philip J. Havik, *Matronas e Mandonas* in *Entre Brasis e Áfricas*, Selma Pantoja Org., Brasília, Paralelo 15, 2001, p. 15.

embora casada com o branco que tudo lhe dava, traía-o com Abdulai, sendo esse o fim dos brancos que casavam com mulheres negras. (*Auá*, p. 99). O pensamento de Sori vai ser, por sua vez, corroborado por Malam: “as raparigas do meu clã nunca se esquecem dos homens da sua raça, e na sua morança sempre fica um que é preferido.” (*Auá*, p. 198). A sedução associa-se também às regras da tradição, exemplificadas em Farmarã, que cede a provocação de Sori, quando este utiliza do seguinte argumento africano para convencê-la: “nunca conhecerás a alegria de ser mãe, se continuas a recusar-me o teu corpo.” (*Auá*, p. 92).

Não obstante o desejo de fidelidade, reconhecia a verdade daquelas palavras. Receava a agenesia, pois o marido encontrava-se doente, condição aviltante para as mulheres em África. O autor fez preceder ao argumento de Sori da cena paralela de um boi que cobria uma vaca: “Farmarã distinguia a respiração ofegante do macho que procurava repetir o acto milenário da procriação.” (*Auá*, p. 92). Ao adivinhar o que se passava no íntimo da mulher cobiçada, Sori profetiza: “Olha estes bois. Alá juntou-os na planície, no mesmo pascigo. É o instinto que reina entre eles que os leva a perpetuar a vida.” (*Auá*, p. 93). Farmarã inconscientemente deixou-se contagiar pelo fluído de erotismo que emanava dos animais, ou associado à violência, no caso de *Auá*, como veremos adiante.

Contudo, o adultério não respeita apenas às personagens étnicas. Atitudes idênticas registam-se na mulher branca e na mulher negra urbana, na mulher cristã e na mulher muçulmana, todas implicadas em situações de infidelidade ao homem. A alemã Frau Wred, abandonada pelo marido, a quem não amava, durante horas intermináveis do dia “invariavelmente quentes e terrivelmente iguais” (*Auá*, p. 27), aproveitou-se da ausência dele, para satisfazer a libido com o empregado Malam. Porém, em nenhum

momento o autor associa estes casos ao aspecto simplista da promiscuidade.

As transformações culturais resultantes do convívio entre negros e europeus reflectiram-se em diversos aspectos, sendo as relações matrimoniais um desses aspectos, a exemplo do casamento entre Ançatu e o duanhe,<sup>161</sup> empregado da alfândega, que desprezara a lei muçulmana para se casar com um branco. Mas em resultado dessa opção seria sempre detestada pelos Fulas, por ser vista como libertina. Segundo o pensamento tradicional, o casamento com o branco, com melhores recursos, era visto como garantia de uma vida mais cómoda e menos exigente, pois as mulheres tudo tinham e não necessitavam trabalhar, questão retomada em *O negro sem alma*, com a mandinga, filha do chefe Bubácari, que devia casar com o chefe de Posto que se sentia inclinado por ela.<sup>162</sup>

### 3.1.3 - Crenças e religiosidade

A crença religiosa em muitos povos tornou-se o fio condutor das almas em busca da perfeição, sendo a religiosidade outra temática de grande exposição na obra. O Fula, quer por tendência natural, quer em resultado da educação, vê Deus em todas as manifestações da vida. O Islamismo é o centro comum deste povo. A esse respeito o autor reconhece a complexidade diante do tema: “tudo é enigma nesta tribo cuja origem se perde na bruma dos tempos, gente que jamais se moverá numa órbita própria porque gravita para um centro comum: o islão.” (*Auá*, pp. 17-18). Acredita que entre o Fula, que é nómada, e o preto autóctone sedentário, há um abismo incomensurável, separados pela origem, a idiosincrasia e a religião.

---

<sup>161</sup> Corruptela da palavra francesa *douane*, que significa alfândega.

<sup>162</sup> Fausto Duarte, *O Negro sem Alma*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1935, p. 70.

Dessa temática provém uma maior manifestação das opiniões críticas do autor, principalmente no que se refere aos preceitos religiosos do Islamismo: o acto de tocar o solo com a fronte é visto como humilhante perante a divindade muçulmana (*Auá*, p. 63), o Ramadão é tido como um suplício penoso a ser seguido (*Auá*, p. 164), e a prece diária ia em desencontro a natureza nómada por excelência desse povo, (*Auá*, p. 20). Porém, vale lembrar que esses comportamentos são decorrentes de uma doutrina de renúncia onde a vontade do homem é submetida à vontade de Alá. A lei muçulmana considera, em primeiro lugar, o culto, e só depois as regras da vida privada, as instituições jurídicas e, finalmente, o direito público.

Fausto Duarte acredita que o ambiente limitado pelas imposições do Alcorão é considerado um empecilho à civilização da matriz ocidental, Alcorão que não reconhece nela a superioridade aceite pelo negro autóctone. (*Auá*, p. 20). Nesta afirmação sobressai o posicionamento a respeito da acção civilizadora do Império Português e uma postura favorável à colonização, porventura compreensíveis no contexto da época.

Apesar das crenças islâmicas desempenharem um papel mais central na narrativa outras são assinaladas. A cerimónia fúnebre dos Nalus, por exemplo, é descrita como um impressionante e estranho espectáculo, singular de uma tribo bárbara. (*Auá*, pp. 169-170). Segundo Michel de Montaigne, no seu ensaio *Dos Canibais*, escrito em 1578, parece existir uma tendência espontânea de chamarmos facilmente barbáries ao que não se integra na prática própria, porque, de facto: “parece que não temos outra tese de verdade e razão do que o exemplo e os padrões de opiniões e costumes em que vivemos.”<sup>163</sup>

Também a igreja católica não permaneceu isenta das críticas de Fausto Duarte. A debilidade religiosa manifesta-se dimensionada nas condições físicas de Geba, uma

---

<sup>163</sup> Michel de Montaigne, *Dos Canibais* in *Os Ensaios*, livro I, cap. XXXI, São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. 307.

cidade a leste de Sare-Sinchan e primeiro centro comercial da Senegânciã. Outrora berço do “catolicismo heróico” (*Auá*, p. 55) que, segundo o autor, tentou combater inutilmente as crenças abundantes nos tempos da ocupaçãõ, é descrita como uma vila de aspecto solene, triste e concentrado de um “convento abandonado” cercada de ruínas: “Nelas se abriga uma diminuta populaçãõ que luta diariamente com um desejo, ou melhor, uma ambiçãõ [...] vontade que se quebra ante uma difícil realidade: possuir uma igreja.”<sup>164</sup> (*Auá*, p. 55). Na Guiné a baixa qualidade do clero era reconhecida. Manuel António Martins, prefeito de Cabo Verde, ressalta o facto de que os padres daí enviados serem escolhidos entre os piores do arquipélago, como uma espécie de castigo.<sup>165</sup>

Nem sequer falta a condenaçãõ do sistema colonial ligado a exploraçãõ de lógica mercantilista. A cobrança de impostos de produtos locais, particularmente a mancarra, era motivo de importuno:

Assim, toda povoaçãõ unida sob uma única ambiçãõ: trabalhava de sol a sol para pagar o imposto. E eles bem sabiam que os brancos não perdoavam os insolventes [...] Meses antes, um dos funcionários do Governo tinha ali entregar alguns papéis exigindo a cada um notas de banco adquiridas à custa de um labor insano [...] Ah, os brancos, esses senhores do mato que cobiçavam mais o dinheiro do que o macaco a banana madura. (*Auá*, p. 130)

Recordemos ter sido essa a razãõ que mais incomodou o ex-Governador Leite de Magalhães. É possível ainda detectar na transcriçãõ uma suave ironia. Através da comparaçãõ inversa faz-se a frequente invocaçãõ da imagem do africano associada ao macaco, tal como era transmitida pelo colono ao europeu.

A família muçulmana é, por sua vez, caracterizada como uma grande associaçãõ

---

<sup>164</sup> A antiga igreja foi incendiada em 1831, mais tarde, em 1894, uma subscriçãõ pública foi realizada pelos cristãos da vila para reconstruí-la, mas o Bispo de Cabo Verde para lá não enviou nenhum padre. Cf. Wilson Trajano Filho, *Pequenos mais Honrados: Um jeito português de ser na metrópole e na colónia*, in *Série Antropologia*, Brasília, UNB, 2003, p. 17.

<sup>165</sup> Jorge Faro, *Os Problemas de Bissau, Cacheu e suas Dependências Vistos em 1831 por Manuel António Martins*, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XIII, nº 50, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1958, p. 206.

religiosa (*Auá*, p. 17) onde a maioria dos casamentos são ajustados entre as famílias. Assim, de acordo com a tradição, Auá fora prometida pelo pai ainda na infância, por isso não se recordava do noivo por quem nutria um certo desprezo: “Auá já não se lembrava dele. [...] Crescera, esperando receosa a hora final do casamento que lhe importava sagrados deveres, filhos para criar e todas as mil preocupações de uma mulher casada.” (*Auá*, p. 70). Os presentes enviados pelo noivo, comprados nas “lojas dos brancos da cidade” (*Auá*, p. 73), eram por ela recebidos com desdém e indiferença. Em contrapartida preferia o mel de abelhas bravas e o leite coalhado em boas cabaças, os “presentes da terra”, trazidos por Abdulai, o Fula por quem sentia uma leve inclinação. Abdulai, o melhor lutador de todo o Gabú, era o querido das raparigas e disputado pelas mulheres, ao passo que Malam ao imitar os europeus seria visto pelas raparigas como um estranho.

#### **3.1.4 - Espaços, protocolos e aparato matrimonial**

O regresso de Malam à aldeia era acompanhado de grandes expectativas, servindo o percurso entre as localidades, atravessando Mansoa, Bafatá, Geba e Contubo-el, de pretexto para pequenas descrições da paisagem e das populações guineenses, até culminar na estadia na zona de fronteira, Sare-Sincham, e na referência a alguns usos e costumes das tabancas das redondezas, Cadembele, Malibula, Patinbal-a e Sare-Boiela. As expectativas dos habitantes da tabanca relacionavam-se quanto a dúvida e, ao mesmo tempo, curiosidade a respeito de como Malan se iria apresentar. Seria vestido como um branco? Ao invés de cabaia e os calções à turca teria agora as calças incómodas de fundilhos altos que se usavam na cidade? (*Auá*, p. 66). Em face

destas indagações poder-se-ia pensar, num primeiro momento, no conceito de identidade vista como fixa e imutável para ser considerado parte integrante da colectividade, a que regressaremos oportunamente.

De facto, ao chegar à aldeia as raparigas olharam pasmadas para aquele moço que, de tão bem vestido, tinha a aparência de um branco. Os demais habitantes viam-no como superior por ter vivido muito tempo num centro urbano, em convívio com europeus. Já não era o Malam de Sare-Sincham e sim o Malam de Bissau. (*Auá*, p. 118). Muito antes de chegar a Sare-Sincham, o motorista Mustafá, um modesto comerciante, vira-o como um prolongamento da autoridade do administrador. (*Auá*, p. 36). O aspecto cumulativo da cultura sobreveio em Malam, visto que novos elementos foram incorporados aos tradicionais, pois sobre sua nova indumentária trazia também um amuleto em prata contendo um versículo do Alcorão, talismã que nunca falta a um bom muçulmano. Mas isto aos olhos Fula representava uma descaracterização dentro da colectividade.

Em lugar próprio viu-se que a definição de direitos e obrigações dos indivíduos, em relação ao agregado de familiar extenso clânico, cria um forte sentimento de solidariedade e de coesão. Por isso, à medida que se cresce dentro de um grupo social, e se recebem as influências de hábitos e costumes, é esperado que o indivíduo actue dentro dos padrões estabelecidos por esta sociedade, conservando-se-lhe fiel. Malam, de certa forma, transgrediu esses padrões, contrastando com a figura de Abdulai que soube, de maneira harmoniosa, conservar a sua herança cultural, demonstrando sempre uma atitude exemplar ao agir de acordo com os padrões de comportamentos estabelecidos pela sociedade Fula. No entanto, como aponta o autor, Malam era também vítima de “uma civilização cuja ansiedade era expandir-se por terras de além.” (*Auá*, p. 177).

A noiva diante da devoção do Fula, fiel aos usos característicos da sua origem, estranhava os modos copiados dos brancos, pelos quais manifestava receio, bem como do ar de superioridade da gente de Bissau. Para ela, Malam era Fula, sim, da sua raça, mas tinha muito dos brancos. No íntimo comparava-o com Abdulai, o bom muçulmano, alheio às coisas dos brancos, que detestava, e que lhe adivinhava os menores desejos. (*Auá*, p. 74). Entretanto, perfeitamente submetida às tradições sabia que era impossível voltar com a palavra atrás, posto que o dote já havia sido pago com duas vacas, nozes de cola e dinheiro. (*Auá*, p. 125).

Malam e Abdulai, eram assim duas personagens diferentes, que habitam em tabancas diferentes, nascidos respectivamente em Sare-Sincham e Sare-Boiela, aldeias vizinhas do Gabú, ambos pertencentes à etnia Fula. Malam partira para Bissau, cuja atracção intraduzível na mentalidade supersticiosa do gentio alastrara-se pelos lugares mais recônditos do mato, (*Auá*, p. 24), à procura de trabalho no intento de melhorar sua condição de vida e a da família, sem nunca esquecer da noiva. Numa carta escrita por um grumete,<sup>166</sup> endereçada ao administrador de Bissau com um pedido de emprego, ficam expressas as suas pretensões:

Escrevo esta a Vossa Excelência porque tu és bom patrão, respeitado e que não fica a dever. O dinheiro não ser para mim mas para mandar minha rapariga que ficou no Gabú para casamento e o resto entrego a meu pai que me disse não tem nota pagar imposto porque senão pagar você manda prender. (*AUÁ* p. 35) (sic)

A influência do prestígio de Bissau, a capital administrativa e económica do país, é dessa forma posta em relevo, do mesmo modo que sobressai o prestígio da figura patriarcal.

---

<sup>166</sup> Os grumetes são personagens historicamente paradigmáticos do mundo crioulo. Eram africanos que, vivendo nas povoações luso-africanas, e adoptando com grande liberdade os hábitos cristãos e os modos lusitanos de ser, operavam como remadores, construtores e pilotos de barcos, carregadores e auxiliares no comércio. Cf. Wilson Trajano Filho, *Outros Rumores de Identidade na Guiné Bissau*, in *Série Antropologia*, Brasília, Universidade de Brasília, 2000, p. 4.

Abdulai representa o oposto de Malam. É o elemento hostil no sentido de ser refractário à influência dos costumes estranhos, arquétipo do enraizado e alheio à vida da cidade. A fidelidade aos costumes contribuía para reafirmar sua identidade cultural. Uma das marcas profundas desse enraizamento é o laivo branco da sua tuba, em oposição à indumentária de Malam que se vestia à maneira dos tubabos<sup>167</sup>, usando chapéu e sapatos oferecidos pelo Administrador. Imitar os brancos seria obviamente pôr em perigo as velhas estruturas tradicionais.

Nas duas personagens vamos encontrar um misto de diferença e de contradição que bem pode simbolizar o encontro e desencontro de culturas. Mas diferenças que, apesar de tudo, têm em comum um mesmo ideal: o desejo motivado pela mesma mulher. Neste triângulo amoroso Auá representará o choque entre as duas culturas. Dividida entre dois homens equipara-os. Para ela Malam inferiorizou-se no convívio permanente dos brancos do Governo. Mesclara-se (*Auá*, p. 73), enquanto o seu adversário se conservou imune, vivendo à maneira de um bom Fula.

A festa de noivado torna-se o palco principal da disputa entre os homens. Em vista à demonstração da superioridade aos olhos da mulher cujo amor era disputado, e para provar aos companheiros que não esquecera os segredos da luta, Malam aceita o desafio de combater Abdulai que, por sua vez, desejava “aniquilar o rival pretensioso que chegara de Bissau.” (*Auá*, p. 83). Abdulai é retratado como um campeão e verdadeiro gladiador: altivo, montado num cavalo negro, de ombros maciços, soberbo de força, de dorso nu num recorte escultural (*Auá*, p. 84), ao passo que seu adversário era apresentado e visto pelos habitantes como um vencido.

Notemos que a descrição, projectada com grande ênfase, parece não deixar dúvidas, num primeiro momento, sobre quem sairia vencedor. Abdulai, já se sabia, era o

---

<sup>167</sup> Brancos.

melhor lutador de todo o Gabú, e os seus golpes, conhecidos por todos, não deixavam margem para hesitações. Entretanto, para a surpresa dos companheiros, é Malam quem vence o combate ao utilizar um inesperado e desconhecido golpe. (*Auá*, p. 88). Só neste momento é revelado no texto que ele nunca deixara de praticar a luta em Bissau.

Por sua vez, na alma de Auá travou-se igual combate: “experimentava a impressão de se achar envolvida pelo desejo que transparecia na contemplação muda de ambos os homens que a queriam como mulher.” (*Auá*, p. 79). Embora estivesse indecisa ante os homens que se batiam por ela, como uma típica Fula, reflectia no seu espírito a caracterização moral análoga ao exterior físico, não lhe restariam dúvidas entre o dever que lhe impunha o noivado e a inclinação sentida por Abdulai.

Seguiria o destino proposto decorrente do dever com a família que era casar-se com Malam. Um único facto a afligia: o de saber que após a colheita da mancarra<sup>168</sup> o noivo a levaria para Bissau. Auá temia os brancos. Tinha convicção de que na cidade desconhecida a seus olhos e temida por sua imaginação, a vida seria diferente da de Sare-Sicham.

Com efeito, Malam achava-se novamente contente em Sare-Sincham. Depois de casado ficaria para ajudar o pai regressando ao convívio da família. (*Auá*, p. 116). Aos poucos a influência que sobre ele exercera o trato diário com os brancos diluía-se no convívio da gente da sua tribo. Já era capaz de sentir emotivamente os padrões tradicionais da sociedade. Aparentemente parecia conseguir adaptar-se, novamente, ao meio físico reajustando-se à vida tribal. A própria sociedade proporcionava os moldes dentro dos quais poderia harmonizar as suas contradições. Todavia, a influência dos contactos recebidos deixaria marcas na sua personalidade. por sua vez reflectidas na

---

<sup>168</sup> Amendoim.

mudança de comportamento em relação às suas tradições.

### **3.1.5 - Marabutismo<sup>169</sup> e fidelidade matrimonial**

Na Guiné, a exemplo de outros países africanos, a hospitalidade é sagrada e segue os princípios fraternais, de auxílio mútuo, obsequiando os hóspedes com maior cortesia. Neste panorama surge Issilda, o marabu, convocado para curar a enfermidade de um doente da aldeia. Issilda fez sua peregrinação em Meca e tornou-se marabu afamado da região, mas não estão ao abrigo de críticas, aparecem por vezes descritos como preguiçosos, traficantes e mentirosos que não inspiravam confiança. Nos contextos de influência muçulmana desempenham um papel social importante: com os seus *cauris* adivinhavam o futuro, curavam doentes e ensinavam o árabe. Dessa forma vistos no texto (e na realidade) assumiam um papel de liderança dentro da comunidade que dependia da sua autoridade espiritual.

