

# Arenas de oralidade, perpetuando corpos negros em diásporas africanas

## *Arenas of orality, perpetuating black bodies in African diasporas*

ELIAS ALFAMA VAZ MONIZ

### **RESUMO:**

Ao explorar cantorias e literatura oral de opúsculos, como tangibilidades derradeiras de grupos herdeiros de tradições africanas em Cabo Verde, em diálogos entre si e outros grupos sociais, afluíram-se evidências do restaurar de culturas negras em exercícios identitários e alteridades diante de vicissitudes históricas. Estas arenas de oralidade, perpetuando corpos negros em diásporas africanas, foram exploradas como campos de enfrentamentos culturais no arquipélago de Cabo Verde. Das suas imbricações, temos explorado minudências na tentativa de fazer saltar do *continuum* da história indícios de outras memórias.

**Palavras-chave:** Corpos, África, Cultura, Pelejas, Cabo Verde, Negros.

## **ABSTRACT:**

By exploring chants and oral literature of opuscule, as the ultimate tangibilities of groups inheriting African traditions in Cape Verde, in dialogues with each other and other social groups, there have emerged evidences of restoring black cultures in identity exercises and alterities in the face of historical vicissitudes. These arenas of orality, perpetuating black bodies in African diasporas, were explored as fields of cultural confrontations in the Cape Verde archipelago. From its overlapping, we have explored details in an attempt to make evidence of other memories jump from the continuum of history.

**Key words:** Bodies, Africa, Culture, Fights, Cape Verde, Blacks.

## **INTRODUÇÃO**

No entendimento de que grupos sociais legatários de tradições orais interagem com a natureza de modos diferentes dos grupos experimentados em tradições de letramento, pretendemos, neste estudo, focar o corpo — campo de mediações entre cultura e natureza — como “repositório dinâmico” porque este, especialmente quando o vínculo com a escrita e o livro não é global, pode evidenciar uma acuidade por vezes extraordinária. Como justaposição de forças e energias, na interação de tudo o que lhes antecedeu, corpos africanos instituem-se em conexões de mundos humano, animal, vegetal, mineral, vivenciando interposições entre universo visível e invisível de sua unidade cósmica. Intangíveis ao entendimento de saberes cartesianos que fragmentaram o mundo, corpos, usos, costumes e práticas africanos foram desacreditados e desumanizados na disseminação do letramento, da ciência e da tecnologia com respaldo da modernidade capitalista.

Contrariando perspectivas cartesianas, apreendemos o corpo como alicerce de culturas orais e literatura de folhetos como reunião de idiosincrasias ibéricas com célebres embates africanos. Em folhetos de literatura oral captamos conjugações de tradições verbais/transcritas/figurativas, em relatos de proezas de animais similares a cantorias arroladas desde fins do século XVIII. Acompanhando esclarecimentos compilados por cronistas, folcloristas, literatos, tramas remetem a cantadores que se enfrentaram em poesias de improviso, em duelos onde trovadores e cantadores assumiam atributos de temidos animais ou realçavam a exaltação do animal.

Articulando antigos usos, costumes e práticas a experiências de escravidão, narradores de distintas dinâmicas temporais gravaram em melopeias e folganças proposições sobre o boi, que se

movem em imaginários cabo-verdianos, ocultadas pelas forçadas labutas de nossos povos e culturas. Forjadas oralmente, na “complexa e movente relação oral/escrito” (FERREIRA, 1995, p. 47), distintas manifestações possibilitam surpreender a longevidade e a extensão dos enfrentamentos resultantes de exercícios de escravização de africanos transacionados em portos das Áfricas e Américas.

Seus usos, práticas e costumes deslocados para campos populares, vagamente absorvidos em literatura de folhetos, chegaram aos nossos tempos e espaços (re)definidos na aquisição de outros alicerces. Poetas, xilógrafos, editores remodelaram, em versos metrificados, reminiscências vocalizadas “do tempo em que os bichos falavam”, sentavam à mesa para comer, dançavam, casavam, assombravam. Retratam histórias de embates culturais ocorridos nas diferentes partes das Américas, onde se fundaram diásporas africanas.

