

MÚSICA E MEMÓRIA NO TRANSE ATLÂNTICO: ARTUR ARRISCADO, AGOSTINHO DA SILVA E O MUNDO DE LÍNGUA PORTUGUESA

MUSIC AND MEMORY IN THE ATLANTIC TRANCE: ARTUR ARRISCADO, AGOSTINHO DA SILVA AND THE PORTUGUESE-SPEAKING WORLD

RESUMO: O objetivo deste artigo é discutir aspectos das relações entre música e memória no mundo de língua portuguesa, enfatizando o caso de Artur Arriscado, um migrante angolano em Portugal e no Brasil. O método utilizado para a consecução do objetivo é o estudo comparativo entre o depoimento oral de Arriscado (bem como os seus livros de ensaios e de contos) e o pensamento do português Agostinho da Silva, especialmente no que diz respeito à sensibilidade musical e à sensibilidade espiritual. Como conclusão destaca-se a relevância de se considerar uma concepção de temporalidade explícita no discurso de Arriscado, em parte conforme as categorias habitual (habituais) da ciência da História e da historiografia, em parte tangenciando o *illo tempore* dos mitos, como um elemento relevante para os estudos acerca das relações entre memória e História, oralidade e escrita.

**ISAQUE P. DE
CARVALHO NETO**

PALAVRAS-CHAVE: Memória; História; Música.

ABSTRACT: The purpose of this article is to discuss aspects of the relationship between music and memory in the Portuguese-speaking world, emphasizing the case of Artur Arriscado, an Angolan migrant in Portugal and Brazil. The method used to achieve the objective is the comparative study between the oral testimony of Arriscado (as well as his books of essays and short stories) and the thought of the Portuguese Agostinho da Silva, especially in what it concerns musical sensitivity and spiritual sensitivity. As a conclusion, the importance of considering an explicit conception of temporality in Arriscado's discourse is highlighted, partly according to the usual categories of the science of History and historiography, partly touching the *illo tempore* of myths, as a relevant element for the studies about the relationship between memory and history, orality and writing.

Editor-Gerente
[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

KEYWORDS: Memory; History; Music.

MÚSICA E MEMÓRIA NO TRANSE ATLÂNTICO: ARTUR ARRISCADO, AGOSTINHO DA SILVA E O MUNDO DE LÍNGUA PORTUGUESA

Isaque Pereira de Carvalho Neto¹

Introdução

O objetivo deste artigo é discutir aspectos das relações entre música e memória no mundo de língua portuguesa, tomando como tarefa fundamental pensar a presença de um remotíssimo passado na atualidade do horizonte cultural da lusofonia² e na música, um possível caminho de acessibilidade a este mesmo e ignoto pretérito, insubmisso às habituais categorias acerca do tempo e da temporalidade, como o são passado, presente, futuro, antigo e moderno. A abordagem pretendida constituirá um contributo para a crítica e as especulações referentes a uma possível ampliação das concepções de história e historiografia consideradas de um modo geral e, especificamente, quando aplicadas às realidades africanas e ao mundo de língua portuguesa. O depoimento do angolano Artur Arriscado (1944-2013)³, um veterano da Rádio Nacional de Angola, desempenhará o papel de condutor da nossa reflexão. Cumpre dizer que por “remotíssimo passado” entendemos – apesar de a forma superlativa do adjetivo “remoto” sugerir algo muito distante, embora alcançável metodicamente – um passado imensurável ou *illo tempore* dos mitos e dos dramas rituais dos povos anteriores à racionalização do pensamento e da elocução.⁴ E por “transe atlântico” tanto a travessia geográfica do oceano entre Portugal,

¹ Isaque Pereira de Carvalho Neto. Doutor em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL). jdiche71@gmail.com

² As expressões *lusofonia* e *mundo de língua portuguesa* são empregadas neste artigo não com o sentido de organização jurídico-política com fins político-diplomáticos e de cooperação entre países cuja língua oficial é o português, como no caso da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP), nem denotando qualquer idéia de identidade cultural determinada e unívoca, anulando as diversidades existentes em sua pluralidade cultural, mas evocando de modo difuso um mundo que se formou secularmente a partir das Navegações Portuguesas de Quatrocentos e Quinhentos e da conseqüente presença administrativa e cultural do reino (e mais tarde do Estado) Português na Europa, na África, na América e na Ásia. Atualmente o mundo lusofônico é composto por Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Macau, Moçambique, Portugal, São Tomé e Príncipe, Guiné Equatorial e Timor-Leste, bem como por comunidades minoritárias de língua portuguesa fixadas em países em que o português não constitui a língua oficial, como por exemplo, Goa, Damão, Diu, Andorra, Luxemburgo, França, EUA, Venezuela, Paraguai, Uruguai, África do Sul e Namíbia.

³ Artur Arriscado: depoimento [julho de 2012 – setembro de 2013]. Entrevistador: Isaque Pereira de Carvalho Neto. Brasília: suporte digital HD, 2012-2013. Entrevista concedida ao Projeto de docudrama “Seke Seke”, que até o presente tem todo o seu acervo sob minha guarda.

⁴ O sentido de “anterior” como aqui é utilizado, associado à racionalização do pensamento e da elocução, não denota qualquer valoração pejorativa. Remete a uma realidade não subsumível à noção de “pré”, com o vulgar sentido do que veio antes daquilo que se estabeleceu temporal e conscientemente (no sentido de pré-racional, como também pré-consciente e pré-histórico), deixando de ser aquilo que é com o advento deste mesmo temporal-consciente (o racional, o consciente e o histórico), mas que se dá a ver, ou antes, a pressentir, como uma presença subjacente, a despeito de sua ocultação naquilo que é racional, temporal e consciente, e por isto uma desconcertante presença sobre a qual a capacidade lógico-discursiva se converte em incapacidade de representar e significar. Trata-se de um

África e Brasil, como uma súbita transcendência da perspectiva espaço-temporal experimentada na música ritual dos povos implicados nesta travessia, como se verá em seguida. Para nos aproximarmos do tema deste artigo e atentos à circunscrição própria deste periódico, em torno de memória e oralidade africanas, convém-nos iniciar o estudo com o depoimento de um encontro.

