

## Câmara Cascudo e Oscar Ribas: diálogos no Atlântico

Alexandre Gomes Neves<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente trabalho tem por objetivo propor aproximações entre os autores Câmara Cascudo e Oscar Ribas. O primeiro pertencente ao sistema literário brasileiro e o segundo ao angolano. Buscamos a comparação entre ambos, considerando as semelhanças entre seus percursos. Ao longo de suas carreiras, os autores dividiram-se entre a produção literária e a pesquisa folclórica.

**ABSTRACT:** The present work aims to propose some relations between the writers Câmara Cascudo and Oscar Ribas by considering the similarity in their literary journey, the former belonging to the Brazilian literary system and the latter to the Angolan literary system. During their careers those writers dedicated themselves to the literary production as well as the research on folklore.

**PALAVRAS-CHAVE:** Câmara Cascudo; Oscar Ribas; macrossistema literário.

**KEYWORDS:** Câmara Cascudo; Oscar Ribas; literary macrosystem.

Neste ensaio navegaremos com Câmara Cascudo para o porto de Luanda, para Angola, para África, em busca dos contatos entre nossos territórios, assim como nosso folclorista fora em busca de saberes que para ele poderiam revelar a nossa própria identidade.

*Made in Africa*, de 1965, é um livro de “observações africanas”, afirma o autor em texto que prefacia a publicação. A obra conjuga materiais brasileiros e africanos “demonstrando influências recíprocas, prolongamentos, interdependências, contemporaneidade motivadora nos dois lados do Atlântico ou do Índico”. (CASCUDO, 2002, p. 9)

Informa-nos que procurou indagar sobre “elementos africanos que permanecem no Brasil e motivos brasileiros que vivem n’África, modificados, ampliados, assimilados, mas ainda identificáveis e

---

<sup>1</sup> Mestre em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, FFLCH-USP; E-mail: alexandrego@usp.br

autênticos". (CASCUDO, 2002, p. 9) Portanto, há uma unidade resumida na seguinte asserção: "Brasil n'África e África no Brasil". (CASCUDO, 2002, p.10)

Os ensaios desse livro resultam de uma viagem realizada por Cascudo em 1963, cujo objetivo maior era coletar subsídios para sua *História da Alimentação no Brasil*. No entanto, os temas ultrapassam questões alimentícias e Cascudo nos traz dados sobre religião, práticas culturais como o cafuné, o uso da rede, danças, entre outros elementos pertencentes a um trânsito cultural já anunciado no prefácio.

Comentaremos os textos em que Oscar Ribas é uma presença marcante, atuando como fonte onde Cascudo busca explicações para compreender as relações culturais entre África e Brasil. Recuperaremos o diálogo entre os autores materializado pelas citações. Essa intertextualidade nos revela o contato efetivo entre ambos, ou seja, nos permite apreciar um Câmara Cascudo leitor de Oscar Ribas e também apontar, ainda que de modo incipiente, a inserção do autor de *Made in Africa* na tradição de estudos que investiga os contatos entre Brasil e África.

### **A intertextualidade de *Made in Africa***

O texto de Câmara Cascudo é sempre polifônico, tecido no entrelaçamento de vozes eruditas e populares. Queremos aqui, destacar a presença de uma voz angolana, extremamente recorrente e produtiva nas investigações apresentadas nesse livro.

Em "Sereias de Angola", o autor nos apresenta aos seres encantados que vivem nas águas. A primeira é a Quianda, uma entidade marítima. Para Cascudo ela vive nas águas ao redor de Luanda e por todo o litoral angolano. Informa que "sua velha morada era nos rochedos que circundam a fortaleza de São Miguel, entre a Marginal e a Praia do Bispo". (CASCUDO, 2002, p.18) Quituta é a segunda, "morando nos rios e lagoas, montes e matos, lemanjá

terrestre, com os mesmos poderes assombrosos”, depois temos Quiximbi “vivendo em Mbaka, Ambaca”. (CASCUDO, 2002, p. 18)

A seguir, Cascudo nos apresentará Mutacalombo, senhor dos animais aquáticos. Este é um ser aculturado, pois sua origem é estrangeira. Mutacalombo é branco, português e católico, como nos informa.