A chegada do marabu oriundo do Senegal, de tez clara e perfil de um árabe (*Auá*, pp. 113-114), seria o elemento desencadeador da quebra de harmonia entre o casal, e o conseqüente confronto de Malam com suas tradições. Atraído pela beleza esbelta de Auá, a quem desejou desde o primeiro contacto, tentava seduzi-la com promessas de presentes e riquezas. Usufruindo do seu estatuto: “era respeitado, senão temidos pelos Fulas que nada lhe recusavam, na persuasão que só assim conseguiriam o reino dos céus” (*Auá*, p.

---

<sup>169</sup> Segundo Vicent Monteil, os *marabouts* surgem substituindo os *xamãs-feiticeiros*, em suas funções mágicas, como adivinhos, videntes, dentre outras, em particular a fabricação de amuletos, e como possuidor e transmissor de carismas e força espiritual, a *baraka*. Assumem um papel de liderança estruturando-se como presença fundamental tanto na prática islâmica do africano, que o adota como mestre iniciando-se em sua confraria, como na comunidade, que delega ao mesmo funções de direcção e arbitragem, o que com frequência gera protestos contra o *maraboutismo*. Sua influência, entretanto, é um poder de facto, incluindo o prestígio e a presença de mulheres marabout. Cf. Vicent Monteil, Diretor do Institut Fondamental D’Afrique Noire de Dacar, *Op. cit.*, pp. 14-15.

114), proferia a ameaça: “eu sou rico e grande marabu. Se quisesse fazia-te mal, e até a todos os fulas de Sare-Sincham.” (*Auá*, p. 147)

Apesar da chantagem, em nenhum momento Auá cedeu a provocação. Procurava agir de maneira respeitosa, resistente e fiel ao marido. Mas o destino estava traçado. Issilda não desistiria do seu intento tantas vezes premeditado: “gostava de Auá e queria possuí-la. Nada neste mundo se oporia a isso.” (*Auá*, p. 148). Aproveitou-se por fim, num dia em que os homens estavam todos no trabalho, para violentar Auá. O feiticeiro-curandeiro se beneficiava da sua condição e da hospitalidade para forçar situações de intimidade com as personagens femininas. Eis o adultério relacionado com a violência. A descrição da cena não deixa dúvidas do adultério involuntário:

Os braços fortes envolveram o corpo da fula que gritou, magoada pela violência do amplexo. E ambos caíram sobre a cama. Auá uniu os joelhos. Era o último reduto. A coragem diminuía-lhe com as forças. Estava exânime. Fechara os olhos [...] O delíquio impediu Auá de sentir as brutalidades do sátiro. (*Auá*, p. 151)

Após o episódio de violência, conforme já previra, Auá parte para Bissau com Malam. O desejo de Malam em voltar a Bissau corresponde a uma necessidade de não se afastar demasiadamente da civilização e dos brancos. É perceptível que os laços que o prendiam a esse universo eram ainda muito fortes, apesar de se achar contente na sua terra. Por sua vez Auá, a exemplo de Abdulai, não gostava dos brancos, considerando-os feiticeiros. Para acentuar a feitiçaria dos brancos dirá à amiga Farmarã: “os carros que os brancos guiam e que são levados pelos génios maus, amigos dos que não têm fé. Voam pelas estradas envoltos em nuvens de fumo.” (*Auá*, p. 103). O cepticismo da amiga sobre o branco emerge nesse diálogo: “a mim, contou-me Mussá, que eram máquinas.” (*Auá*, p. 103). Auá recusa o que a amiga lhe conta dizendo em tom de alerta:

Olha, farmarã, não acredites. No Ramadão, velo aqui o duanhe com uma caixa que tinha um olho grande, como o de uma gazela. Mirou-me com a caixa, e no dia seguinte trouxe-me uma carta. Sabes tu, Farmarã, o que vi na carta? ... a minha cara tal e qual, e o meu corpo com os panos que eu trazia. São feiticeiros e barkinani [maus]. (*Auá*, pp. 103-104)

Aqui, o que vemos é uma habitante do mato ainda não afectada pela civilização ocidental. A sua natureza, imersa na realidade tradicional da respectiva etnia, rejeita a cultura ocidental. Frantz Fanon interpreta a atitude de hostilidade ao progresso, como uma reacção inconsciente de defesa dos colonizados, que rejeitam no seu todo o colonialismo.<sup>170</sup> Tal como Abdulai, Auá é uma Fula autêntica na verdadeira acepção da palavra. Há outros exemplos deste tipo ingenuamente contados por outras personagens. Fausto Duarte parece ter preferência pelo camponês, o homem incauto, puro, produto da cultura tradicional genuína, o homem de raiz. Auá e Abdulai representam as máximas da pureza devidamente conservada.

Já sabemos que em África é verdadeiramente mulher aquela que concebe, e quanto maior a prole mais respeito ela goza no conceito dos homens, pois um filho é sempre um bem incalculável para o casal. O autor conhecia esta máxima e relaciona-a com a poligamia: “Abastado por isso o chefe de família que possui muitas mulheres e grande prole.” (*Auá*, p. 188). Aliás, esta também era a opinião dos autores, já aqui citados, que se debruçavam sobre o tema. Isto para dizer que Auá a semelhança da generalidade das mulheres africanas sentia-se feliz e engrandecida aos olhos das amigas pois iria ter um filho. Uma vez mais, mostrava-se obediente e respeitosa aos costumes, regressando à aldeia onde, quando descobre a gravidez, teria os cuidados indispensáveis da família.

O nascimento, em lugar da alegria tão esperada, dá lugar a outros sentimentos. O

---

<sup>170</sup> Renate Zahar, *Colonialismo e Alienação: Contribuição para a teoria política de Frantz Fanon*, Trad. Amadeu Santo, Lisboa, Ulmeiro, 1976, p. 88.

filho de epiderme clara absorvia todos os motivos de preocupações de Auá e das mulheres em geral, vindas de todos os lados da povoação para examinar a criança que já era considerada um intruso. Na mentalidade supersticiosa dessas mulheres, o caso não tinha outra explicação. Acreditavam ser um sortilégio: “maquinação de um feiticeiro que deitara um mau olhar à rapariga.” (*Auá*, p. 189). Auá, por sua vez, procurava nas suas reminiscências qualquer coisa que lhe aclarasse o espírito quando subitamente se lembrou de Issilda.

A inquietação de Auá só tinha fundamento por temer a reacção de Malam, visto que na sua simplicidade sabia que o ambiente de Bissau o modificara. Tradicionalmente o filho nascido do adultério de mulher casada é considerado legítimo desde que o marido não tenha pedido o divórcio, conforme referimos em lugar próprio. Ainda a esse respeito vale conhecer o diálogo entre Sori e Malam meses antes. Sori interroga-o: “[...] O meu boi cobriu a vaca que é de Ussumane. Se ela tiver um vitelo será ele o dono. É mal feito, não achas Malam?” (*Auá*, p. 95). Malam, sem oscilar, revela:

- Não acho. O novilho é de Ussumane porque a vaca o pariu. Pode ser que fosse ou não do teu boi. O mesmo sucede entre as nossas mulheres; o filho é do homem que foi enganado pela mulher [...]
- E se o homem for doente ou incapaz?
- É dele, Sori. Assim fala o Corão. Só os brancos não pensam assim. Para eles a infidelidade é mais do que uma ofensa.
- E o que fazem os brancos?
- Não aceitam o filho. (*Auá*, pp. 95-96)

À medida que Malam afronta na prática esta situação vai agindo de forma contraditória em relação ao seu discurso, pois ao ver a criança, diz imediatamente: “Auá, este garoto não é meu filho! [...] o fula, irritado, sacudiu a mulher com violência.” (*Auá*, p. 192)

O trato diário com os brancos revelava-se na atitude singular do homem que lhe

havia sido destinado. Auá estranhava a expressão insólita do marido que se mostrava ciumento. Malam diferia dos outros, denotando um sentimento impróprio que a sua alma singela, ignorante, adquirira no convívio dos brancos. (*Auá*, p. 192). A partir daqui instala-se o conflito com que Malam se iria confrontar: assumir como seu o filho advindo do adultério involuntário, conforme a tradição, esperado pela comunidade, ou rejeitá-lo. A rejeição, neste caso, não se confina apenas ao âmbito da paternidade, implica também a recusa dos valores da tradição, que aqui estabelece uma relação entre a identidade do indivíduo e a colectividade.

Nesta atitude encontramos a correlata conservação de certas emoções e valores da cultura ocidental que foram integrados na personalidade de Malam e, em resultado disso, modificaram a sua mentalidade. Nas palavras do autor:

Primeira etapa da influência da civilização do ocidente que se revelava na especial idiossincrasia de um muçulmano. Se o credo do fula não fora contagiado pela vida da cidade feita de outras preocupações, a vida de trabalho marcada por um egoísmo feroz e por uma luta surda e cruel entre os brancos, todavia a sua índole descobrira neles certas susceptibilidade que, a princípio, lhe pareceram singulares. (*Auá*, p. 193)

Malam amoldara-se inconscientemente. (*Auá*, p. 193). As suas atitudes reflectem isso, e, segundo o autor, não se adaptou inteiramente à civilização devido a crença islâmica definida e cheia de preceitos morais: “uma barreira insuperável ao domínio dos brancos que usavam coisas proibidas pelo alcorão.” (*Auá*, p. 33). Até mesmo quando resolveu pedir aconselhamento não recorreu a nenhum dos seus, mas ao branco duanhe, marido de Ançatu. Queria saber do branco o que faria caso fosse com ele. O duanhe, habituado aos costumes muçulmanos, ficou admirado com aquela postura, pois sabia que para os Fulas aquele era um assunto de menor importância. Via-o como um Fula igual aos outros, por isso: “Riu-se achando engraçadíssima essa pretensa susceptibilidade [...] Consulta os velhos da tua aldeia.” (*Auá*, p. 196). Na verdade

Malam manifestava atitudes que não eram esperadas, e isto era motivo de estranheza em ambos os grupos.

Insuflado pelo fatalismo que dominava o muçulmano vai procurar Issilda que propõe indemnizá-lo, atitude em acordo com o estatuto tradicional. Entretanto, para Malam nada disso teria importância a não ser “limpar a honra”, de acordo com o código dos brancos. Diante do prenúncio de morte, Issilda acusa-o: “Queres renegar os hábitos da tua gente e pretendes imitar os brancos que matam por ciúmes. [...] O branco é o inimigo comum, e tu, fula, filho de uma tribo outrora orgulhosa, até recolhe os seus dejectos.” (*Auá*, pp. 206-207). Malam, ao sentir-se ultrajado com o insulto, declarou: “vivo do meu trabalho [...] os brancos conhecem bem a vossa alma que é desprezível porque só ambiciona o dinheiro e se deleita na preguiça.” (*Auá*, p. 207). O marabu não se dá por vencido e atesta, reconhecendo a força da presença dos europeus:

O mato cujo segredo só nós conhecíamos já não é o mesmo, desde que os brancos o devassaram, conquistando essa terra fértil que é hoje propriedade sua, amarrando-vos à grilheta dos impostos, tirando-nos o maior bem que possuíamos: a liberdade. [...] Que fez o branco em teu proveito, em benefício de vós todos, da tua aldeia? (*Auá*, p. 208)

O autor parte do encontro entre as personagens para a elaboração de um jogo dialéctico onde Issilda confronta Malam, recorrendo a argumentos da tradição, passando pela censura dos brancos em defesa da própria vida. Nestes termos conclui: “fizeram-no ciumento. Sabes o que é o ciúme, fula? É o veneno da alma dos brancos. Imitá-los nisso é trazer connosco a doença para a qual não há remédio.” (*Auá*, p. 209). Quanto a Malam é dito que reflectiu “maduramente”, procurando um sentido nos argumentos de Issilda, mas não os encontrou. A reacção vem em concordância com o que fora expresso na conversa com Sori. Inquirido sobre o que faria ao homem que seduzisse a mulher respondeu convencido: “Matava-o.” (*Auá*, p. 96).

A atitude decorrente do conflito coloca-o em oposição ao seu pai e aos demais chefes das cinco povoações convocados para o Conselho de Anciãos, no dia em que confessa corajosamente o acto praticado com voz firme e ousada:

- Matei Issilda porque assim estava escrito no livro do Destino.
- Ouviste, Abdu? Interrogou Braima.
- Ovi.
- Ouviste, Djadja?
- ouvi.
- Ouviram todos?
- Ouvimos, sim. (*Auá*, pp. 215-216)

Notemos que nenhum detalhe escapa ao autor. Braima, diante dos Grandes da Vila, enfatiza a pergunta a cada um dos presentes, dessa forma não se podendo negar que não ouviram ou não entenderam. Os ouvintes manifestam seu acordo pelo menear da cabeça em sinal afirmativo ou pelos murmúrios. Cabe também, mais uma vez, realçar a importância da ancestralidade ligada ao mais-velho. Nesta forma de organização, são estes os mais próximos dos ancestrais, aqueles de quem dependem a cultura e os valores da comunidade. Essa proximidade determina e impõe o respeito à palavra dos mais-velhos: “Para um mais novo não há como contestar frontalmente a palavra do velho.”<sup>171</sup>

Ao iniciar o Conselho, Abdu salienta a natureza culposa da mulher: “A mulher desde séculos [...] teve sempre tendências culposas” (*Auá*, p. 216), deixando o filho como uma recompensa: “O filho te pertence porque foi gerado no ventre da mulher que escolheste. É a recompensa, Malam. Assim tens a certeza que ela pode conceber.” (*Auá*, p. 217); e recorre aos preceitos do Alcorão:

O Alcorão aconselha os homens a amar as esposas e a respeitar-lhes as fraquezas, recomendando sobretudo a hospitalidade para com aquele que passa à nossa porta seja

---

<sup>171</sup> Laura Cavalcante Padilha, *Entre a voz e a letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*, Niterói, EDUFF, 1995, p. 124.

qual for a sua condição [...] O teu dever era perdoar, meu filho, e esquecer o que julgas uma afronta, porque o corpo nem sempre conserva os vestígios da sensualidade satisfeita. A indulgência é uma virtude, e o paraíso é do que sabe refrear a cólera e do que esquece as ofensas. (*Auá*, p. 216)

Conforme foi referido no capítulo *A problemática do matrimónio*, nas sociedades tradicionais procura-se salvaguardar as relações de matrimónio e de lhe dar continuidade. Os elementos conjugais ficam sob o domínio de interesses clânicos-comunitários. Sendo assim, cabia ao Conselho, como órgão político e de previdência social, a decisão em última instância, de acordo com o interesse da vida colectiva. Entende, portanto, que Malam deve seguir as tradições e assumir o filho gerado no ventre de Auá. A resolução do Conselho é convergente com a tese de Emile Durkheim para quem a acção social é fruto da “consciência colectiva”. Nesse caso, transcende o protagonista da acção e constitui as “maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual se lhe impõem.”<sup>172</sup> Aqui, a acção social resulta da subordinação da acção humana às formas colectivas de agir, de pensar e de sentir. É a ordem comunitarista do grupo que prevalece sobre a do indivíduo.

Malam contradiz os fundamentos utilizados: “Não foi um momento de fraqueza, Issilda violentou-a na palhota [...] Não a aceito. Que diriam em Bissau?” (*Auá*, p. 217). Era a admiração que sentia pelos brancos que o preocupava. Era o individual sobrepondo-se à colectividade, aos valores consagrados da sua comunidade. Vivia sobre o olhar do outro. Fazendo uma analogia com a frase do personagem Garcin, da peça teatral *Entre quatro paredes*, de Jean Paul Sartre:<sup>173</sup>, dir-se-á que o “O inferno... O inferno são os outros!”, onde os “outros” são todos aqueles que, voluntária ou

---

<sup>172</sup> Tania Quintaneiro, *Um Toques de Clássicos: Marx, Durkheim, e Weber*, 2ª ed. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002, p. 69.

<sup>173</sup> Jean-Paul Sartre, *Entre quatro paredes*, Tradução: Alcione Araújo e Pedro Hussak, 3ª ed., Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 2007.

involuntariamente, revelam de nós a nós mesmos. Ou seja, a importância dos outros para cada um de nós determina a influência que se pode tornar um “inferno”. De acordo com Sartre, a afirmação sobre a vigilância e julgamento constante aos quais somos submetidos não elimina a possibilidade de um paraíso. Neste caso, cabe ao indivíduo a responsabilidade da escolha do caminho que mais lhe agrada. Malam teve esta opção.

O dinamismo e a superioridade técnica provocaram na vida do protagonista um impacto importante. Neste convívio adquiriu e incorporou novos hábitos que vão revelar-se numa nova forma de agir, num novo comportamento. Uma vez mais, o trato diário com os brancos revelava-se na atitude estranha do Fula. Abdu, sendo tradicionalista, não poderia o compreender nem aprovar o temperamento vulnerável às influências ocidentais e assevera: “pensa nos tubabos cujos sentimentos pretendes copiar. Dizem que os brancos matam a mulher adúltera. Mas nem sempre é a verdade.” (Auá, p. 217). Em nome da colectividade resume a opinião dos participantes do Conselho:

Pensas assim, Malam, porque preferes o serviço fácil dos brancos ao trabalho ingrato da terra. [...] Para ti a vida não é uma inquietação constante. Não te preocupas com a violência das chuvas, que danifica as sementeiras, nem com o calor intenso do sol. [...] Os teus irmãos morrem de fome quando o rio não fertiliza a terra por alagar onde o arroz cresce. Cuidas do branco que te alimenta, mas exige à tua família o imposto por cada cama como se esta terra não fosse nossa. (Auá, p. 218)

Na realidade embora já não sentisse a falta de Bissau acostumara-se àquela vida tão pouco exigente. (Auá, p. 132). Toda argumentação prosseguida, no sentido da repreensão de Abdu, decorre da tentativa inútil em desfazer a admiração que Malam tinha pelos brancos. Assim, continuou: “Tudo mudou após a vinda do branco que nos envenenou a alma [...] é a ave agoirenta que espera a treva, como as bruxas de Combidjam [...] Conheço melhor do que tu.” (Auá, p. 220).

Numa última esperança do seu desígnio revela o segredo da sua vida: a convivência de quinze anos com os europeus em Marselha. Desse convívio relata as piores decepções e confessa o tormento diário que o acometia: “desejos de fugir e vestir novamente a cabaia, percorrer os atalhos que iam ter à nossa aldeia e ouvir os tambores, marimbas e alaúdes, brincar com as raparigas que me pudessem compreender.” (*Auá*, p. 224). Nada do exposto porém, demove a opinião irrefutável de Malam: “estás enganado, Abdu tratam-me bem, só lamento que não sejam muçulmanos.” (*Auá*, p. 217).

Abdu, ao contrário de Malam, rejeitara completamente os valores da outra cultura. E, em virtude do ressentimento da má experiência vivida, desenvolveu a consciência da necessidade de se afastar ainda mais da civilização ocidental, facto que o reaproximou ainda mais das pessoas e dos padrões culturais da sua tribo. Por isso, após o retorno, reagiria altivamente, passando a comportar-se como um bom Fula, enquanto Malam aceitava os costumes de modo discreto e velado, pois continuava a apreciar os modos copiados dos europeus.

Finalmente surgia a decisão do Conselho: “Não voltes a Bissau, Malam. Cuida de teu pai, ajuda-o a lavrar o amendoim e trabalhar no arrozal. Exalta o nome de Alá e implora a sua clemência, sentenciou Abdu.” (*Auá*, p. 227). É neste momento que Braima se arrepende de ter deixado Malam ir para Bissau, posto ao serviço dos brancos, pois a assimilação<sup>174</sup> afectou os seus modos de agir. Diferia dos outros, mostrando um modo de ser impróprio, um sentimento “que a sua alma singela, ignorante, adquirira no convívio dos brancos.” (*Auá*, p. 192).