Entre folhetos sobre o mundo animal, enfocamos “O boi Blimundo”, do tempo em que os animais falavam, que aflora pelejas pela justiça, pela liberdade e equidade:

Havia um boi chamado Blimundo. Era grande, forte e amante da vida e da liberdade. Além disso, era muito amado e respeitado por todos, pois sabia pensar por si próprio, além de ser muito gentil com todos. Ao saber da existência de criatura tão autêntica, Senhor Rei perguntou-se que boi seria esse, que ousava ser tão livre em seus posicionamentos e fazendo com que os outros bois lhe seguissem o exemplo. Se ele continuasse assim, quem faria, depois, o trabalho pesado do reino? Ordenou, então, que Blimundo fosse pego morto ou vivo, e trazido até a sua presença. Os homens do Senhor Rei saíram em busca do boi, mas este os encontrou primeiro e deu um fim neles. Ao saber da notícia, Senhor Rei reuniu os homens mais valentes do reino e os mandou capturar Blimundo, e os homens partiram. O boi, novamente, deu cabo dos homens. Quando recebeu tão triste notícia, Senhor Rei desesperou-se, mas logo ouviu falar de um rapaz que fora criado no borralho da cinza e que se prontificava a ir buscar Blimundo. O menino pediu um cavaquinho, um “bli” d’água e uma bolsa de “prentém”. Além disso, quando retornasse queria a metade da riqueza do reino e a mão da princesa. Senhor Rei concordou e o jovem partiu. Então o jovem sai em busca do boi cantando uma canção que deixa Blimundo encantado, na qual o jovem diz que, se Blimundo for com ele, casará com a Vaquinha da Praia. O boi pergunta se é verdade, o rapaz responde que sim. O jovem pede a Blimundo que o deixe montar, pois o caminho é muito longo. Ele deixa com a condição de que o rapaz continue cantando. Senhor Rei colocou a tropa em pontos estratégicos para receber Blimundo. Ao ver o boi chegar, carregando o rapaz no lombo, cansado e feliz, Senhor Rei não acreditou. À porta do palácio, o rapaz pediu para descer do lombo de Blimundo a fim de fazer a barba antes de ser apresentado à Vaquinha da Praia. O jovem conta o seu plano ao Senhor Rei e leva até o boi um barbeiro com seus instrumentos. Atrás deles, Senhor Rei. O barbeiro, enquanto Blimundo sonha com o amor da

Vaquinha da Praia, corta-lhe a garganta com a navalha. Antes de morrer, o boi atinge o rei com uma patada que o mata. O rapaz e o barbeiro fogem, mas jamais esquecem o último olhar de revolta de uma criatura cujo único erro foi acreditar na harmonia, na justiça e na liberdade (LOPES, s/d.).

Perderam-se, no segredo dos tempos, as origens da história do boi Blimundo, conto consagrado pela escrita em textos publicados por autores como Lopes Filho (LOPES, 2005) e Aldónio Gomes (GOMES, 1999).

Narrativa de propagação vocal que adentra a contemporaneidade no percurso boca/ouvido, relatada em todos os recantos do país, onde recebe formulações diversas, Blimundo tem conhecido uma variedade de versões, infelizmente não recolhidas, correndo o risco de se perderem para sempre. Entretanto, em todas as versões em que é contado, o conto não destoa dos preceitos atrás anunciados: liberdade, justiça, equilíbrio etc.

No texto acima transcrito, como em outras modalidades narrativas do cancionário cabo-verdiano, o boi é um animal mitificado e constitui o tema central, o que demonstra a importância deste animal no desenvolvimento das atividades agrícolas, evidência de corpos negros em redefinições na diáspora. A partir destas narrativas e de outras formas poéticas sobre os animais, pode-se chegar a entendimentos sobre as formas como corpos negros se refizeram na diáspora e perenizaram suas práticas, como ciclo do boi e a persistência dessas manifestações, que estão presentes nos imaginários edificados em Áfricas do exílio.

