

ÁFRICA E AMÉRICA – IDENTIDADES EM ESPELHO

Laura Cavalcante Padilha

“Há um lugar que invade outro lugar e esse lugar estará presente noutro.”

(Ruy Duarte de Carvalho)

“dada toda a diversidade das histórias pré-coloniais dos povos da África e toda a complexidade das experiências coloniais, que significa dizer que alguém é africano?”

(Kwame Anthony Appiah)

Tanto Ruy Duarte quanto Kwame Appiah deixam clara a impossibilidade de se ver a África como algo monolítico e fechado ou como um singular, a não ser que o movente do pensamento seja a visão do mapa-mundi e a localização geográfica ou continental.

O lugar invadido, portanto, e retornando a Ruy Duarte, bem como o invasor ou, ainda, o encontro das experiências pré-coloniais com as coloniais, de que nos fala Appiah, ambas múltiplas, criaram a malha do hibridismo simbólico-cultural nas regiões colonizadas. Ao mesmo tempo, o quadro contribui para a fissura em qualquer sonho de igualdade e inteireza que porventura a neocolonialidade, sob suas diversas máscaras, queira edificar globalmente.

Por essa razão, vale voltar no tempo, buscando surpreender, no fundo da cena do processo de descolonização literária dos países dominados até 1975 por Portugal, de um lado, um novo

trânsito simbólico que está presente na base de tal processo e, de outro, o entrecruzamento cultural a ele subjacente. Usando a terminologia de Boaventura de Sousa Santos, vale perquirir o novo sentido que toma lugar na zona fronteira, híbrida em sua base, onde os contatos, em certo sentido, “se pulverizam e se ordenam segundo micro-hierarquias pouco suscetíveis de globalização” (1995, p. 153).

Como interpretante à procura dos plurais de que os textos concretos são feitos (Roland Barthes, 1970), no caso, os africanos, apraz-me interrogar que espécies de outros fluxos se entrecruzam ou se encontram nas produções textuais que reelaboram, nas suas malhas, o próprio projeto da descolonização política, sendo uma espécie de contraforte imaginário do enfrentamento bélico em que aquele projeto se concretiza. Nesse sentido, penso haver dois movimentos pelos quais se busca “revolucionar” os textos estética e ideologicamente. Trata-se, primeiro, de um movimento “interno”, cujo objetivo é recuperar o que o imaginário aponta como próprio, por assim dizer. Chega-se, por esse caminho, ao vasto manancial das tradições ancestrais e que têm na oralidade e nos mitos de criação duas de suas principais bases de sustentação. O segundo movimento é “externo” e o seu alvo é um outro lugar, também atravessado pelo encontro de memórias e matrizes divergentes, mas que o processo colonizatório acabou por fazer convergir, embora muitas vezes apenas superficialmente: o espaço das Américas. Como bem explicita Cornejo Polar, ao se referir ao caso andino, e que me permito aqui expandir, cria-se, nas Américas, um espaço de “produção de discursos encavalados em várias culturas, consciências e histórias” (2000, p. 133). O mesmo se dá na África, daí a força de tal ressonância literária, principalmente a latino-americana, no momento em que a descolonização grita sua urgência.

Viriato da Cruz:

Tua presença, minha mãe – drama vivo duma Raça
drama de carne e sangue
que a Vida escreveu com a pena de séculos.

Pela tua voz

Vozes vindas dos canaviais dos arrozais dos cafezais dos seringais [dos
algodoais ...

Vozes das plantações da Virgínia

dos campos das Carolinas

Alabama

Cuba

Brasil ...

[...]

Vozes de toda a América. Vozes de toda a África

(In ANDRADE e TENREIRO, 1982, p. 76)

Entrelaçam-se, no coral dramático apresentado em palavras pelo poeta angolano Viriato da Cruz, as vozes de “toda a América” à de “toda a África”. O doloroso canto do trabalho escravo, recuperado pelos versos nos ecos dos seus “ais” – “canaviais, arrozais, cafezais, seringais, algodoais” –, se adensa, atravessando o oceano, numa espécie de viagem de volta ao regaço da Mãe-terra, voz das vozes, lugar de memória, soterramento, origem e inscrição. Daí o sugestivo título do poema: “Mamã negra” e do subtítulo: “Canto de esperança”.

