

***Navegando Entre Ilhas
Culturais e
Disciplinares.
Uma Epistemologia
Arquipelágica: João
Manuel Varela e a
Instabilidade Moderna***

Ana Salgueiro Rodrigues

CECC | Catholic University of
Portugal

Abstract | The work of João Manuel Varela (Cape Verde, 1937-2007), unstable and plural in its disciplinary and cultural affiliation, is constituted by literary and art criticism texts, signed both by the author himself and by three pseudo – heteronyms: João Vário, Timóteo Tio Tiofe and G. T. Didial. It also includes academic research (neurosciences and ethnomedicine), as well as collaboration in various scientific, cultural and educational projects. The cross-reading of all these *fragments* shows us a strong implication of these multiple legacies and a recurring epistemological reflection on cultural and disciplinary boundaries. Subverting the Enlightenment paradigm of strongly hierarchical segmentation of knowledge and cultures, Varela, mainly since the 1970s, developed a literary and scientific discourse which can be identified with the liquidity of late modernity described by Bauman. The Capeverdean author proposes an epistemological paradigm that can be metaphorically represented under the image of the *archipelago*. Structured on principles such as the porosity of borders, the critical autonomy and the implication between life / art / science / philosophy, this innovative paradigm (at the time) was tested in the architecture of his transgressive and tensional work. Thus, Varela challenges us to (re)look at the so-called peripheral cultural systems and to see how these cultural spaces have been implicated in the construction and questioning of modernity and its plural modernities

Key-words | João Manuel Varela; Modernity(ies); Cape Verde; archipelago-epistemology; humanistic criticism; fluidity; hybridity

‘pure disciplines. By all means, they seem to say, let us not mix up knowledge, interest, justice and power. Let us not mix up heaven and earth, the global and the local scene, the human and the nonhuman. ‘But these imbroglios do the mixing’ you’ll say, ‘they weave our world together!’ ‘Act as if they didn’t exist’, the analysts reply. They have cut the Gordian knot with a well-honed sword. The shaft is broken: on the left, they have put knowledge of things; on the right, power and human politics.

Bruno Latour, *We have never been modern*.

Por certo, o surto da grande poesia
é tão misterioso como o funcionamento dos neurónios
João Vário, *Exemplo coevo*.

Cais de Partida¹

Procurando dar resposta à polémica questão “O que significa Estudos de Cultura?”, Isabel Capelo Gil, em 2008, notava a relevância assumida por esta área transdisciplinar do conhecimento na modernidade reflexiva da transição do século XX para o século XXI. Segundo esta autora, o crescente protagonismo dos Estudos de Cultura, herdeiros “quer dos *Cultural Studies* de base anglo-saxónica, quer das *Kulturwissenschaften* de matriz hermenêutica e alemã” (Gil, 2008:137), decorre em grande medida de três fatores, hoje incontornáveis nas Academias ocidentais e ocidentalizadas. Decorre da nova geografia político-cultural determinada pela revisão dos mapas imperiais em tempos pós-coloniais, mas também motivada pelos processos de “globalização” e pela emergência da “sociedade em rede” a uma escala global, fenómenos potenciadores de “pontes e diálogos” que, apesar dos inevitáveis conflitos implicados nesses *en-contros*, convidam a um novo “olhar sobre o Outro”, à questionação da intransponibilidade das fronteiras do Eu e da Nação e à (auto)reflexão identitária (Gil, 2008: 138 e 141). Decorre também de um renovado entendimento do

¹ O atual ensaio é uma versão revista do trabalho apresentado, em 2011, no Seminário “Questões de Estudos de Cultura”, orientado por Peter Hanenberg e inscrito no plano curricular do Doutoramento em Estudos de Cultura oferecido pela Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa. Aqui retomamos e damos continuidade à comunicação apresentada em Julho de 2010, na Conferência LUPOR II, que decorreu na Universidade do Minho e cuja versão escrita se encontra publicada em Salgueiro Rodrigues, 2010b.

que é ‘cultura’, já não exclusivamente pensada enquanto *alta cultura* ou *cultura ensimesmada dos centros de poder*, mas antes entendida ora como forma(s) de “expressão de todos os atores sociais, que, através dela, expressam as temáticas que mais os movem”, ora como um “macrossistema sógnico” que é “determinante (quer) para a legibilidade do mundo”, quer para a nossa ação no mundo (Gil, 2008: 146), ora também como fenómeno(s) em permanente reformulação, por via da “interação dinâmica entre sujeitos criadores, entre o sujeito e a instância tutelar da sociedade (...), entre indivíduos e a estrutura económica” (Gil, 2008: 140). E, ainda segundo Isabel Capelo Gil, esse protagonismo do paradigma dos Estudos de Cultura decorre também da necessidade de encontrar respostas epistemológicas e metodológicas válidas para uma crescente desvalorização das Artes e das Humanidades em contexto social e académico, bem como para a crise da “ciência moderna” (Gil, 2008: 144), esta última marcada por um crónico *enquistamento* disciplinar que se tornou incompatível com a instabilidade dos valores quer da sociedade do risco, quer da modernidade pós-colonial, pós-nacional e reflexiva.

Isabel Capelo Gil toma como objeto de reflexão o sistema cultural alemão, i.e., um sistema cultural que, nos últimos séculos, assumiu uma posição central na relação político-cultural que estabeleceu com outros sistemas. No texto aqui citado, a autora advoga o paradigma dos Estudos de Cultura como o mais válido para o conhecimento da “realidade sociocultural de expressão alemã”, agora entendida como um “espaço de fronteira e diálogo”, como “um espaço geográfico, histórico e político (não) homogéneo”, e como fenómeno que potencia “um exercício não apenas de entendimento próprio, mas sobretudo de conhecimento do Outro” e da complexa relação Eu/Outro (Gil, 2008: 150-151).

O caso de estudo que aqui nos ocupará (o da obra de João Manuel Varela²) não se inscreve num sistema cultural central, como é o alemão. Inscreve-se antes, de forma problematizante, num sistema cultural dito *periférico*: o cabo-verdiano.