Em exercícios de reminiscências, corpos negros percorrem distâncias, rememorando experiências longínquas em noites de diálogos passado presente. Discretamente, recriam usos, costumes congregando saberes, práticas, vivências de reclusão sob a performance de seus narradores<sup>1</sup>. E a literatura tradicional cabo-verdiana, via alguns poetas como Osvaldo Osório<sup>2</sup>, ao versificar composições em torno da figura do boi e de outros animais, traz à tona a resiliência de africanos em exercícios de memórias que, à noite, associavam corpos e sentidos em trânsitos boca/ouvido, processando em verso memórias de África incorporadas a convívios com o meio ambiente.

---

<sup>1</sup> Sobre atualização de tradições na negociação de experiências historicamente vividas, ver Williams (1979).

<sup>2</sup> Osvaldo Osório recolheu e publicou, em *Cantigas de Trabalho*, narrativas que constituem um *corpus* textual que nos remete à presença de um ciclo temático em torno do boi, tendo como espaços referenciais as ilhas agrícolas onde a exploração de corpos negros também se dava via prática do fabrico do aguardente e do mel da cana-de-açúcar, atividades com um peso econômico bastante significativo, particularmente em ilhas como Santiago, Santo Antão, Fogo e São Nicolau.

Corpos africanos, transmissores de tradições, faziam uso do verbo e do timbre de mundos sublimes pautados por conexões entre entidades e ímpetos do universo, ritmando corpos a dinâmicas de seus limiares culturais. Referindo-se ao canto-dança landu da ilha da Boavista — representação simbólica, de origem ritualista —, Lima (1997) avança para a reconstituição dos traços afro-brasileiros deste canto-dança que, levado para a ilha da Boavista, se acomodou a um espaço bem específico, a sala do baile matrimonial, e a um momento próprio, meia-noite, hora em que os recém-casados devem recolher-se aos aposentos nupciais.

Mais que ajustar procedimentos de interações entretidos a cadências das suas melodias, Lima repertoriou o desembaraço e o virtuosismo com que manuseiam instrumentos de corda e percussão. Mensurando este patrimônio em termos de propensão melódica, em que o africano cantava pelo deleite de cantar, recriou quietudes. Mesmo não apresentando significações ao manancial melódico carregado de nostalgias de outras vivências — de onde os africanos transportaram seus utensílios: tambores, flautas, agogôs, afofiês, tabaques, marimbas —; ainda que não encaminhe sonoridades a meios de comunicação e transmissão, Lima deixou na periferia lembranças vibrantes. Mesmo escudado em pesquisas de estudiosos europeus sobre música na África — que, no século XVIII, alicerçados em valiosos patrimônios acústicos, consistentes aparatos metodológicos e simbólicos, vêm modelando corpos em rituais de tabanca, batuque<sup>3</sup> ou celebrações, festejos, pelejas —, não conseguiu captar paisagens sonoras<sup>4</sup>. Considerou o portentoso espólio musical como puro deleite da alma na dinâmica desvela/oculta da história.

Indiferenças, sinuosidades ou mesmo negligências históricas no concernente a vastas e intrincadas práticas de culturas tributárias da oralidade não são exclusividade de um ou outro pesquisador. No universo de “obras-primas da arte da África” do Museu Etnológico de Berlim, artefatos musicais de ancestrais culturas africanas que resistiram às pilhagens perpetradas por povos invasores são exibidos com pompa e circunstância, respeitando arrojadas elaborações e procedimentos museológicos no Ocidente. A indiferença, perante os significados destes instrumentos, retoma esquecimentos.

---

<sup>3</sup> Ritual onde as mulheres sentam-se em círculo — no terreiro —, tendo uma ou duas pessoas no meio do círculo que ao som produzido pelo contato das mãos com a almofada, que se prende entre as coxas, compassado com o canto, vão balanceando as ancas. Começa num ritmo lento, aumentando vertiginosamente, provocando explosões de alegria. Normalmente, tem uma puxadeira do canto que é coadjuvada pelo restante das mulheres que respondem em coro ao canto da puxadeira. Para detalhes mais aprofundados, ver SEMEDO e TURANO. *Cabo Verde: o ciclo ritual das festividades da Tabanca*. Praia: Spleen edições, (sd.). Ver ainda TAVARES, António em *O corpo nas danças de Cabo Verde*. In *dá fala*, Revista Cultural, nº 3, Praia, ago-out de 2005.