Enraizaram-se em terras americanas, como sabemos, mais que as plantações que sustentaram impérios. Aqui tomaram corpo outras formas de vida por aquela mesma Mãe disseminadas pelo mundo, quando, nos tumbeiros, seus filhos enfrentaram, e algumas vezes até venceram, procelas naturais, físicas e morais impostas pelos que dominavam o vasto mar, morada de Kalunga. Apregoa o poema, no entanto e também, não apenas a dor, mas a possibilidade de reversão de expectativas, ou, mesmo, da volta do parafuso da história, anunciando-se a gestação de um tempo novo. Voltando, com cortes, ao texto de Viriato:

Vejo oceanos de dor

[...]

dramas de Cam e Jafé ...

[...]

mas vejo também que a luz roubada aos teus olhos

ora esplende

[...]

em nós outros teus filhos,

gerando, formando, anunciando

– o dia da humanidade

O DIA DA HUMANIDADE ...

(idem , p. 79)

Esse dia, se temos como objeto do olhar a fração geo-política colonizada por Portugal, começou a querer raiar, de forma mais organizada e esperançosa, nos fins dos anos 40 e inícios dos 50 do século XX, quando ganhou força, em todo o mundo, o sentimento de nacionalidade, tal como postula Eric Hobsbawn, enfocando o período de 1918 a 1950 (1990, p. 159 e Seg.) Um fator histórico concreto que possibilitou a emergência do referido sentimento entre os africanos de língua portuguesa, dentre outros igualmente elencáveis, foi a vivência metropolitana de uma certa elite que ia buscar, em Lisboa e Coimbra, principalmente, as bases de sua formação universitária.

Analisa, nesse sentido, Appiah, apontando, no âmbito da colonização inglesa, o que se pode facilmente estender para as outras então metrópoles:

Havia muitos estudantes coloniais da África britânica reunidos na Londres dos anos subseqüentes à Segunda Guerra Mundial [...] e era natural que eles se aproximassem uns dos outros, dado seu anseio comum de tornarem-se politicamente independentes de um mesmo Estado metropolitano. (1997, p. 22-3).

Essa vivência, como a história esclarece, fez com que cada vez mais os intelectuais africanos se conscientizassem do papel histórico do homem negro e da necessidade de desalienação de sua cultura. Tal processo passou por movimentos como o pan-africanismo, o renascimento negro americano, o negrismo cubano, a negritude de expressão francesa etc., a partir, sobretudo, do fim da primeira guerra mundial. Ele se acirrou, ainda, nas décadas de 30 e 40, quando os negros de todo o mundo começaram a problematizar o seu lugar na história.

No quadro assim posto, surgiu, em 1944, em Lisboa, a Casa dos Estudantes do Império (CEI), local propício para a criação de um ambiente sociocultural onde as idéias seminais atrás apontadas pudessem germinar. A este propósito, esclarece Manuel Ferreira que toma vulto, então,

não só [o] fenómeno do nascimento das modernas literaturas africanas de língua portuguesa como também o da evolução do pensamento político e conseqüente consciencialização orientada no sentido da formação de uma identidade nacional. (1982. p. 15)

Para a construção de tal identidade, múltipla em sua base, muito iria contribuir a reconversão literária de certos lugares simbólicos que os instrumentos culturais criados pela Casa – boletim e antologias, principalmente – começaram a disseminar. Entre eles destaca-se, como vimos em relação ao poema de Viriato da Cruz, o mito de uma África plasmada imagisticamente como Mãe e sempre percebida pelos negros espalhados por todo o mundo como quase inacessível, porque distante. Tais “filhos” começaram por erigi-la por palavras, nos textos literários por eles produzidos. Depois, seus cantos, em ricochete, retornaram à origem, criando, nos outros “filhos” nunca arrancados da terra, outras aspirações, das quais a maior talvez fosse a da conquista da liberdade. Agostinho Neto:

Amanhã
entoaremos hinos à liberdade
quando comemorarmos
a data da abolição desta escravatura
Nós vamos em busca de luz

os teus filhos Mãe
(todas as mães negras
cujos filhos partiram)
Vão em busca de vida