Contudo, pesem embora esta e outras diferenças, procuraremos demonstrar como o estudo da obra deste autor ganha (arriscaríamos dizer: exige) em construção de sentidos, quando analisada sob o paradigma transdisciplinar e intercultural dos Estudos de Cultura. Por outro lado, a análise da obra deste intelectual, iniciada ainda

² Varela nasceu na cidade do Mindelo (Ilha de São Vicente, Cabo Verde) em 1937 e veio a falecer nessa mesma cidade, em Agosto de 2007, depois de um acidentado percurso biográfico, que o levou a viver em vários países europeus (Portugal, França, Bélgica, Roménia,...) e também em Angola e Lesoto. Em trânsito físico e cultural entre esses diversos mundos – o insular, cabo-verdiano; e os continentais, europeu e africano –, Varela desenvolverá a sua obra literária e a sua carreira de investigador científico de forma complementar. Cf. *curriculum* do autor em Serrano, s.d..

na década de 1950 e ganhando maior visibilidade a partir dos anos 1970/80, coloca-nos um outro desafio: o de (re)ver os sistemas culturais ditos *periféricos*, entendendo-os não enquanto sistemas excluídos ou excluíveis da modernidade reflexiva, mas enquanto espaços culturais implicados, desde os primeiros momentos, na construção e questionação das diversas modernidades.³

Se os sistemas culturais centrais, hoje, se reconhecem como espaços de fronteira, os sistemas culturais que ao longo dos séculos XIX e XX foram ganhando autonomia e emergindo na cena política e cultural mundial, com a falência dos impérios coloniais e com os processos de globalização (Cabo Verde é um desses casos), desde muito cedo se afirmaram relativamente aos primeiros, ao assumirem o carácter intercultural e liminal como marca do seu perfil. No caso cabo-verdiano, basta evocarmos, como exemplo, aquele que foi o trabalho de afirmação identitária desenvolvido pela *geração claridosa* no segundo quartel do século XX, ao defender a necessidade de autonomização e modernização do seu sistema cultural e ao propor como *moderno cabo-verdiano*, justamente, o *fincar os pés na terra* insular e a assunção da sua identidade transgressiva crioula.⁴

Do Trânsito e da Instabilidade: Fronteiras Porosas em João Manuel Varela

Refletindo sobre o problema cultural que Charles Percy Snow, em 1959, apontava como uma “sheer loss to us all”, uma “intellectual and creative loss” (Snow, 1998: 6) – i.e., o problema da polarização e da recusa comunicativa entre disciplinas e entre a área das ciências naturais e a das artes e humanidades –, Fernando Clara toma a metáfora da ilha para referir (e contestar) o isolacionismo disciplinar e a “preocupação asséptica” que dominaram o discurso epistemológico e o conhecimento científico, desde o Iluminismo até ao século XX, no mundo sob influência ocidental (Clara, 2006: 45).

No presente trabalho, como acima referimos, tomaremos como objeto de análise a obra de João Manuel Varela, um intelectual cabo-verdiano em trânsito permanente entre as suas ilhas, a Europa e África, cuja produção literária se desdobrou em três pseudo-heterónimos, sendo aquela acompanhada por produção científica, quer nas

³ A propósito dos conceitos relacionais de periferia e centro, desenvolvemos a nossa argumentação em Salgueiro Rodrigues, 2011. A respeito da implicação dos sistemas culturais ditos periféricos na construção e questionação da(s) Modernidade(s), ver o conceito de Modernidades Periféricas proposto por Beatriz Sarlo (2003).

⁴ Entende-se por *geração claridosa* o conjunto de autores que foram responsáveis pela fundação e/ou participaram de forma ativa na revista *Claridade*, fundada no Mindelo (ilha de São Vicente), na década de 1930. Esta publicará o seu n.º 1 em Março de 1936. Acerca do projeto moderno de *Claridade* e da sua relação com as gerações culturais cabo-verdianas anteriores e posteriores, ver: Carvalho, 1986 e 1997

áreas da neurologia e dos estudos do cérebro, quer na área da etnomedicina.⁵ Para além deste perfil poliédrico, encontramos também na obra deste autor uma recorrente indagação sobre questões epistemológicas, a qual nunca surge dissociada, como veremos, de um mais complexo pensamento sobre as tensões e fronteiras, supostamente intransponíveis, que certos discursos políticos e epistemológicos traçaram entre as culturas (ditas científicas) ocidentais e as culturas (ditas tradicionais) africanas. Isto, sobretudo, com a emergência do cientismo tecnológico do século XIX, tempo que correspondeu, como lembra Isaiah Berlin, ao “momento de maior triunfo das ciências naturais” e a uma conseqüente intensificação de um preconceito negativo em relação quer às (consideradas) “sociedades primitivas e bárbaras”, quer a disciplinas e áreas que escapavam aos “métodos racionais” e a uma “linguagem” que se queria “simples, literal e precisa” (Berlin, 1992: 102-104).

Contra esses posicionamentos epistemológicos e político-culturais asséticos e muitas vezes acriticamente sectários, João Manuel Varela apresenta, desde muito cedo, uma perspectiva epistemológica humanista e crítica, que Dieter Wuttke certamente consideraria holística (Wuttke, 2002), e que nós, aqui, apelidamos de arquipelágica, retomando, à distância, a metáfora de Fernando Clara anteriormente citada.

Se a imagem da ilha (e das ilhas oceânicas, em particular, como são as de Cabo Verde) sugere ideias de isolamento monocêntrico e de fratura em relação a outros universos (– imaginário sustentado pela presença da fronteira que o mar, muitas vezes, representa)–, pelo contrário, a imagem do arquipélago, paralela à da ilha, sublinha as ideias (contrárias) da complementaridade de unidades fragmentárias que, pesem embora as suas autonomias individuais, nem por isso deixam de constituir um todo heterogéneo e policêntrico, marcado por tensões, mas também por uma necessária negociação e por frequentes trânsitos e transferências. Aliás, sob o nome de Timóteo Tio Tiofe, João Varela assumirá que a sua “leitura do mundo e de (si mesmo) (...) não é simples”, fator determinante para que a sua escrita literária (e científica, acrescentamos nós), por um lado, tivesse de se tornar “inevitavelmente complexa” e, por outro, procurasse ser o “mais global” possível, devendo este “global” ser lido como sinónimo de plural (Tiofe, 1979: 276). Trata-se, na verdade, de uma escrita que manifesta o propósito de traduzir a “tal visão” não-simplista do mundo e de tornar evidente a “complementaridade estrutural dos (...) elementos” que, em tensão e/ou em negociação, constituem o seu discurso (Tiofe, 1979: 276).