<sup>4</sup> Expressão de SCHAFER (1991; 2001).

Equívocos no que toca a culturas marcadamente orais — que resistiram aos efeitos devastadores da modernidade e “navegam na corrente fria da língua com a corrente quente da linguagem” (informação verbal)<sup>5</sup> — assumem contornos preocupantes quando se veem artefatos produzidos por essas culturas exibidos em exposição sobre a Arte da África. Em comentários sobre um evento multidisciplinar sobre arte, cultura e sociedade africanas, Gilberto Gil expõe a discrepância entre aquilo que vinha exibido naquela exposição e a verdadeira arte africana ao indagar se:

(...) existe mesmo uma arte africana? (...) a nossa arte não é contemplativa nem uma realização narcisista. Ela nunca foi apenas uma representação do mundo. Ela é, em todas as Áfricas e também nas Áfricas do exílio, um instrumento de construção do mundo, um instrumento mágico que faz chover ou que espanta as pragas, um instrumento filosófico que traduz um conceito e divulga uma sabedoria, um instrumento que nos possibilita o amor, o prazer, o paladar (GIL, 2004).

Nesse choque cultural em que manifestações artísticas brotam na edificação do mundo e em suas renovações, como “arte de presentificação” (MUNANGA, 2004, p.5), sem demarcações entre arte e vida, torna-se premente a retomada de pensares recetivos a “esculturas sonoras” (MILLER, 2005) e lembranças gravadas em artefatos e procedimentos que perpetuam corpos em vibrações cadenciadas.

Em trânsitos de africanos pelo Atlântico Negro, carregando seus usos, suas práticas, seus costumes, também se pode observar o sofrimento de animais em debandada a injunções de trabalhos compelidos entre povos de várias Áfricas.

Um chefe negro obrigou os macacos a trabalhar para ele. Os macacos falavam, choravam, queixavam-se. O soba mandou cortar-lhes a língua e todos os símios fugiram da aldeia. A língua cresceu novamente mas a macacaria continuou em silenciosa. Nunca mais falaram, nunca mais trabalharam (CENDRAES, 1927, p. 176, *apud* CÂMARA CASCUDO, 2000, pp. 70-71).

Se os tempos de fala simbolizam a autonomia, evasões e mutismos relembram tempos de corpos inertes. Intransigências culturais percorreram o Atlântico toldando vozes na permuta de corpos negros transacionados como espólios de guerra. Lembranças, religiosidades, práticas sulcaram em seus corpos e, ataçados em degredo, reelaboraram estratégias de sobrevivência e de

---

<sup>5</sup> Expressões do poeta e antropólogo Ruy Duarte de Carvalho, em palestra na Casa das Áfricas, USP e PUC/SP, em junho de 2004.

resistência em lares desconhecidos onde “a língua cresceu novamente mas a macacaria continuou silenciosa”, para audiências culturalmente dissonantes.

Contravenções à existência escrava em literaturas orais ainda são passíveis de decodificações em xilografia. Escultores e ceramistas, provenientes da costa, ao fixarem telas de culturas populares nesta rota entre a costa e as ilhas, notabilizam personalidades africanas que, sublevando-se contra repressões coloniais, tornaram-se “figuras controversas”. Vadios marginais para uns, “para outros homens que contestaram a condição do ser escravo”, escondendo-se em lugares ermos para roubar e distribuir bens necessários às suas sobrevivências.

As marcas dos corpos destes homens, como campos de guerra preparados para destruir e inutilizar evidências destas rebeliões sociais fronteiriças, devem ser sublinhadas e examinadas para interpelações aos pacificadores mitos de democracia racial e de cultura nacional. O modo como os corpos destes homens foi abordado, bem como as formas de extinguir suas indesejáveis aparições em contextos de pleitos por estatutos de paridade com outras ilhas portuguesas no atlântico, Açores e Madeira, expõem indícios de racismo religioso e criminalizador, com posicionamentos em torno de subalternidades, degenerações raciais, concepções de mestiçagens.