Depois da referência a Mutacalombo, o autor recorrerá a Oscar Ribas para citar outras entidades. Vejamos o trecho:

(...) Menciona Oscar Ribas (*Ilundo*, Luanda, 1958), Dinhangá de Quitúxi, Úii de Gongo, Uhetó Xoioio, Suco, Muxima, Samba Zundo. Dinhangá de Quitúxi foi um caçador assassinado. Úii de Gongo, deus da caça. Uhetó Xoioio, antigo serviçal da Serra Leoa. Suco e Muxima, mulheres de Quissama. Samba Zundo é outra esposa de Mutacalombo. Nenhum animal que viva n'água. E até onde rasteja o meu quimbundo, Mutacalombo, etimologicamente, nada tem de comum com água. MUTU é gente, o ser, a pessoa, e CALOMBO, deusa da Esterilidade. Segredos do panteão negro. Chatelain diz *Muta-Kalombo*, rei da floresta, *Woodland*. (CASCUDO, 2002, p. 19)

Cascudo tenta entender por que Mutacalombo é considerado senhor dos animais das águas já que seu nome teria um significado bastante distinto de qualquer alusão aquática; porém permanece na dúvida, como ele mesmo diz, são “segredos do panteão negro”. Neste ensaio traçará algumas comparações com o Brasil, como podemos ver no trecho seguinte:

Quianda é vista como pessoa humana, peixe grande e brilhante, sombra, ou unicamente a presença sensível mas invisível. Jamais como figuram lemanjá no *péji* dos camdomblés da Bahia; mulher até a cintura, peixe da cinta para baixo, o *desinat in piscem mulier formosa superne*, de Horácio. As sereias angolanas são sempre pretas e as da Bahia sempre brancas, louras, olho azul, espantosa reversão inexplicável para os descendentes de africanos escravos que pintavam de escuro as imagens dos Santos católicos preferidos. (CASCUDO, 2002, p. 22)

Interessante será notar que embora o folclorista trace comparações com o Brasil, procura manter a identidade diferenciada da entidade angolana. O modo como descreve a quianda busca a

compreensão mais aproximada possível. Cascudo mostra-se neste ponto um observador arguto que não se deixa levar pelas simplificações. Mesmo Oscar Ribas incorreu numa redução ao traduzir quianda simplesmente por sereia, em nota de rodapé para o poema "Bessangana", comentado no terceiro capítulo.

Em "Cafuné", Câmara Cascudo nos falará desta prática que muito pôde observar "andando devagar pelos infindáveis musseques" em "domingos lentos de Angola". (CASCUDO, 2002, p. 67)

O cafuné é uma ocupação deleitosa de horas de folga, perícia em serviço da preguiça repousada, ávida das pequenas volúpias sem maldades, limpas de intenção erótica prefigurada. Aqui em Luanda, como na cidade do Natal, pelos bairros do Alecrim e do Areal, no sueto dominical, o cafuné comprova sua contemporaneidade positiva. Estende o domínio do hábito secular em ambas as margens do Atlântico. Bem sei que o cafuné reafirma mais uma presença de Angola no Brasil. (CASCUDO, 2002, p.67-68)

Encontramos, portanto, no cafuné, uma prática a reunir os dois lados do Atlântico. Um elemento africano presente em terras brasileiras. Cascudo citará em seu texto dois longos parágrafos de Oscar Ribas, com informações que já haviam sido publicadas no *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Em *Made in Africa* também está publicado texto integral de Oscar Ribas, intitulado "O cafuné em Angola", com as mesmas análises.

Ribas descreve minuciosamente o cafuné, inclusive separando a operação em três fases: a preparatória, em que se fricciona com o indicador direito todo o couro cabeludo; a entorpecedora, em que, à medida que se esfrega, verga-se o polegar, como que matando um piolho, de modo a realizar o estalido do suposto esmagamento (para ambos é uma espécie de catar piolhos fictícios); na fase final aplicam-se ambas as mãos.

Cascudo concordará com os motivos encontrados por Ribas para explicar a extinção da prática nos centros urbanos. Segundo Ribas, as dificuldades econômicas e a vertiginosa corrida para o progresso

explicariam a diminuição do cafuné, pois as pessoas possuiriam menos tempo para o lazer. Além disso, já não querem identificar-se com práticas consideradas tradicionais. A estas razões, Cascudo acrescenta o apelo exercido por outros e novos tipos de lazer.