⁵ São três os pseudo-heterónimos de Varela: João Vário, Timóteo Tio Tiofe e G. T. Didial. A respeito da variação onomástica adotada por este autor cabo-verdiano e a propósito do conceito de pseudo-heteronímia ver: Salgueiro Rodrigues, 2010 e Silvestre, 2008

Apelidado por Corsino Fortes, seu companheiro de geração, como um “negro negro greco-latino” (Fortes, 2001: 18-25), na irónica acusação quer de uma suposta submissão de João Manuel Varela a uma hegemonia cultural europeia, quer de uma traição àquilo que, para Corsino Fortes, seria, nos anos quentes da construção da independência crioula, a autêntica cultura cabo-verdiana, Varela foi então considerado um intelectual excêntrico no sistema cultural cabo-verdiano.⁶ Em grande parte, a marginalidade então atribuída à sua obra ficou a dever-se, justamente, ao facto de ter recusado aceitar uma perspectiva do mundo maniqueísta e redutora e por ter desenvolvido um posicionamento intelectual que se orientou por uma contínua atitude (auto)crítica e por um sistemático processo de tradução e mediação intercultural, entre os múltiplos mundos por ele habitados: as ilhas de Cabo Verde e as suas comunidades na diáspora; África e Europa; a ciência, a literatura, a arte.⁷

Como veremos, trata-se de um pensamento complexo, relutante em aderir ora a um posicionamento monocêntrico, ora a marginalizações apriorísticas, ora ao insulamento ou fossilização epistemológicos e poéticos. Traços que terão sido condicionados pela formação científica de Varela, mas que também não terão sido alheios à sua ilheidade cabo-verdiana e a uma aguda consciência da sua identidade crioula e diaspórica.⁸

Logo em 1961, Varela é um dos coordenadores do projeto editorial *Êxodo*, em parceria com Luís Serrano e Rui Mendes e onde também colabora um outro poeta insular: Herberto Helder.⁹ Trata-se de um projeto que se apresenta como publicação orientada quer para a divulgação da “jovem poesia portuguesa”, quer para a questionação da sua “fundamentação estética” (Vário, 1961: 3). E já no texto programático de *Êxodo*, João Varela, sob a assinatura do seu pseudo-heterónimo João Vário, advogará a necessidade de uma literatura (portuguesa¹⁰) que recuse o mero “jogo

⁶ Ver, p. ex., Hamilton, 1978.

⁷ A respeito do papel de Varela enquanto crítico de arte em Cabo Verde, ver Spínola (2010), onde este autor retoma vários textos de Varela, considerando que estes foram “os únicos textos de crítica da pintura” em Cabo Verde, desde a independência (Fortes, 2010).

⁸ Sobre o conceito de *ilheidade* ver Mestersheim, 1997. A respeito da ilheidade cabo-verdiana e da identidade diaspórica que Varela atribui ao seu arquipélago, ver Salgueiro Rodrigues, 2010a.

⁹ A convivência de Varela com outros autores insulares, não exclusivamente cabo-verdianos, já se verificara anteriormente, quando, em 1959, também com o coimbrão Rui Mendes e com o açoriano Eduíno de Jesus (S. Miguel, Açores – 1928), funda o *Jornal de poesia*, na cidade dos estudantes. O primeiro número deste jornal, tendo chegado a ser impresso pela Coimbra Editora, no entanto, viria a ser apreendido pela Censura.

¹⁰ Lembremos, a este respeito, que a reflexão desenvolvida por Vário neste texto, reportando-se em particular ao sistema literário português, não se circunscreve apenas a este. A poética aí advogada para a poesia (e prosa) portuguesa(s) deve ser lida como extensível a outras literaturas, incluindo-se, aqui, também a cabo-verdiana. Note-se que estávamos em 1961 (ano

e (o) gratuito”, que rejeite a ausência de “informação cultural”, e que, por outro lado, “se aproxime das (...) modernas aquisições da estética, da linguística e de novas teorias da expressão poética”, assim como da “moderna filosofia europeia” (Vário, 1961: 3). Só por esta via intercultural e transdisciplinar, no entender de Vário/Varela, se poderia corrigir aquilo que ele entendia ser uma “restrita concepção do mundo”, dominante na literatura de língua portuguesa sua contemporânea (Vário, 1961: 3).

Este mesmo entendimento do literário, enquanto fenómeno não desvinculado do mundo (dos seus problemas humanos/sociopolíticos/epistemológicos) e enquanto espaço transgressivo de diálogo/confronto intercultural e de confluência de saberes de diversas disciplinas, acompanhará toda a obra literária de Varela, assumindo especial evidência autorreflexiva em *Exemplo coevo* (1998). Na verdade, este livro, da série *Exemplos* atribuída a João Vário, apresenta-se como um volume de poesia que “pretende meditar (ou fazer crer que medita) sobre os acontecimentos ocorridos no ano do nascimento do autor” (1937), numa conturbada época histórica ao nível mundial; um livro que, para atingir esse objetivo filosofante, “a nada no fundo renunciou, nem mesmo, paradoxalmente, a uma certa forma de **dizer mais verdadeiro**, no sentido que postulava Novalis” (Vário, 1998: 11-14; negrito do autor).¹¹

A evocação de Novalis nesta passagem não deve ser ignorada, trazendo à evidência a recusa deste autor germânico em aceitar a fratura iluminista, quer entre verdade e imaginação, quer entre, por um lado, saber filosófico e científico, e, por outro, sabedoria poética. Uma recusa epistemológica declaradamente manifesta por João Vário quando, ainda em *Exemplo coevo*, se apresenta como um autor que “pretende meditar” (i.e., filosofar), mas que também “vive, hoje, sob os latos signos da

em que tem início a Guerra do Ultramar/das Independências), Cabo Verde era ainda território colonial português e, já em 1959, como sublinhámos na nota anterior, o projeto *Jornal de poesia* tinha sido inviabilizado pela Censura.

¹¹ Note-se a estrutura também arquipelágica que Varela atribui a cada um dos conjuntos de textos que assina com os nomes dos seus três pseudo-heterónimos. Sob o título *Exemplo(s)*, a que, depois, acrescentará diferentes adjetivos, Varela publica, desde os anos 1960, a obra assinada por João Vário, que, por sua vez, será compilada num só volume, em 2000 (Vário, 2000). No caso dos textos atribuídos a T. T. Tiofe, Varela optará por uma estrutura numerada de (três) *Livros de Notcha*, dois dos quais foram também publicados (juntamente com várias epístolas igualmente numeradas) num só volume, em 2001 (Tiofe, 2001). A ficção de Didial será editada de acordo com uma lógica semelhante à adotada para Tiofe: os trinta contos (a que se junta o romance *O estado impenitente da fragilidade* – 1989) surgem numerados e organizados em dois volumes, ambos com o mesmo título (*Contos de Macaronésia* – 1992 e 1999). Não perdendo a autonomia semântica individual, cada texto particular de Vário, Tiofe e Didial, ao ser integrado em estruturas macrotextuais como as aqui descritas, convida a leituras transgressivas, que ultrapassam os limites de cada texto, colocando-os em diálogo/confronto com os restantes textos da mesma série e atribuídos à mesma assinatura pseudo-heteronímica

ciência e da poesia” (Vário, 1998: 69), sublinhando, assim, a simultânea implicação do poeta na filosofia, na ciência e na arte.¹²