Em julho de 2012, fomos recebidos em Brasília por Artur Arriscado, personagem central desta reflexão, com estas palavras: “*gostava de ter conhecido aquele pensador português, pá... aquele que tu estudaste em Lisboa*”. Na ocasião, Arriscado acabava de regressar a casa e à vida após semanas internado na UTI do Hospital Santa Luzia, como se tornava mais frequente nos últimos anos de sua existência. Sabia próximo o seu ausentar-se da vida e desejava oferecer, à maneira de um *Sakalumbu* (ARRISCADO, 2002)⁵, o seu depoimento oral acerca das memórias da sua experiência de vida transcorrida durante quase sete décadas entre Angola, Portugal e Brasil, sempre tendo como fulcro a música, tarefa para a qual nos solicitou auxílio e que desempenhamos juntos ao longo de pouco mais de um ano de entrevistas, com captação audiovisual, até às vésperas de seu falecimento.⁶ O pensador português evocado por Arriscado, na ocasião do nosso encontro, era Agostinho da Silva⁷, detalhe que poderia parecer algo de somenos, não fosse chave imprescindível para o que pretendemos abordar neste artigo. Apresentemos de início estes dois personagens do mundo lusófono, Artur Arriscado e Agostinho da Silva, para em seguida levantar o problema que aqui interessa, bem como pensar caminhos de uma fecunda especulação por ele incitada.

A começar por Artur Arriscado. Filho de pai emigrado do Minho, Portugal, nos anos 1930, e de mãe angolana de etnia *ovimbundo*, Artur Arriscado foi um radialista angolano cuja biografia constitui um extraordinário caso de vida *em transe*, seja num sentido propriamente geográfico, seja como um especial deslocamento transfronteiriço de realidades, característico da experiência musical e não menos da experiência mística, seja ainda do ponto de vista da transfiguração de sua representação autobiográfica ao longo dos seus textos literários

fundo necessário e permanente em sua nudez seminal, que trespassa habitualmente insuspeito, mas inextinguível, tudo o que é fático, objetivável e circunstancial.

⁵ Conforme Artur Arriscado afirmou em entrevista, *Sakalumbu* é o nome atribuído ao contador de histórias orais de uma Angola pretérita, cuja mais arcaica origem remonta, ainda segundo o seu depoimento, às grandes migrações africanas dos Bantos, sendo por isso também considerado a ancestralidade anônima, impessoal e intemporal destes povos de África. *Sakalumbu* também é o título de um livro de contos de Arriscado, no qual o autor sugere que a sua escrita constitua a transposição da oralidade ancestral de África à escrita e que, neste sentido, o narrador dos contos se transforme, ele próprio, num *Sakalumbu*.

⁶ Artur Arriscado faleceu no dia 13 de setembro de 2013.

⁷ Na altura do nosso primeiro contato com Arriscado, em setembro de 2001, em Lisboa, preparávamos uma dissertação de mestrado em Filosofia sobre o pensamento de Agostinho da Silva. Embora português de nascimento e convicção, Agostinho da Silva adquiriu a nacionalidade brasileira em 1959, tendo vivido no Brasil de 1947 a 1969, regressando em seguida a Portugal, onde veio a falecer em 1994.

(CARVALHO, 2013). Uma vida expressa em língua portuguesa, embora com uma profusão de expressões regionais e étnicas angolanas⁸, que experimentou viagens por países de quatro continentes, revoluções pelos confins de África, a Guerra de Independência em Angola (1961-1974), bem como décadas de guerra civil em seu país natal (1975-2002), tendo atravessado uma penosa, dramática e constrangedora vida a céu aberto e sem quaisquer recursos em Lisboa, onde vagou pelas ruas e praças públicas como *homeless*, faminto, anônimo e à deriva.

Arriscado saiu de sua cidade natal (Luau) e iniciou uma carreira de radialista, ainda muito jovem, em 1963, na Rádio Clube do Moxico, situada na cidade do Luena, capital da sua Província de nascimento, o Moxico. Não demorou a tornar-se Diretor Técnico da Rádio A Voz de Angola, em Luanda, cargo que exerceu de 1968 a 1974, portanto, ainda na época colonial, mas já deflagrados os movimentos armados de Independência. Neste período viajou por todo o território de Angola, sobretudo os interiores, registrando com uma Nagra III⁹ o que ele chamou em depoimento oral de “*música étnica*”¹⁰ e que lhe serviu para alimentar a sua programação radiofônica transmitida em nove dialetos locais, além do português.¹¹ Nestas incursões pelos sertões de Angola, Arriscado privou com *Sobas*¹², visitou *sanjalas*¹³ de feição vária, observou *mukixes*¹⁴ em bailado de conexão com mundos diversos, foi recebido pela Rainha *Nhakatolo*¹⁵ e presenciou celebrações de dramas rituais, manifestações espirituais de diversas etnias angolanas, além de seus hábitos cotidianos.

Além desta importante recolha de “*música étnica*”, Arriscado acompanhou todo o processo de escolha do Hino Nacional da República de Angola na altura da Independência, a 11 de novembro de 1975, registrando-o de modo inédito em fita magnética para a doravante Rádio Nacional de Angola (RNA). Esta atuação também se afigura notável em seu percurso biográfico-musical. Esteve com o poeta e primeiro Presidente da República de Angola, Agostinho Neto, em viagens por países do antigo bloco de economia planificada, fazendo também, (sugiro excluir esta vírgula após “também”) parte da comitiva que acompanhou, alguma vez e sempre como técnico da RNA, o Presidente a Moscou. Arriscado confraternizou com Fidel Castro em Cuba,

⁸ Predominantemente *kimbundo* e *tchokwé*.