No ensaio “Maxila, tipóia e rede” saberemos que a rede é um “brasileirismo” vivendo em África, ou seja, na compreensão de Cascudo, trata-se de um elemento comum em terras brasileiras que fora levado para África.

O português não levou a REDE e menos ainda a TIPÓIA para Portugal e sim para os domínios asiáticos e africanos, insulares e continentais. (...)

Inicialmente, pela África, Tipóia era a rede suspensa ao varal e conduzida pelos negros, como aparece na gravura de Pigafetta, circulando no reino do Congo nas últimas décadas do século XVI. Depois, século XVII ou finais da centúria anterior, denominou-se MACHILA, MAXILA (já citada em Sofala por Frei João dos Santos em 1586), desde a fronteira portuguesa de Moçambique, Angola, Guiné e as ilhas, Madeira, Cabo Verde, Açores, São Tomé. (CASCUDO, 2002, p. 75)

Tipóia é definida no mesmo texto como rede pequena, pouco cômoda e de qualidade inferior, mas também rede de dormir. Cascudo nos garante que a rede em África permaneceu muito mais como meio de transporte utilizado por brancos até meados do século XX, jamais figurando como “elemento indispensável no interior da palhota africana”. (CASCUDO, 2002, p. 79) Para completar esta informação, ainda nos relata que “um grande estudioso da cultura popular em Angola, Oscar Ribas, veio conhecer e deitar-se na primeira rede em nossa residência em Natal, 20 de dezembro de 1963, no Rio Grande do Norte, nordeste do Brasil”. (CASCUDO, 2002, p. 79)

Neste ensaio, não são as informações ou o texto de Oscar Ribas que se fazem presentes, mas o próprio em visita a Câmara Cascudo durante viagem realizada ao Brasil no mesmo ano de 1963.

Nos ensaios comentados até agora, vemos que Oscar Ribas aparece no texto de Cascudo como figura de autoridade. Primeiro recorre-se ao folclorista angolano para se obter informações sobre os

deuses, em seguida para se reproduzir a análise de uma prática cultural e no ensaio parafraseado acima, recorre-se a Ribas para se confirmar o uso reduzido e circunscrito da rede de dormir. Com isto, Cascudo garante também a confiabilidade das informações de seu texto diante do leitor pois, além de sabermos que ele viajara para África a fim de nos fornecer suas próprias observações, o autor também nos põe em contato com um investigador angolano, apresentado como um grande conhecedor da cultura popular.

Em "Quem perde o corpo é a língua", Cascudo nos apresenta Luísa Freire, uma agregada de sua casa e uma grande colaboradora de suas pesquisas em literatura oral. Luísa Freire, também chamada Bibi, viveu com a família de Cascudo por mais de trinta anos. Cascudo reproduz neste ensaio uma história contada por ela. Trata-se de um caçador que, certa vez, encontrou uma caveira num oco de pau e, muito assustado, com ela manteve o seguinte diálogo:

- Caveira, quem te pôs neste oco de pau?  
A caveira respondeu:  
- Foi a morte!  
- E quem te matou?  
- Quem perde o corpo é a língua!...  
(CASCUDO, 2002, p.99)

O caçador voltou para casa e contou o acontecido aos amigos, mas ninguém acreditou. Passados alguns dias, o caçador voltou ao mesmo lugar e tornou a ver a caveira. Contou novamente a história aos companheiros que resolveram investigar; mas se a caveira não dissesse coisa alguma, dariam uma boa surra no caçador para ele deixar de ser mentiroso. Foram e encontraram a caveira. O caçador fez as mesmas perguntas e nada de resposta. Os amigos deram a surra prometida e foram embora, deixando o caçador estirado no chão. Quando este levantou, a caveira lhe disse: "- Quem perde o corpo é a língua!" O caçador foi para casa e, dessa vez, não contou para ninguém que a caveira falara novamente. (CASCUDO, 2002, p. 100)

Nosso folclorista encontrou história semelhante no *Folk Tales of Angola* de Héli Chatelain, numa versão de Mbaka, com o texto em quimbundo e em inglês. Chatelain é também uma presença constante nestes ensaios de *Made in Africa*.