Os conflitos vividos por Malam, as concepções de mundo e da existência dele e

---

<sup>174</sup> O termo assimilação designa um processo social pelo qual indivíduos e grupos de indivíduos diferentes aceitam e adquirem padrões comportamentais, tradições, sentimentos e atitudes de outra parte. É um ajustamento interno do próprio indivíduo ou grupo e constitui um indício da integração sócio-cultural, ocorrendo geralmente nas populações que reúnem grupos diferentes. *Assimilação* in *Dicionário de Sociologia*, Richard-Osborne. Disponível na internet: <URL: <http://www.scribd.com/doc/7771703/Richard-Osborne-Dicionario-de-Sociologia-PDF>> [consultado em 12-06-2010].

do outro, são de tal maneiras divergentes que a hipótese de abandonar uma para abraçar a outra fizeram-no reflectir “profundamente”, após ouvir a narração de Abdu. “As palavras do velho vibravam nos seus ouvidos como anátemas”. (*Auá*, p. 229). A transição entre um estado e outro não poderia processar-se de forma tão simples. Malam hesitou entre a solução conservadora sugerida pelo Conselho de Anciãos e a atitude audaciosa de romper com suas raízes e empreender-se no modo de vida do outro. No íntimo sabia que se permanecesse isso aumentaria o seu prestígio.

### **3.1.6 - Mundo antigo vs. Mundo novo**

Malam funciona como símbolo de uma situação problemática que oscila entre dois mundos sociais de que fala Robert Park. Representa o dilema aflitivo de quem seguir e padece da incapacidade de resolver esse dilema. A quem seguir se está na linha divisória entre seus antepassados e o branco sem se sentir integrado totalmente em nenhuma delas? O branco tem o prestígio de ser o detentor da força, o senhor da máquina e inventor de coisas que surpreendem, fascinam e tornam a vida fácil, conforme comprova-se no seguinte diálogo:

- Como está agora Bissau

Oh! Respondeu Malam com uma interjeição admirativa. – Bissau já não é a mesma do teu tempo velho Samba [...] Os brancos fizeram grandes coisas. Abriram ruas largas por onde passam automóveis, e têm grandes camiões [...]; bicicletas, e até máquinas de lavar a terra. [...] Há tempos, veio de Lisboa um aeroplano que parece um grande pássaro. [...] Barcos tão grandes que lá caberiam à vontade mais de seis das nossas aldeias e que navegam com máquinas durante muitos dias!... Então sim, ficarias pasmado. Tu não sabes, ó velho Samba, o que os brancos têm! ...O velho guardara silêncio. (*Auá*, pp. 48-49)

Constata-se aqui a efervescência e os sinais de prosperidade de Bissau, iniciados por volta de 1915, conforme citado no *Breve Histórico do Processo Colonial*, mas ao

mesmo tempo, era a vida íntima da aldeia que surpreendia seus olhos nostálgicos. (*Auá*, p. 116). Seria o “fatalismo hereditário da raça” referido pelo autor (*Auá*, p. 116), ou porventura a duplicação de identidade revelada por Fanon, em *Pele negra, Máscaras brancas*, quando diz que a diferença entre a identidade pessoal como indicação da realidade ou intuição de ser e o problema psicanalítico da identificação que sempre evita a questão do sujeito: “o que quer um homem”. Segundo Hommi Bhabha, a emergência do sujeito humano como social e psiquicamente legitimado depende da negação de uma narrativa originária de realização ou de uma coincidência imaginária entre interesse ou instinto individual e a Vontade Geral.<sup>175</sup>

Conforme o exposto, os fundamentos da tradição representados aqui através do Conselho de Anciãos, não foram suficientes para demover a ideia de Malam em cortar os laços matrimoniais com Auá. Ainda que seu lado religioso tivesse sido preservado, agiria de forma contrária aos usos e costumes da sua etnia, desprezando-os, ao repudiar esposa e filho. Issilda antes de ser morto lembrara a Malam: “um filho é sempre uma riqueza. Que o digam se assim é ou não os velhos que guardam antigas usanças da tribo por vós já esquecidas.” (*Auá*, p. 208).

O facto de Abdulai nunca ter ido a Bissau, característica não invejada por Malam (*Auá*, p. 227), contribuiu para se conservar no seu ambiente. No seu espírito não se travou a luta pela qual passou Malam. Por isso, seria sempre o representante fiel à tradição, à terra, ao espírito colectivo e digno do património cultural do seu meio. A prova do seu civismo e do sentido de tradição é comprovada na seguinte proposta: “Se não quiseres o garoto, Malam, levo-o comigo para Sare-Boiela. Gosto de Auá, e se não te importares entregar-te-ei as vacas, o dinheiro e as colas que deste a Ussumane para o

---

<sup>175</sup> Hommi Bhabha, *Interrogando a Identidade: Franz Fanon e a Prerrogativa Pós-Colonial*, in *O local da cultura*, tradução de Myriam Ávila, Belo Horizonte, 3ª edição, Editora UFMG, 2005, p. 85.

casamento. Levo-a também para a minha povoação.” (*Auá*, p. 228). A atitude de Abdulai demonstrava a vontade de um amor sincero e a disposição em fazer sacrifícios. Malam, ao contrário, adquirindo da versatilidade do contacto com a outra cultura, aceitou a proposta, e em troca, recebeu as vacas e a cola que oferecera como dote.

Malam sentiu-se incompreendido e não aceitou que a ordem comunitarista do grupo sobrepusesse ao seu individualismo. Ainda que tivesse se “amoldado inconscientemente”, ao desistir de Auá e do filho, revelou-se um aculturado, num sentido estreito. Na mesma ordem de ideias, Fausto Duarte demonstrou a aculturação de Momo, o Nalú de *O Negro sem Alma*: “voltara da guerra com modos afectados, maneirado, afrancesado o nalú.”<sup>176</sup>. Ou, segundo a designação de Fernando Ortiz, um transculturado, visto que está in/conscientemente situado entre pelo menos dois mundos, duas culturas, duas línguas, duas definições de subjectividade:

Implica também necessariamente a perda ou desligamento de uma cultura precedente, o que poderia ser chamado de uma parcial ‘desculturação’, e, além disso, significa a consequente criação de novos fenómenos culturais que poderiam ser denominados ‘neoculturação’ [...] No conjunto, o processo é uma ‘transculturação’ e esse vocábulo compreende todas as fases da trajectória.<sup>177</sup>

A atitude de Malam provocou entre os seus uma espécie de animosidade. Os companheiros olhavam-no como se “ele fosse um estranho, ou tivesse renegado a fé muçulmana, esquecido das velhas usanças do clã. (*Auá*, p. 229). O processo negativo de avaliação tribal é, pois, reforçado pela manifestação de ideias e atitudes em desacordo com as tradições. Estas transgressões e infracções acentuaram a indiferença que seus companheiros lhe votavam por suas capacidades manifestadas.

Em síntese, Malam foi severamente rejeitado pelos membros do seu grupo.

---

<sup>176</sup> Fausto Duarte, *O Negro sem Alma*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1935, pp. 124-125.

<sup>177</sup> Fernando Ortiz, *Contrapunto cubano del azúcar y del tabaco*, Havana, Editorial de Ciencias Sociales, 1983, p. 90.

Tanto por não ser capaz de se comportar segundo os hábitos Fulas, como por possuir e manifestar, publicamente, atributos considerados indesejáveis e desconhecidos destes. Chegou ao período de conflitos, de grande tensão emocional, com as pessoas e valores do sistema sociocultural em questão. O sentimento de inferioridade já havia sido manifestado antes, conforme sugere a observação textual: “A ideia de ser perseguido pelos fulas que, certamente, lhe não perdoariam a morte de Issilda, obcecava-o.” (uá, p. 229).

Desse modo, devido também a rejeição, seria incapaz de continuar a viver na sociedade Fula. Assumindo, desse modo, todas as sanções impostas pela sua decisão e comunica ao pai que deixaria a aldeia: “Ó velho Braima, ó meu pai bem-amado! Escuta o que vou dizer-te. Resolvi deixar Sare-Sincham. Vou-me embora ainda esta noite.” (Auá, p. 229). Sentindo-se frustrado diria ao pai na sua singularidade: “tu e ou outros não me compreendem. O nosso destino é o dos vencidos. E os brancos podem mais do que nós.” (Auá, p. 229). O que prova sua incapacidade de resolver o próprio dilema. Contudo, ao expressar “nosso destino”, Malam considera-se sempre Fula, identificando-se como indivíduo pertencente àquela sociedade.

O desprezo como pena social é muito temido no meio africano tradicional, e certas situações mostram o grande medo que se tem de tal castigo: “era preciso abandonar aquela terra que ele tanto amara, partir para longe...” (Auá, p. 229). Possivelmente, tenha sido um dos motivos pelo qual Malam escolheu como refúgio Dakar, e não, Bissau. Por sua vez, a presença da etnia Fula era parte integrante da população, além da religião islâmica. Este motivo interno, o desejo de isolamento, todavia, também poderia desempenhar uma outra função, pois criaria uma explicação subjectiva para o próprio isolamento. Tornaria tolerável e até insensível o afastamento

de certas pessoas e menos dolorosa a ruptura com o grupo enquanto não surgisse uma compensação mais forte.

Vale notar, contudo, que embora tivesse abandonado a aldeia, Malam não se livrou do conflito psíquico que ocorre na consciência individual. O crítico literário Charles Saroléa afirmou, que estes conflitos de indivíduo consigo mesmo, são determinados pelos diversos círculos sociais aos quais ele pode pertencer e pelas influências sociais contraditórias às quais ele pode encontrar-se submetido.<sup>178</sup> Isto explicaria o seu desejo diário: “desejos de voltar a Sare-Sincham, de ver novamente Auá e o filho não obstante a influência exercida no seu espírito pelos hábitos dos brancos...” (*Auá*, p. 232) tal como ocorreu com o velho Abdu. Era a ânsia de regressar à terra, o desejo de rever o “paraíso perdido”, cujas cores mais se avivam com a palheta da memória. É essa a saudade que vive no coração de um africano, aqui expresso na amargura que sente Léon-Gontran Damas, no seu poema intitulado *Limbé*:

Quero sentir-me eu próprio/ De novo eu próprio/ Como eu era ontem/ Sem complexidades/ Ontem/ Quando chegou a hora do desenraizamento.../ o espaço que era meu, o costume,/ os dias, a vida,/ A canção, o ritmo, o esforço,/ A vereda, a água, a palhota,/ A terra cinzenta de fumo,/ As palavras, as discussões, os velhos,/ A cadencia, as mãos, a medida, as mãos,/ Dai-me as minhas bonecas negras,/ As minhas bonecas negras,/ Bonecas negras,/Negras.<sup>179</sup>

E como crise psíquica, individual, é preciso assinalar que não se trata de um fenómeno permanente. Dura apenas enquanto ao indivíduo se apresentar como problema pessoal ou conflito grupal, isto é, enquanto o agrupamento a um dos grupos não se processar de modo completo ou definitivo. Contudo, até que isso se ocorra, o indivíduo observa continuamente a sua instabilidade, vivendo um drama psicológico.

---

<sup>178</sup> Charles Saroléa, *apud* Florestan Fernandes, *Corpo e Alma do Brasil*, vol. 3, São Paulo, Difusão europeia do Livro, 1957, p. 312.

<sup>179</sup> Léon-Gontran Damas citado por Manuel Belchior in *Fundamentos para uma Política Multicultural em África*, ISCSPU, Lisboa, 1966, p. 242.

No fim, o que vemos é um Malam triste, nostálgico, esmagado pelo pensamento de ter deixado os seus, o que o leva a um penoso estado de dor e sofrimento, vivendo agora, na margem da sociedade, repressiva e cruel, representada na ordem pronunciada por policiais de Dakar, num tom injurioso e imperioso: “Leve-toi, sale négre! [...] Vite, vite, vieux singes.” (*Auá*, pp. 231-232). Nem sempre os contactos directos entre o branco e o negro eram desejados dentro dos grandes centros urbanos, daí evitarem-se reciprocamente, tema que trataremos no capítulo *Encontro e Desencontro de culturas*.

Nos tempos actuais, é importante lembrar, o que nos relata Mary Chamberlain, no livro *Narratives of Exile and Return* que contém histórias de vida dos migrantes barbadianos para o Reino Unido. Os entrevistados de Mary Chamberlain falam eloquentemente da dificuldade sentida por muitos dos que retornam em se religar a suas sociedades de origem. Muitos sentem falta dos ritmos de vida cosmopolita com os quais tinham se aclimatado.<sup>180</sup> Na visão do teórico Stuart Hall:

Muitos sentem que a ‘terra’ tornou-se irreconhecível. Em contrapartida, são vistos como se os elos naturais e espontâneos que antes possuíam tivessem sido interrompidos por suas experiências diaspóricas. Sentem-se felizes por estar em casa. Mas a história, de alguma forma, interveio irrevogavelmente.<sup>181</sup>

Ainda segundo Hall, em *Pensando a Diáspora*, esta é a sensação familiar e profundamente moderna de des-locamento, a qual, parece cada vez mais, não seria preciso viajar muito longe para experimentar, pois diz ele: “Talvez todos nós sejamos, nos tempos modernos – após a Queda, digamos, o que o filósofo Heidegger chamou de *unheimlichkeit*, literalmente, ‘não estamos em casa’”<sup>182</sup>. Como Iain Chambers expressa:

---

<sup>180</sup> Mary Chamberlain, citado por Stuart Hall, *Pensando a Diáspora: Reflexões sobre a terra no exterior*, in *Da Diáspora – Identidades e mediações Culturais*, Liv Sovik, Org., Adelaide La Guardia Resende, et. al. Trad., Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003, p. 27.

<sup>181</sup> Stuart Hall, *Pensando a Diáspora: Reflexões sobre a terra no exterior*, in *Da Diáspora – Identidades e mediações Culturais*, Liv Sovik, Org., Adelaide La Guardia Resende, et. al. Trad., Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003, p. 27.

<sup>182</sup> *Id. Ibid.*

Não podemos jamais ir para casa, voltar à casa primária enquanto momento esquecido de nossos começos e ‘autenticidade’, pois há sempre algo no meio [between]. Não podemos retornar a uma unidade passada, pois só podemos conhecer o passado, a memória, o inconsciente através dos seus efeitos, isto é, quando este é traduzido para dentro da linguagem, e de lá embarcamos numa (interminável) viagem.<sup>183</sup>

Ou seja, a partir do momento que migramos a cena primária deixa de ser autêntica, pois haverá sempre “algo no meio”.

### **3.2 – Representação identitária**

*Auá*, suscita a discussão sobre o potencial literário servindo como representação de traços da cultura popular que compõem a identidade de um povo. Os aspectos presentes na narrativa retratam a cultura local, por sua vez, estabelecendo uma relação entre a identidade guineense, particularmente a fula, e a do indivíduo. Nesse sentido, pressupõe-se que a literatura, ao abordar os elementos culturais, colabora para a construção e manutenção das identidades. A problemática concentra-se em investigar como a identidade é reafirmada a partir de uma estratégia discursiva literária que utiliza elementos componentes da cultura local no seu decorrer.

Com a finalidade de esclarecer essa questão, a verificação da narrativa literária enquanto representação da identidade é vislumbrada segundo os conceitos advindos dos Estudos Culturais de acordo, sobretudo, mas não somente, com Stuart Hall, Homi Bhabha e Nestor Canclini, cujas abordagens são perpassadas pela reflexão acerca da dinâmica imbricada no processo de formação das identidades culturais.

O tema da identidade representa uma perene indagação do discurso filosófico. Desde o momento que, com Parménides, “o mundo se dividiu em fenómenos

---

<sup>183</sup> Iain Chambers, citado por Stuart Hall, *op. cit.*, p. 27.

superficiais e essenciais e se desmantelou o regime de poderes míticos arbitrários”<sup>184</sup>, a busca da definição daquilo que faz com que uma coisa seja aquilo que ela é e não outra coisa (o que acarreta a pergunta acerca da essência das coisas e da diferença em relação a outras) ocupa a atenção dos filósofos. Cabe ainda salientar o seguinte: “o termo identidade se converteu em uma dessas palavras-chave que articulam o peculiar engranzamento do pensamento filosófico antropológico com discurso político.”<sup>185</sup> A consciência dessas dificuldades impõe cuidado para enfrentar tal temática.

Nos dias de hoje, uma série de fenómenos contribui para a redefinição e a possível recodificação do tema da identidade nacional. A construção da identidade, esses complexos processos que levam o homem a ser aquilo que é, a agir, apresentar-se e percebe-se de determinada forma, tem-se tornado um dos principais temas de debate e análise antropológica, psicológica, filosófica e sociológica. Um dos questionamentos levantados diz respeito à contradição existente entre a visão tradicional da existência de uma identidade fixa em oposição aos estudos culturais que afirmam que esta é mutável e varia de acordo com as circunstâncias que se apresentam aos indivíduos. Discutir os factores que a constituem exige a retomada de alguns conceitos que permitem que esta seja vista como uma construção discursiva pela qual os indivíduos se localizam individual e socialmente. A partir dessa localização são construídos os sentidos que marcam as características mais representativas de um povo. De acordo com Calhoun:

Não temos conhecimento de um povo que não tenha nomes, idiomas ou culturas que em alguma forma de distinção entre o eu e o outro, nós e eles, não seja estabelecida [...] O autoconhecimento – invariavelmente uma construção, não importa o quanto possa

---

<sup>184</sup> Jürgen Habermas, *El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo*, in Józef Niznik e John T. Sanders Edit., *Debate sobre la situación de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 15-16.

<sup>185</sup> Juan Carlos Velasco Arroyo, *La teoría discursiva del derecho: Sistema jurídico y democracia en Habermas*, Madrid, Centro de Estudios políticos y constitucionales, 2000, p. 195.

parecer uma descoberta – nunca está totalmente dissociado da necessidade de ser conhecido, de modos específicos, pelos outros.<sup>186</sup>

A identidade como fonte de significados e experiências é, então inerente aos grupos sociais e tem importância enquanto forma de reconhecimento dos próprios indivíduos que constituem o grupo, além de servir como um bojo de características, promovendo a diferenciação com relação aos outros. Essa diferença gerará os sentimentos responsáveis pela manutenção da identidade, pois a sensação de pertencimento passa a obedecer à lógica da necessidade de estar contido num sistema, em cujos elementos se enquadram as características individuais e que, por isso, pode agregar esses indivíduos para a formação das identidades colectivas. Ou seja, as acções individuais passam a justificar-se a partir da importância que essas apresentam num cenário que envolve outros membros, agregados em torno de algumas características que define o grupo mais amplo.

A referência à colectividade é tecida aqui com a intenção de apontar para um conjunto que diz respeito ao regional. Desde que se passou a entender que a globalização gera uma cultura mais ampla, mais homogénea, derruba as fronteiras geográficas e culturais entre as nações e gera progressivos encontros interactivos entre os povos, verificou-se que ocorre também um movimento oposto a essa corrente. A tendência que emerge então é de um fortalecimento das culturas locais e das suas expressões regionais.