(1979, p. 35)

Há, como é de se supor, nessa volta à origem dos “filhos” nunca saídos da terra, um “compromisso”, como aponta ainda Appiah, “mais direto com o mundo de suas diversas tradições”. E o autor ganês continua:

Os “exilados” do Novo Mundo podiam mostrar seu amor pela África procurando eliminar suas culturas nativas, mas os herdeiros das civilizações africanas não podiam desfazer-se com tamanha facilidade de seus ancestrais.
(1997, p. 47)

Vale notar, também, voltando ao projeto cultural da CEI e a alguns dos instrumentos então criados para divulgar e/ou disseminar as novas idéias, a importância que adquirem, na série histórico-literária então formada, a publicação do boletim *Mensagem*, que circulou entre 1948 e 1964, com interrupções embora, e a primeira antologia de *Poesia negra de expressão portuguesa*, organizada, em 1953, pelo santomense Francisco José Tenreiro e pelo angolano Mário Pinto de Andrade. Esta publicação foi dedicada a Nicolás Guillén – “Dedica-se este caderno a Nicolás Guillén, a voz mais alta da negritude de expressão hispano-americana” (1982, p. 53), como analisado por Benjamin Abdala Júnior, em ensaio de 1989. A que acrescento: voz

insubordinada, sempre a gritar contra os agentes da subalternidade e da opressão, dentro e fora de seu país:

Un pájaro de madera
me trajo en su pico el canto;
un pájaro de madera.
! Ay, Cuba, si te dijera,
yo que te conozco tanto,
ay, Cuba, si te dijera
que es de sangre tu palmera,
que es de sangre tu palmera
y que tu mar es de llanto!

(1976, p. 53)

Tanto o boletim *Mensagem*, quanto a antologia *Poesia negra* revelam o novo compromisso com a reafirmação literária, para o que os jovens escritores vão buscar, no espaço artístico-discursivo das Américas, certos lugares de força ou símbolos, bem como ideologemas e/ou procedimentos estéticos que servissem como ponte para a construção de uma fala em diferença pela qual se viesse a resgatar o sentido da *africanidade*. Esta era pensada ainda como um valor em si, daí o singular e o grifo, sem as problematizações que o curso da história traria. Enceta-se, desse modo, uma viagem simbólica na direção contrária, se tomamos como ponto de partida o fato de que a Afro-América é que inicialmente tentara restabelecer o cordão umbilical que a prendia à Mãe ancestral, como se dá no poema “Canto espiritual negro” de

Claude Mac Kay, jamaicano, que aparece em espanhol no boletim *Mensagem*, sem data, ano III, 5/6, p. 30 e de que cito o início:

Te han arrancado a tu sencillo terruño,
Donde el cálido sol hacía tus sonos melodiosos
Y tus voces quejasas del eterno trabajo.

Os jovens africanos que vivenciaram o projeto cultural da CEI, portanto, e a eles voltando, ao mesmo tempo em que se formavam nas forjas de Lisboa e Coimbra, discutiam e questionavam o modelo redutor do colonialismo europeu, buscando outros projetos estéticos e ideológicos que lhes permitissem dar o salto literário pelo qual ansiavam, ao buscarem a “nova humanidade”, por Viriato apregoada em “Mamã negra”. Nesse sentido, a leitura dos textos produzidos por afro-americanos foi um evento cultural importante, daí a análise, na abertura da antologia de 1953, feita por Mário Pinto de Andrade, que transcrevo:

a poesia negra norte-americana é cada vez mais gritante; vem das fundas reminiscências africanas ao ritmo de velhos tambores, penetra fundo nas condições americanas, protesta e exige oportunidades na vida social.