A seguir, Cascudo trará a seguinte nota:

No seu *Missosso* (1º. tomo, Luanda, 1961), Oscar Ribas inclui nos provérbios angolanos o *Mu Kuenda ngó, mu kúfua ngó; mu Kuzuela ngó, mu Kuia ngó*; “por onde andar à toa, morrer-se à toa; por falar à toa, ir-se à toa!” e anota: “Este adágio provém da seguinte anedota: Certo viandante ia por uma mata, vê uma caveira humana e exclama desdenhosamente: - Por andar à toa, morrer-se à toa!... Por falar à toa, ir-se à toa ... Redargue-lhe a caveira. E o homem morreu.” (CASCUDO, 2002, p. 100)

Uma vez mais traça-se um paralelo entre Brasil e Angola. Cascudo, neste ponto, não se preocupa com a origem da narrativa moralizadora, mas apenas com o fato de ser possível encontrá-la em Angola e em diferentes partes do Brasil.

Em “Démeter bebeu gongoenha”, temos duas páginas sobre essa bebida feita de farinha de mandioca, um pouco de açúcar e água. Cascudo observou o preparo feito por uma mulher para dar à criança que levava amarrada às costas, no mercado municipal de Quinaxixe. Para o autor gongoenha é o xibé amazônico, também chamado jacuba em outras regiões do Brasil. O título do ensaio remete à deusa grega Démeter, que teria se deliciado com o *Kykhéon*, quando procurava Proserpina. O nome gongoenha também o faz recordar outra bebida brasileira: a congonha, erva-mate.

O autor informa ter consultado Oscar Ribas, mais uma vez referido como “mestre na cultura popular angolana”, através do qual ficou sabendo que “a gongoenha é *ngongoenha* em quimbundo, de *ngongo*, tormento, e *menha*, água”. (CASCUDO, 2002, p.105) De modo que a palavra literalmente significaria tormento pela água ou sede; significado este que, para o nosso folclorista, indicaria o alto valor atribuído à bebida por aqueles que a consomem. No final do ensaio, Cascudo ainda avaliará o seguinte:

Qualquer etnógrafo me ensinará que a *gongoenha* e o *Kykhéon*, *xibé* e *jacuba*, são bebidas de milênios, anteriores à técnica da fermentação, contemporâneas a preparação dos primeiros cereais torrados e moídos para obter-se farinha. Será, num cálculo bem tímido, alturas neolíticas. (CASCUDO, 2002, p. 105)

Vemos que, nos dois últimos casos, os objetos considerados, a história do caçador e a preciosa bebida não são provenientes de um trânsito histórico entre África e Brasil. Trata-se de elementos que podem ser encontrados em diversas sociedades em diferentes momentos da história.

No “Notícia do Zumbi”, veremos nesta aparição assombrosa mais um elemento do imaginário africano presente no Brasil, de acordo com Cascudo. Segundo apura em suas leituras, Cascudo nos apresentará o Zumbi como ser que vagueia pela noite, assustando as pessoas e que fora trazido por escravos da região de Angola. Novamente recorrerá ao *Ilundo* de Oscar Ribas para obter mais dados. Cascudo reproduz um longo trecho de Ribas, em que este define Zumbi ou Dele como alma de pessoa falecida recentemente. A forma Dele é mais utilizada em Luanda, enquanto no interior usa-se Zumbi. Aponta ainda que Zumbi e Dele derivam de verbos que significam perseguir. Vemos que os trechos citados por Cascudo carregam sempre a função informativa; trata-se de dados a mais a serem considerados acerca do assunto. De modo que não há polêmicas entre os autores.

“Maka ma Ngola” (Assuntos de Angola) é o ensaio mais longo do livro e está dividido em dez partes: I- “Santo preto”, em que Cascudo busca algum vestígio de devoção a São Benedito em Angola e chega à conclusão de que o santo é mais popular no Brasil e em Portugal do que na África portuguesa; II- “Representação do ‘branco’”, em que temos uma pequena reflexão sobre a representação do homem branco em esculturas do século XX, sempre com as mãos no bolso ou cruzadas atrás das costas, nunca trabalhando; III - “Pirão ou fúnji”, é um texto sobre estas receitas culinárias que aproximam Brasil e Angola; no IV -

“Rosa Aluanda qui tenda, tenda...”, Cascudo busca explicação para um canto popular ouvido no carnaval de Recife.