⁹ Equipamento de captação de som utilizado por Artur Arriscado nos sertões de Angola.

¹⁰ Cf. nota 2.

¹¹ A captação da música das várias etnias angolanas por Artur Arriscado e a sua divulgação na Rádio Nacional de Angola (RNA) cumpriram um papel relevante na tarefa de criação de uma unidade nacional no momento da formação do Estado Angolano após a Independência, apesar das tendências contrárias da Guerra Civil. Isto levou alguns dos seus contemporâneos à afirmação de que Arriscado participou efetivamente da Revolução não com um fuzil, mas com uma Nagra III, isto é, não com tiros, ameaças e outros modos de violência, senão com música.

¹² Autoridades autóctones.

¹³ Povoação tradicional dos interiores de Angola, composta de cubatas.

¹⁴ Entidades dançarinas.

¹⁵ Antigo título real de nobreza dado à soberana dos povos luales-luenas, cujas origens remontam a um período muito anterior à presença de Diogo Cão às margens do curso inferior do rio Zaire ou Congo.

em situação descontraída de cantoria, e foi amigo de copos da *Diva de Pés Descalços*, a grande cantora de morna cabo-verdiana Cesária Évora, além de ter conhecido pessoalmente outros músicos, compositores, intérpretes e poetas angolanos, brasileiros e portugueses, como Elias Dia Kimuezo, Ruy Mingas, Carlos Burity, Carlos Lamartine, Lourdes Van Dunen, Alcione, Beth Carvalho, Elba Ramalho, Clara Nunes, João Nogueira, João do Vale, Chico Buarque de Holanda, Gilberto Gil, Caetano Veloso, Martinho da Vila, Amália Rodrigues, entre outros.

Em meados da primeira década do atual século, Arriscado deixou Portugal após ali ter vivido durante 15 anos (1989-2004), e cruzou o Atlântico para se casar com a brasileira Ana de Oliveira Arriscado (filha de Patos de Minas, cidade dos interiores do estado de Minas Gerais) no Terreiro de Candomblé de Sobradinho-DF, *Ilê Axé Dewi*, e fixar residência no Planalto Central do Brasil. Admirado com as “*semelhanças*” entre a música executada no Candomblé e aquela por si ouvida e registrada nos interiores de Angola, bem como (assim dizia Arriscado) “*transportado*” pelos rituais no Terreiro do Babalorixá Lilico D’Oxum, Arriscado começou a idealizar um trabalho de investigação cujo cerne seria, caso a enfermidade e o óbito não lhe tivessem obstado, a relação por ele intuída entre a *sensibilidade musical* e a *sensibilidade espiritual* em torno daquilo que porventura se poderia designar por *memórias ancestrais* a vincular Angola e Brasil através de Portugal marítimo (ARRISCADO, 2010, p. 80, 81)¹⁶, o que guarda relações de proximidade com o filme de Renato Barbieri (com pesquisa e

¹⁶ “Neste momento a residir no Brasil, na bela cidade capital de Brasília, e já a dar os meus primeiros passos para conhecer este país continental, vamos ver como aqui em Brasília, aonde frequento um Terreiro, o Terreiro do Pai de Santo Lilico de Oxum, se encontram algumas semelhanças.

Para quem não sabe o que é um Terreiro, dentro do que já vi e entendi, vou explicar:

Um terreiro é um local onde se praticam cultos religiosos, aonde vive muita gente e é normal preservar-se florestas nativas.

É nos Terreiros que se praticam as religiões – a Umbanda e o Candomblé, como já disse, uma mistura de religiões vindas de África (Candomblé) e misturadas com a dos índios brasileiros (Umbanda).

Essas religiões continuam a ser preservadas, com bastante vida e, onde se detêm depois de muitos séculos passados, algumas línguas faladas em África, culturas muitas delas esquecidas pelas pressões exercidas pelos governos e igrejas coloniais, como aqui neste livro já foi dito. Independente de todas as proibições no passado, essas religiões estão aí para durar eternamente.

Basicamente, nos Terreiros de Candomblé, para além das práticas religiosas, os Pais ou Mãe de Santo prestam um serviço às comunidades que frequentam vivendo dentro dos Terreiros. Digno de se ver: quem tem fome come, quem não tem onde dormir dorme, quem está doente é encaminhado para os Hospitais.

A figura do Caboclo é um apêndice em algumas casas de Candomblé, como acontece na casa do Babalorixá Lilico D’Oxum. Se a doença for do fórum espiritual é tratado com os dizeres do Pai de Santo e, em algumas casas, por alguma Entidade indígena que incorporou um seu antepassado. O Caboclo tem os poderes para tratar os necessitados que o procurem, dialogando, ou, por intermédio de plantas medicinais.

Esta religião ao contrário de outras, entendam que não quero dizer que esta ou aquela é melhor, simplesmente pretendo dizer que a religião Candomblé é uma religião onde as pessoas que a frequentam, também se divertem dançando, comendo, cantando, consoante a festa dos seus Orixás, Deuses. As vozes festivas, com o mote dado pelo Pai de Santo, para além das respostas, em forma de coral, são sempre acompanhadas ao som dos n’gomas e de uma sineta que serve de marcação. Os vários instrumentistas de batuques, os Ogans ou Ogãs, também conhecidos por Kambonos em várias partes do Brasil, são assim designados na hierarquia. Estes mestres dos tambores tiram um som idêntico ao som do ritmo Tchianda dos Tchokwés de Angola. Quando escutei pela primeira

roteiro de Victor Leonardi), *Atlântico Negro: Na Rota dos Orixás*¹⁷, e também com o documentário de Luís Buarque de Holanda, com narração e apresentação de Gilberto Gil, *Pierre Fatumbi Verger: Mensageiro entre Dois Mundos*.¹⁸ E isto é o que o vincula a Agostinho da Silva, a sua profunda experiência triangular pelo mundo de língua portuguesa¹⁹, sobretudo no que diz respeito ao binômio música-espiritualidade, como se verá em seguida.