Contudo, se a questionação epistemológica desenvolvida por Varela se verifica em pequenos apontamentos autorreflexivos que acompanham os textos literários dos seus pseudo-heterónimos, ela chega mesmo a assumir o estatuto de temática central em alguns dos Contos de Macaronésia de G. T. Didial, sendo também frequente nos trabalhos de carácter científico assinados pelo próprio João Manuel Varela. Neste sentido, verificamos, desde logo, o diálogo que, no âmbito da obra global deste intelectual cabo-verdiano, se estabelece entre várias disciplinas e áreas culturais. Evidente se torna também a problematização, aí registada, de uma longa tradição ocidental que podemos fazer remontar a Platão e a qual, como notou Isaiah Berlin (1999: 101), será particularmente sublinhada com o racionalismo iluminista: a relutância em aceitar a literatura e os poetas na república do conhecimento e da reflexão epistemológica.

No caso da ficção de G. T. Didial, tomemos como exemplo dois contos complementares, inclusos no segundo volume de Contos de Macaronésia, que refutam, justamente, essa herança ocidental. A perspetiva aqui defendida aproxima-se, em contrapartida (mas apenas até certo ponto), da tradição das culturas africanas de transmissão oral que, como notou A. Hampaté Bâ, desconhecendo a “mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas”, entendiam as narrativas orais como “o conhecimento total” (Bâ, 1980: 182). Reportamo-nos, aqui, a “Conto nº 4 – A narrativa contraditória” (Didial, 1999: 59-65) e a “Conto nº 5 – Os interlocutores” (Didial, 1999: 67-81).

Pondo em prática uma poética filosofante idêntica à descrita por Vário/Varela na passagem de Exemplo coevo anteriormente citada, o narrador de Didial, partindo do relato de vários episódios burlescos/grotescos (traço frequente na sua ficção), equaciona nestes dois contos a diferença entre Verdade e verosimilhança, assumindo a inviabilidade de o homem aceder à Primeira. Segundo a voz narrativa (de) Didial, nada do que possa ser afirmado (nem mesmo por Deus) assume um carácter definitivo e absoluto.¹³ Tudo é passível de ser contestado/revisto por outros ou até pelo próprio Eu,

¹² Em entrevista a Michel Laban, Varela confessará que, durante os primeiros anos do seu curso em Medicina, ponderou a hipótese de transferir a sua matrícula para o curso de Filosofia (Laban, 1992: 464). Por outro lado, em 1979, na “Primeira epístola ao meu irmão António” e, então, sob o nome de T. T. Tiofe, Varela evocará o relevo que as aulas de Filosofia, ministradas ainda no Mindelo pelo também escritor cabo-verdiano António Aurélio Gonçalves, tiveram na emergência da sua vocação filosofante e humanística (Tiofe, 1979: 274-275)

¹³ Um dos temas centrais na ficção de Didial é justamente o confronto homem/Deus. Ver, a este respeito, Salgueiro Rodrigues, 2010.

pois, não raras vezes, até este mesmo Eu se desdobra num “interlocutor diferente de si (...) representando uma transformação completa da pessoa” (Didial, 1999: 68-69; itálico do autor).

Assim, refletindo sobre a condição humana, no seguimento destas considerações epistemológicas, o narrador (de) Didial conclui decetivamente: “O espírito dos homens é impaciente, desconfiado e loquaz e corre o risco, consta, de quase permanente afogamento (...). A vida nada nos ensina praticamente sobre o destino da verosimilhança. Será que dói tanto aos meus semelhantes quanto me dói a mim esta nossa condição de órfão da plausibilidade?” (Didial, 1999: 61-63). E acrescenta depois:

qual é a verdadeira função do discurso – será criar uma indumentária para os factos, para a sua compreensão ao mesmo tempo que vai parindo o interlocutor, quer dizer, definindo-o, moldando-o, ou será gerar o interlocutor antes de se fazer discurso, antes da sua gestão na palavra? Se o homem parece morrer por vezes no discurso é porque a palavra é sempre uma espécie de máxima mortalha e é no sábio interstício entre a gestação do discurso e a palavra que ele ressuscita e fica sempre em companhia da quase perenidade (Didial, 1999: 73-74).

Este entendimento transitório e arquipelágico do que é o conhecimento, num tempo cultural, ideológico e epistemológico que se configura efetivamente, em toda a obra deste intelectual cabo-verdiano, como o de uma modernidade tardia (Bauman, 2000), já não compaginável com a manutenção de fronteiras estanques ou de perspectivas monocêntricas e estáveis em absoluto, reencontra-se em trabalhos de carácter científico assinados por João Manuel Varela e onde é de destacar a referência a autores como Karl Popper, Jean-François Lyotard, Thomas Kuhn ou Michel Foucault.

Em 1980 e ainda no clima de euforia suscitado pelas independências africanas, a revista cabo-verdiana *Raízes* publicava um texto do criador de João Vário que, apresentando-se como um (segundo) projeto para a criação de uma Universidade e de um Instituto Africano do Cérebro nos espaços africanos de língua oficial portuguesa,¹⁴ deve hoje também ser lido como um exercício de reflexão epistemológica. Varela regressará reiteradamente a este exercício, desenvolvendo-o até em formato mais complexo, como acontece, por exemplo, na lição pública que proferiu na Universidade

¹⁴ Em 1978, Varela publicava no número 1 da revista *África. Literatura, arte e cultura* a primeira versão deste projeto, então pensado para a “Federação que resultará da união das Repúblicas da Guiné-Bissau e de Cabo Verde” (Varela, 1978: 57), proposta que viria a ficar sem efeito e que seria contestada por Armando Soares (1979), no nº 4 dessa mesma revista. A objeção à proposta de Varela residia no facto de se considerar que a investigação científica e a formação universitária não seriam necessidades prioritárias nesses dois jovens estados independentes. Em 1980, quando, precisamente, se encontrava em exercício de funções na Faculdade de Medicina de Luanda e dava início às suas investigações na área da Etnomedicina, Varela publicava, então, em *Raízes*, uma nova versão daquele primeiro projeto (Varela, 1980).

de Antuérpia para obtenção do grau de Agregado ao Ensino Superior (Varela, 1985), ou em alguns dos artigos que publicou na revista *Anais*, editada no Mindelo pela Academia de Estudos de Culturas Comparadas (AECCOM), de que ele foi, significativamente, o director e um dos fundadores.¹⁵