Em Cuba [...] em 1930, Nicolás Guillén e outros, para além da recriação das mais puras formas líricas do canto Yoruba, iniciaram de facto um movimento poético de sentido social e descobriram a sua “negritude” (1982, p. 52)

Um outro movimento de cultura latina que adquiriu uma importância fundamental, quando do momento de formação das literaturas africanas de língua portuguesa, foi, sem qualquer dúvida, o modernismo brasileiro pelo qual se procedeu uma espécie de reinvenção do país, pela recomposição de alguns lugares de força que lhe davam até então a base de sustentação simbólica. Não por acaso à “terra de palmeiras” de Gonçalves Dias, espaço do prazer e do escapismo, Oswald de Andrade responde com sua “terra de palmares”, centro da desigualdade e da exclusão. A propósito do movimento de 22, afirma Carlos Ervedosa que aos jovens intelectuais africanos “havia chegado, nítido, o ‘grito do Ipiranga’ das artes e letras brasileiras, e a lição dos seus escritores mais representativos, em especial de Jorge de Lima, Ribeiro Couto, Manuel Bandeira” (1979, p. 105).

Dentre os nomes elencados por Ervedosa, penso que talvez o que, a exemplo de Guillén, mais teria atingido, então, o imaginário africano, em especial o caboverdeano, foi Manuel Bandeira que, por sua vez, já reconvertera o mito de Pasárgada, na origem cidade persa fundada por Ciro, cantando:

Vou-me embora pra Pasárgada

Lá sou amigo do rei

Lá tenho a mulher que eu quero

Na cama que escolherei

Vou-me embora pra Pasárgada

(1977, p. 222).

A isso respondem, por exemplo, os caboverdeanos Osvaldo Alcântara e Ovídio Martins, ecoando, respectivamente,

Saudade fina de Pasárgada ...

Em Pasárgada eu saberia
onde é que Deus tinha depositado
o meu destino ...

(In ANDRADE, 1975, p. 32).

Pedirei

Suplicarei

Chorarei

Não vou para Pasárgada

(Idem, p. 48).

Como símbolo reconvertido africanamente, Pasárgada reaparece – ainda Osvaldo Alcântara, pseudônimo de Baltasar Lopes da Silva – “na hora em que tudo morre”. É uma espécie de “canto de esperança” utópico no sentido trabalhado por Viriato da Cruz em seu poema, daí a recusa de Ovídio Martins, em “Antievasão”. É uma forma também de encontrar outros modelos estético-ideológicos fora do eixo da Europa, descolonizando-se, assim, os até então vigentes. Retraça-se o mapa simbólico das identidades, criando-se, no dizer de Anthony Smith, “uma mitologia e um simbolismo coerentes” com “uma comunidade de história e de cultura” (1997, p.

61). Pasárgada, no jogo simbólico, se ajusta a tal anseio e, em consequência, ganha força e lugar, apresentando-se como um novo paradigma e/ou outra possibilidade de “identificação psíquica”, usando expressão de Homi Bhabha, mesmo que seja pela negação, como faz Ovídio Martins. Há, dessa feita, uma tentativa de romper a teia de “silêncio mítico” que, ainda segundo o mesmo Bhabha (1998, p. 177), fizera-se poderoso nas narrativas do império. Surge um compartilhamento histórico distinto do que a própria colonização estabelecera, no sentido trabalhado, já agora por Edward Said (1995). Outros temas e outros ritmos tomam acento nas dobras dos textos, trazendo ecos de outras cidades, de outros tempos, de outras regiões, de outros sons:

Manuel Bandeira: Café com pão

Café com pão

Café com pão

Virge Maria que foi isto maquinista

Agora sim

Café com pão

Agora sim

Voa, fumaça

Corre, cerca

Ai seu foguista

Bota fogo

Na fornalha

Que eu preciso

Muita força

Muita força

Muita força

(1977, p. 236).

Agostinho Neto: Um comboio
subindo de difícil vale africano
chia que chia
lento e carregado

Grita e grita
quem esforçou não perdeu
mas ainda não ganhou.

(1979, p. 48).

Francisco José Tenreiro: Banana-pão!

Banana-pão não dá sombra
e sim pão.

Banana-pão não dá preguiça
e sim pão!

[...]

Banana-pão

Banana-pão!

(1982, p. 137).