Manuel Castells entende a identidade como o “processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda, um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(em) sobre outras fontes de

---

<sup>186</sup> Calhoun *apud* Manuel Castells, *O Poder da Identidade*, Trad. Klauss Brandini Gerhardt, São Paulo, Paz e Terra, 2000, p. 22.

significado”<sup>187</sup>. Assim, é feita uma selecção por parte da sociedade dos atributos culturais que devem estabelecer os seus traços distintivos e, a partir dos sentidos a eles conferidos pelos indivíduos, passa-se a construir as identidades.

Certamente, há um elemento voluntarista de criação na formação das identidades nacionais. A historiadora Anne-Marie Thiesse explicou esse fenómeno ao ressaltar: “As identidades nacionais não são fatos naturais, mas, construções. A lista de elementos de base de uma identidade nacional é hoje bem conhecida: ancestrais fundadores, uma história, os heróis, uma língua, monumentos, certas paisagens e um folclore.”<sup>188</sup>

A identidade é, então, construída a partir de um repertório cultural que se apresenta na sociedade, que pode ser expressada como conhecimento científico, práticas artísticas ou religiosas. Contudo, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projectos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo e espaço.<sup>189</sup> Logo, os agregados sociais reformulam essas práticas e conhecimentos de acordo com o propósito dos seus projectos de formação, transformação ou manutenção das identidades. Esse aspecto fará com que os indivíduos enquadrem a produção cultural individual e colectiva aos interesses dos projectos comuns da sociedade.

Kathryn Woodward declara que: “com frequência, a identidade envolve reivindicações essencialistas sobre quem pertence e quem não pertence a um determinado grupo identitário, nas quais a identidade é vista como fixa e imutável”<sup>190</sup>. O sentimento de pertença e permanência é o pressuposto básico para a construção da

---

<sup>187</sup> Manuel Castells, *O Poder da Identidade*, Trad. Klauss Brandini Gerhardt, São Paulo, Paz e Terra, 2000, p. 22.

<sup>188</sup> Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationale, Europe XVII<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 322.

<sup>189</sup> Manuel Castells, *Op. cit.*, pp. 23-24.

<sup>190</sup> Kathryn Woodward, *identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*, in *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*, Tomaz Tadeu da Silva, Org., Petrópolis, Vozes, 2003, p. 13.

identidade individual ao se referir aos grupos a que pretende fazer parte. No entanto, ver a identidade como fixa e imutável corresponde apenas a uma estratégia para tentar formar nas consciências a sensação de homogeneidade que, na verdade, não corresponde mais ao conceito pós-moderno de identidade, devido aos processos de hibridização cultural.

O sujeito pós-moderno segundo Stuart Hall é conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais envolventes. Segundo Hall, a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, expressa: “à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidade possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar, ao menos temporariamente.”<sup>191</sup>

As identidades, como aponta Hall, estão em constante processo de formação a depender dos agentes sociais que agem sobre os indivíduos. Daí a concepção do termo “identificação”, uma vez que esses agentes, “as interpelações dos sistemas culturais”, se apresentam, as pessoas se identificam de acordo com cada circunstância. Os processos que desencadeiam as identificações são múltiplos e por isso geram uma dinâmica favorável à não fixação permanente das identidades.

De acordo com sua concepção pós-moderna e enquanto resultado de atribuições culturais, a identidade, é vista como uma manifestação muito mais flexível, uma vez que tem sido mais difícil a tarefa de situar-se num ambiente mediado e formado por

---

<sup>191</sup> Stuart Hall, *Op. cit.*, p. 13.

uma constante hibridização cultural.<sup>192</sup> Os sujeitos passam a assumir diversas identidades que não existem mais como algo unificado, mas que respondem a momentos específicos e a contextos diversificados. Surge então a necessidade de formular estratégias que permitam, mesmo com a hibridização das culturas e formação múltipla das identidades, construir aspectos que reúnam os indivíduos em categorias de acordo com algumas características comuns ao grupo possibilitando assim que esses sintam-se como parte de um todo. Deve-se encontrar, portanto, formas de costurar as diferenças decorrentes das várias identificações, a fim de constituir uma certa homogeneidade capaz de classificar os indivíduos segundo particularidades que os definam. Para Hall:

Uma forma de unificá-las tem sido a de representá-las como a expressão da cultura subjacente de um 'único povo'. A etnia é o termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais - língua, religião, costume, tradições, sentimento de 'lugar' - que são partilhados por um povo.<sup>193</sup>

Essas classificações acerca das caracterizações do povo são fundamentais para gerar um agrupamento em torno dos mesmos aspectos culturais que promoverão as impressões de homogeneidade. A unicidade mostra-se aí como uma marca que reúne os requisitos que cada indivíduo deve conter para que nasça o sentimento de pertença. Cada estratégia de homogeneização parte de uma forma de representação que inclui os conceitos de nação e seus desdobramentos simbólicos.

Perceber a identidade como processo que advém de atributos culturais é essencial, portanto, para a compreensão do papel que as representações têm na edificação dos sentidos que compõem as identidades. Assim, é possível dizer que só a partir da representação será possível conceituar a identidade nacional explicando a sua

---

<sup>192</sup> Nestor García Canclini, *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4ª ed., Trad. Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão, São Paulo, Edusp, 2003.

<sup>193</sup> Stuart Hall, *Op. cit.*, p. 62.

importância nas sociedades contemporâneas, nos domínios cultural e social. Nesse contexto, a cultura, enquanto expressão da produção de bens simbólicos que definem as identidades, surge como uma síntese de representações capazes de produzir as identificações dos sujeitos com o meio no qual está inserido.

Kathryn Woodward assegura que:

A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos.<sup>194</sup>

Na comunidade africana estudada cujo estatuto social é baseado na organização clânica-totêmica, os laços de natureza psicológica e ideológica entre o indivíduo e sua etnia, não é a dum simples elo familiar, mas dum valor intrinsecamente marcado por vínculos históricos e morais com um grande sentido ético nos destinos pessoais e colectivos do grupo. Ligação esta que representa a dependência do indivíduo em relação a valores míticos e morais concentradas na família de origem e, através dela, em todo o grupo, designada por alguns como “tribalismo”. Lembra, ainda, empiricamente, a importância do sentimento de pertença, a um lugar, a um grupo, como fundamento essencial de toda vida social. O seu compromisso apoia-se em lealdades e crenças, estrutural e historicamente comprometidas com a totalidade do grupo, de onde é oriunda a família.

O vínculo tribal ou étnico outorga ao indivíduo, por esta forma, a sua realidade pessoal, materializa a sua identidade ontológica na qualidade dum Fula, dum Balanta, dum Mandinga, por exemplo. Por essa razão, os seus ideais e, através deles, a forma de reafirmar sua identidade, não se confundem com nenhuma outra. Na comunidade Fula,

---

<sup>194</sup> Kathryn Woodward, *Op. cit.*, p. 17.

similar a outras sociedades africanas, o elo tribal (através do clã e da família) surge como condição essencial para conhecer a si próprio e a todos aqueles que são, ou estão, excluídos do seu grupo. O que funcionaria também como estratégia das comunidades, não ocidentalizadas, de assegurar a identidade.

Essas fronteiras morais e psicológicas, politicamente geridas, são importantes para marcar a originalidade e a essência dos povos multi-étnicos. O vínculo tribal ou étnico, representa, na essência, um sentimento profundamente necessário para a definição da identidade do africano e equilíbrio da sua personalidade. Invocar a qualidade de cidadão guineense ou caboverdiano é importante perante o estrangeiro, “mas não serve para iludir as profundas diferenças regionais dos povos que formam a população de um país africano.”<sup>195</sup>

A questão da identidade transcende o plano meramente pessoal, passando também para o plano colectivo, ampliando-se e expandindo-se para plano da identidade nacional. Ambas, a identidade subjectiva e a identidade nacional, são cunhadas e impregnadas por sistema de representação cultural. Desse modo, a literatura como produto cultural, adquire o *status* de representação identitária cujo funcionamento age como um manancial de significados e suscita a abordagem dos aspectos culturais da sociedade a que se refere. A partir disso, é possível inferir, que a construção de traços característicos que compõem as identidades são provenientes das representações que abarcam e sintetizam os elementos da cultura. A representação literária estudada, por exemplo, inclui-se nessa condição de reprodução cultural. Apresenta o potencial de retratar com grande riqueza aspectos da cultura Fula, permitindo que a identidade seja consolidada a partir de sua dimensão local, expressando assim uma relação bilateral, compreendendo, ao mesmo tempo, tanto uma tentativa de contínua harmonia consigo

---

<sup>195</sup> Luís Polanah, *A identidade tribal* in *NEPS*, nº 17, Instituto de Ciências Sociais, Guimarães, Jan/2001, p. 9.

mesmo como uma ininterrupta participação em certos traços característicos de um grupo.

Antes que se perceba imerso numa cultura universal, na qual vivencia-se um contacto mais íntimo com outros ambientes culturais, o indivíduo precisa centrar-se num contexto local para encontrar os referenciais que interferem de forma mais contundente na sua individualidade, possibilitando assim que sintam-se parte de um todo conforme a concepção de Hall. As identificações com os factores de ordem social formam-se primeiro nos espaços cujas identidades são mais facilmente constituídas, ou seja, a formulação da identidade se processa inicialmente em referência ao contexto local. As produções culturais das comunidades passam a ter maior relevância por reflectir mais directamente as características que se relacionam aos grupos sociais locais.

Outro aspecto relevante, no que se refere aos produtos culturais que visam a reafirmação das identidades, é que estes funcionam a partir de algumas estratégias, a fim de situar as origens de um povo, através de narrativas que agem como mitos fundadores ou lendas de tradição oral, construindo os sentidos que compõem as identidades.<sup>196</sup> Sucede que as sociedades se distinguem: nas comunidades tradicionais não possuindo outros recursos conceptuais senão esses, os mitos fundadores ou lendas de tradição oral, a filiação ao grupo de aldeia, e deste ao grupo clânico até abraçar as raízes da nação tribal, é a forma pela qual o indivíduo consegue adquirir uma identidade como pessoa, como membro do grupo e não de outro qualquer. Enquanto no ocidente socializado esse aspecto verifica-se, assim, nas narrativas escritas, na cultura popular, na média e através de estratégias discursivas que objectivam gerar a noção de continuidade, de tradição e de intemporalidade.

---

<sup>196</sup> Hommi Bhabha, *O local da cultura*, Belo Horizonte, UFMG, 1998, p. 45.

A crença em um passado comum construídos pelas narrativas literárias, sejam escritas, orais ou mitos fundadores, e outras formas de representação cultural, norteiam os indivíduos na história de constituição da sua colectividade e completam de sentidos suas identidades.<sup>197</sup> Desta forma, a partir da produção cultural é possível que os indivíduos de determinado local se sintam agregados, compartilhando modos de agir e pensar, vivenciando um sentimento de cultura partilhada.

A incursão romanesca de Fausto Duarte que revelou, de forma ímpar, o conhecimento dessa componente sociocultural e sua articulação intrínseca, suscitou por parte de Benjamin Pinto Bull uma atitude intelectual em que, com hesitação, o coloca entre os primeiros, senão mesmo o primeiro a “lançar as sementes” de uma identidade nacional, segundo ele: “uma tentativa tímida com um certo paternalismo no estudo dos valores culturais guineenses”<sup>198</sup>. Pinto Bull atribui isso à vigilância da P.I.D.E. (Polícia Internacional e de Defesa do Estado), porque havia o peso do silêncio do Portugal colonizador para o que era cultura guineense. Já Leopoldo Amado, aponta ser o autor mestiço, uma figura de personalidade cultural híbrida a ponto de: “não obstante o seu nível de identificação cultural guineense não estar bem posicionado para lançar as raízes duma identidade nacional”<sup>199</sup>, opinião partilhada por Manuel Ferreira, que reserva este feito ao cónego Marcelino Marques de Barros. Assim, Leopoldo Amado acredita que isto não seria unicamente em razão do poder político referido por Pinto Bull, mas também, devido as “condições ambientais da época em termos da visão do negro.”<sup>200</sup> Ao mesmo tempo, reconheceu que a produção literária de Fausto Duarte para o contexto colonial guineense foi revolucionária, pois, de facto: “Fausto Duarte tinha a consciência

---

<sup>197</sup> Eric Hobsbawm, *Introdução: A invenção das tradições*, in *A invenção das tradições*, Eric J. Hobsbawm e Ranger Terence Orgs, Trad. Celina Cardim Cavalcante, Coleção Pensamento Crítico, volume 55, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997, pp. 9-24.

<sup>198</sup> Benjamin Pinto Bull, *Op. cit.* 1985, p. 323.

<sup>199</sup> Leopoldo Amado, *A Literatura Colonial Guineense*, *Revista ICALP*, vol. 20 e 21, Jul/Out de 1990, p. 12.

<sup>200</sup> *Id. Ibid.*

da africanidade que se lhe pode assacar sem reservas ao mesmo tempo que um poder de observação sociológica extraordinária de cujas obras são o espelho.”<sup>201</sup>

Note-se que a razão levantada por Leopoldo Amado, a de que o autor não estaria bem posicionado em relação a identidade nacional por possuir uma personalidade híbrida, corresponde o contrário do que preconiza o conceito pós-moderno de identidade, onde essa manifestação torna-se muito mais flexível devido ao mesmo processo de hibridização cultural. Essas ideias demonstram a divergência entre a teoria pós-colonial e o pensamento de alguns intelectuais africanos. Segundo Anthony Appiah, quando falamos em África temos que levar em conta fenómenos como o neo-tradicionalismo e o hibridismo. Appiah aborda a questão da autenticidade por rejeitar a ideia purista duma cultura africana “unitária” ou genuinamente africana.<sup>202</sup> Vê-se, portanto, que Appiah, tal como Hall e outros conceptualizam o hibridismo como componente inevitável.

Ao estudarmos as “sementes” dessa diegese percebemos que a representação literária refere-se aos desdobramentos provenientes do encontro cultural. Na narração do conflito proveniente desse encontro, vislumbra-se a presença de elementos que não são oriundos desta, mas a compõe, ainda que seja metaforicamente através das acções de alguma personagem. As interferências de outros sistemas culturais caracterizam a cultura como um processo em formação constante, conforme apontou Hall. De acordo com Laraia “existem dois tipos de mudança cultural: uma que é interna, resultante da dinâmica do próprio sistema cultural, e uma segunda que é o resultado do contacto de

---

<sup>201</sup> Leopoldo Amado, *Op. cit.* p. 13.

<sup>202</sup> Segundo Appiah, o neo-tradicionalismo possibilita a conjugação das formas estéticas ocidentais e não-ocidentais, algo só possível pela experiência estética dos países antes colonizados. Assume-se que África não é apenas um todo isolado, mas uma existência múltipla, somatório de séculos de história e mistura de culturas: a representação de si mesma (África), como o *outro* (mundo ocidental) e no *outro*. Kwame Anthony Appiah, in *My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, London, Oxford University Press, 1992.

um sistema cultural com um outro.”<sup>203</sup> Ao identificar os aspectos presentes na narrativa que retratam esse conflito, por sua vez, é possível estabelecer uma relação entre a identidade do indivíduo e a colectividade.

Assim, numa estratégia narrativa, como forma de representação de traços culturais que compõem a identidade local, é demarcado na obra, aspectos típicos que a compõem, valorizados, por sua vez, através da retomada de elementos que expressam a diferenciação com relação à outra cultura. Isto, com intuito de perceber sua capacidade representativa, em suas especificidades, e das variantes que regem o grupo familiar extenso-clânico em questão. Esses elementos funcionariam como reafirmação identitária, operada nos momentos em que a narrativa aponta os aspectos marcantes, nomeadamente valores, costumes e tradições, que em África vernácula tradicional diferem muitíssimo dos de um grupo social ocidental. Conseqüentemente, as identidades são elaboradas a partir, mas não só, de códigos e sentidos, de acordo com a vinculação étnica, compartilhados de forma colectiva.

Antes de apresentar o romance entre Malam e Auá, Fausto Duarte contextualizou Bissau, descrita com características de cidade que se modernizava rapidamente, e, o dia-a-dia da aldeia, com sua cultura enraizada, resultantes sobretudo do Islamismo. A política da identidade deve ser vista por um histórico<sup>204</sup>. Por isso, a contextualização apresenta-se como critério primordial, para que, a partir daí, sejam criadas outras formas de representação do regional, com vistas a retratar a identidade local. Segundo Hall:

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais

---

<sup>203</sup> Roque de Barros Laraia, *Cultura: um conceito antropológico*, 11ª ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997, p. 100.

<sup>204</sup> Manuel Castells, *Op. cit.*, p. 26.

específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas.<sup>205</sup>

Após as contextualizações necessárias, que situam as personagens e as situações por elas vividas, é possível compreender as formas de construção da identidade na narrativa, passando a obedecer à lógica da sensação de pertencer, sendo originada da forma de agir e comportar-se do povo Fula.

No entanto, as descrições acerca da identidade não correspondem à realidade de todos os habitantes, uma vez que, em busca de benefícios financeiros alguns partiam para Bissau, a exemplo da personagem Malam, em “diásporas laborais”, conforme denominação de Arjun Appadurai<sup>206</sup>. Surge então, na narrativa, as estratégias de construção identitária que promoverão as impressões de homogeneidade da etnia retratada. A denominação “Fula autêntico” ou “bom muçulmano” estaria cercada de certos significados que conferiam sentido a expressão. Para ser um “Fula autêntico”, ou um “bom muçulmano”, os habitantes deveriam cumprir e proceder, segundo singularidades e práticas, inerentes a cultura própria, sendo fiéis aos seus usos. Estes aspectos, no texto estudado, funcionariam como marca da diferença, o que implicaria em serem repetidos para que pudessem ser perpetuados, consolidando dessa maneira a identidade cultural, associada as particularidades que os definisse. Seria a forma de “costurar as diferenças”, de unificá-las e representá-las como a “expressão subjacente de um único povo”, estabelecendo assim uma conexão como pensamento de Hall.

Enquanto fonte primordial de sentido, para que os sujeitos se localizem como parte de um todo, as identidades funcionam como manifestações móveis pelas quais podem ser construídos os sentidos necessários para a convivência na colectividade.

---

<sup>205</sup> Stuart Hall, *Op. cit.*, p. 109.

<sup>206</sup> Arjun Appadurai, *Disjuntura e diferença na economia cultural global*, in *Dimensões Culturais da Globalização: A modernidade sem peias*, Telma Costa, trad., Lisboa, teorema, 2004, p. 64.

Seguindo o raciocínio de Hall, Boaventura Santos acredita que “as identidades culturais não são nem rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes processos de identificação”<sup>207</sup>. Portanto, devem ser encontradas formas dos indivíduos se irem identificando com vários contextos a fim de fornecer sentidos às suas experiências. Retomando a expressão do texto: “amoldar-se, sem se adaptar inteiramente.” (*Auá*, p. 33).

A depender dos contextos históricos e das condições sociais as identidades modificam-se. Há ainda os aspectos pertinentes a esfera psíquica e individual que interage com os factores externos. Considerar que essas características são imutáveis corresponde a não admitir que as contingências sociais e culturais também determinem as identidades como processo em formação constante.

No romance, percebemos que a identidade é tida muito mais como conservadora, que propriamente fixa e imutável, como poderia supor-se. Uma vez que, seguir ou abandonar os costumes era determinante para ser considerado parte integrante da colectividade. Compreende-se, assim, como a literatura, enquanto meio de representação da cultura de um povo, retrata as vivências colectivas e os perfis que constituem as identidades locais. O texto de Fausto Duarte passa a ser, não apenas um veículo para uma importante contextualização de um período histórico, mas, sobretudo, uma forma de se estabelecer reflexos de uma determinada cultura e sua valorização nesse contexto, o que fornece suportes à criação das identificações.