João Varela nunca deixa de defender a aposta na “investigação nas ciências experimentais” e numa formação *sólida* nas diversas “disciplinas especializadas” (Varela, 1980: 76), entendendo estas duas medidas como prioritárias para o “desenvolvimento” do conhecimento e das próprias sociedades em África (Varela, 1980: 72-73). Por outro lado, chega mesmo a adotar um registo discursivo que, à primeira vista, poderia ser entendido como uma apologia do cientismo racionalista herdeiro do Iluminismo, e, por conseguinte, como uma adesão absoluta ao paradigma cultural dominante nas sociedades ocidentais que desenvolveram a prática do colonialismo. Contudo, Varela distanciar-se-á dessas perspetivas epistemológicas e ideológico-políticas, nunca abdicando de um posicionamento crítico, transgressivo e em *contraponto*, que, sem perder de vista os valores da ética humanista (Varela, 2007: 1), promoveu a negociação quer entre a cultura científica racionalista, a cultura pré-científica e os (contra)valores culturais da modernidade tardia, quer entre as culturas do Ocidente, as de África e as do arquipélago de Cabo Verde:¹⁶

O nosso século é sem dúvida um dos mais brilhantes da história da humanidade: a ciência é a melhor que o homem já fez; na pintura, na escultura, na música, na arquitectura e na literatura encontram-se nomes que podem ser comparados aos do passado da cultura ocidental. Tudo isso assegurará à nossa época um lugar particular. (Não é que eu queira esquecer as duas grandes guerras e sobretudo a

¹⁵ A AECCOM formou-se no final da década de 1990, com o propósito de funcionar como embrião da Universidade de Cabo Verde que, então, continuava por não ter sido constituída. A respeito da AECCOM e do papel de Varela na sua estruturação e dinamização, Osvaldo Silvestre afirma: “a AECCOM organiza-se em 3 grandes «áreas de prospecção ou investigação científica distribuídas pelos seguintes DEPARTAMENTOS» (Silvestre, s. d.: 5); atente-se no registo «organicamente universitário» destas palavras): 1. Departamento de Cultura e Humanidades; 2. Departamento de Cultura e Res Publica; 3. Departamento de Multiculturalidade e Diáspora (ausente do primeiro número de *Anais*). A intenção, expressamente declarada, é a de permitir que «o espírito científico que for permeando a sociedade, graças à Universidade, esteja apropriadamente enquadrado pela vertente cultural» (Silvestre, s. d.: 5). Uma tal orgânica departamental responde **ao ideal neo-humanista de uma sutura do fosso entre as «duas culturas», sugerindo que só um saber desse tipo poderá desempenhar as funções estratégicas que se atribuem à universidade em geral e em Cabo Verde em particular**; e revela, na acentuação da dinâmica comparatista e multicultural do seu modelo conceptual, uma notável percepção da situação pós-colonial. Mais relevante ainda é o facto de a AECCOM surgir, antes do nascimento da universidade de Cabo Verde, com a clara proposta de um modelo conceptual e organizativo para a referida universidade, naquilo que se pode considerar uma (estimulante) jogada de antecipação” (Silvestre, s.d.; negrito nosso).

¹⁶ A respeito da perspetiva em *contraponto* adotada pelo intelectual exílico e não-acomodado, que sempre reencontramos em João Varela, consultar textos de Edward Said (2000 e 2004).

invenção e a utilização da bomba atômica (...) estes dois cataclismos mundiais marcaram profundamente, num outro plano, isto é, de maneira desgraçada, o nosso tempo). Mas creio que o século vinte será lembrado (...) também (...) (por) os nossos jovens países sa(irem) do colonialismo (...) (e procurarem) evitar o neo-colonialismo” (Varela, 1980: 71-72).

Por um lado, Varela desmistifica o fosso por vezes entreposto entre as culturas africanas (des)consideradas primitivas e as culturas europeias, ao lembrar as origens pré-científicas da ciência dita ocidental (Varela, 2000: 9-19) e ao apontar a manutenção (ou reaparecimento), nas modernas sociedades europeias – mesmo nas “suas cidades mais positivistas” (Varela, 2000: 22) –, de práticas e crenças onde se manifesta um pensamento mítico-religioso, antropologicamente necessário “ao espírito do homem (Varela, 2000: 21) e, por conseguinte, não “limitad(o) a uma época, a uma cultura, a um estádio da civilização” (Varela, 2000: 22). Por outro, argumenta em favor de um método científico que, não anulando por completo nem o rigor da formação disciplinar, nem o espírito crítico característicos do pensamento científico ocidental, permita, apesar dessa aparente solidez fraturante, a dissolução dos saberes individuais da ciência “«ortodoxa» universitária”, de ciências humanas como a história, a psicologia, a sociologia ou a antropologia, mas também dos saberes das tradições pré-científicas africanas ou até das artes (Varela, 1980: 77-83). Uma dissolução aqui por nós entendida como metáfora do trânsito, do encontro/confronto e da (con) fusão que o verdadeiro diálogo epistemológico sempre implica. Como afirma Didial nos dois contos já antes citados, se o “homem parece morrer” neste discurso e posicionamento epistemológicos instáveis (Didial, 1999: 74), sob o jugo da sua “condição de órfão da plausibilidade” (1999: 63), só a partir dessa dissolução temporária e negocial será possível voltar a cristalizar, ainda que também transitoriamente e no âmbito de novas fronteiras mais alargadas e policêntricas, o complexo saber interdisciplinar: o “sábio interstício da gestação do discurso”, onde o homem, apesar de todas as falências, ainda “ressuscita”, ficando “sempre em companhia da quase perenidade” (Didial, 1999: 74).¹⁷

E por fim, seguindo até certo ponto na esteira de Karl Popper e Thomas Kuhn, Varela procede também a uma relativização e historicização do conhecimento científico,

¹⁷ O projeto de criação do Instituto Africano do Cérebro, desenvolvido por Varela e apresentado publicamente desde, pelo menos, 1978, previa a prática de uma cultura científica transdisciplinar, decorrente de uma epistemologia com as características aqui destacadas. Para além da inclusão de investigadores das ciências biomédicas (nutrição, imunologia, histopatologia, genética, neurobiologia, neuroanatomia comparada, psiquiatria, ...), previa a colaboração ativa de especialistas na área da primatologia, da psicologia e psicoterapia, da sociologia, da antropologia, da deontologia e até da história (da medicina) (Varela, 1980: 78-83). A respeito dos processos de dissolução e cristalização na modernidade tardia, ver argumentação de H. Buescu (2005).