Sobre Agostinho da Silva (1906-1994), para os propósitos desta reflexão, basta dizer que, tendo vivido em Portugal, na Espanha, no Brasil, em Moçambique e no Extremo Oriente (Japão), desenvolveu uma singular interpretação da história e da cultura portuguesas, entendendo por isso todo o mundo de língua portuguesa, em que este mesmo mundo lusófono estaria vocacionado a pôr em marcha uma metamorfose espiritual e civilizacional caracterizada pela fusão dos opostos/complementares (divino e humano, eternidade e tempo, sagrado e profano, princípio e manifestação, unidade originária e fragmentação originada). Isto porque, conforme Agostinho da Silva, o mundo de língua portuguesa constituía o mundo periférico àquele outro mundo já há algum tempo em estado de bancarrota, marcado pelo *prever para poder* (SILVA, 2002, p. [pp.?] 306, 307). Isto é, consistia na alteridade do mundo da razão ordenadora e do lucro como orientação fundamental, antípoda, portanto, da civilização tecnocrática, instrumental, dessacralizada e dessacralizadora da vida. Por conseguinte, representava a espontaneidade e a pluralidade vitais olvidadas no chamado Ocidente moderno, pelo fato de no mundo de língua portuguesa se encontrar reunida de modo criativo a diversidade dos povos de todo o mundo, diversidade que de algum modo ainda não estava absolutamente reduzida à lógica do produzir-consumir e, mais importante, ainda mantinha-se sensível ao apelo do sagrado, o que em Agostinho da Silva é entendido como a própria divindade, o Nada que é Tudo, Origem não originada, ou ainda, liberdade absoluta.²⁰

vez esse som, fiquei admirado, e, como é lógico, perguntei onde o tinham aprendido a tocar. A resposta foi que lhes fora ensinado pelos mais velhos, através da Oralidade.

A preservação dos valores, uma arma astuciosa, é característica dos povos oprimidos, sendo passados e ensinados de geração em geração como garante das suas identidades.

Também quero dizer que o ritmo que escutei pode não ser o mesmo, mas, que tem semelhanças com o ritmo Tchianda dos Tchokwés de Angola, isso tem. Afinal de contas, o tempo sempre se encarrega de apagar algumas arestas”.

¹⁷ *Atlântico Negro: Na Rota dos Orixás*. Direção: Renato Barbieri. Brasil. Distribuidora: Gaya Filmes. 1998. Duração: 54 min.

¹⁸ *Pierre Fatumbi Verger: Mensageiro Entre Dois Mundos*. Direção: Luís Buarque de Holanda. Brasil. Distribuidora: Grupo Estação. 1999. Duração: 82 min.

¹⁹ África, Brasil e Portugal.

²⁰ Pensador da história e da cultura portuguesas, Agostinho da Silva não foi insensível às turbulências geradas e experimentadas pelo colonialismo português (escravidão de africanos, genocídio ameríndio, intolerância religiosa etc.). Todavia, focado em sua idéia de Ecúmena, concebida como o mundo futuro de plenificação da liberdade, em cuja realização o mundo de língua portuguesa teria um relevante papel a desempenhar, Agostinho da Silva pensa mais a diáspora de portugueses descontentes com o que a monarquia portuguesa se tornara, com o materialismo sufocando o ímpeto espiritualista, do que propriamente a presença administrativa portuguesa para além da Península

É neste sentido que Agostinho da Silva considera a *Ecúmena* (SILVA, 1999), entendendo por isto um mundo futuro caracterizado, conforme o filósofo português Paulo Borges, pelo:

(...) impulso religioso para regressar à original inocência paradisíaca, ao sentimento da sacralidade do todo e à paz da indistinção entre “eu” e “outro”, sujeito e objecto, o que Agostinho considera possível por um aprofundamento da experiência imanente do divino, culminando nessa “experiência mística” que, universal e trans-religiosamente, considera mostrar “que o auge do sentimento religioso consiste numa fusão entre objecto do culto e sujeito do culto, num transformar-se o amador na coisa amada, num aparecimento da unidade perfeita onde a dualidade existia” (BORGES, 2010, p. 171, 172).

Neste vislumbre místico-poético de Agostinho da Silva, o Brasil ocupa papel central como lugar de convergência anímico-cultural dos mundos de língua portuguesa, além de ser também herdeiro de arcaicas tradições ibéricas e de outras tantas tradições culturais de diversas etnias ameríndias, de África e do Oriente próximo e extremo.²¹ Complementando os seus estudos sobre o tema da espiritualidade, da memória das origens conjugada com a memória do futuro a propósito da *saudade*, tema essencial na cultura portuguesa e expresso nas tópicas da Ilha dos Amores de Luís de Camões, no culto popular do Espírito Santo (em Portugal, nas ilhas atlânticas e no Brasil) e no Quinto Império de Antônio Vieira e Fernando Pessoa, Agostinho da Silva também voltou a sua atenção para a África.