Com efeito, admitindo que no texto de Fausto Duarte se explana a movência de uma identidade nacional, na Guiné portuguesa, o tema nacionalista surge após a década de 50 com as lutas pela independência do país e conseqüentemente o reforço da ideia de

---

<sup>207</sup> Boaventura de Souza Santos, *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, 6ª ed., São Paulo, Cortez, 1999, p. 135.

identidade do povo é, agora em moldes de modernidade, abordado através de diferentes situações de tonalidades radicalizadas: a humilhação do colonizado, a alienação ou assimilação, surgindo assim a consciência da necessidade de afirmação da identidade histórica, linguística e geográfica comum, mas até certo ponto em conflito directo com os valores tradicionais.

A dualidade entre modernidade/tradicionalismo evidenciou-se nesse período. Para Amílcar Cabral, conhecedor da realidade dos povos da Guiné, o problema étnico e tribal, bem como a noção de pertença a um determinado grupo étnico representava a maior fraqueza e podia contribuir para por em perigo a construção da nação.<sup>208</sup> Segundo seu ponto de vista:

Não é a existência duma raça ou dum grupo étnico ou seja o que for que define ou condiciona o comportamento dum agregado humano. Não. São, sim, o meio social e os problemas resultantes da reacção desse meio e das reacções dos próprios homens em questão. Tudo isso define o seu comportamento. Por outras palavras: um grupo de homens – seres humanos – constituirá uma ‘raça’ ou um ‘grupo étnico’ ou outra coisa, na medida em que enfrentem problemas comuns e lutem pelas mesmas aspirações.<sup>209</sup>

Isto para dizer que a questão da identidade valorizada nesse período ganha assim outros contornos, por ser militante, e não apenas vivenciada, por ser nacionalista e não apenas nacional, alguns mesmo opostos aos vivenciados no texto.

A questão da identidade é complexa, uma vez que é múltipla, dinâmica, num constante devir. Afinal, o grande inspirador das políticas da diferença, Jacques Derrida, afirmou:

Em certas situações, deve-se, todavia, assumir responsabilidades políticas que nos ordenem uma certa solidariedade para com aqueles que lutam contra esta ou aquela

---

<sup>208</sup> Julião Soares Sousa, *O fenómeno tribal, o tribalismo e a construção da identidade nacional no discurso de Amílcar Cabral* in *Comunidades Imaginadas. Nação e Nacionalismos em África*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, p. 166.

<sup>209</sup> Mário de Andrade, *Amílcar Cabral. Essai de biographie politique*, Paris, Maspero, 1980, p. 34.

discriminação, e para fazer reconhecer uma identidade nacional ou linguística ameaçada, marginalizada, minorizada, deslegitimizada. [...] <sup>210</sup>

---

<sup>210</sup> J. Derrida e E. Roudinesco, *De que amanhã... Diálogos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004, p. 34.

#### 4. O discurso<sup>211</sup> colonial

Como referimos em outro lugar, e tendo agora em vista a apreensão das mais largas significações do romance de Fausto Duarte, sublinhemos o facto de a ideologia colonial portuguesa ter tomado forma mais claramente, quando em África, deu-se a ocupação efectiva do território em virtude do estabelecido na Conferência de Berlim. O avanço para o interior marcou uma ruptura na prática colonial antes praticada. Permanecer em África e guardar a possibilidade de explorar as riquezas naturais e a mão-de-obra aí existentes, implicaria numa nova atitude global. No entanto, o esforço desenvolvido e os magros resultados práticos, não eram de natureza a criar um ambiente colonialista na metrópole.

É o período do desenvolvimento da propaganda colonial que vai criar progressivamente os meios que, directa ou indirectamente, vão cooperar largamente para a formação e divulgação da ideologia colonial, com o pretexto de contribuir para o seu engrandecimento, defesa, estudo das suas riquezas e demonstração das aptidões da capacidade colonizadora dos portugueses, numa “missão verdadeiramente nacional”. É o caso do B.A.G.C. cujas ideologias já foram mencionadas. No âmbito mais global, projecções cinematográficas, organização de feiras e de exposições coloniais para que “se mostre ao mundo o que se tem feito.”<sup>212</sup> Desenvolveu-se ainda à organização dos Estudos Coloniais, que deu origem a Escola Colonial em 1906, em que frequentou como aluno o autor de *Auá*.

---

<sup>211</sup> “O termo ‘discurso’ se refere a uma série de afirmações, em qualquer domínio, que fornece uma linguagem para se poder falar sobre um assunto e uma forma de produzir um tipo particular de conhecimento. O termo reporta-se tanto à produção de conhecimento através da linguagem e da representação, quanto ao modo como o conhecimento é institucionalizado, modelando práticas sociais e pondo novas práticas em funcionamento.” É nesse sentido que o termo será empregue no trabalho. Cf. Stuart Hall, *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*, in *Educação e Realidade*, v. 22, n. 2, Porto Alegre, UFRGS/FACED, jul/dez. 1997, p. 29.

<sup>212</sup> *Boletim da Agência Geral das Colónias*, Vol. I, Nº 2, pag. 230.

A narrativa de Fausto Duarte deu conta desse tipo de iniciativa. Mencionou uma construção “cinematográfica” de uma tabanca no Parque Eduardo VII, em 1932, e a divulgação do evento anunciado como se fosse um espectáculo. Ideia esta que não era nova, aponta o autor: “ingleses em Winblendon e franceses no Parc des Princes tinham feito anos antes o mesmo. E os dois povos aplaudiram os negros.” (*Auá*, p. 13). E prossegue:

Quiseram os nossos ilustres coloniais, numa época em que os grandes diários se preocupavam com o que se passava nos nossos domínios de além-mar, mostrar ao lisboeta sempre ávido de sensações novas o que era a vida íntima de uma aldeia africana. O pequeno núcleo de palhotas tornou-se o ponto de maior interesse da Exposição e o público, generoso, acudiu em massa. [...] Todos queriam ver os régulos, - oficiais de uma opereta tropical -, as raparigas e as danças gentílicas. [...] Entre a assistência destacavam-se, pelo número, senhoras que nunca faltam a espectáculos profusamente anunciados em revistas de especialidade. (*Auá*, pp. 13-14)

Do mesmo modo: “também não faltaram certas meninas românticas desejosas de ver o príncipe que sabia sorrir. Para elas esse príncipe de lenda, cujas fotografias foram admiradas na alta-roda, constituiu um novo capítulo no romance da sua imaginação.” (*Auá*, p. 14)

Conforme os excertos, a exposição teria o intuito de despertar “sensações novas” e o interesse da população para as terras “desconhecidas”. Segundo Rui Ennes Ulrich, dentre as ideias de base que justificariam a empresa colonial, estaria a razão da colonização visar sobretudo a difusão da civilização e a fundação e transformação de novas sociedades humanas, além de servir como uma actividade migratória com características específicas<sup>213</sup>.

Note-se ainda, que no âmbito do romance, os coloniais são qualificados como “ilustres”. Em outro texto intitulado *As comemorações centenárias na Guiné*, o autor

---

<sup>213</sup> Rui Ennes Ulrich, *Política Colonial: Lições Feitas ao Curso do 4º Ano Jurídico no Ano de 1908/1909*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1909, p. 4.

exalta os feitos e o heroísmo do povo português, conforme a seguinte passagem:

Foi o sentido humano e cristão que animava o nosso método de colonização, que por toda a parte já cobrava boa fama, que fez o resto. E logo o indígena atraído pela brandura dos nossos costumes se deixou cativar. Onde não foi possível adaptação lenta, improvisou-se, servindo-se de engenhosos meios para trazer o nativo à fraternidade da Raça, com aquela rara intuição que desde a primeira hora moveu os portugueses, posto muitas vezes se se deparassem com gente alenventadiça ou astuta que procurava trazê-los desavisados de perigos.<sup>214</sup>

Da opinião do autor depreende-se que a colonização era um “método” de sentido humano e cristão”. A colonização se realizava em benefício do nativo e com vista à sua civilização. Esse texto é porventura o que mais evidencia sua perspectiva favorável em relação a colonização.

Nesse contexto, a colonização aparecia como uma obrigação profundamente humanista: “civilizar, é fundir na nossa a alma negra; civilizar, é sobretudo ocupar os corações.”<sup>215</sup> Entendida dessa maneira, constituía para os Estados civilizados um dever de intervenção. Aos povos ditos “superiores” caberia a função de instruírem os povos “atrasados”, de abrir caminho aos povos “selvagens”, “desprotegidos”, já que “a civilização parecia não poder brotar espontaneamente e que, portanto, entregues a si mesmos, ficariam eternamente no seu estado actual.”<sup>216</sup> Por isso, diria o autor: “era prodigiosa a faculdade do seu engenho, da sua coragem e da sua fé, assim usaram da palavra, da espada ou da cruz, houveram com singeleza, com ardimento ou generosidade consoante a índole dos povos a submeter e as características das terras a dominar”<sup>217</sup>, o que transmitiria o carácter predominante de uma verdadeira cruzada.

Fausto Duarte era pela civilização e acreditava na superioridade do povo

---

<sup>214</sup> Fausto Duarte, *As comemorações centenárias na Guiné*, in *O Mundo Português*, vol. VIII, nº87, Lisboa, 1948, p. 118.

<sup>215</sup> Luis A. Carvalho Viegas, *Guiné Portuguesa*, 3 volumes, Lisboa, 1936-1940, p. 35.

<sup>216</sup> Ruy Ennes Ulrich, *Op. cit.*, p. 698.

<sup>217</sup> Fausto Duarte, *As comemorações centenárias na Guiné*, p. 118.

colonizador. No romance, a acção civilizadora seria somente contestável em virtude da devoção do Fula, que vivia num ambiente limitado pelas imposições do Alcorão. (*Auá*, p. 19). Segundo ele:

O alcorão, guia espiritual e fonte de preceitos morais, que preside aos destinos da população muçulmana, modelou o carácter do fula, incapaz de submeter-se inteiramente à civilização do ocidente ou ainda reconhecer nela essa superioridade aceite pelo negro autóctone, melhor cooperador da nossa obra de colonização. (*Auá*, p. 20)

Observa-se nos fragmentos a ocorrência sintomática do determinante possessivo nosso(a). Fausto Duarte faz referência aos costumes europeus como “nossos costumes”, a colonização como “nosso método” e “nossa obra de colonização.” Evidenciando assim características de uma personalidade híbrida. Para Bhabha, em termos de representação do colonizador, qualquer imagem, seja ela feita pelo colonizado ou pelo colonizador, é híbrida, ou seja, conterá traços de outros discursos à sua volta num jogo de diferenças e referências que impossibilita a avaliação pura e simples de uma representação como sendo mais autêntica ou mais complexa do que outra.<sup>218</sup> Enquanto Edward Said, afirma não acreditar que os escritores sejam “mecanicamente determinados pela ideologia, pela classe ou pela história económica, mas [...] profundamente ligados à história de suas sociedades, moldando e moldados por essa história e suas experiências sociais em diferentes graus.”<sup>219</sup> O facto é que sem negar os seus antepassados, e muito menos a sua personalidade, todo africano que viveu na Europa, sente em seu interior, mais ou menos graves, o confronto entre essas duas civilizações.<sup>220</sup>

A sociedade não tradicional, a moderna, possui um valor tecnológico e

---

<sup>218</sup> Lynn Mario T. de Menezes Souza, *Hibridismo e Tradução Cultural em Bhabha*, in Benjamin Abdala Org., *Margens da Cultura*, São Paulo, Editorial Boitempo, 2004, p. 117.

<sup>219</sup> Edward W. Said, *Cultura e Imperialismo*, Denise Bott-man Trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 23.

<sup>220</sup> Bivar Guerra em conversa com Benjamin Pinto Bull, *op. cit.*, p. 30.

civilizacional mais avançado do que a sociedade tradicional. O contraste entre a vida urbana e rural funcionaria na narrativa como exaltação à civilização, conforme a seguinte passagem:

Dali já se não descortinava o casario de telhados rubros da cidade de Bissau, magnífico centro comercial, cujo prestígio de alastrara pelos lugares mais recônditos do mato [...] Já se não ouvia o bulício febril dos carros que cruzavam as ruas numa espantosa actividade, transportando toda a sorte de mercadorias. (*Auá*, p. 24)

Em oposição:

A paisagem movia-se, sucedendo-se os campos cultivados em que se destacava a manta viva de amendoim, rica de futuras promessas. [...] Avezinhas de cores variegadas, grandes abutres e patos bravos esvoaçavam na imensidade do espaço num ruflar breve de asas, cabriolando, para depois se deixarem cair a prumo, preguiçosamente, no ambiente tépido do ar a essa hora sufocante. (*Auá*, pp. 36-37)

E por fim: “Todos esses quadros da natureza nemorosa eram um hino à feracidade do solo ainda virgem de culturas. [...] A tranquilidade do campo, apenas interrompida pelo coaxar agudo das rãs ocultas na manta viva.” (*Auá*, p. 42).

Examinemos agora a seguinte proposição: “Um Dodge do Governo passou, ligeiro, levando funcionários administrativos para Bafatá – chefes de posto que viviam isolados do mundo num sacrifício admirável de sua mocidade em prol da civilização.” (*Auá*, p. 56). A mesma linha de ideias pode ser verificada em *O negro sem Alma* na imagem de sacrifício de Henrique, o chefe de posto, o bom tubabo a quem todos estimavam, quando o narrador onisciente faz conhecer os pensamentos do personagem:

A África era ainda um mundo a explorar, dizia Henrique para consigo. Apesar de tudo, quantas proezas, quantos esforços dos portugueses de antanho, atestava todas essas clareiras, todos esses pontos ignorados do mato, onde agora viviam numa perene tranquilidade indígenas pacíficos voltados à gleba depois de inutilizadas as armas.” Henrique sentia-se estimulado por um íntimo orgulho ao vê-los resignados, saudando os europeus respeitosamente porque ainda se encontravam bem impressas nas almas rudes

e nos modos servis, a energia e a coragem dos brancos, agora senhores do mato. Instigado pelo desejo de terminar aquela árdua tarefa não sentia o calor do sol que abrasava a planície.<sup>221</sup>

A acção colonizadora que se depreende dos excertos poderia ser associado ao tema do destino. Não se trata de um destino global, mas, por exemplo, de um destino histórico, quer dizer, a história é para a ideologia colonial a razão da actuação humana e ainda poderia assumir o tema do destino orientado, menos vasto, portanto, mais propenso a atingir-se o fim que se pretende, a tarefa de civilizar. Qualquer que seja pois, as suas características, será sempre para lá da sociedade que está a responsabilidade da colonização.

Aliás, o destino transformava-se em missão, o que tornaria mais preciso a ideia de tarefa a realizar, e de dever. “Missão Colonizadora” implicaria em uma maior significação que, por exemplo, “Destino Colonizador.” Este espírito de “missão” é visível também no seguinte trecho: “Geba tem o aspecto solene [...] cujas lajes ainda repercutissem os passos vagarosos dos missionários, cooperadores da nossa acção colonizadora.” (*Auá*, p. 55).

Não obstante as esparsas referências nesta obra à acção civilizadora do Império Português, e uma posição favorável à colonização revelada pelo autor, queremos ressaltar que o discurso colonial presente no texto não desvaloriza o negro, e isto faz parte da essência de *Auá*. Em suma, o romance de Fausto Duarte revelou alguns dos pilares da colonização, entre os quais, a hegemonia do colonizador, direito de intervenção nos homens e nas coisas, e a permanência da colonização.

#### **4.1 – As imagens contraditórias do colonizador**

---

<sup>221</sup> Fausto Duarte, *O negro sem alma*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1935, pp. 176-177.

O discurso colonial é considerado, em si mesmo, um modo de representação complexo e contraditório. Segundo Fanon o mundo colonial é um universo dividido em dois. É um universo bi-polarizado.<sup>222</sup> Isto porque, pelo menos dois conjuntos desiguais de valores e verdades coexistiam simultaneamente: o conjunto de valores da cultura colonizadora e o conjunto de valores da cultura colonizada. Do mesmo modo, Bhabha reitera que o discurso colonial é contraditório porque o colonizador “reconhece a diferença do colonizado e simultaneamente a recusa ou mascara.”<sup>223</sup>

Fausto Duarte caracterizou a colonização, conforme visto, com o carácter “humano e cristão”. Entretanto, “onde não foi possível adaptação lenta, improvisou-se, servindo-se de engenhosos meios para trazer o nativo à fraternidade da Raça.” Do mesmo modo, Jorge Dias caracterizou o “bom povo colonizador”:

Os portugueses não chegavam com atitudes de conquistadores, antes procuravam estabelecer relações de amizade com as populações dos vários continentes, e só quando as situações o exigiam eram levados a servir-se das armas e a lutar. A nossa acção assimiladora não se exerceu de maneira violenta, antes, pelo contrário, procurámos adaptar-nos aos ambientes naturais e sociais, respeitando os estilos de vida tradicionais. Por outro lado, íamos, pelo exemplo e convívio, despertando nas populações indígenas o respeito por certos princípios da nossa civilização ocidental.<sup>224</sup>

Esta imagem da colonização e, em particular, do colono, faz evidentemente tábua rasa da relação colonial. Jorge Dias caía frequentemente em contradições como, por exemplo, quando afirmou que os portugueses tinham a vantagem de “serem portadores de uma cultura superior.”<sup>225</sup> Algumas afirmações de Fausto Duarte também dão conta dessas contradições. Embora o sentido fosse “humano e cristão”, servia-se de

---

<sup>222</sup> Frantz Fanon, *Os condenados da terra*, Lisboa, Ulmeiro, [19?], p. 92.

<sup>223</sup> Homi K. Bhabha, *O local da cultura*, Miriam Ávila [et al] Trad., Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003, p. 119.

<sup>224</sup> Jorge Dias, *Os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa*, in *Ensaios Etnológicos*, Lisboa, J.I.U., 1961, pp.155-156.

<sup>225</sup> *Id. Ibid.*, p. 182.

“engenhosos meios” (que poderia ser o das armas), onde a adaptação lenta não era possível.

A respeito do espírito missionário apontou Fausto Duarte: “Geba, [...] outrora berço do catolicismo heróico dos tempos da ocupação que procurou inutilmente combater todas as crenças que pululavam nessa planície hoje cercada e dominada por muçulmanos.” (*Auá*, p. 55). O Fula, profundamente devoto ao alcorão, era incapaz de submeter-se inteiramente à civilização do ocidente, ou ainda, reconhecer nela a sua superioridade. Ainda a esse respeito, damos a conhecer o que disse Marcelo Caetano:

Respeitando embora a maneira de ser própria dos povos autóctones, os portugueses sempre procuraram transmitir-lhes a sua fé, a sua cultura, a sua civilização [...] Este fervor missionário passou, mas ficou sempre nos métodos colonialistas portugueses o interesse pelas almas, o desejo de conquistá-las, a ânsia de tornar os colonizados semelhantes aos colonizadores.<sup>226</sup>

Do argumento depreendido desses fragmentos parte de uma contradição fundamental: respeito pelo outro e sentimento de superioridade em relação a ele. Pretendia-se respeitar a maneira de ser própria dos povos autóctones, mas a maneira de ser destes povos era de estarem nas trevas do paganismo e, portanto, era necessário combater “todas as crenças.” Resgatar por consequência, esses povos das trevas do paganismo, para as “luzes do catolicismo”, seria uma ideia que lhes recusava o direito à sua própria religiosidade.