concebendo o discurso das ciências naturais como um fenómeno cognitivo culturalmente situado, paralelo e complementar ao da arte, da literatura ou da religião, mas que exige um permanente “vaivém entre o irracional e o racional” (Varela, 2000: 23), entre a validação e a questionação/falsificação (no sentido proposto por Popper) das afirmações apresentadas como verdadeiras. Isto, justamente, por a ciência ser, no entender de Varela, o resultado de um idêntico processo de criação de “ideias construídas como *ficções estéticas*” (Varela, 2000: 22). Estas, aceites como verosímeis até prova em contrário, divergem apenas das ficções artísticas e crenças mítico-religiosas pelo facto de as teorias/ficções científicas se sujeitarem, numa fase posterior à sua génese, a um processo de organização diverso:

a criação do conhecimento médico ou de todo o conhecimento parte amiúde de crenças ou de ideias construídas como *ficções estéticas*. Elas podem ser organizadas em seguida em hipóteses de trabalho de observação e de experimentação para serem verificadas, confirmadas ou infirmadas (o processo científico), segundo uma lógica operacional (lógica e suficiência externa ou rigor operacional), seja em construções, puramente narrativas, segundo uma lógica factual (lógica e suficiência interna) (...). A medicina (e a sabedoria) tradicional (...) (criam) ficções (que) relevam duma lógica factual e uma suficiência interna, amiúde pobremente apoiada pela observação e pela verificação, não recorre(ndo) à falsificação (...) ou à replicação para as integrar ou excluir (Varela, 2000: 22-23; itálico do autor).¹⁸

Daqui resulta, no entender de João Varela, o maior rigor e os resultados mais eficientes da ciência, mas nunca a validação do preconceito que desvaloriza acriticamente os saberes “tradicionais e os seus cultores” (Varela, 1980: 78). Não raras vezes, como reconhece o autor, “recuar os limites da racionalidade para incluir o que é, por vezes, à primeira vista, o irracional corresponde amiúde a alargar as possibilidades de abordagem ou de tratamento do campo científico, isto é, a alargar os limites do «cientificável»” (Varela, 2000: 23).

Assim, também para este cientista, – aqui em sintonia com os seus pseudo-heterónimos literários, – a ciência tem os seus limites, se for pensada de acordo com três modalidades éticas: (1) uma “**ética hermenêutica**”, assente no princípio de que “*há coisas que não se podem interpretar, porque os nossos meios de aquisição do saber não o permitem*”; (2) uma “**ética heurística**”, orientada pelo pressuposto de que “*de pouco serve pôr questões ou abordar questões que ultrapassam os nossos meios de investigação*”; e (3) uma “**ética epistemológica**”, segundo a qual, para

¹⁸ Varela entende *ficção estética* como uma crença, uma narrativa “à qual o intelecto, não resistindo, adere” irracional e acriticamente, admitindo que “da mesma maneira que as sociedades segregam poetas, artistas plásticos, narradores, que preenchem a sua necessidade de prazer estético, elas fazem aparecer no seu seio, fazedores de crenças” (Varela, 2000: 22)

Varela, o cientista (tal como o religioso, o artista ou o sujeito humanista) deve proceder a uma contínua reavaliação de “os seus meios e os seus objectivos”, correndo o risco de transpor criticamente as fronteiras epistemológicas da sua disciplina ou área do conhecimento, em busca de novos saberes, num percurso que pode levar a que esses meios, esses objetivos e até as respostas já alcançadas tanto possam vir a ser “*retidos*” como “*rejeitados sem part-pris*” (Varela, 2000: 21; itálicos do autor).

É precisamente a encenação desse exercício crítico, sinalizador da condição epistémica da modernidade tardia (em Varela adensada pela condição político-cultural da pós-colonialidade), que G. T. Didial nos apresenta e problematiza em “Conto nº 1. As inscrições” (1992), conferindo Varela à sua criação literária, uma vez mais, também o estatuto de discurso epistemológico. Neste conto, encontramos de novo a desconstrução da falácia iluminista do isolacionismo e da hierarquização disciplinares e culturais, quando, um pouco à semelhança do que é argumentado por autores como Bruno Latour (1993), a literatura e o seu autor se (re-)descobrem incapazes de uma filiação ou afiliação exclusivas, dentro das fronteiras epistemológicas de uma única disciplina ou até dentro de um único paradigma de pensamento: o científico-racional e/ou o mítico-simbólico; o pré-científico, o moderno iluminista e/ou o moderno tardio.

Não tendo sido o primeiro texto publicado por este pseudo-heterónimo, “Conto nº1. As inscrições” funciona, de facto, como um verdadeiro *incipit* de toda a estrutura arquipelágica da obra de Didial, a que o leitor sempre tem de regressar, por nele estarem definidos alguns importantes critérios de legibilidade.¹⁹ O texto torna visível, logo desde o aspeto gráfico, a convivência/diálogo de dois tipos de discurso, identificáveis com dois distintos modelos de pensamento. Procedendo aos habituais exercícios de reescrita de textos de outras autorias que caracterizam a sua ficção, Didial faz convergir para o seu conto a atualização de *mythoi* clássicos e judaico-cristãos,²⁰ quando encena a citação (a itálico) de umas inscrições antigas, supostamente encontradas na rocha de uma praia de Macaronésia, e onde são narradas as origens míticas do arquipélago. No entanto, a esse discurso mítico Didial justapõe (agora a redondo) o discurso científico dos especialistas internacionais que, na fábula, se dedicaram ao estudo e tradução daquelas crónicas lapidares e mitológicas. Um discurso que, na narrativa, toma a forma de uma espécie de relatório científico, onde se cruzam

¹⁹ Ver, p. ex., o sentido não-unívoco dos topónimos Micadinaia e Macaronésia ou a pregnância mitológica que esta narrativa comporta e que será regularmente atualizada ao longo dos restantes textos de Didial. Sobre o estatuto de *incipit* que atribuímos a “Conto nº 1. As inscrições”, ver: Salgueiro Rodrigues, 2008 e 2010.

²⁰ No caso de “Conto nº 1. As inscrições” ver a recuperação dos *mythoi* da Atlântida e do Génesis, amplamente inscritos no imaginário crioulo. Ver também a atualização do *mythos* do ciclo edipiano que Didial atualiza e procura reintegrar no imaginário das suas ilhas.

os saberes/discursos da ecdótica, da arqueologia, da paleontologia, da linguística, da história, da sociologia, etc.