No item V- “A importância da desatenção”, o autor discute as dificuldades para se chegar a uma autoridade qualquer, algo que é comum em toda parte do mundo; em VI- “Beber fumo”, apresenta explicação sobre a expressão “beber fumo”, mais uma coincidência encontrada entre Angola e Brasil; VII- “Um testo de panela fiote”, trata de esculturas de intenção crítica em tampas de panela; no VIII- “A milonga no Brasil”, Cascudo discute os significados de milonga, palavra de origem quimbundo, cujo significado é conversa acalorada, disputa verbal; no Brasil, segundo nos informa, prevalece o sentido de embromação, palavreado para se desculpar de algo.

Em IX- “Publius Syrus em Fortaleza e Luanda”, Cascudo comenta o provérbio “Quem anda de dois, anda depressa...” Oscar Ribas, citado por Câmara, registra a seguinte forma: “caminho andado por dois, desagradável não é.” (CASCUDO, 2002, p. 177) Segundo o folclorista brasileiro, uma forma equivalente pode ser encontrada em Publius Syrus, comediógrafo nascido na Síria, 80 anos antes de Cristo, levado para Roma como escravo. No item X- “O nome bonito”, temos um texto bem humorado em que Câmara Cascudo comenta nomes esdrúxulos dados pelos pais aos seus filhos, tanto no Brasil quanto em Angola.

A presença mais forte de Oscar Ribas se dá em dois textos, o do item III, “Pirão e fúnji”, e o do item IV, “Rosa Aluanda qui tenda, tenda...”

No “Pirão e fúnji”, Cascudo trará a receita do pirão fornecida por Ribas e publicado no *Missosso*, volume II. Em seguida, a receita do fúnji. O autor não vê grandes diferenças entre o pirão brasileiro e o angolano. No texto do item IV, Cascudo recorre a Oscar Ribas para compreender os versos seguintes, ouvidos durante o carnaval de Recife: “Rosa Aluanda, qui tenda, tenda, / Qui tenda, tenda, / Qui tem tororó!” (CASCUDO, 2002, p.169). Ninguém no Brasil soube lhe traduzir a letra, tida como quimbundo. Em Luanda, numa consulta a Ribas, Cascudo

obtém a resposta. Abaixo, reproduzimos um trecho da resposta de Ribas:

*Tenda tenda* é a forma reduplicativa do verbo *Kutenda*, lembrar-se de alguém, pensar em alguém, sentir saudades. E *tororó*, pelo que me parece, deve constituir um derivado aportuguesado de *Kutolola*, abater. Portanto, abatimento. Mas apenas em sentido figurado, pois o verbo com sentido real é *kutoloka*, partir-se. Em face disso, alarguemos a tradução em toda a sua extensão. Será: “A Rosa de Luanda, que sente saudades imensas, que sente saudades imensas, e que tem abatimento”. Ou, mais simplesmente: “A Rosa de Luanda, que se enche de saudades, que se enche de saudades, e que tem quebramento!” (CASCUDO, 2002, p. 170)

“Maka ma Ngola” é o último ensaio do livro. Na seqüência poderá ser lido o Adendo que traz o texto de Oscar Ribas sobre o cafuné. O que deve nos interessar, tendo em vista os objetivos deste texto, são essas consultas constantes que Câmara Cascudo faz a Oscar Ribas. A pertinência das análises de Ribas, como a análise lingüística do trecho acima, interessa-nos menos do que a sua presença mesma como sujeito pesquisador, valorizado e dignificado nas citações do brasileiro Câmara Cascudo. Num tempo de colonização em que os africanos são, sobretudo, objetos e, raramente, produtores de discurso, Cascudo mostra-se arrojado ao posicionar, em seu texto, o angolano Oscar Ribas como sujeito produtor de um discurso digno de citação.

Insistimos em paráfrases de alguns ensaios com o objetivo de demonstrar o quanto o folclorista angolano comparece nas leituras de Câmara Cascudo. Ribas é fonte de informações e esclarecimentos que serão repassados para os leitores de *Made in Africa*.