Não obstante, ao falarmos em discurso colonial e suas contradições, temos que ter em mente que os autores da literatura que marcou esse período são quase sempre funcionários da administração portuguesa, ou militares, ou missionários, em geral, marcados logicamente pela convicção da missão civilizatória do europeu. Fausto Duarte expressou a opinião corrente: “uma coisa porém era certa: com a presença dos brancos

---

<sup>226</sup> Marcelo Caetano, *Tradições, Princípios e Métodos da Colonização Portuguesa*, Lisboa, A.G.U., 1951, pp. 32-33.

tinha melhorado a vida dos indígenas no seu aspecto social.”<sup>227</sup> Não deixaria de assinalar, por isso, o que considerou um “progresso incontestável da raça negra”, exemplificando o jazz, as danças, as pernas esculturais de Josefina Baker e o contorcionismo acrobático do bailarino Douglas, que conquistaram a Europa do pós-guerra. (*Auá*, p. 21). Isso para evidenciar que as verdades inerentes a esse discurso não se encerra no autor, pois essas ideias foram marco de uma época, um período.

## 4.2 Encontro e desencontro de culturas

Retomando a questão da identidade acima referida, pelo que encerra de substrato cultural notemos que o conceito de cultura é bastante amplo e um dos principais nas ciências humanas, dos quais vamos destacar um popular, em que se emprega a palavra para traduzir o atributo de toda pessoa possuidora de conhecimentos, com formação intelectual desenvolvida. Aqui, podemos incluir a cultura ocidental. Outro, Antropológico ou Sociológico em que a cultura é vista como comportamento social do grupo ou de uma pessoa. É nesse sentido que aqui emprega-se a palavra pois é neste comportamento que tratamos.

Edward Tylor foi o primeiro a tentar formular o conceito através de uma definição formal. Ao definir cultura como objecto de estudo antropológico, Tylor criou as bases para a Antropologia cultural: "Cultura ou Civilização, tomada em seu mais amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade."<sup>228</sup>

Essa definição criada por Taylor no século XIX e, apesar de sua actualidade,

---

<sup>227</sup> Fausto Duarte, *A revolta*, Porto, Sociedade de Papelaria, 1945, p. 51.

<sup>228</sup> Celso Castro, *Evolucionismo Cultural: Textos de Morgan, Tylor e Frazer*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005, p. 69.

várias gerações de antropólogos procuraram aprofundá-la para melhor compreender o comportamento social. Entre esses pensadores, um dos mais influentes foi Franz Boas, que no começo do século XX iniciou uma crítica sistemática às teorias até então vigentes que defendiam a existência de uma hierarquia entre culturas. Tais teorias defendiam que todas as culturas passavam pelas mesmas etapas, ou estágios, durante sua existência, evoluindo, progredindo das mais primitivas para as mais avançadas ao longo do tempo, sendo que o estágio mais avançado da humanidade era o atingido pelo Ocidente, visão que dava ao etnocentrismo *status* de ciência. Essas teorias eram chamadas evolucionistas pela influência da obra de Charles Darwin.<sup>229</sup>

Boas, criticava a concepção evolucionista da cultura, por acreditar que toda cultura tem uma história própria, que desenvolve-se de forma particular e não pode ser julgada a partir da história de outras culturas. Assim, usou a História para explicar a diversidade cultural, fazendo pela primeira vez uma aproximação entre História e Antropologia até hoje bastante utilizada. Em sua tese defendeu que não há cultura mais ou menos evoluída, superiores ou inferiores, em todos os seus aspectos e sim o relativismo cultural.<sup>230</sup> Neste caso, os sistemas de valores devem ser compreendidos dentro do contexto de cada cultura. A respeito do relativismo cultural, Melville Herskovits, discípulo de Boas, declarou:

O princípio do relativismo cultural decorre de um vasto conjunto de factos, obtidos ao se aplicar nos estudos etnológicos as técnicas que nos permitiram penetrar no sistema de valores subjacentes às diferentes sociedades. Este princípio se resume no seguinte: os julgamentos têm por base a experiência, e cada indivíduo interpreta a experiência nos limites de sua própria enculturação.<sup>231</sup>

A afirmação tem implicações amplas mas primordialmente visa o etnocentrismo.

---

<sup>229</sup> Kalina e Maciel Silva, *Dicionário de conceitos históricos*, 2ª ed., São Paulo, Editora Contexto, 2006, p. 85.

<sup>230</sup> Id. Ibid.

<sup>231</sup> Melville Herskovits citado por Renato Ortiz, *Sobre o Relativismo Cultural in Alambre, Comunicación, información, cultural*, nº 2, Mar/2009.

A avaliação do outro seria, portanto, um obstáculo ao conhecimento. O relativismo cultural se apresentaria, nesse caso, como a postura ideal para escapar à tentação etnocêntrica pois contagia no pensamento a sensibilidade para a diversidade.

Mas nem toda a definição de cultura vem da Antropologia. O estudioso Alfredo Bosi, por exemplo, define cultura a partir da linguística e da etimologia da palavra. Inicialmente a palavra cultura, viria do verbo latino *colo*, que significa, rigorosamente, “aquilo que deve ser cultivado”, e não apenas em termos de agricultura, mas também de transmissão de valores e conhecimentos para as próximas gerações. Nesse sentido, Bosi afirma que cultura é o conjunto de práticas, de técnicas, de símbolos e de valores que devem ser transmitidos às novas gerações para garantir a convivência social. Mas para haver cultura, é preciso antes, que exista também uma consciência colectiva que, a partir da vida quotidiana, elabore os planos para o futuro da comunidade.<sup>232</sup> Assim sendo, nessa perspectiva, a cultura seria aquilo que um povo ensina aos seus descendentes para garantir sua sobrevivência.

Os elementos que contribuem para compor o universo cultural, a exemplo dos factores ambientais, psicológicos, sociológicos e históricos possibilitam aos indivíduos viver em sociedade: Nessa perspectiva, a cultura envolve todo o quotidiano dos indivíduos e aperfeiçoa-se, desenvolve-se, modifica-se, continuamente, no decorrer dos tempos.

No conjunto de pessoas em contacto, em face das influências impostas pelo meio, há o desenvolvimento de novos padrões, aceitação de novos valores sociais e/ou desaparecimento de outros antigos, condicionando mudanças de atitude e

---

<sup>232</sup>Alfredo Bosi, entrevistado por Sandra Lencioni, in Revista de Cultura e Extensão, USP, Coordenação editorial, Wilma Tavares Mota Basaglia. Disponível na internet: <URL <http://www.usp.br/prc/revista/entrevista.html>> [consultado em 14-01-2010].

comportamento em função desses factores. O grau de isolamento ou de contactos entre grupos diversos favorece, provavelmente, o desenvolvimento ou a conservação da cultura tradicional. Abdulai internou-se na “espessura do mato, longe dos tentáculos da civilização.” (*Auá*, p.58). Preservou-se. Malam embora estivesse habituado ao movimento ensurdecido da cidade de Bissau surpreendia-se com a vida íntima da aldeia. A influência que sobre ele exercera o trato diário com os brancos diluía-se, pouco a pouco, no convívio da gente da sua tribo. (*Auá*, p. 116). Contudo, no caso de Malam o isolamento funciona de forma antagónica. Se inicialmente favoreceu o reencontro com a sua cultura, posteriormente sobreveio a influência da outra cultura, decorrente dos anos vividos em Bissau. Comprovando assim, que não houve saída para o intercâmbio cultural que tivera.

A medida que as sociedades tradicionais entram em contacto com outro grupo social portador de valores culturais diferentes, a mudança instala-se, e muitas vezes o conflito torna-se inerente, e este confronto poderá resultar em aculturação. Segundo Jorge Dias o conflito geralmente: “resulta da tentativa de eliminação ou transformação dos valores do grupo mais fraco.”<sup>233</sup> Os efeitos desses conflitos em certos casos, podem exercer efeitos desintegrantes sobre as culturas em contacto, ou dar lugar a conflitos mentais, mais ou menos graves.<sup>234</sup>

Essas transformações resultantes de processos internos e externos actuam de maneira diversa sobre as culturas tradicionais. Entre os processos internos, encontram-se as inovações que sofrem modificações ao serem introduzidas pela nova sociedade. Os processos externos explicam-se pela difusão da cultura. É a interacção de um elemento cultural duma sociedade a outra. Dentro da sociedade Fula é evidente que essas

---

<sup>233</sup> A. Jorge Dias, *Conflitos de cultura*, in *Colóquios sobre problemas humanos nas regiões tropicais*, Estudos de Ciências Políticas e Sociais, nº 51, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 109.

<sup>234</sup> *Id. Ibid.*

transformações não eram bem-vindas, pois antes: “A vida dos fulas, tão serena como o silêncio do mato, era apenas interrompida pelo rufar dos tambores em dias de luta e pelo relincho dos cavalos quando o grande chefe percorria contente as povoações do regulado.” (*Auá*, p. 220), depois: a vida serena já não era mais a mesma: “Tudo mudou após a vinda do branco que nos envenenou a alma. O branco [...] é ave agoirenta que espera a treva.” (*Auá*, p. 220).

Os fenómenos resultantes do contacto directo e contínuo entre representantes de culturas diversas e as subsequentes mudanças nas configurações culturais podem acontecer em um ou ambos representantes, sejam individuais ou colectivos.<sup>235</sup> Os indícios de uma eventual aculturação verificados em Malam compreenderiam tais fenómenos. O confronto pelo qual passou a personagem tornou-o pouco a pouco, segundo a expressão de Fanon, “prisioneiro de uma insularidade insuportável.”<sup>236</sup> Todas as saídas dessa insularidade conduziram-no, infalivelmente, ao mundo dos Brancos.

Ainda assim, se uns valores se alteram, desaparecem, ou são substituídos por novos, outros mantêm-se constantes. Ao olharmos, por exemplo, o quadro histórico da sociedade africana, e mais particularmente a sociedade guineense, observamos que com a colonização efectiva do território a organização política e social das sociedades tradicionais sofreu um processo de desarticulação, em princípio assente na “missão civilizadora”. Muitas mudanças culturais ocorreram durante esse período, contudo, outros permaneceram sendo transmitidos entre as gerações. No caso da etnia islamizada retratada, por exemplo, o autor enfatizou a fidelidade aos usos e costumes, o que caracterizava a origem.

---

<sup>235</sup> Robert Redfield, Ralph Linton e Melville Herskovits, *A Memorandum for the Study of Acculturation*, *American Anthropologist*, New Series, v. 38, n. 1, Jan/Mar, 1936 *apud* Ethel V. Kosminsk, 2007, p. 776.

<sup>236</sup> Renate Zahar, *Colonialismo e Alienação: Contribuição para a teoria política de Frantz Fanon*, Trad. Amadeu Santo, Lisboa, Ulmeiro, 1976, p. 106.

O contacto directo entre o europeu e o negro nem sempre era desejado nos grandes centros urbanos. Nas cidades havia uma segregação, a separação de zonas de habitação entre o bairro europeu e o bairro indígena. Assim, Chão de Papel, bairro indígena, Morcunda, bairro Fula de Bissau, é diferente da praça, centro da cidade. A exemplo do duanhe, marido de Ançatu: “a palhota do branco surgira ao longe isolada das tabancas. (*Auá*, p. 182). Ou Henrique, o chefe de Posto, em *O negro sem alma* que morava afastado da tabanca.

Por outro lado, é justamente nas zonas urbanas que ocorre mais facilmente o intercâmbio de valores culturais. Desse modo, o processo aculturativo é sempre bilateral, ou seja, há trocas culturais e influências mútuas em ambas as sociedades. O colonizador pode dar valores culturais, mas por sua vez, também os recebe, ainda que as modificações maiores geralmente sejam sempre dos colonizados. A herança cultural fica assim marcada pelo contacto com o europeu e tem um importante papel nas modificações. Desses contactos surgem novas concepções, a exemplo do casamento entre Ançatu e o duanhe em *Auá*, e a filha do chefe Bubácari e o chefe de Posto, em *O negro sem alma*.

Por vezes, alguns indivíduos atravessam períodos de inquietação psíquica que surge em decorrência do encontro cultural, pois, colocados entre valores diferentes e, por vezes, mutuamente exclusivos, são obrigados a decidir-se por uns e rejeitar os outros. Estas situações costumam ser acompanhadas de descargas emocionais mais ou menos graves, conforme observou Jorge Dias, porque a decisão por um dos valores significa, em geral, lealdade a um dos grupos em conflito e abandono do outro, abandono que, por vezes, poderá ter o valor de traição. Em *Auá*, se observa alguns conflitos decorrentes desse encontro. O período de inquietação pelo qual passou Malam

resultou, principalmente, da concepção ocidental, quantitativa, impessoal e individualista, que difere da concepção tradicional, de feição mais qualitativa pessoal, familiar e colectivista ou comunitária.

A crescente mutação das estruturas tradicionais, face aos apelos crescentes da modernidade, é outro aspecto abordado pelo autor através da migração dos jovens. Essa manifestação de individualismo se opunha ao funcionamento da colectividade. Não só a partida dos jovens, a exemplo de Malam, desestabilizou a organização tradicional, mas o próprio regresso trouxe alterações e hábitos diferentes, o que provocaria sentimentos ambíguos, indo da admiração à reprovação. Mas, ainda que exista grande mobilidade demográfica para os centros urbanos, vistos como a terra de oportunidades, existe também, o que poderíamos chamar de homem de raiz, traduzido na figura de Abdulai, o “alheio as coisas dos brancos” (*Auá*, p. 74), que contraria a imagem transmitida por Malam.

Ainda a respeito da absorção de elementos culturais, Manuel Belchior acredita que estes elementos e costumes de uma dada cultura, no caso a europeia, podem ser adoptados por uma sociedade tradicional, sem se tornar incompatíveis com as instituições tradicionais.<sup>237</sup> A relação entre os membros de duas culturas não devem ser caracterizadas por uns darem e outros receberem, mas sim por todos cooperarem. As culturas não devem ser impostas por acharem-se melhores que a dos povos das sociedades tradicionais. Os membros dessas sociedades podem aprender uma língua e uma escrita novas, novas técnicas e novas crenças, que juntarão as que já possui, e continuarem ligadas às suas estruturas tradicionais, sem que isto torne-se um acto de imposição.

---

<sup>237</sup> Manuel Belchior, *Fundamentos para uma Política Multicultural em África*, ISCSPU, Lisboa, 1966, p. 143.

## CONCLUSÃO

“Desconcertante, inquietante talvez ainda, a Guiné, com as suas belas filhas cobertas de tatuagem, os seus guerreiros exaltados, e a sua grande caça, é um dos últimos vestígios dum mundo de maravilhas e aventuras.”<sup>238</sup> Eis a Guiné Portuguesa descrita sucintamente numa publicação francesa que reflecte a riqueza desta terra, a “terra viciosa” dos antigos cronistas, conhecida durante muito tempo como a menos hospitaleira das províncias ultramarinas, pela insalubridade do seu clima e hostilidade da sua gente.

A ambição de Fausto Duarte era descrever a psicologia dos povos da Guiné sem fazer uso de estereótipos universalizados, pois, até então, o que se descrevia era a floresta virgem e as cruéis fadigas da jornada. Para tal, foi necessário antes o contacto directo com a mentalidade dos povos. Em primeira pessoa o autor diria: “é necessário antes perguntar-lhe a vida e compreender-lhe as superstições.”<sup>239</sup>

A concepção a respeito de reverenciar a cultura local, presumimos que se apoia na tese inaugurada por Bronislaw Malinowski, que na segunda década do século XX iniciou a arte de descrever o homem nas suas relações sociais, baseado no entendimento de que para compreender o mundo a partir do ponto de vista daquele que se intenta estudar, era necessário uma observação participante, como um trabalho de “ir para o campo” e permanecer lá efectuando as suas observações e recolhas.

Fausto Duarte partiu da identificação cultural do povo guineense e procurou retratá-la em *Auá*. A realidade desses povos, seja a verdadeira ou a que ele gostava que

---

<sup>238</sup> Doré Ogrizek in *Le Portugal*, Paris, 1950, p. 388.

<sup>239</sup> Fausto Duarte, *Literatura Colonial e da “morna” de Cabo Verde*, edições da 1.ª Exposição Colonial Portuguesa, Porto, Tipografia leitão, 1934, p. 19.

estivesse a suceder, permitiu na sua literatura uma outra que manteve ao mesmo tempo próxima da realidade vivida e muito distante dela. Em estilo vivo e colorido intencionou apreender a psicologia estranha, porque diferente da do europeu, daqueles indivíduos cuja principal característica era a devoção em suas crenças e valores tradicionais.

Em *Auá*, Fausto Duarte inaugurou e revelou um determinado conhecimento sociocultural e linguístico aproximando a escrita do real, mas não de uma forma restritiva ou castradora. Estas são sobretudo algumas de suas principais características e virtudes.

A sua literatura, sobretudo humana, buscou uma emoção paisagística e antropológica. O exotismo e as imagens estereotipadas do negro foram combatidos, ainda que apareçam na sua obra esparsas referências ao discurso colonial; descreveu as mulheres de forma sensual, o que para alguns pareceu libidinoso; diante da natureza exuberante a sua posição foi de encantamento, daí serem comuns as descrições que tentaram captar e transmitir ao leitor o fascínio advindo do meio físico; a forma singela e inocente com que descreveu Auá é a prerrogativa de uma habitante não afectada pela civilização ocidental, tal como Abdulai, representantes máximos da tradição apregoada pelo autor.

De permeio procurou demonstrar que a fidelidade e apego à cultura tradicional encontrada na personagem de Abdulai mantiveram-se intactos por falta de contacto directo com outros povos. Ao contrário, demonstrou que Malam ficou atado à cultura ocidental dominante. Serviu-se da cultura do outro para adaptar-se mas aculturou-se. Presumimos que a transmissão de cultura não se fez completamente, por isso a expressão “amolda-se sem se adaptar inteiramente”, que irrompe mais de uma vez na obra analisada, funciona com o intuito de ratificar essa questão.

Nos países de África a fusão do elemento africano com o europeu fez parte da dupla herança cultural. Fausto Duarte teve a herança de ambas e tudo leva a crer que escreveu com o seu compromisso de hibridização. Pela sua formação e espírito de observação pelas tensões de civilização, revelou os estados de identidade e aproximação entre a realidade colonial e a população guineense.

A narrativa romanesca do escritor oscilou entre a descrição do espaço e o conflito cultural (a cultura Fula e os valores mal assimilados da civilização ocidental). Ressaltamos no nosso trabalho que o autor procurou confrontar o modo como um comportamento contraditório incide perante as situações concretas do quotidiano tradicional, considerando principalmente os momentos onde chama atenção para os efeitos não desejados da civilização e da assimilação.

Com a leitura da obra supomos que Fausto Duarte teve o mérito de ter registado, paralelamente a uma literatura de choque cultural e civilizacionais, uma outra que apontou para uma representação identitária, reafirmada a partir de elementos essenciais, onde a ordem comunitarista do grupo prevalece sobre a do indivíduo. Demarcou os traços diferenciadores dessa cultura para criar impressões de homogeneidade. Desse modo, o pensamento identitário e a afirmação da identidade colectiva assumiram no romance uma posição essencial.