Em meados dos anos 1950, já vivendo no Brasil²² e lecionando na recém-fundada Universidade de Santa Catarina, Agostinho da Silva passou a idealizar um projeto oriundo, segundo entendia, da necessidade de o Brasil conhecer a África (a rigor, para o Brasil conhecer-se a si próprio demandando memórias ancestrais), ou seja, um projeto pelo qual julgava ser possível, através do Brasil depositário do humanismo português da época das Navegações, pensar e viver a África de um modo mais autêntico. Foi com o reitor da Universidade da Bahia,

Ibérica. Além de ter publicado diversos textos em que torna patente esta abordagem, Agostinho da Silva também participou do programa *Conversas Vadias*, da RTP, por 13 episódios, onde foi registrado o seu depoimento oral sobre os mais diversos temas associados à sua compreensão do que seria o mundo de língua portuguesa. Cf. *CONVERSAS Vadias*. António Marques Pinto / Manuel Pires. Lisboa: RTP, 1990.

²¹ Para Agostinho da Silva, por ter preservado longe da degenerescência o que de melhor Portugal trouxe ao lume do mundo, o culto da espontaneidade, da simplicidade, do louvor ao mistério e do Espírito, além de conjugar povos de todos os quadrantes sob o verbo da língua portuguesa, o Brasil estaria vocacionado a, num futuro que não tardaria, fazer esplender o que outrora se manifestou no Portugal de *Os Lusíadas* (Luís de Camões), do *Livro Antepimeiro da História do Futuro* e da *Clavis Prophetarum* (ambos de Antônio Vieira), embora transfigurado por virtude de liberdade criativa.

²² Agostinho da Silva instalou-se no Brasil em 1947, após ter sido demitido da função de professor secundário da escola pública de Aveiro, em Portugal, por se ter recusado a assinar a Lei Cabral, lei que obrigava todos os funcionários públicos a declarar por escrito que não participavam em organizações secretas. Em 1943 foi preso pela polícia política do Estado Novo (PIDE), deixando o país no ano seguinte. Antes de se fixar no Brasil, país onde viveu até 1969, desenvolvendo intensa atividade intelectual e participando da fundação de algumas universidades e centros de pesquisa, também esteve no Uruguai e na Argentina. Em 1961 tornou-se assessor para a política externa do governo Jânio Quadros.

Edgar Santos, que Agostinho da Silva concretizou o seu projeto na criação do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), em 1959. Como diretor do CEAO, bem como viajante inveterado de várias cidades e países ao longo da vida, Agostinho da Silva compreendeu que pensar de um modo mais autêntico a África significava saber-lhe a experiência religiosa. Nesta época Agostinho da Silva passou a frequentar os terreiros de Candomblé, com destaque para o terreiro da Yalorixá Olga de Alaketu, buscando compreender *in loco* o drama ritual e a mitologia ioruba no Brasil como modo privilegiado de se debruçar sobre os fundamentos mitológico, teológico e metafísico da religião afro-brasileira (PINHO, 2006, p. 230).²³

Assim, ao observar com atenção o diálogo extático que os *yiawós*²⁴ estabelecem com os orixás numa *unio mística* entre o homem e a natureza ou o sagrado, bem como uma teologia segundo a qual um *deus otiosus* criou o mundo, mas delegou aos orixás o cuidado do homem, Agostinho da Silva reconheceu elementos da religiosidade ioruba que lhe permitiram realizar uma aproximação desta com a religião grega por ele estudada no tempo de sua formação em Filologia Clássica, na Universidade do Porto²⁵, levando-o a crer que, do ponto de vista da unidade do Espírito (abordagem essencial de sua concepção de *Ecúmena* e do sagrado como Origem não originada), a religião dos povos ioruba no Brasil teria alguma equivalência com a religião grega, sobretudo devido à concepção e à experiência do homem como parte integrante da Natureza, tema tão caro à mundividência grega clássica e pré-clássica.

Neste passo, é interessante dar a palavra a Agostinho da Silva quando intui aproximações entre as espiritualidades grega e ioruba, embora sem as desenvolver muito. Diz-nos Agostinho da Silva a propósito do convite que recebeu para frequentar os rituais no terreiro, em Salvador, cuja direção estava sob a responsabilidade da já mencionada Yalorixá Olga de Alaketu:

Evidentemente que eu disse que sim, embora nunca tivesse entrado realmente no candomblé, que nunca me prendeu, mas entrei com muito gosto na companhia daquela gente e tive de fazer a dança ritual. Acho que já lhe falei uma vez nisso, na dança ritual com ela, em que eu tinha de dançar levando na mão a machada de dois gumes que se usava na religião de Creta, a qual tinha atravessado grande

²³ “À semelhança do que é exposto pela mitologia grega, os deuses africanos são também forças ou energias da Natureza. Embora não possam ser comparados literalmente, poder-se-ão eleger características que sintonizam os deuses da Grécia com os deuses de África. Estes, na sua maioria, possuem elementos de várias divindades gregas, e estas, por sua vez, possuem elementos de diversas divindades iorubas”. Cf. também: idem, p. 233: “No Candomblé, tal como na religião grega ou até na Idade de Ouro, os seres humanos vivem harmonicamente com a Natureza que os rodeia, não lhe travam guerra, ao invés, incluem-na na sua vida quotidiana, tão simplesmente porque estão convictos de que são, simultaneamente, bichos e deuses. Ou seja, não ignoram que a matéria e a essência que os enforma é aquela mesma que subjaz a tudo o que existe”.

²⁴ Filhos de Santo.

²⁵ Agostinho da Silva estudou Filologia Clássica na Faculdade de Letras da Universidade do Porto de 1924 a 1928, tendo concluído a licenciatura com 20 valores (qualificação máxima no sistema de ensino universitário português). Em 1929, um ano após se licenciar e aos 23 anos de idade, defendeu a sua tese de doutoramento sob o título de *O Sentido Histórico das Civilizações Clássicas*, doutorando-se com louvor.

parte do Egípto para chegar lá abaixo, a um reino quase no Sudão, influenciara os negros da costa ocidental africana e quando estes vieram para o Brasil, entre os seus instrumentos de culto, trouxeram a machadinha bipene da deusa principal de Creta (SILVA, 1998, p. 132).