Os comentários que realizamos nos fazem vislumbrar um diálogo direto e efetivo entre os dois autores. Câmara Cascudo, além de demonstrar as diversas possibilidades para se traçar relações entre Brasil e África, sobretudo Brasil e Angola, traz para seu texto a voz de um pesquisador angolano.

A intertextualidade vista nesta obra de 1965 de Câmara Cascudo, sem dúvida, nos remete a perspectivas atuais, em que pesquisadores

brasileiros buscam o mapeamento das relações históricas e literárias entre Brasil e Angola.

No terreno da literatura, já são muitos os ensaios, teses e dissertações que discutem as intersecções entre os campos literários brasileiro e angolano, dos quais podemos destacar as comparações estabelecidas entre João Guimarães Rosa e José Luandino Vieira, este um grande escritor e incentivador das letras angolanas que, muitas vezes, declarou a sua admiração pela escrita inventiva do nosso Rosa. Podemos também nos referir à presença sempre festejada de Jorge Amado entre escritores moçambicanos, como declara José Craveirinha em entrevista a Rita Chaves, publicada em *Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários* (2005).

Voltando ao *Made in Africa* e à viagem de Cascudo realizada em 1963, vale a lembrança de uma outra viagem paradigmática feita à África por outro brasileiro ilustre. Estamos nos referindo ao *Aventura e rotina – sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*, livro de Gilberto Freyre, publicado pela primeira vez em 1953, e que traz suas observações realizadas durante viagem às terras com presença portuguesa em 1951. A excursão fora patrocinada pelo governo português e o diário de Freyre começa com suas impressões sobre Lisboa. De Portugal é que Freyre lançará seu olhar sobre as Áfricas e alguns pontos no Oriente. Portugal está no início de sua viagem e no centro do seu imaginário. Imaginário no qual o Brasil comparece como exemplo de democracia racial, dado o caráter do português, caracterizado como extremamente permeável ao outro. Vejamos um trecho do prefácio escrito em junho de 1952 para a primeira edição dessa narrativa de viagem:

A viagem por tantas terras marcadas por presença portuguesa – algumas quase ignoradas pelo brasileiro e pelo próprio português da Europa – revelou-me aspectos novos do que alguém já chamou, a propósito de modernos estudos brasileiros em torno de assuntos lusitanos, de “lusologia”; mas serviu também para confirmar, em mim, critérios de estudo e audácias de generalização esboçadas em antecipação do que acabo de ver com os próprios olhos e tocar com os próprios dedos. Mais de

uma vez minha impressão foi a do *déjà vu*, tal a unidade na diversidade que caracteriza os vários Portugais espalhados pelo mundo; e tal a semelhança desses Portugais com o Brasil. Donde a verdade, e não retórica, que encontro na expressão "lusotropical" para designar complexo tão disperso; mas quase todo disperso só pelos trópicos. (FREYRE, 1980, p. XXXII)

Como o próprio Gilberto Freyre escreveu neste prefácio, ele voltou ao Brasil com "os olhos cheios de Portugal", do Portugal que reviu na Europa, com passagens por Lisboa, Coimbra e Porto, entre outras cidades; e do Portugal que entreviu no Oriente e nas Áfricas. O trecho nos faz entender que a viagem o fizera confirmar idéias que já rondavam seus pensamentos. Freyre descobrira um universo criado pelo português, cujas soluções continham, em sua visão, mais possibilidades de integração e menos conflitos. Como se o colonialismo português pudesse ser compreendido como um colonialismo diferenciado, menos violento e, de fato, capaz de levar a civilização às culturas "atrasadas". Vejamos um trecho em que isto fica bastante claro:

Agora, na Libéria - onde somos obrigados a uma demora maior do que a prevista -, contraste esta república de africanos independentes com as Áfricas Portuguesas; e inclino-me a acreditar de que nem sempre na "independência" absoluta está o máximo da felicidade para africanos já desintegrados de suas tribos mas ainda incapazes de serem, como africanos puros ou quase puros, repúblicas de todo autônomas. A solução portuguesa, quando castiçamente portuguesa, me parece a melhor para os problemas de relações de culturas européias com as mais primitivas das africanas, ameríndias ou asiáticas. É a solução pela mestiçagem, pela interpenetração de culturas, pela absorção de valores das culturas tecnicamente atrasadas pela adiantada, sem que a atrasada sofra excessos de violência imperial da parte adiantada. Sem que perca sua dignidade. Sem que deixe de transmitir alguns dos seus valores aos tecnicamente mais adiantados. (FREYRE, 1980, p. 422-423)