Textos e imagens de repertórios de oralidade popular presentes em ritmos e sonoridades produzidos por gêneros musicais de Santiago, como funaná<sup>6</sup>, batuque ou finaçon<sup>7</sup>, sensibilizam pelo relampejar de lutas passadas. Com instrumentos de ofício de ferreiro, no jogo desvela/oculta da história, o corpo negro de indivíduos escravizados desafia verdades.

De diversos modos, sonoridades e imagens retomam enfrentamentos sem demarcações no referente à autonomia, reiterando que memória e corpo integram-se, intrinsecamente, entre povos experimentados em tradições de oralidade. Seus usos, hábitos e costumes, inscritos em seus corpos, consubstanciam-se em diversos modos não verbais da narratividade peculiares à formação de corpos em arquivos históricos capazes de emitir “vozes do corpo” (DE CERTEAU, 1986, p. 256), perenizados em utensílios de suas culturas. Movimentos, apetrechos sonantes, compassos, ornamentos, indumentárias, inscrições e outras exteriorizações tangíveis perpetuam vestígios de culturas veladas nos refegos da hegemônica civilização ocidental cristã. “Trabalho alquímico da história: ela transforma o físico em social; (...) ela produz imagens de sociedade com pedaços de corpos” (DE CERTEAU, 2002, p. 409).

<sup>6</sup> Gênero musical característico da ilha de Santiago em que se usam como instrumentos, essencialmente, a sanfona e o ferrinho. Muito marginalizado ao longo do período colonial por realçar ritmos e sons genuinamente africanos, o funana é recuperado, nos finais dos anos 1970, pelo grupo musical “Bulimundo” — termo crioulo que significa balançar (revolucionar) o mundo —, que introduziu instrumentos eletrônicos, revolucionando a forma de concebê-los, sem destoar das suas raízes.

<sup>7</sup> Variante do Batuque, cujo propósito é passar conselhos através de provérbios.

Relativamente aos contornos destas fontes vivas em Cabo Verde, podemos surpreendê-los em cantigas de trabalho, onde Osório refere-se à transmutação de histórias portuguesas “na boca das negras velhas ou amas-de-leite que se tornaram entre nós as grandes contadoras de histórias”. Assinalou a prática de “uma instituição africana que floresceu em Cabo Verde na pessoa de negras escravas que só faziam contar histórias”, “de morgadio em morgadio”, como griots. Por essa via, (...) histórias africanas, principalmente de bichos — bichos confraternizando com as pessoas, falando como gente, casando-se, banquetecendo-se —, acrescentaram-se às portuguesas contadas aos netinhos pelas avós coloniais (FREYRE, 1966, pp. 460-461).

Em diálogos com Freyre, Barbosa (1956) sinalizou espólios africanos e corpos negros femininos fortificando, biológica e culturalmente, o nosso patrimônio. Não se pode ignorar que tal mescla ocorreu em regência de subjugação e integra o projeto de fortalecimento do império colonial português. Nas crônicas de realeza e bichos excepcionais, difundidas na passionalidade de subjugadas mães negras, aparecem lembranças de assombração. Resultantes de amálgamas humanas vedados a doutrinas cartesianas, corpos embevecidos de poéticas orais — gigantes, monstros, dragões, lobisomens — podem encerrar muitas histórias. Carregadas de sincretismos, integram o universo de vida de humanidades proclamadas pela natureza, circundando, em termos de corpos pavorosos, âmagos psíquicos de humanidades cientificamente conspurcadas e tomadas por presunções de esconjuram assombrações de mesclas intoleráveis, ainda que encantadoras.

No dealbar da autonomia Cabo-verdiana, para assinalar sua peculiaridade em meio a inquietudes que adstringiam e desembaraçavam alegações acerca de nossas matrizes africanas, Barbosa romantizou o nosso passado escravista. Escudando-se nas teses do lusotropicalismo de Freyre, pretendeu eliminar a nódoa da perversão impregnando “o cadinho de raças” em progressiva miscigenação sob perspectiva culturalista. Visando o branqueamento de corpos e cultura nacional, Barbosa remeteu relações de senhores com seus escravos para esferas domésticas, no otimismo de rituais rotineiros: procedimentos sexuais de colonizadores portugueses e “encantadas” heranças de madrinhas negras a netinhos brancos catapultaram intercâmbios e coexistências entre corpos afrodescendentes e caucasoides.