Aqui assinalamos a confluência entre Agostinho da Silva e Artur Arriscado. Assim como o primeiro acusa no drama ritual do Candomblé (especialmente nos instrumentos de culto, bem como na simultaneidade de divino e humano – sagrado e profano a propósito da noção de natureza) vestígios de uma memória ancestral africana possivelmente proveniente, em parte, do mundo egípcio e da civilização egéia, remontando a uma origem oriental/asiática ainda mais arcaica, a se perder de vista, se dermos crédito aos estudos de outro filólogo/mitólogo luso-brasileiro (SOUSA, 2004, p. 24, 25), também Artur Arriscado acusa nas grandes diásporas experimentadas por angolanos (migrações arcaicas dos povos Bantos, escravidão transatlântica e deslocamentos de refugiados das guerras contemporâneas) o fluxo e o refluxo de elementos culturais, sobretudo de cultura/sensibilidade musical (ARRISCADO, 2010, p. 85), que de algum modo testemunham quer a memória de contingências históricas do trânsito de levas de africanos para a América durante mais de três séculos e também no período contemporâneo de guerra em Angola (que estamos chamando de transe atlântico), quer uma memória ancestral perdida na noite dos tempos, quando ainda o dizer que hoje chamamos história/historiografia não fazia qualquer sentido para a autocompreensão daqueles povos. E este é propriamente o *transporte* musical a que Arriscado se referia a propósito do Candomblé, o que também é abordado por Pierre Verger em seu *Notas Sobre O Culto Aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos Os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África* (VERGER, 2000).²⁶ Com efeito, este é um outro sentido do que aqui chamamos de transe atlântico. Considerar esta sutil dimensão da memória, que se presentifica sem ser evocada pela racionalidade discricionária, nos poderia conduzir, como foi dito no começo desta reflexão, a uma compreensão mais ampla de história, em geral, e em específico de história das culturas de língua portuguesa.²⁷

Todavia, a esta perspectiva que supõe uma origem antepimeira e imemorial, pretensamente manifesta ou acessível através da música ritualizada e experimentada no

²⁶ Para Pierre Verger, é através da música, dos ritmos produzidos pelos atabaques, agogôs, palmas, cantigas, além de nos movimentos rítmicos do próprio corpo (a música do corpo, passos e gestos que imitam os caracteres dos Orixás), que se precipita de súbito a transfiguração do mundo em mais-ser, configurando assim a hierofania, portanto, a sacralização da existência. Sem a música que invoca a presença sagrada dos Orixás e dos Voduns o mundo permanece desencantado, logo, apenas mundo, ou mudo, sem nada dizer de essencial. Daí que para cada divindade africana há um ou mais ritmos específicos, tendo cada um desses ritmos um nome próprio, muitas vezes onomatopéias que reproduzem e enfatizam a própria sonoridade rítmica dos instrumentos e não a sua funcionalidade ou materialidade.

²⁷ O que não desenvolveremos nesta reflexão por exigência do foco que determinamos para este artigo, mas que constitui interesse de nossas permanentes investigações.

horizonte das culturas lusófonas, pode ser contraposta outra abordagem centrada na crítica à noção de origem e sagrada excepcionalidade associada ao mundo de língua portuguesa. É o caso, por exemplo, do crítico literário italiano Roberto Vecchi, na obra *Exceção Atlântica. Pensar a Literatura da Guerra Colonial* (VECCHI, 2010), que denuncia, segundo o autor, o caráter ideológico deste tipo de interpretação (salazarismo ou lusotropicalismo). Ao discutir as tentativas de reconstrução das memórias traumatizadas pela guerra na literatura produzida durante e após a guerra colonial na África de língua portuguesa, Vecchi enfatiza a relação entre os sistemas de enunciação e as estruturas do poder, numa explícita referência quer à *Microfísica do Poder* (FOUCAULT, 2010), quer à *Arqueologia do Saber* (FOUCAULT, 1971), ambos do filósofo francês Michel Foucault, sugerindo a noção de genealogia em detrimento da ideia de origem, na configuração de uma memória, de um dizer, de um saber.

Neste sentido, a perspectiva de Vecchi é uma espécie de contra-senha ou contra-memória do vislumbre místico-mito-poético aqui assinalado em Agostinho da Silva e na tradição em que está radicada a sua utópica *Ecúmena*. Não é, portanto, nem a Ilha dos Amores de Camões, nem o Quinto Império de Vieira, Pessoa ou Agostinho da Silva, o que ocupa a atenção de Vecchi. Tampouco a virgem libertadora de Deus, na saudade omni-redentora do poeta transmontano Teixeira de Pascoaes. Mas a experiência traumática do fim do Império Português. Os seus restos. Os seus fantasmas. As ruínas da Civilização Lusíada (1415-1975). As tentativas, sem parâmetros ou categorias, de reconstituição e expressão das memórias desta tragédia. O contrário, portanto, do que vislumbrava Agostinho da Silva. Vecchi adota o ponto de vista das fagulhas doridas resultantes da guerra que selou o fim do Império e, com ele, o arruinamento dos símbolos sebásticos e quinto imperiais que caracterizaram durante séculos a auto-representação (autorrepresentação) dos *poetas lusíadas* (PASCOAES, 1987).