O novo *ritmo*, que mostra estarem os sujeitos líricos “farto(s) do lirismo comedido/Do lirismo bem comportado...” e desejantes daquele que é libertação, ainda Bandeira, faz-se *dissoluto* e traz de volta uma espécie de nova sintaxe versificatória que busca os ritmos da origem ancestral africana, antes deixados de lado pela pressão estética colonizatória. Diz em “Um poema diferente” Onésimo da Silveira (Cabo Verde):

O povo das Ilhas quer um poema diferente
para o povo das Ilhas:
Um poema com seiva nascendo no coração da ORIGEM.
Um poema com batuque e tchabetá e badias de Santa Catarina
Um poema com saracoteio d’ancas e gargalhadas de marfim!

(1975, P. 56)

O som e o ritmo novos – igualmente espalhados, no espaço da afro-latinidade, pelos *Motivos de son* e *Sóngoro cosongo* de Nicolás Guillén, respectivamente 1930 e 1931 – vão difundir novos acordes poéticos que interferem ruidosamente no até então comportado e hegemônico cânone ocidental, em sua versão portuguesa:

Manuel Bandeira: Os aguapés dos aguaçais
Nos igapós dos Japurás
Bolem, bolem, bolem.
Chama o saci: – si si si si !

–Ui ui ui ui ui ! uiva a iara

Nos aguaçais dos igapós

Dos Japurás e dos Purus

(1977, p. 196).

Nicolás Guillén: Sóngoro, cosongo

songo be;

sóngoro, cosongo

de mamey;

songoro, la negra

baila bien;

sóngoro de uno

sóngoro de tré

(1976, p. 42).

José Craveirinha: Eu !

Só tambor rebentando o silêncio amargo da

[Mafalala

Só tambor velho de sangrar no batuque do meu povo

Só tambor perdido na escuridão da noite perdida.

[...]

Só tambor ecoando como a canção da força e da

[vida

só tambor noite e dia
dia e noite só tambor
até à consumação da grande festa do batuque!

(1977, p. 181-2)

Para além desse ritmo novo, também o novo papel dos sujeitos históricos parece irmanar os poetas nesse espaço de latinidade consentida. Talvez a doçura de Bandeira caminhe inversa à dureza de Guillén, voz insubordinada, repito, a reencenar a morte do povo pelas mãos ásperas dos soldados, diferentemente daquela outra morte cantada por Bandeira, por exemplo em “Consoada”. Talvez mesmo por isso seja a voz do cubano aquela que o leitor ouve, ao abrir a antologia de 1953, organizada por Mário e Tenreiro. O seu orgulho de ser negro, a sua ânsia de compartilhamento, as suas mãos a produzirem letras, ao invés de empunharem armas, abrem alas para as vozes africanas que se lhe sucederão, depois de seu “Son número 6”:

Yoruba soy, lloro en yoruba

lucumí.

Como soy un yoruba de Cuba,

quiero que hasta Cuba suba mi llanto yoruba;

que suba el alegre llanto yoruba

que sale de mi.

Yoruba soy

cantando voy

llorando estoy

y cuando no soy yoruba,
soy congo, mandinga, carabalí.
Atiendan, amigos, mi son, que empieza así.

(1982, p. 55)

E ouvindo o som e atendendo ao apelo por ele disseminado, comparecem, em *Poesia negra*, como se numa roda ancestral se reunissem, as vozes/cantos de Alda do Espírito Santo (São Tomé), com suas negritas a baterem “com a roupa na pedra”, “Lá no Água Grande”; Agostinho Neto (Angola), cuja “Inspiração” é buscada nos “quissange, marimba e viola”, levando-o a querer “criar com os olhos secos”; António Jacinto (também Angola) a apresentar a dura realidade do “monangamba”, cujo “suor do [...] rosto [...] rega as plantações” do café “Negro da cor do contratado!”; Francisco José Tenreiro (São Tomé), “De coração em África com o grito da seiva bruta dos poemas de Guillén”; Noémia de Sousa (Moçambique), a apresentar o “magaíça”, que um dia volta à terra “embrulhado em ridículo”. Ela também pede: “Deixa passar o meu povo” e, por fim, Viriato da Cruz, com a sua “Mamã negra”, voz poética, que se fará referência para o imaginário africano.