Quando processos emancipatórios, de corpos e mentes, começaram a ganhar forças em diversos cantos do mundo — altura em que alicerces do império colonial português sofriam fortes abalos — e grupos no poder procuravam símbolos identitários, uma língua, um trabalhador, um folclore, uma cultura, a obra de Freyre ganhou repercussão. A hibridização tolerada podia galgar graus de contemporização no entretenimento de emoções.

E aquele que



(...) Sempre (...) produziu em todos a impressão *de ser*<sup>8</sup> uma criança adulta. *Cuja*<sup>9</sup> precocidade, a mobilidade, a agudeza próprias das crianças não lhe faltam; mas essas qualidades infantis não se transformam em faculdades intelectuais superiores (...) Há decerto, e abundam os documentos que nos mostram no negro um tipo antropologicamente inferior, não raro próximo do antropóide, e bem pouco digno do nome de homem. (MARTINS, 1920, p. 284).

Evolui de tal modo que passa a pertencer a

(...) uma irmandade de povos, cimentada por séculos de vida pacífica e compreensão cristã, comunidade de povos que, sejam quais forem as suas diferenciações, se auxiliam, se cultivam e se elevam, orgulhosos do mesmo nome e qualidade de portugueses (SALAZAR, 1951, p. 282-283).

Perante influências de padrões de benefícios e de vida individual privada, com suas conveniências, ganhos, hostilidades disseminadas nas bordas do Atlântico, tradições socioculturais de cores e configurações de corpos pautaram vivências de povos africanos expatriados. Matrizes destas proposições são observáveis em alegações com que encaminharam concepções eurocêntricas em Cabo Verde.

A “África primitiva” era descortinada e sentida por narrativas jornalísticas de festas populares, como “tabanca<sup>10</sup> que vinha a pé, com seus apetrechos vibrantes e insuportáveis”. Evidências de culturas orais africanas, herdeiras de ancestrais interações som-imagem, reguladas por similitudes a acervos ocidentais, viam seus traços vivificantes pervertidos.

Com sentidos habituados a congruências sonoras e visuais eurocêntricas, melodias e gravuras africanas metamorfosearam-se, galgando dimensões de autenticidades incalculáveis, a partir de iluminados preceitos de jornalistas, como de relevâncias de alocações de intelectuais, em voga na República emergente. Entretido por indagações que molestaram culturas negras no período colonial, orientando-se pela produção dos estudos franceses sobre doutrinas, psicologia, arranjos intelectuais, Martins rotulou africanos de totemistas e animistas fetichistas, além de racialmente confiná-los a crime (Op. cit, p. 67). A sobrançeria científica destes estudiosos, no

<sup>8</sup> Grifo nosso. No original diz: esta impressão: é.

<sup>9</sup> Grifo nosso. Não existe no original.

<sup>10</sup> Manifestação de cariz religioso que inclui, nas suas festividades, desfiles, rufar de tambores e tocar de cornetas, em festas de rua, estimulando a aglomeração de multidões. Além do seu caráter religioso, encerra, ainda, uma vertente profana — satirizando a realidade social — e filantrópica, funcionando como suporte aos associados em caso de doença ou de morte, na construção de casas e auxílio nos trabalhos de agricultura. Ver Semedo e Turano, op. cit.

tocante a raça e costumes, levou a que suas proposições patenteassem indícios de máculas sobre culturas e corpos negros, vistos sob profundas intransigências em Cabo Verde.