O próprio Artur Arriscado, não nos esqueçamos, foi um naco sacudido e fustigado por essa experiência. Neste conturbado contexto histórico do estudo de Vecchi sobre um Portugal como a “*exepção da exepção*” (VECCHI, 2010)²⁸, Arriscado e a sua família, assim como diversas outras famílias angolanas, moçambicanas, cabo-verdianas e guineenses, também foram apanhados pelo vórtice da guerra e separados em diáspora pelo mundo. Em suas memórias fragmentadas e atormentadas (embora também de saudades e de alegria, como mostra a captação audiovisual do seu longo depoimento), ora seguindo uma lógica discursiva, ora uma perspectiva

²⁸ Por esse termo Vecchi quer significar uma autorrepresentação portuguesa, marcada por uma tendência à excedência quanto a tempo e espaço comumente referidos, o que parece se expressar no recurso ao discurso mitológico dando forma aos acontecimentos históricos que levaram Portugal de uma pequena monarquia cristã no sudoeste da Península Ibérica, cuja formação se deu no contexto da guerra de reconquista aos mouros, a um Império presente na África, na América e na Ásia.

simbólica, não faltam descrições dos horrores da guerra, descrições encontradas e desencontradas, que de um ponto de vista confirmam as teses de Vecchi, quer aquela referente à impossibilidade de unidade do discurso num vale de experiências fragmentadas e traumatizadas, quer aquela sobre a relação entre discurso e poder (é preciso dizer que Arriscado era filiado ao e militante do MPLA). Mas tornemos a Agostinho da Silva e tentemos seguir para uma conclusão.

Embora Agostinho da Silva tenha chamado a atenção para a África dos terreiros de Candomblé na cidade de Salvador, afirmando a necessidade dos estudos sobre os seus fundamentos e fundamento também de sua ideia de *Ecúmena*, não consta ter detido o seu pensamento mais demoradamente sobre poetas, pensadores, sábios e santos africanos, como o fez a respeito de portugueses e brasileiros, o que provavelmente está associado à carência de publicações de e sobre África de língua portuguesa em sua época²⁹ e da própria situação de guerra colonial em África, estrangulando informações, controlando a entrada e a saída de pessoas nos países arrasados pelo flagelo da guerra, transtornando e ceifando vidas, além de na época serem quase inexistentes ou, quando os havia, insuficientes para os casos africanos os estudos sobre a oralidade, como por exemplo, a história oral. Tudo ao contrário da *Ecúmena* de um Agostinho da Silva pensador do mundo de língua portuguesa em Brasília e no mesmo conturbado início dos anos 1960, de fascismo e guerra colonial do outro lado do Atlântico (o lado oriental), e também anos de fundação da Universidade de Brasília e do Centro Brasileiro de Estudos Portugueses nesta Universidade, tendo Agostinho da Silva à frente, além de golpe de Estado no Brasil e instalação de um regime ditatorial (1964-1985).

Contudo, nem tanto ao contrário. Afinal, disto também foi e é feita por mares e continentes, povos e povos, a manifestação das diversas culturas de língua portuguesa. E as suas memórias. O Candomblé florescido no Brasil, que despertou o interesse de Agostinho da Silva e não menos o de Arriscado, além de ter sido amplamente estudado por Pierre Verger, assim parece comprovar. É insofismável que a ele esteja essencialmente associado à tragédia do tráfico negreiro e da escravidão no Brasil, esta memória dorida e fragmentada na formação da cultura brasileira e das culturas de língua portuguesa. Mas também é igualmente irrefutável que em seu drama ritual, essencialmente musical (música-transporte), o tema da experiência *numinosa* e a sua relação com a percepção excedente de temporalidade e historicidade (memória e ancestralidade) irrompe com força de evidência. De modo que aí tanto nos deparamos com uma memória fragmentada de um processo histórico três vezes secular e que ainda hoje manifesta as suas nefastas consequências, (o que enfatiza a perspectiva de Vecchi), quanto nos vem ao

²⁹ Imagine-se o impacto da literatura pós-colonial africana de língua portuguesa no vislumbre de Agostinho da Silva, como por exemplo, Pepetela, Mia Couto, Paulina Chiziane, Filinto de Barros, etc.

encontro memórias que, por virtude de música e ritual, nos sensibiliza para o que chamamos recente e paradoxalmente num congresso na Covilhã, em Portugal, de “*memórias imemoriais*” (FONSECA; CARVALHO, 2015, p. 175-187), isto é, memórias que ultrapassam quer subjetividades “reais” e/ou “fictícias”, quer supostas objetividades oficiais ou extra-oficiais, como costumam se apresentar as historiografias.

Por fim, do excursão que até aqui realizamos pelo horizonte das culturas de língua portuguesa a propósito da música e da experiência espiritual a ela associada, se nos antepõe algumas considerações à maneira de conclusão, sempre provisória, é escusado dizer. Assim como no caso do Candomblé assinalamos o apelo a estas duas dimensões da memória (histórica e “mais-que-histórica” ou temporal e transtemporal), também o caso de Artur Arriscado, ao narrar as suas memórias, sobretudo aquelas associadas à recolha de música étnica nos interiores das diversas províncias de Angola, num trágico contexto de guerra, se nos apresenta com aspecto bifronte. Elas tanto nos remetem à perspectiva traumática da experiência subjetiva e coletiva dos horrores da guerra, ponto de vista adotado por Vecchi em contraste com a autorrepresentação portuguesa patente em poetas como Camões, Vieira e Pessoa (e também em Agostinho da Silva), como nos põe em sintonia com uma realidade que transcende a dimensão das memórias apenas conjunturais de uma época histórica bem definida, apontando para outra “qualidade” de memória, que talvez pudéssemos chamar de memória transtemporal ou originária (e por isto misteriosa e sagrada), própria da dimensão mítica, mas que se manifesta no presente transfigurado por força de música ritualizada, como Arriscado assinala em seu *Semelhanças Nos Nossos Miassos* (ARRISCADO, 2010, p. 80, 81, 85). Ainda que distinta da concepção de Agostinho da Silva, quando este trata da transposição material e espaço-temporal da espiritualidade no sentido Oriente-Occidente, como vimos a propósito dos instrumentos rituais do Candomblé, esta memória anterior ao pensamento racionalmente sistematizado e transtemporal, mais em sintonia com uma concepção de natureza em nada equivalente ao pensamento expresso na física moderna, constitui propriamente o cerne do vislumbre místico da *Ecúmena* do pensador luso-brasileiro, o fundamento do seu entendimento acerca do mundo de língua portuguesa.