Significativo é que seja este discurso científico a validar a existência do discurso mítico, quando lê, traduz e estuda as inscrições lapidares, mas também quando o narrador (homem de ciência e de literatura, identificável com o próprio Didial/Varela) termina o conto com um episódio fantástico, que deixa em aberto a possibilidade de ler a história narrada nessas crônicas do tempo antigo como tendo efetivamente ocorrido nas ilhas de Macaronésia. O episódio de um ancião insular que, no encontro de divulgação dos resultados da pesquisa científica narrado no final do conto, assume ser uma reencarnação contemporânea de um dos cronistas macaronésios responsáveis pelas inscrições lapidares, valida parte substantiva da informação narrada nesses textos ancestrais. Porém, terminando a narração de forma abrupta, logo após o relato deste episódio, o silêncio do narrador instala o registo fantástico, devendo ser lido, não como uma adesão absoluta do narrador à verdade construída pelo *mythos* (o registo fantástico deixa em suspenso essa adesão), mas como a manifestação dos três princípios éticos (hermenêutico, heurístico e epistemológico) que Varela advoga no seu texto sobre “Cientificidade, interpretação e ficções do conhecimento médico” e ao qual acima já nos referimos (Varela, 2000).

Neste conto, verifica-se que a ciência não pode saber/explicar tudo e que a complexidade do mundo (como já vimos ser assumida por Varela e seus pseudo-heterónimos) é demasiada para se sujeitar a uma única leitura, seja ela a científica ou a mítica. Perante certas evidências, cabe ao cientista o silêncio, para escutar e reflectir sobre vozes que dizem outras formas de pensamento. Contudo, não é menos interessante, do ponto de vista da reflexão epistemológica, o facto de a reescrita mitológica desenvolvida por Didial neste conto (e a partir daí, estendendo-se à sua restante obra ficcional, em permanente reatualização dos arquétipos apresentados nesse primeiro texto) privilegiar quer a questão do relacionamento do humano insular com Deus (um Deus prepotente do qual o humano se liberta, preferindo viver no caos e na incerteza do que subjugado a um poder absoluto), quer a problemática migratória e a da relação das ilhas com a Europa e África: a primeira, metonimicamente referida quando o texto se reporta a Siracusa e Atenas; a segunda, irónica e metaforicamente referida como uma grande ilha a Este, imersa por uma série de calamidades e em relação à qual o arquipélago sobrevive.

Por conseguinte, é o próprio *mythos*, atualizado por Didial nas suas *inscrições*, que dará conta do colapso da ordem mítico-religiosa das tradições clássica e judaico-cristã e dos valores epistemológicos não-científicos que as acompanham e que tanto se

reencontram no Ocidente, como em Cabo Verde ou em África. Ao narrarem a instauração de um novo tempo (o tempo da génese da nova Macaronésia e da rutura crítica do humano com Deus), em que o caos impera, em que os centros absolutos colapsaram e em que a própria figura tutelar de Deus/deuses também se eclipsou, Didial, simbolicamente, dá conta da inviabilidade do humano contemporâneo regressar efectivamente a um mundo e a um pensamento pré-científicos.

Toda a reflexão epistemológica que João Varela desenvolve ao longo dos seus diversos textos convida, assim, a uma leitura arquipelágica: à confrontação e diálogo de uns textos com os outros (e com os de outras autorias), o que, por esta via, deve ser lido neste autor cabo-verdiano quer como recusa de um insulamento textual e discursivo, quer como aposta numa epistemologia transgressiva e também arquipelágica.

As ideias de rarefação e liquidificação caóticas apontadas à modernidade tardia por autores como Marshall Berman (1986) ou Zygmunt Bauman (2000) reencontram-se, de facto, em João Varela. Porém, neste último caso e em particular em “Conto nº 1. As inscrições”, consideramos não estar perante um discurso acrítico e desvinculado de valores culturais, éticos, deontológicos e cívicos, como, por vezes, é apontado ao discurso pós-moderno. Apresentando-se como cristalização (deceitosa, é certo) de uma perspectiva cultural e epistemológica potencialmente geradora do caos, o primeiro texto de *Contos de Macaronésia* deve também ser lido como recusa de uma liquidificação radical e como declarada rejeição e/ou reconhecimento da inviabilidade de um retorno absoluto quer aos valores do cientismo iluminista, quer aos das culturas pré-modernas. Como tantos outros textos de João Varela, também “Conto nº 1. As inscrições” procura, uma vez mais, *inscrever* na escrita deste intelectual cabo-verdiano a defesa de um saber verdadeiramente interdisciplinar, assente numa disciplinaridade rigorosa, mas não fossilizada e aberta a um contínuo processo dialogal, metaforicamente representável nas figuras quer do arquipélago policêntrico, quer dos processos complementares de diluição/cristalização.

Nesta perspectiva, Didial/Varela, dialogando criticamente com as propostas epistemológicas das diversas modernidades, defende um saber que, sem exclusões acríticas, possa, de facto, ser colocado ao serviço da *polis* e, nessa exata medida, possa contribuir para um conhecimento mais profundo e rigoroso das complexidades e flutuações do mundo e do humano, condição necessária para a construção de uma sociedade mais equitativa, mais livre, mais criativa e, sobretudo, mais responsabilmente humana.

Referências

- Almada JLH (2010) Problemáticas lusógrafas e o papel da língua portuguesa na emergência da identidade literária cabo-verdiana e na universalização da poesia cabo-verdiana contemporânea. *Revista África e africanidade* 3 (11). Disponível em: <http://www.africaeaficanidades.com/edicao11.html> (consultado 20 fevereiro 2011).
- Bâ AH (1980), A tradição viva. In AAVV *História geral de África*. São Paulo: Ática.
- Bauman Z (2000) *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Berlin I (1999) [1979] “O divórcio entre as ciências e as humanidades”. In: Hardy H e Hansbeer R (ed.) *A apoteose da vontade romântica. Uma antologia de ensaios*. Lisboa: Bizâncio, 100-131.
- Berman M (1986) [1982] *Tudo o que é sólido desmancha no ar. A aventura da Modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Buescu H (2005) *Cristalizações: fronteiras da modernidade*. Lisboa: Relógio d’Água.
- Carvalho A (1986) Da Poética da *Claridade*, e do que Ela não Foi. *Tribuna, Orgão de Informação do Sector Urbano da Cidade da Praia*, Março.
- Carvalho A (1997) Um pouco de história. In: Carvalho A (ed) *Falucho Acorado. Poesias*. Lisboa: Edições Cosmos.
- Clara F (2002) Paradigmas, parasitas, híbridos e clones. Ciências e interdisciplinaridades. In: AAVV, *VIII Encontros interdisciplinares da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. As Ciências Sociais e Humanas no séc. XXI (3-4 Dez.)*. Disponível em: http://run.unl.pt/bitstream/10362/4015/1/Clara_2002.pdf (acesso em 20 fevereiro 2011).
- Clara F (2006). Híbridos e outras impurezas: das identidades das ciências. In: Macedo AG e Keating ME (org) *Colóquio de Outono. Novos cosmopolitismos. Identidades híbridas*. Braga: Universidade do Minho/Centro de Estudos Humanísticos, 45-60.
- Didial GT (1989) *O estado impenitente da fragilidade*. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro e do Disco.
- Didial GT (1992) *Contos de Macaronésia I*. Mindelo: Ilhéu Editora.
- Didial GT (1999) *Contos de Macaronésia II*. Mindelo: Edições Calabedotche.