Declaradamente, manteve Malam e o próprio conflito como referente principal da obra. Os dois modos de vida divergentes, em conflito, dominaram o nosso tema. Um homem e um grupo ou dois homens, dois jovens de uma mesma cultura, simbolizaram este antagonismo. A natureza dos desajustamentos e comportamentos ambivalentes de Malam tornaram mais difícil o contacto com o seu meio, provocando nos demais membros da colectividade uma reacção mais ou menos intensa e imediata de

desaprovação. É visível que os problemas de ajustamento e o desenvolvimento da crise da personagem tornaram evidente a inexistência de precedentes nos valores centrais do sistema sociocultural Fula.

Numa linguagem precisa, sóbria e minuciosa, entendemos que Fausto Duarte intentou demonstrar a influência crescente da civilização ocidental. Fez o leitor atravessar um universo irreal, cuja coerência absoluta dá uma expressão de presença e realidade, reunindo em *Auá*. elementos de uma eventual aculturação. No fim não restam dúvidas, o Malam abandonado, triste e incompreendido, é visto na obra como vítima da civilização ocidental. Ainda assim, procurou tornar bem visível a escolha fundamental e livre feita pela sua personagem, sem deixar de salientar que as consequências da acção estigmatizada seriam o desaparecimento das relações que existiam entre ele e a colectividade.

De um modo geral, a integração da Guiné na órbita da civilização ocidental moderna fez-se através do contacto contínuo com a população que vinha da Europa, mediante o crescimento das relações e da dependência económica com os centros de dominância capitalista e pelos influxos do padrão de comportamento da civilização ocidental. Diante dessa coexistência e baseando-nos nas temáticas de maior representatividade da obra, pretendíamos com o presente estudo demonstrar que a aculturação de Malam assim como a fidelidade de Abdulai à tradição Fula se fizeram conforme o ambiente.

Para Malam, a selecção de modelos ideais de comportamento e a realização parcial desses modelos, de nível de vida, em virtude das bases económicas, sociais ou culturais, não ofereceram, no meio Fula, as principais condições requeridas pelo pleno desenvolvimento dos modelos dos brancos. O caminho viável para Malam eliminar as

barreiras, incompreensões e conflitos em relação ao seu grupo, seria respeitar a cultura tradicional em que estava inserido, o que funcionaria como reafirmação identitária junto do colectivo, visto que neste tipo de sociedade os valores colectivos sobrepõem-se ao carácter individual.

Assim, Malam é diferente de Abdulai pelo comportamento singular. Ao imitar os brancos põe em perigo as velhas estruturas tradicionais. Nas suas atitudes prevalece o individualismo em detrimento da ordem comunitarista. Abdulai é fiel aos costumes Fulas para afirmar a sua identidade cultural, perpetuando assim, a civilização dos seus antepassados.

*Auá* vale repetir, pela sua própria natureza, é uma imersão na realidade guineense. É de facto também o que sentiu e viu o próprio autor, trabalhando nas várias regiões que percorreu. Deste modo conheceu a Guiné: “a minha profissão obrigou-me a percorrer regiões da Guiné, onde muitas vezes falta a trilha anunciadora de habitações humanas.”<sup>240</sup>

Viajando por diferentes partes do território, nas suas andanças para medir os terrenos, percorrendo toda a região do Tombali, Fausto Duarte viu a realidade guineense que porventura talvez lhe tenha sido escondida. Assim, procurou compreender boa parte destes trinta e seis mil cento e vinte e cinco quilómetros quadrados. Por tal feito Aquilino Ribeiro apontou que a primeira pessoa a conhecer bem a Guiné foi Nuno Tristão, a segunda, Fausto Duarte.

---

<sup>240</sup> *Diabo*, nº 4, 21 de Julho de 1934. Entrevista concedida ao jornalista Augusto Ricardo.

## BIBLIOGRAFIAS

### 1. Bibliografia Activa

#### 1.1 - *Corpus*

DUARTE, Fausto. *Auá, novela negra*, 3ª edição, Lisboa, Marítimo Colonial, 1945.

### 2. Bibliografia Complementar

DUARTE, Fausto. *A revolta*, Porto, Sociedade de Papelaria, 1945.

\_\_\_\_\_ *A mulher que nunca mentiu*, in *O Comércio da Guiné*, nº 12, Bissau, 23/02/1931.

\_\_\_\_\_ *Auá: novela negra*, 1ª e 2ª ed., Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1934.

\_\_\_\_\_ *Cadi*, in *O Comércio da Guiné*, nº 11, Bissau, 16/02/1931.

\_\_\_\_\_ *Da literatura colonial e da 'morna' de Cabo Verde*, Porto, Tip. Leitão, 1934.

\_\_\_\_\_ *O negro sem alma*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1935.

\_\_\_\_\_ *Os caboverdeanos na colonização da Guiné*, in *Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação*, ano I, nº 1, Praia, Publicação da Imprensa Nacional, 1949.

### 3. Bibliografia Passiva

#### 3.1. Historiografia, Etnografia, Antropologia, Sociologia

ABDALA, Benjamin Jr (org.). *Margens da Cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas* São Paulo, Editorial Boitempo, 2004.

AHMAD, Aijaz. *Linhagens do Presente – Ensaios*, São Paulo, Boitempo, 2002.

ALMADA, André Álvares de. *Tratado breve dos Rios de Guiné do Cabo-Verde: desde o Rio do Sanagá até aos baixos de Sant' Anna, Ano de 1594*, Porto, editado por Diogo Kopke, Typ. Commercial Portuense, 1841.

APPADURAI, Arjun. *Dimensões Culturais da Globalização: A modernidade sem peias*, Tradução Telma Costa, Lisboa, teorema, 2004.

APPIAH, Kwame Anthony. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, London, Oxford University Press, 1992.

BHABHA, Hommi. *O local da cultura*, Tradução Myriam Ávila et. al., 3ª ed., Belo Horizonte, UFMG, 1995 e 2003.

\_\_\_\_\_ *A questão do 'outro': diferença, discriminação e o discurso do colonialismo*, Heloísa Buarque de Hollanda, (org.), Pós-modernismo e Política, Rio de Janeiro, Rocco,

1992.

BELCHIOR, Manuel Dias. *Fundamentos para uma política multicultural em África*, Lisboa, ISCSPU, 1966.

BULL, Benjamim Pinto. *O crioulo da Guiné-Bissau: filosofia e sabedoria*, 1ª ed., Lisboa, INEP, 1989.

CAETANO, Marcelo. *Tradições, Princípios e Métodos da Colonização Portuguesa*, Lisboa, A.G.U., 1951.

\_\_\_\_\_ *Razões da Presença de Portugal no Ultramar*, Lisboa, [s.n.], 1973.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*, 4ª ed. Tradução. Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão, São Paulo, Edusp, 2003.

CARVALHO, Alberto, CRISTOVÃO, Fernando e LOURDES, Maria de (organizadores), *Nacionalismo e regionalismo nas literaturas lusófona. Actas do II Simpósio Luso-Afro-Brasileiro de Literatura*, Lisboa, edições Cosmos, 1994.

CARREIRA, António. *Notícia corográfica e cronológica do Bispado de Cabo Verde desde o seu princípio até o estado presente*, Lisboa, Edição do Instituto Caboverdeano do Livro, 1985.

\_\_\_\_\_ *Alguns aspectos da colonização da Guiné*, in *Ecos da Guiné*, ano III, nº 29, Bissau, 1952.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*, Tradução. Klaus Brandini Gerhardt, São Paulo, Paz e Terra, 2000.

CASTRO, Celso. *Evolucionismo Cultural: Textos de Morgan, Tylor e Frazer*, Rio de Janeiro, Jorge ZAHAR Editor, 2005.

COELHO, Francisco de Lemos. *Duas descrições seiscentistas da Guiné*, manuscritos inéditos publicados com introdução e anotações históricas pelo académico Damião Peres, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1990.

COSTA, Carlos e RESENDE, Costa. *Guiné-Bissau: o ambiente agrícola, o homem e o uso da terra*, 1ª ed., Porto, Clássica Editora, 1994.

CUNHA, Luís. *A Nação nas malhas da sua identidade: O Estado Novo e a construção da identidade nacional*, Porto, Afrontamento, 2001.

DALFOVO, A. T. *Ethics, rights, development*, in *Ethics, human rights and development, Cultural heritage and contemporary change*, vol. 8, série 2, Washington,

2002.

DAVIDSON, Basil, *Os africanos: uma introdução à sua história cultural*, Lisboa, Ed. 70, 1981.

DIAS, A. Jorge. *Conflitos de cultura*, in *Colóquios sobre problemas humanos nas regiões tropicais*, Estudos de Ciências Políticas e Sociais, nº 51, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1961.

DIAS, José Manuel de Braga. *Mudança sócio-cultural na Guiné portuguesa*, Lisboa, ISCSPU, 1974.

DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos rios de Guiné do Cabo Verde: 1625*, Introd. Avelino Teixeira da Mota, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1977.

ENES, António. *A Guerra de África em 1895: Memórias*, Lisboa, Tipografia O Dia, 1898.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, Lisboa, Ulmeiro, [19?].

FERNANDES, Florestan. *Corpo e Alma do Brasil*, vol. 3, São Paulo, Difusão europeia do Livro, 1957.

FERRA, António. *Crónica dos novos feitos da Guiné*, Lisboa, Europress, 1995.

FILHO, Wilson Trajano, *Pequenos mais Honrados: Um jeito português de ser na metrópole e na colónia*, in *Série Antropologia*, Brasília, UNB, 2003.

\_\_\_\_\_. *Outros Rumores de Identidade na Guiné Bissau*, in *Série Antropologia*, Brasília, UNB, 2000.

GALLI Rosemary E. *Guinea-Bissau*, Oxford, Clio Press, 1990.

GALLO, Donato. *O saber português: antropologia e colonialismo*, Lisboa, Heptágno, 1988.

GIDDENS, Anthony. *O Mundo na era da Globalização*, 4.<sup>a</sup> Edição, Lisboa, Editorial Presença, 2002.

GONÇALVES José Júlio. *Política de informação: ensaios*, nº 61, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1963.

\_\_\_\_\_. *O islamismo na Guiné Portuguesa: ensaio sociomissionológico*, Lisboa, Tipografia Silvas, 1961.

HABERMAS, Jürgen. *El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo*, in Józef Niznik e John T. Sanders Edit., *Debate sobre la situación de la filosofía*, Madrid,

Cátedra, 2000.

HALL, Stuart. *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*, in *Educação e Realidade*, v. 22, n. 2, Porto Alegre, UFRGS/FACED, jul/dez. 1997.

\_\_\_\_\_. *A identidade cultural na pós-modernidade*, Tradução. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro, Rio de Janeiro, DP&A, 1999.

\_\_\_\_\_. *Pensando a Diáspora: Reflexões sobre a terra no exterior*, in *Da Diáspora – Identidades e mediações Culturais*, Liv Sovik, (org.), Adelaide La Guardia Resende, et. al. Tradução., Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003.

HANDEM, Diana L. e SILVA, Fernando Delfim da. *A Guiné-Bissau a caminho do ano 2000*, Bissau, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1989.

HAVIK, Philip J. *Matronas e Mandonas* in *Entre Brasis e Áfricas*, Selma Pantoja (org.), Brasília, Paralelo 15, 2001.

HENRIQUES, M. e MELO, G. *Salazar: Pensamento e Doutrina Política - textos antológicos*, Lisboa, Verbo, 1931.

HERKOVITS, Melville. *Sobre o Relativismo Cultural* in *Revista Alambre, Comunicación, información, cultural*, nº 2, Mar/2009.

HOBSBAWM, Eric J. e RANGER Terence. *A invenção das tradições*, Tradução. Celina Cardim Cavalcante, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*, 11ª ed.. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.

LINTON, Ralph. *Unidades sociales determinadas por consaguinidad*, in *Textos de Sociología de la familia: Una relectura de los clásicos (Linton, Tönnies, Weber y Simmel)*, Enrique Martín López, Ediciones Rialp, Madrid, 1993.

LLOYD, Peter Cutt, *Africa in social change*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975.

MAGALHÃES, Leite de. *A Guiné através da história*, Cadernos Coloniais, nº 24, Lisboa, Edições Cosmos, (194?)

MARTINS, J. P. Oliveira. *O Brasil e as Colónias Portuguesas*, Lisboa, Parceria António Mário Pereira, 1904.

MEDINA João. *História de Portugal: dos tempos pré-históricos aos nossos dias*, vol. XIII, Amadora, Ediclube, 1998.

MEMMI, Alber. *Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador*,

- Lisboa, Mondar Editores, 1974.
- MONTAIGNE, Michel de. *Dos Canibais* in *Os Ensaios*, livro I, cap. XXXI, São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- MONTEIL, Vicent. *O Islão na África Negra*, in CEAO, Salvador, 1967.
- MONTEIRO, Domingos. *Ensaio: Bases da Organização política dos Regimes Democráticos Livros Proibidos e outros ensaios*, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, Lisboa, 2004.
- MOTA, Avelino Teixeira da. *Fulas e Beafadas no Rio Grande no Século XV*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1970.
- \_\_\_\_\_. *As viagens do bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné e a cristianização dos reis de Bissau*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Dois escritores Quinhentistas de Cabo Verde: André Álvares de Almada e André Dornelas*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1971.
- MOUTINHO, Mário C. *O Indígena no pensamento colonial português, 1895-1961*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Guiné Portuguesa*, II vol., Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1954.
- NÓBREGA Álvaro. *A Luta Pelo Poder na Guiné Bissau*, Lisboa, Instituto Superior Ciências Sociais E Políticas, 2003.
- OGRIZEK, Doré. *Le Portugal*, Paris, Editions Odé, 1950.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunto cubano del azúcar y del tabaco*, Havana, Editorial de Ciencias Sociales, 1983.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*, São Paulo, Brasiliense, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o Relativismo Cultural* in *Alambre, Comunicación, información, cultural*, nº 2, Mar/2009.
- PATEE, Richard. *Portugal em África – Impressões e Reflexões de Viagem pela África Portuguesa*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1959.
- PÉLISSIER, René. *História da Guiné: portugueses e africanos na Senegâmbia: 1841-1936*, vol. 2, Lisboa, Editorial Estampa, 1989.
- PEREIRA, Isaías da Rosa. *Notas Históricas acerca de Índices de Livros Proibidos e Bibliografia sobre a Inquisição*, Lisboa, 1976.
- PINTO, Teixeira. *A ocupação Militar da Guiné*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1936.

- POLANAH, Luís. *A identidade tribal* in *NEPS*, nº 17, Instituto de Ciências Sociais, Guimarães, Jan/2001.
- QUEIRÓS, Eça de. *A Marinha e as Colónias*, Cap. XVIII in *Uma Campanha Alegre*, vol. I.
- QUENTAL, Antero de. *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos* in *Prosas Sócio-Políticas*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1982.
- QUINTANEIRO, Tania et. al. *Um Toques de Clássicos: Marx, Durkheim e Weber*, 2ª ed. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.
- REZENDE, António Muniz de. *Pistas para um Diagnóstico da Patologia Cultural*, in J. F. Regis de Moraes, (org.), *Construção social da enfermidade*, São Paulo, Cortez & Moraes, 1978.
- SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*, Tradução. Denise Bott-man, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Orientalismo, Representações ocidentais do Oriente*, Tradução. Pedro Serra, Lisboa, Cotovia, 2004.
- SALAZAR, António de Oliveira. *Portugal e a campanha anticolonialista*, Discurso proferido na Assembleia Nacional, em 30/11/1960.
- SANSONE, Livio et. al. *Africa, Brazi ad the construction of trans-atlantic black identities*, Asmara, Africa World Press, 2008.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, 6ª ed., São Paulo, Cortez, 1999.
- SANTOS, Maria Emília Madeira, (org.) *Relação Europa-África no 3º quartel do século XIX*, I reunião internacional de história de África – actas, Lisboa, IICT, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A África e a instalação do sistema colonial (c. 1885 - c. 1930)*, III reunião internacional de história de África – actas, Lisboa, IICT, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 2000.
- SARTRE, Jean-Paul. *Entre quatro paredes*, Tradução. Alcione Araújo e Pedro Hussak, 3ª ed., Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 2007.
- SILVEIRA, Luis. *Peregrinação de andré de Faro à terra dos gentios*, Lisboa, Livraria Bertrand, MCMXLV.
- SOUZA, Lynn Mario T. de Menezes. *Hibridismo e Tradução Cultural em Bhabha*, in

- Benjamin Abdala, (org.), *Margens da Cultura*, São Paulo, Editorial Boitempo, 2004.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: A questão do outro*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- TORGAL, Luís Reis e PAULO, Heloisa. *Estados Autoritários e Totalitários e suas Representações*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.
- \_\_\_\_\_, PIMENTA, Fernando Tavares e SOUSA, Julião Soares, *Comunidades Imaginadas. Nação e Nacionalismos em África*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.
- THIESSE, Anne-Marie *La création des identités nationale, Europe XVII<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- TRUJILLO José Ramón. *África hacia el siglo XXI – Actas del II Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico*, Madri, Casa de África, 2001.
- ULRICH, Ruy Ennes. *Política Colonial: Lições Feitas ao Curso do 4º Ano Jurídico no Ano de 1908/1909*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1909.
- VALENTE, Francisco. *A Problemática do Matrimónio Tribal*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1985.
- VIEGAS, Luis A. Carvalho. *Guiné Portuguesa*, 3 vols, Lisboa, 1936-1940.
- \_\_\_\_\_*Os diferentes núcleos populacionais da Guiné Portuguesa e seu estado de civilização na vida familiar*, Conferência internacional dos africanistas ocidentais, 2ª conferência, Bissau, 1947. Trabalhos apresentados à 3ª secção (meio humano), 2ª parte, Ministério das Colónias, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1952.
- VISSERS, João. *Alambamento e amor conjugal*, in *Revista Portugal em África*, vol.21, nº 123/124, Maio/Ago. 1964.
- WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*, SILVA, Tomaz Tadeu Silva, (org.), Petrópolis, Vozes, 2003.
- ZAHAR, Renate. *Colonialismo e Alienação: Contribuição para a teoria política de Frantz Fanon*, Tradução. Amadeu Santo, Lisboa, Ulmeiro, 1976.
- ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica dos feitos da Guiné*, vol. 2, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1942.

### **3.2. Teoria Literária, Ensaio, Crítica, Linguística**

- AMADO, Leopoldo. *A Literatura Colonial Guineense*, Revista ICALP, vol. 20/21, Jul/Out./1990.
- \_\_\_\_\_ *A literatura colonial guineense*, in *Soronda*, nº 9, Bissau, INEP, Jan/1990.
- ANDRADE, Mário de. *Amílcar Cabral. Essai de biographie politique*, Paris, Maspero, 1980.
- ARROYO, Juan Carlos Velasco. *La teoria discursiva del derecho: Sistema jurídico y democracia en Habermas*, Madrid, Centro de Estudios políticos y constitucionales, 2000.
- AUGEL, Moema Parente. *A nova literatura da Guiné-Bissau*, vol. 8, Bissau, INEP, 1998.
- \_\_\_\_\_ *O desafio do escombro: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*, Rio de Janeiro, Editora Garamond, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Sol na Iardi - perspectivas otimistas para a literatura guineense*, in *Revista Via Atlântica*, nº 3, São Paulo, USP, 1999.
- BRAIT, Beth. *Baktin: conceitos-chave*, São Paulo, Editora Contexto, 2005.
- BULL, Benjamim Pinto. *A la Recherche de L'identite Guineense?*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian (Centre de Culture Portugais), Paris, 1985.
- \_\_\_\_\_ *Fausto Duarte, l'homme et son oeuvre*, Dissertação de Doutoramento, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1976.
- CARRILHO, Fernanda Maria. *Sobre as escritas da Guiné nos textos de Francisco de Lemos Coelho*, Dissertação de Mestrado, Lisboa, 2001.
- CELANI, Simone. *L'Africa di lingua portoghese: letteratura storia cultura*, Itália, Viterbo: Edizioni Sette Città, 2003.
- CÉSAR, Amândio. *Antologia do Conto Ultramarino*, Lisboa, Editorial Verbo, 1972.
- \_\_\_\_\_ *Literatura ultramarina: os prosadores*, Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa, 1972.
- \_\_\_\_\_ *Parágrafos de Literatura Ultramarina*, Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1967.
- CHABAL, Patrick. *The post-colonial literature of Lusophone Africa*, London, C. Hurst & Co. Publishers, 1996.