Em exercícios similares aos de Martins, onde gizou alicerces para estampar estreitos e fraternos tratos entre senhores e escravos, Freyre expôs “Deformações de corpos dos negros fugidos”. Explorando notícias de evasões, exibiu cenas de extirpações de corpos de poéticas orais:

São numerosos os casos de negros “rendidos” e “quebrados”; de pretos com “veias estouradas” ou calombos no corpo; os escravos de andar cambaio ou banzeiro; vários os de negros fugidos com máscara ou mordaza de flandres na boca (...) marcas de corpo deformado pela crueldade de senhores brancos: uns manquejando, os quartos arreados em consequência de surras e castigos; outros com cicatriz de relho pelas costas ou nas nádegas; ou então cicatriz de “anjinho”, de tronco, de corrente no pescoço, de ferro nos pés, de lubambo no tornozelo (...).

Não são raros os doentes de boubas e úlceras, os de pés cheios de bicho, os de postemas pelo corpo (...) vários negrinhos, meninos de dez, doze anos, já aparecem de crôa na cabeça, não raspada com todo o ritual como a dos meninos brancos que iam estudar para padre, mas feita a força pelo peso de carretos brutos: tabuleiro, tijolo, areia, pipa, barril. (...)

E surgem uma vez por outras os negros lesos ou malucos, os inclinados à violência ou valentões, os tristonhos, sorumbáticos e calados que nem caboclos — efeitos, talvez, de influências sociais deformadoras da alma, e não apenas do corpo (...)

Também surgem dos anúncios negros com o corpo deformado não por castigo, mas pelos golpes ou “talhos que deram em si” — na garganta ou no peito. Tentativas fracassadas de suicídio, nos momentos de banzo ou de raiva (FREYRE, et alli., op. cit., 243-248).

Este inventário de Freyre, das deformações de corpos negros, traz à superfície os nossos *Auschwitz*. Conformando seu cerne, o pragmatismo de Freyre encaminha cenas da sórdida proximidade do corpo-a-corpo no refazer-se da África no exílio. Para além da impetuosidade sobre corpos insubordinados a injunções escravagistas por homens e mulheres tiranizados pela ganância material e moral de exercícios mercantis, permitiu apreender mutilações corporais, torturas mentais, incômodos culturais que criaram marcas agudas a corpos negros no exílio. Sevícias e atrocidades resultantes de enfrentamentos culturais suscitam reflexões sobre conformações de semânticas históricas deste enfrentamento sem limites entre corpos e mentes de diferentes e antagônicas culturas e civilizações. Temáticas angustiantes para as nossas sociedades originárias da transgressão inicial de processos colonizadores de potências europeias.

Todavia, na reprodução destes tormentos da escravidão, retiradas de jornais, emerge o pragmatismo de Freyre desviando para o passado questões raciais. Proclamará a revogação de ciclos de hostilidades inconvenientes para a novel República? Urdiriam outros modos de grifar e uniformizar corpos negros? Significariam sinais que, estribados em insígnias da República, elites de séculos passados idealizavam premissas para recriar rotinas e violências de corpos negros sob o patrocínio do “Homem Novo”? Marcas de contemporâneas ordenações de poder em conexões a políticas raciais, refutando para validar com expedientes e estratagemas republicanos?

Nesse frente-a-frente República *versus* Império, emergem sinais de afetação de autômatos de poder, ícones e sentidos concatenados a artifícios da correta apropriação de terras e aproveitamento de mão de obra de homens, mulheres e crianças de culturas e origens ajustadas à mística do trabalho nacional moderno.

Estes exercícios de Freyre caem como luva no seio da *intelligentsia* portuguesa e de uma elite intelectual cabo-verdiana, ávidas por justificar suas políticas de exploração de corpos e mentes de africanos subjugados. De distintos modos, no trânsito para a “liberalização” do trabalho, “onde vislumbramos uma rede de eventos”, o anjo da história de Benjamin “vê uma catástrofe”. Como infla o temporal florescimento, sem nos fixarmos em enredos que perenizam proventos, decidimos seguir o rastro proscrito desta História, abandonando territórios politicamente deteriorados para recuperar fundamentos e questionamentos que propiciem outros entendimentos e incorporações.