- Fortes C (2001) Carta de Bia D'Ideal. In: Fortes C *A cabeça calva de Deus*. Lisboa: Dom Quixote, 18-25.
- Fortes TS (2010) 35 anos de artes plásticas cabo-verdianas em livro. *A Semana: primeiro diário caboverdiano em linha* 6 Mar. (acesso em 23 agosto 2010).
- Gil IC (2008) O que significa Estudos de Cultura? Um diagnóstico cosmopolita sobre o caso da cultura alemã. *Comunicação & Cultura* 6: 137-166.
- Hamilton RI (1978) Corsino Fortes, João Varela e a 'nova' poesia cabo-verdiana. *África, literatura, arte e cultura*, I (2): 164-170.
- Knorr-Cetina K (1999) *Epistemic cultures. How the Sciences make knowledge*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Latour B (1993) [1991] *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Meistersheim A (1997) Figures de l'îleité, image de la complexité.... In: Reig D (org.) *Île dès merveilles. Mirage, miroir, mythes. Colloque de Cerisy*. Paris/Montréal: L'Harmattan, 109-124.
- Said E (2000) *Representações do intelectual. As palestras de Reith de 1993*. Lisboa: Edições Colibri.
- Said E (2004) *Humanism and democratic criticism*, New York: Palgrave MacMillan.
- Salgueiro Rodrigues A (2008) *Contos de Macaronésia*. Pregnância de Eros num discurso de subversão. In: Almada JLH (coord.) *O ano mágico de 2006. Olhares retrospectivos sobre a história e a cultura cabo-verdianas*. Praia: Ministério da Cultura de Cabo Verde, 661-684.
- Salgueiro Rodrigues A (2010) O mito da Macaronésia na ficção de G. T. Didial. In: Dina Chainho Chora *et alii Vozes de Cabo Verde e de Angola: quatro percursos literários*, Lisboa: CLEPUL, 109-163.
- Salgueiro Rodrigues A (2010a) *Ilhas para além das ilhas*. Cartografia da ilheidade e processos de referência em Cabral do Nascimento (Madeira), G. T. Didial (Cabo Verde) e João de Melo (Açores). *Anuário do Centro de Estudos de História do Atlântico* 2: 727-746.
- Salgueiro Rodrigues A (2011) Entre Centros e Periferias. Reflexões acerca dos Sistemas Culturais da Macaronésia Lusófona. *Anuário do Centro de Estudos de História do Atlântico* 3: 934-947.
- Salgueiro Rodrigues A (2012) Itinerâncias macaronésias. Mito e discurso científico na obra pseudo-heteronímica de João Varela. In: AAVV *Itinerâncias. Percursos e Representações na Pós-colonialidade*. Braga: Húmus Edições/CEHUM, 273-289.

- Sarlo B (2003) *Una Modernidad Periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Serrano L (s.d.) Currículo do Prof. João Manuel Varela. *TriploV. com. org*. Disponível em: http://www.triplov.com/poesia/joao_vario/curriculo.htm (acesso em 20 Fevereiro de 2011).
- Silvestre O. (2008) João Vário. Todo o homem é Babel. In: Almada JLH (coord.) *O ano mágico de 2006. Olhares retrospectivos sobre a história e a cultura cabo-verdianas*. Praia: Ministério da Cultura de Cabo Verde, 627-660.
- Silvestre O. (s.d.) Uma publicação para os anais de Cabo Verde. Disponível em: <http://www.home.no/tabanka/literatureart.htm#Toc125898325> (acesso em 23 Nov. 2009).
- Snow CP (1998) [1959] *The two cultures*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Soares A (1979) Para uma universidade da Guiné-Bissau e Cabo Verde. Notas Críticas sobre o «projecto» de João Manuel Varela. *África. Literatura, arte e cultura I* (4): 446-450.
- Spínola D (2010) *Cabo Verde e as artes plásticas. Percursos & perspectiva*. Praia: Ministério da Cultura.
- Tiofe TT (1979) Primeira epístola ao meu irmão António. A propósito de *O Primeiro Livro de Notcha*. *África. Literatura, Arte e Cultura*, I (3): 271-279.
- Tiofe TT (2001) *O primeiro e o segundo livros de Notcha*. Mindelo: Edições Pequena Tiragem.
- Varela JM (1978) Para uma Universidade da Guiné-Bissau/Cabo Verde. *África. Literatura, arte e cultura*, I (1): 57-64.
- Varela JM (1980) As faculdades de medicina na revolução africana. *Raízes*, 7/16 (Jul. 1978 -Dez. 1980): 71-85.
- Varela JM (1985) *Traditional medicine in Lesotho. A study in perspectives of its integration into primary health care with emphasis on the management of neuropsychiatric disorder*. Antuérpia: ANERP.
- Varela JM (2000) Cientificidade, interpretação e ficções do conhecimento médico ou as sociedades e a sua medicina. Um estudo comparativo. *Anais*, II (2): 9-30.
- Varela JM [2000a], “O Homem na sua relação com o mundo e a existência em África: uma leitura da Etnomedicina”. AAVV, *L’umanesimo latino e l’umanesimo africano. Atti del convegno*, Praia. Disponível em:

http://www.fondazioneecassamarca.it/05_emigrazi_one/convegni/con_a_frica.html (acesso em 20 Janeiro 2007).

Vário J (1998) *Exemplo coevo*. Praia: Spleen Edições.

Vário J (2000) *Exemplos. Livros 1-9*. Mindelo: Edições Pequena Tiragem.

Vário, J *et alii* (1961) *Êxodo*. Coimbra: Livraria Almedina.

Wuttke D (2002) *Para uma visão holística das ciências e das artes*. Viseu/Coimbra: passagem editores/Centro Interuniversitário de Estudos Germanísticos.