O historiador Marcelo Bittencourt, em ensaio chamado "As relações entre Angola-Brasil: referências e contatos" busca traçar algumas relações entre as duas nações para além do tráfico de escravos, ponto mais pesquisado e mais debatido no campo da história, e, certamente, ainda não esgotado, como enuncia Bittencourt. O ensaio

encontra-se publicado em *Brasil África: como se o mar fosse mentira* (2006), importante livro que reúne professores de diversas áreas empenhados em refletir sobre as relações entre Brasil e África, organizado por Carmem Secco, Rita Chaves e Tânia Macedo. Neste texto, o historiador entende o lusotropicalismo como pertencente às ações propagandísticas do governo português. Diante da crescente oposição internacional ao colonialismo e dos movimentos anticoloniais surgidos nos centros urbanos das colônias, o governo português passa a enaltecer as teses de Gilberto Freyre como forma de desestabilizar essas oposições.

De todo modo, é preciso frisar que os impérios coloniais contaram sempre com a produção de saberes que possibilitavam a ação colonial. Em *Ecos do Atlântico Sul*, Omar Ribeiro Thomaz, no capítulo “O saber colonial”, analisa os discursos dos mais diversos setores intelectuais em torno da colonização portuguesa do século XX. Thomaz demonstra a importância da ação de instituições de pesquisa, de intelectuais e de todos aqueles que estiveram comprometidos com as colônias, na produção de conhecimentos que contribuíram para a dominação. Nas suas palavras: “Colonizar significa, antes de tudo, dominar: dominar recursos físicos e humanos, mas também dominar discursivamente, pensar e falar sobre os indivíduos e territórios subjugados, e com isto afirmar o poder colonial”. (THOMAZ, 2002, p. 83)

Thomaz ainda proporrá que a poderosa máquina de propaganda do Estado Novo, o cinema, as exposições culturais e o romance colonial, entre outras manifestações contribuíram para a formação de uma verdadeira “mentalidade colonial”. (THOMAZ, 2002, p. 145)

Em relação à literatura colonial, Rita Chaves afirma que, freqüentemente, essa literatura sequer é capaz de fornecer o conhecimento sobre os territórios e as gentes das colônias, dado o comprometimento que seus produtores têm com o seu local de origem. A professora nos diz que diferentemente do que ocorreu em outros impérios, “a literatura colonial reunida pelo império português pode ser caracterizada pela presença tímida e acidental do chamado texto

exótico". (CHAVES, 2005, p. 294) Seus autores são incapazes de disfarçar a enorme dificuldade de ver o africano, que, muitas vezes, apenas compõe o cenário para os dramas de protagonistas brancos.

As viagens de Câmara Cascudo e Gilberto Freyre, relatadas em seus textos, representam paradigmas opostos no cenário dos contatos entre Brasil e África. Ainda que os gêneros se distanciem, o livro de Freyre é um diário e o de Cascudo são ensaios, a aproximação nos interessa por tratar-se de dois pesquisadores conhecidos e reconhecidos no Brasil, que realizaram viagens à África com o intuito de nos trazerem as suas observações. Em suma, ambos contribuíram para a formação de um imaginário sobre África entre leitores brasileiros.

O texto de Câmara Cascudo, doze anos distante do texto de Freyre, pode estabelecer um contraponto ao já muito debatido e criticado lusotropicalismo. Enquanto Freyre viu Portugal em toda parte, Cascudo procurou o Brasil na África e a África no Brasil. A perspectiva do primeiro estabelece uma relação de subordinação por parte das sociedades colonizadas, transformando-as em passivas diante da cultura portuguesa dominante. O ponto de vista do segundo instaura o diálogo no Atlântico Sul, dispensando uma atenção menor à presença portuguesa, seja no Brasil, seja em Angola.