Todos os poemas trazem soterrados o orgulho; a nova forma de o sujeito histórico-cultural e poético estar na linguagem; a consciência de ser negro; os jogos da subalternidade gerados pela dominação; os silenciamentos históricos e a força do lugar da margem, pensada como lugar vazio pelo ocidente branco-europeu, mas sempre em África um lugar pleno de outras e surpreendentes significações. Unindo todos esses pontos, a necessidade de disseminar um canto novo, arauto de uma nova humanidade. Tudo se dá como se fosse um rito de iniciação que liga os filhos da África aos da América, enlaçando-os em um mesmo espaço simbólico marcado por um som que deixa

ouvir, como lembra Guillén, “negros y blancos, todo mezclado”. Sabem os novos sujeitos que então tomam seu lugar no grande palco da história, pelas artimanhas da letra, “que el son de todos no va a parar.”

Esse lugar transversalizadamente híbrido, que o novo sujeito histórico-social atravessa, como ser migrante que é – Edouard Glissant e Cornejo Polar – cria uma espécie de espelho no qual, na bela assertiva do mesmo Cornejo Polar, “ao olhar-nos podemos descobrir – com sobressalto e prazer – que nosso rosto e nossa identidade são também, e ao mesmo tempo, a identidade e o rosto do outro” (2000, p. 84).

Justifica-se, por tal via, por que se dá a invasão dos lugares, os entrecruzamentos, as derivas, a certeza do precário e da brevidade descontínua, mas nem assim a disforia ou a morte da esperança. Viriato da Cruz, dando os primeiros passos naquilo que seria uma longa cadeia poética, parece não ter dúvidas sobre o sentido da travessia, do mesmo modo que Ruy Duarte, ao mostrar a necessidade de que se possa bem dimensionar a força do “encontro da memória com a matriz, a conjunção não entre o corpo e as formas, a paisagem, mas entre as margens, magras, de uma paragem breve” (1988, p. 10). Só a consciência dessa precariedade, dessa transversalidade, por parte dos novos sujeitos históricos africanos, pôde reforçar, nesse jogo de espelhos entrecruzados, que o sonho maior de Guillén de que “el son de todos no va a parar” ainda permanece com toda a sua força e pujança.

Obs: Versão definitiva do texto *África, América e Brasil: a reconversão literária de mitos*. Rio de Janeiro: Academia da Latinidade/Editora Universitária Cândido Mendes, 2001.

Referências Bibliográficas

- ABDALA JR, Benjamin. Agostinho Neto e a poética subjacente ao Caderno “Poesia negra de expressão portuguesa”. In *A voz igual: ensaios sobre Agostinho Neto*. Poeto: Fund. Eng. António de Almeida/Angolê, 1989, p. 11-21.
- ANDRADE, Mário de (org). *Antologia temática de poesia africana, I*. Lisboa: Sá da Costa, 1975.
- _____, Mário de e TENREIRO, Francisco (org). *Poesia negra de expressão portuguesa*. Lisboa: África, 1982 (edição organizada por Manuel Ferreira).
- APPIAH H., Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BANDEIRA, Manuel. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 1977.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- ERVEDOSA, Carlos. *Roteiro da literatura angolana*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- FERREIRA, Manuel (org). *No reino de Caliban, I: Cabo Verde e Guiné Bissau*. Lisboa: Seara Nova, 1975.
- GLISSANT, Edouard. *Introduction a une poétique du divers*. Paris. Galimard, 1996.
- HOBSBAWN, Eric J. *Nações e nacionalismos, desde 1780*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- MENSAGEM – *Boletim da Casa dos Estudantes do Império*. Lousã: ALAC, 1992.
- MOREIRAS, Alberto. *A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- NETO, Agostinho. *Sagrada esperança: poemas*. 9 ed. Lisboa: Sá da Costa, 1979.
- POLAR, Antonio Cornejo. *O condor voa: literatura e cultura latino-americanas*. Org. Mario J. Valdés. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*.

São Paulo: Cortez, 1994.

SILVA, Maximiliano de Carvalho e (org). *Homenagem a Manuel Bandeira – 1986-1988*.

Niterói/Rio de Janeiro: Sociedade Sousa da Silveira/Monteiro Aranha/Presença, 1989.

SMITH, Anthony D. *A identidade nacional*. Lisboa: Gradiva, 1997.

TENREIRO, Francisco José. *Coração em África*. Linda-a Velha: África, 1982.