- DERRIDA, J.e ROUDINESCO, E. *De que amanhã... Diálogos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004.
- FERREIRA, Manuel. *Literaturas Africanas de expressão Portuguesa I - Introdução Geral Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Guiné-Bissau*, 1ª ed., Lisboa, ICP, 1977.
- \_\_\_\_\_ *O Discurso no percurso africano I: contribuição para uma estética africana*. Lisboa: Plátano, 1989.
- \_\_\_\_\_ *No reino de Caliban: antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa I*, Lisboa, Seara Nova, 1975.
- FERREIRA, Manuel e MOSER, Gerald. *Bibliografia das Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.
- FIGUEIREDO, Eunice. *Conceitos de literatura e cultura*, Niterói, EDUFF, 2005.
- GERARD, Albert S. *European-language writing in sub-Saharan Africa*, Volume 2, Hungria, John Benjamins Publishing Company, 1986.
- GOVER, Daniel et. al. *The post-colonial condition of african literature*, Trenton, Asmara, Africa World Press, 2000.
- GUILLÉN, Claudio. *Múltiplas Moradas: Ensayo de Literatura Comparada*, Barcelona, Tusquets, 1998.
- HAMILTON, Russel. *Literatura Africana Literatura Necessária II: Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*, Lisboa, Biblioteca de Estudos Africanos, 1975.
- \_\_\_\_\_ *Voices From an American - a history of Afro-Portuguese Literature, in The case of Portuguese Guinea (Guine-Bissau)*, vol. 8, Mineapolis, University of Minnesota Press, 1975.
- KANDIJIMBO, Luís. *A individualidade do escritor: um elemento do projecto de identidade nacional*, in *Les litteratures africaines de langue portugaise: a la recherche de l'identite individuelle et nationale*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, (Centre de Culture Portugais), 1985.
- LARANJEIRA, Pires. *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, Lisboa, Universidade Aberta, 1995.
- \_\_\_\_\_ *Estudos de literaturas africanas: cinco povos, cinco nações* Coimbra: Novo Imbondeiro, 2005.
- LEITE, Ana Mafalda. *Literaturas e Formulações Pós-Coloniais*, Lisboa, Edições

Colibri, 2003.

LOPES, Carlos. *Concepção de Poder e Identidade Nacional*, Centro de Estudos de história Contemporânea de Bissau, in *Les litteratures africaines de langue portugaise: a la recherche de l'identite individuelle et nationale*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, (Centre de Culture Portugais), 1985.

MARGARIDO, Alfredo. *Estudos sobre Literaturas das nações africanas de língua portuguesa*, Lisboa, A regra do jogo edições, 1980.

MASSAUD, Massaud. *Literatura Portuguesa Moderna: guía biográfico, critico e bibliográfico*, São Paulo, Cultrix, 1973.

MATESO, Locha. *La littérature africaine et sa critique*, Paris, ACCT/Karthala, 1986.

MATOS, Gramiro de. *125 anos de literatura africana de expressão portuguesa Convergência*, Revista cultural do Centro de Estudos do Real Gabinete Português de leitura, ano I, nº 2, Rio de Janeiro, Jan/Jun, 1977.

MATOS, Norton de. *África nossa: o que queremos e o que não queremos nas nossas terras de África*, Porto, Edições Marânus, 1953.

MIDIHOUAN, Guy Ossito. *L' ideologie dans la litterature negro-africaine d'expression francaise*, Paris, L'Harmattan, 1986.

MOURALIS, Bernard. *As Contraliteraturas*, Coimbra, Almedina, 1975.

PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre a voz e a letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*, Niterói, EDUFF, 1995.

PINTO, Ana Alice M. *Um discurso da Fé Missionária - Relação de Frei André de Faro*, Dissertação de Mestrado, Lisboa, 2001.

PORTUGAL, Francisco Salinas. *Entre o Próspero e o Caliban: Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, Santiago de Compostela, Edicións Laiovento, 1999.

RICARD, Alain. *The languages & literatures of Africa: the sands of Babel*, Tradução. Naomi Morgon, Ed. James Currey, Oxford, 2004.

SCHEINOWITZ, Celina. *Poética e Linguagem em Iararana*, in *Iararana: revista de arte, crítica e literatura*, ano III, nº 7, Santa Catarina, 2001.

SOUSA, Julião Soares. *A 'Guiné' na literatura portuguesa de viagens*, Dissertação de Mestrado, Lisboa, Coimbra, 1996.

STRATTON, F. *Contemporary Afrcan Literature and the Politcs of Gender*, New York, Routledge, 1994.

THOMAS, Dominic. *Nation building, propaganda, and literature in francophone África*, Indianapolis, Indiana University Press, 2000.

TODOROV, Tzvetan. *Os géneros do discurso*, Tradução. Ana Mafalda Leite, Lisboa, Ed. 70, 1978.

TRIGO, Salvato. *Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, Colóquio sobre Literaturas dos Países Africanos de Língua Portuguesa, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

ULRIKE, Schuerkens. *La colonisation dans la littérature africaine*, Paris, L'Harmattan, 1994.

WHITE, Luise et. al. *African words, African Voices: critical practices in oral history*, Indianapolis, Indiana University Press, 2001.

### **3.3. Dicionários e Enciclopédias**

ARON, Paul. *Le dictionnaire du littéraire*, França, Presses Universitaires de France, 2004.

CRISTOVÃO, Fernando, Coordenador. *Dicionário Temático da Lusofonia*, 2ª ed., Lisboa, Textos Editores, 2007.

GIKANDI Simon. *Encyclopedia of African Literature*, London, New York, Routledge, 2003.

GOMES, A. e CAVACAS, F. *Dicionário de Autores de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, Lisboa, Ed. Caminho, 1997.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*, São Paulo, Selo Negro, 2004.

MASSAUD, Moisés. *Dicionário de Termos Literários*, S. Paulo, Cultrix, 1974.

SILVA, Kalina e SILVA, Maciel. *Dicionário de conceitos históricos*, 2ª ed., São Paulo, Editora Contexto, 2006.

### **3.4. Publicações Periódicas**

*Arauto, Dilatando a Fé e o Império*, Bolama, ano I-V, n<sup>os</sup> 7-45, 1943-1947.

*África, Revista quinzenal de Cultura e Propaganda Colonial*, n<sup>os</sup> 1-2, 1936.

*Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, Guiné, n<sup>os</sup> 1-56, 1946-1959.

*Boletim da Agência Geral das Colónias*, Lisboa, n<sup>os</sup> 1-78, 1925-1931.

*Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, Lisboa, Séries 61-75, n<sup>os</sup> 1-12, 1943-1957.

*Boletim Geral das Colónias* (designação do Boletim da Agência Geral das Colónias a partir de 1932), Lisboa, n<sup>os</sup> 79-330, 1932-1952.

*Cadernos Coloniais*, Lisboa, n<sup>os</sup> 1-70, 1935-1941.

*Ecos da Guiné*, Guiné, n<sup>os</sup> 7- 45, 1950-1954.

*Império : revista mensal ilustrada*, Lourenço Marques, n<sup>os</sup> 4-16, 1951-1952.

*O Comércio da Guiné*, Guiné, n<sup>os</sup> 10-25, 1930-1931.

*O Mundo Português, Revista de Cultura e Propaganda Arte e Literatura Coloniais*, Lisboa, n<sup>os</sup> 27-96, 1935-1940.

*Portugal Colonial, Revista de Propaganda e Expansão*, Lisboa, n<sup>os</sup> 1-72, 1931-1936.

*República*, Lisboa, 28/05/1934.

### **3.5. Documentos Eletrônicos**

BOSI, Alfredo, entrevistado por Sandra Lencioni, in *Revista de Cultura e Extensão – USP*, Coordenação editorial: Wilma Tavares Mota Basaglia. Disponível na internet: <URL: <http://www.usp.br/prc/revista/entrevista.html>> [consultado em 14-01-2010].

OSBORNE, Richard. *Dicionário de Sociologia*, Disponível na internet: <URL: <http://www.scribd.com/doc/7771703/Richard-Osborne-Dicionario-de-Sociologia-PDF>> [consultado em 12-06-2010].

MONTEIL, Vicent. *O Islão na África Negra*, in Centro de Estudos Afro Orientais, 11/Setembro, Salvador, 1967. Disponível na internet: <URL: <http://www.casadasafricas.org.br/site/img/upload/595905.pdf>> [consultado em 22-06-2009].

### **4. Outros documentos**

Torre do Tombo, Lisboa, Ministério do Interior, Gabinete do Ministro, Mç. 468, PT-21

Anexo 1

AS/NR

REPÚBLICA PORTUGUESA  
MINISTÉRIO DAS COLÓNIAS  
GABINETE DO MINISTRO

819

Ao Senhor Chefe do Gabinete de Sua Ex<sup>ca</sup>  
Ministro do Interior

Por ordem de Sua Ex<sup>ca</sup>  
Ministro *Alves*  
*14/10/34*  
O Chefe do Gabinete

Exm<sup>ca</sup>. Senhor:

Para conhecimento de Sua Ex<sup>ca</sup> o Ministro do Interior e em referencia ao officio N<sup>o</sup>1221 de 31 de Agosto findo, dêsse Ministerio, tenho a honra de enviar por copia, conforme despacho de Sua Ex<sup>ca</sup> o Ministro das Colónias, a informação que sobre o requerimento junto foi prestada pelo Senhor Presidente do Juri do VIII Concurso de Literatura Colonial.

A Bem da Nação.

Gabinete do Ministro das Colónias, em 13 de Outubro de 1934.

O CHEFE DO GABINETE,

*Alves*

Anexo: 1 requerimento  
1 copia



REPUBLICA PORTUGUESA  
MINISTÉRIO DAS COLÓNIAS  
GABINETE DO MINISTRO

COPIA.- Illm<sup>o</sup> Senhor Chefe do Gabinete de Sua Ex<sup>a</sup> o Ministro das Colonias:- O Barão de São Maduro, que diz residir no Altinho da Junqueira, nome e morada que se me afigura traduzirem a mais atrevida mistificação que podia ser feita aos poderes publicos, visto serem precisamente iguais aos dum dos personagens mais ridiculos da hilariante opereta de D.João da Camara Gervasio Lobato e Ciriaco Cardoso: "O Burro do Senhor Alcaide", solicitou, ou fingiu solicitar, de Sua Ex<sup>a</sup> o Senhor Ministro do Interior a proibição da venda do romance "Auá", de que é autor o Senhor Fausto Duarte e a ordem para se proceder ao varejo no estabelecimento de venda de livros, para serem apreendidos os exemplares daquela obra que se encontrem no mercado.- O Senhor Director Geral dos Serviços de Censura informou esse requerimento, de origem tão suspeita, dizendo que, tendo sido atribuido ao "Auá" o primeiro premio no Concurso de Literatura Colonial, realizado em Lisboa, em Junho ultimo, fôra permitida a circulação desse livro por um despacho provisorio nestes termos: "Dispensado da Censura". Este despacho poderá converter-se agora em definitivo, continuando o livro a ser autorizado a circular, ou passando a ser proibido, conforme se julgar mais justo.- Tendo tido a honra de presidir ao Juri que concedeu o premio referido, fui convidado por V.Ex<sup>a</sup> em nome de Sua Ex<sup>a</sup> o Ministro das Colonias pelo seu officio de 20 de Setembro ultimo, a informar o que se me oferecer sobre o assunto. Não me é licito recusar esse convite e por isso direi o seguinte, embora me custe muito ter de tomar a serio as palavras de qualquer imaginario Barão de São Maduro,

n



3

no proposito claro e insofismavel de ridicularisar poderes e individualidades das mais respeitaveis.- O Juri emitiu o seu voto favoravel ao "Auá", impressionado pela beleza da forma, propriedade e fidelidade das descrições, verosimilhança e logica do entrecho, estudo perfeito dos personagens, meritos que se destacam nas paginas desse livro. Tratava-se não dum concurso Literario, em geral, onde já essas qualidades seriam as que mais deveriam determinar o seu voto mas dum concurso de Literatura Colonial, o que impunha ao Jury o dever de apreciar o valor das obras apresentadas, sob um prisma ainda mais especial.- Do estudo que fez, resultou-lhe a convicção de que, em toda a nossa literatura Colonial, que vai sendo bastante rica, poucas obras se podem comparar ao "Auá" na verdade com que o autor traça o quadro completo duma sociedade indigena, das suas superstições, costumes, sentimentos e modos de ser dos que a constituem, reproduzindo-a dum modo flagrante e nos minimos detalhes.- Narra esse volume alguns episodios com excessiva vivacidade, a ponto de tal narração poder ferir as susceptibilidades dos que desejam ver expungidas dos livros todas as cenas ou expressões que traduzam paixões muito violentas, ou impulsos dum sensualismo arrebatado?- Não o nego. Mas o Jury considerou as que o Sr. Fausto Duarte pintou ou empregou, justificaveis, até certo ponto, pela necessidade que o autor sentia de recorrer a elas para definir, com a maior precisão e rigôr, a animalidade, o caracter e a psicologia dos indigenas da raça e região em que se passa o seu romance, de que tanto desejava, como verdadeiro artista que é dar um retrato absolutamente fiel.-- Deve-se ainda atender a que, se as reclamações do verdadeiro ou apocrifo, Barão de São Madure e de todos os que, como êle, protestam contra o "Auá" fossem ouvidos por Sua Ex<sup>a</sup> o Senhor Ministro do



Interior, poderiam, em bôa justiça, continuar a circular e a vender-se muitos dos mais afamados "Autos" de Gil Vicente e algumas obras de maior reputação de Camilo Castelo Branco, Eça de Queiroz e Fialho de Almeida, nomes literarios dos de maior prestigio nos tempos modernos, não só entre nós, mas no estrangeiro, e outros de insignes escritores, que, atravez as gerações, tanto concorreram, pelas afirmações dos seus talentos criadores, para a gloria das letras portugêsas? - Nos versos de Bocage e até mesmo na obra genial de Camões, não se encontram tambem termos e frases capazes de fazerem corar de vergonha um barbaquedo tambor-mór? - João de Beus, o lirico immortal, não nos deu, ao lado das suas composições de maior encanto e doçura, outras a que não duvidou dar o nome de "eroticos", e que causaram um verdadeiro escandalo entre os seus Contemporaneos, correndo umas e outras a mesma publicidade, a ponto de se encontrarem misturadas nas mesmas edições? - Creio bem que V.Ex<sup>a</sup> não julgará necessario que eu justifique, com a transcrição suggestiva e eloquente d'alguns trechos e versos dos autores que mencionei e doutros que ainda poderia citar, as perguntas que deixo formuladas. - Em todas as obras d'arte se permitem liberdade que as normas duma estrita moral não podem deixar de condenar. O que se dá, por exemplo com a escultura e a estatuaria, é a prova flagrante do que acabo de afirmar. Do mesmo modo, para os exageros das belas letras até mesmo nas épocas em que os escritos eram sujeitos aos rigores da censura da Inquisição, sempre houve bastante tolerancia. O Jury do Concurso de Literatura Colonial não podia ser mais severo do que era aquella censura, tanto mais que o Decreto, que lhe marcou as suas

51  
4.

atribuições, não contem a mínima palavra que o autorise a re-  
tir, ou mesmo<sup>a</sup> condenar, qualquer trabalho pelo defeito que o Ba-  
rão de S. Maduro, na manifesta e malévola intenção de brincar com  
coisas serias, atribui ao "Auâ" e considera tão grave que pretende  
que sobre esse livro incida uma excomunhão maior .- Por isso o  
apreciou e lhe deu a classificação a que o julgou com direito.-  
A Bem da Nação.- Illm<sup>a</sup>. e Exm<sup>a</sup>. Senhor Chefe do Gabinete de Sua Ex<sup>a</sup>  
o Senhor Ministro das Colónias.-----Lisbôa 3 de Outubro de 1934.  
O Presidente do Jury de Literatura Colonial (a) Lourenço Caldeira  
da Gama Lobo Cayolla - - - - -

-----ESTA CONFORME-----  
Gabinete do Ministro das Colónias, em 13 de Outubro de 1934.

O CHEFE DO GABINETE,

*Alves*

1221

Por ordem de S.<sup>Exa.</sup> o  
Ministro *da Colonias*  
*19/8/34*  
o Chefe do Gabinete

Exm<sup>o</sup>. Senhor Chefe do Gabinete de  
Sua Exa. o Ministro das Colonias

Encarrega-me Sua Exa. o Ministro do Interior  
de rogar a V. Exa. se digne submeter á consideração de Sua Exa. o Mi-  
nistro das Colonias a adjunta exposição acerca da publicação do livro  
"AUA" e bem assim, a informação que sobre o assunto foi prestada pela  
Direcção Geral dos Serviços de Censura á Imprensa,

A bem da Nação

Gabinete do Ministério do Interior em Lisboa, 31 de Agosto de 1934.

O CHEFE DO GABINETE

*Antonio Leite Cruz*  
Antonio Leite Cruz

7

**Direcção Geral dos Serviços de Censura á Imprensa**

Ex.º Sr. *Chefe do Gabinete do Ministerio do Interior*  
LISBOA

N.º 1005 ..... Lisboa, 29 de Agosto de 1934

Devidamente informado, encarrego-me o Ex.º Director Geral de devolver a V. Ex.ª o aquinho requerimento respeitante á publicação de livro "ADA".

A Boa Da Nação

O Secretario

*Ramalhães*



*Olá Sr. Chefe do Gabinete do Ministerio do Interior*  
*9-0-34*



Por ordem de S. Ex.<sup>a</sup>  
Ministro *de S. Ex.<sup>a</sup>*  
*de S. Ex.<sup>a</sup>*  
*de S. Ex.<sup>a</sup>*

*27/8/34*  
O Chefe do Gabinete  
*[Signature]*

Ilm<sup>o</sup> Exm<sup>o</sup> Snr Ministro do Interior

Tendo em consideração o respeito devido ás familias portuguesas, venho, respeitosamente, pedir a V<sup>a</sup> Ex<sup>a</sup> que em nome da moralidade publica, se digne mandar seja proibida a venda de uma obra pornografica intitulada AUA da autoria de Fausto Duarte, editada na Livraria Classica Editora, Lisboa, 1934, e, conseqüentemente seja ordenado o varejo nos estabelecimentos de venda de livros e sejam apreheñidos os exemplares d'aquela obra que se encontrem no mercado, de harmonia com o procedimento havido com publicações congeneres

E.J.

A bem da Nação

Lisboa-Altinho-Junqueira -25 Agosto 1934

(a) Barão de S. Maduro

*Barão de S. Maduro*



Anexo 2