Muito embora ambos opacifiquem a violência do colonialismo, Freyre ressaltando a mestiçagem e Cascudo valorizando trocas culturais e ignorando, quase completamente, o sistema colonial ainda vigente; não há dúvidas de que a perspectiva de Cascudo é a que mais vem ao encontro dos caminhos trilhados pelos pesquisadores que se voltam para África atualmente. Contudo, queremos apenas sugerir a diferença de olhares que conduziram as viagens de Câmara Cascudo e Gilberto Freyre. Esmiuçar essa diferença, inclusive situando Câmara Cascudo na tradição dos intelectuais que refletem sobre as relações entre África e Brasil, é um tema que merece aprofundamento.

Oscar Ribas (2002) também deixou sua contribuição para os diálogos entre Angola e Brasil, como podemos ver em seu texto "Como observei o Brasil". O texto traz as suas impressões da viagem realizada

em 1963. Dividido em sete pontos curtos, o autor comenta a amabilidade com que foi tratado, seu encontro com Câmara Cascudo, suas observações sobre prosódia e vocabulário, superstições, música, culinária, entre outros comentários. Em todos os assuntos, Ribas busca sempre comparações com sua terra natal.

Ribas declara ter encontrado uma grande identidade entre as superstições e comenta o hábito de no Brasil se verter um pouco de cachaça no chão, gesto que, assim como em Angola, tem por objetivo reverenciar seres sobrenaturais. No que concerne aos cultos religiosos, o autor vê presente no Brasil “características angolanas”, como “o ritmo dos tambores, o palmejamento, a toada enlanguesciente dos cânticos”. (RIBAS, 2002, p.151) Dirá ainda ter identificado num candomblé de Salvador uma entidade também existente em Angola.

Em São Paulo, Ribas se encantará com um bloco carnavalesco de rua. Em seu depoimento nos confessa: “E eu, incorporado no bloco, vivi intensamente aquele momento, não propriamente pela euforia em si, mas pela fogueira de semelhante diversão em minha terra natal”. (RIBAS, 2002, p. 152) Tratava-se de um ensaio no mês de dezembro, e Ribas comenta que a maior diferença em relação a Angola é que lá os ensaios começariam apenas em janeiro. Para o folclorista angolano, a *massemba*, caracterizada por *umbigadas* ou *sembas*, é a origem do samba.

Em relação à culinária, ressaltará a semelhança entre os dois países no preparo do *pirão*, da *farofa* e do *fúnji*; um ponto que vai ao encontro das observações de Câmara Cascudo. E não deixa de comentar a forte presença do azeite de dendê nas culinárias angolana e brasileira da Bahia. Segundo Ribas, a forma brasileira “azeite de dendê” está mais próxima da expressão vernácula – *mâji ma ndênde* – do que a expressão azeite de palma, ou popularmente azeite-palma, utilizada pelos angolanos. (RIBAS, 2002, p.153)

Oscar Ribas e Câmara Cascudo nos mostram possibilidades de conexões culturais entre Brasil e Angola, na culinária, na música, no léxico, no imaginário; enfim, uma série grande de trocas materiais e

simbólicas que confirmam a intensidade do contato entre as duas nações ao longo da história.

Referencias bibliográficas:

- ABDALA JR., Benjamin. *Literatura história e política: literaturas de língua portuguesa no século XX*. São Paulo: Ática, 1989.
- ALMEIDA, Miguel Vale; BASTOS, Cristina; FELDMAN-BIANCO, Bela (orgs.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- BARROS, Diana Luz Pessoa; FIORIN, José Luiz (orgs.) *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade: em torno de Bakhtin*. 2a. ed. São Paulo: Edusp, 2003.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Made in Africa*. 4ª. ed. São Paulo Global Editora, 2002.
- CHAVES, Rita. *Angola e Moçambique. Experiência colonial e territórios literários*. Cotia: Ateliê Editorial, 2005.
- FREYRE, Gilberto. *Aventura e rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
- KRISTEVA, Julia. *Introdução à Semanálise*. 2a. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- MACEDO, Tânia. *Angola e Brasil estudos comparados*. São Paulo: Arte e Ciência, 2002.
- NITRINI, Sandra. *Literatura Comparada. História, teoria e crítica*. São Paulo: Edusp, 1997.
- RIBAS, Oscar. *Temas da vida angolana e suas incidências*. Luanda: Edições Chá de Caxinde, 2002.
- SILVA, Marcos. *Dicionário crítico Câmara Cascudo*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecoss do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ / Fapesp, 2002.