Com efeito, nas andanças “*transangolanas*” com uma Nagra III, Arriscado captou e recolheu um inestimável acervo musical³⁰ que, além de nos dar notícias de um momento histórico conturbado em sua Angola, parece fazer emergir significativos elementos da noite do desconhecido, do inominado, do mistério, de uma memória ancestral e não propriamente

³⁰ Os originais do referido acervo estão, supostamente, nos arquivos da Rádio Nacional de Angola (RNA), embora a ele não nos foi facultado o acesso quando lá estivemos em março de 2013. Arriscado nos forneceu cópias em CD de algumas das gravações de música étnica que realizou em diversas províncias de Angola.

histórica, relativizando a assertiva pela qual seria impossível alcançar este mesmo ignoto através de procedimentos técnico-rationais, como o são as habituais metodologias da ciência da história. Com a referida captação musical, semelhante ao que realizou Mário de Andrade no Brasil e Michel Giacometti em Portugal, Arriscado oferece uma sutil documentação sonora aos investigadores da diversidade/unidade da cultura de língua portuguesa, ávidos por uma compreensão mais fulgurante, seja dos diversos sentidos de cultura e de história (e também de memória), seja da cultura angolana, seja ainda da cultura brasileira, intimamente vinculada àqueles interiores africanos, tanto quanto com a travessia atlântica compulsória a partir do litoral, e, portanto, do longo processo que vinculou e tem vinculado secularmente o mundo de língua portuguesa. E neste sentido, ganha luzes ou reveste-se com o caráter de significativo apelo o comentário de Arriscado sobre Agostinho da Silva, na altura do convite que nos fez para auxiliá-lo a registrar as suas memórias e com o qual iniciamos esta reflexão, a lembrar: *“Gostava de ter conhecido aquele pensador português, pá... aquele que tu estudaste em Lisboa”*.

Na evocação, quer-nos parecer que Arriscado, angolano que experimentou África, Europa e América de língua portuguesa, bem como as suas diversidades intrínsecas e inter-relacionadas, convoca-nos à consideração imprescindível de um remotíssimo passado manifesto no presente da experiência musical (música étnica das diversas províncias angolanas e música ritual do Candomblé) quando a tarefa a ser cumprida é pensar a temporalidade, a memória e a história do mundo de língua portuguesa. Se é verdade que o caso específico de Arriscado e de sua contemporânea Angola não pode ser generalizado para o âmbito mais vasto do que aqui temos chamado de mundo de língua portuguesa, não se pode deixar de considerá-lo como um elemento relevante para os estudos acerca das relações entre memória e história, oralidade e escrita, sensibilidade musical e sensibilidade espiritual. E a música como fator de acessibilidade ao ignoto e intemporal. Neste sentido, estamos convencidos de que a compreensão do mundo de língua portuguesa, especialmente em suas dimensões mais sutis, geralmente consideradas carentes de fontes documentais, encontra na experiência de vida de Arriscado em torno da música (as suas memórias, os seus anseios, os seus temores, as suas perplexidades), sobretudo disponibilizada pela oralidade do seu depoimento, mas igualmente por seus textos publicados, uma chave de inestimável valor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRISCADO, Artur. **Sakalumbu**. s/l, Edição do autor, 2002.

ARRISCADO, Artur. **Semelhanças Nos Nossos Miassos**. s/l, Edição do autor, 2010.

BORGES, Paulo. **Uma Visão Armilar do Mundo: A Vocação Universal de Portugal em Luís de Camões, Padre António Vieira, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva**. Lisboa: Babel, 2010.

CARVALHO, Erivelto. A Arte da Fuga em Artur Arriscado: Da Autobiografia Como Transfiguração, **Anais do SILEL**, Uberlândia: EDUFU, Volume 3, Número 1, p. 1-6, 2013.

FONSECA, Vera; CARVALHO, Isaque de. 2015. Tríptico a Três Vozes: Do Desvanecer, Do Irromper e Do Dizer da Memória. **Actas do IV Encontro Anual da AIM**, editado por Daniel Ribas Manuela Penafria, 175-187. Lisboa: AIM. ISBN: 978-989-98215-2-1.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber** (tradução de Luiz Felipe Baeta Neves; revisão de Lígia Vassalo). Petrópolis: Editora Vozes LTDA, 1971.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder** (organização e tradução de Roberto Machado). São Paulo: Edições Graal LTDA, 2010.

PASCOAES, Teixeira de. **Os Poetas Lusíadas** (reflexões sobre Teixeira de Pascoaes por Joaquim de Carvalho; refletidas por Mário Cesariny). Lisboa: Assírio & Alvim, 1987.

PINHO, Romana Valente. **Religião e Metafísica no Pensar de Agostinho da Silva** (prefácio de Paulo Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.

SILVA, Agostinho da Silva. **Estudos Sobre A Cultura Clássica** (introdução e organização de Paulo Borges). Lisboa: Âncora Editora, 2002.

SILVA, Agostinho da Silva. **Textos e Ensaios Filosóficos II**. Lisboa: Âncora, 1999.

SILVA, Agostinho da Silva. **Vidas Conversáveis** (organização e prefácio de Henryk Siewierski). Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.

SOUSA, Eudoro de. **Dioniso em Creta e Outros Ensaios** (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

VECCHI, Roberto. **Excepção Atlântica. Pensar A Literatura da Guerra Colonial**. Porto: Edições Afrontamento, 2010.

VERGER, Pierre. **Notas Sobre O Culto Aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos Os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África** (Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura) 2ª. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

Recebido em: 31/05/2022

Aprovado em: 17/11/2022