Se os portugueses, esbarrando em corpos negros, articularam políticas danosas ou desvirtuantes da natureza escrava em nossas conexões socioculturais, nos seus enalços podemos apurar entendimentos de como africanos rejeitaram esta circunstância e suas subordinações. Para os seus procedimentos históricos, Freyre trafegou em contendas de diversas temporalidades administrativas. Tolerou a dominação colonial portuguesa nas duas bordas do Atlântico Sul, verteu heranças da escravidão no Império limando arestas para a lendária democracia racial, da identidade e da cultura nacional na República. Neste esforço, desconsiderou indícios de disputas rotineiras que procurou desviar.

Enfrentamentos de corpos toldados em oposição a corpos encanecidos por conveniências, virtudes, representações do Ocidente Cristão, abarcaram incrementos no nível da linguagem em lutas por protagonismos com políticas culturais enraizadas. Reflexões sobre os alcances históricos destes embates em Áfricas do exílio põem em evidência as circunstâncias das peijas étnico-culturais que, extravasando as fronteiras, multiplicam-se em obscuras súplicas a transferências de poder. Explorando publicações e significantes culturais destas veredas,

vislumbramos vestígios de como homens e mulheres da Velha África manipularam corpos, conhecimentos, argúcias para conformarem seus usos, práticas e costumes a saberes experimentados em Áfricas da diáspora. No resguardo e dedicação a suas tradições, vulnerável em duelos entoados e estampados, na patologia “científica” de Martins, no relativismo de Freyre, sinalizamos, além de raízes e danças, trajetos vertendo e religando Áfricas segregadas na dependência de continentes culturalmente mesclados pela modernidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBOSA, Jorge. (1956). *Você Brasil*. In: *Caderno de Ilheu*. Lisboa: Agência Geral das Colônias.
- CÂMARA CASCUDO, Luís. (2000). *Superstições no Brasil*. São Paulo: Global.
- DE CERTEAU, Michel. (1986). *A intervenção do cotidiano, artes de fazer*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2002). “Histórias de corpos”, Projeto História 25, São Paulo: EDUC.
- FERREIRA, Jerusa Pires. (1995). *Fausto no horizonte*. São Paulo: Hucitec/Educ.
- FREYRE, Gilberto. Casa-Grande & senzala. (1966). Rio de Janeiro: José Olympio.
- GIL, 2004. (2004). Apresentação, exposição Arte da África. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil.
- GOMES, Aldónio (1999). *Eu conto, tu contas, ele conta...Estórias Africanas*. Lisboa: Mar além & Instituto Camões.
- LIMA, António Germano. (1997). *Boavista: ilha de capitães (história e sociedade)*. Praia: Spleen.
- LOPES, João Filho. (2005). As estórias na cultura cabo-verdiana. *Revista de Estudos Cabo-verdianos*. Comissão Nacional p/ a Instalação da Universidade de Cabo Verde, nº 1, p. 19-18.
- LOPES, Leão. (s/d). *A história de Blimundo*. 2ª edição. Praia: Mindelo.
- MARTINS, Oliveira. (1920). *O Brasil e as colônias portuguesas*. 5ª ed. Lisboa: Parceria António Maria Pereira Liv. Ed.
- MILLER, Paul. (2005). *DJ-artista-escritor norte-americano*. Folha de São Paulo.
- MUNANGA, K. (2004). A dimensão estética na arte negro-africana tradicional. In *Arteconhecimento*. São Paulo: Mac-Usp.
- OSÓRIO, Oswaldo. (1978). A cultura popular nas comemorações do III aniversário da Independência. *Jornal Voz Di Povo*. Praia: 15 de jul. 1978, ano III, nº 152.
- SCHAFER, Murray. (2001). *A afinação do mundo*. São Paulo: Editora da UNESP.
- \_\_\_\_\_. (1991). *O ouvido pensante*. São Paulo: Editora da UNESP.
- SEMEDO, José Maria; TURANO, Maria. (s/d). *Cabo Verde: o ciclo ritual das festividades da Tabanca*. Praia: Spleen edições.

TAVARES, António. (2005). *O corpo nas danças de Cabo Verde*. In: *dá fala*, Revista Cultural, nº 3, Praia, ago-out.

WILLIAMS, Raymond. (1979). *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar.

**Elias Alfama Vaz Moniz**

Doutor em História Social e professor visitante no Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (UFBA).